В.М. Межуев,
доктор философских наук, профессор

РОССИЯ В ДИАЛОГЕ С ЕВРОПОЙ: ГЕНЕЗИС ВЗГЛЯДОВ НА СТАНОВЛЕНИЕ РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Под диалогом России и Европы мы понимаем не всю историю ее хозяйственно-экономических, дипломатических, политических, военных, культурных и прочих связей и отношений со странами европейского континента, а то направление в развитии русской общественно-политической и философской мысли, которое ставило перед собой задачу осознания *культурной и цивилизационной идентичности России.* Решалась эта задача посредством, прежде всего, сравнения России с Европой, установления существующего между ними *различия* и *сходства* (различия в сходстве или сходства в различии), что, собственно, и провоцировало необходимость такого диалога, тогда как отрицание чего-то одного – различия или сходства – сделало бы его невозможным. Кто не видит между собой и другими ничего общего или, наоборот, не отличает себя от других, в диалог не вступает. Сам факт существования диалога свидетельствует о наличии сторон, которые при всем различии между собой обладают одновременно чертами сходства и подобия.

Почему-то Европа, а не какая-то другая часть света, интересовала Россию больше всего. Интерес этот не объяснишь непохожестью Европы на Россию (как будто другие части света более похожи на нее). В мире есть много стран, которые, даже вступая на путь модернизации, не проявляют особого беспокойства по поводу того, как они выглядят на фоне Европы, похожи или не похожи на нее. Для России же этот вопрос почему-то основной: она всегда судила о себе, глядя в сторону Европы, сравнивая себя с ней. Но чтобы сравнивать себя с Европой, даже в пользу последней, надо в каком-то смысле быть Европой, осознавать свое родство с ней. Диалог России и Европы рождался из потребности ответить на вопрос, какова степень этого родства (родства, разумеется, культурного), кто она Европе – мать, дочь, сестра или более дальний родственник.

И сегодня с этим вопросом не все ясно. Многие в России и Европе отвергают факт такого родства. Для них необходимость диалога

России и Европы, если исключить из него дипломатические переговоры, которые всегда имели место в истории, не столь очевидна, как для тех, кто думает иначе. Если, согласно первым, Европе и России нечего сказать друг другу, каждая из них идет своим, особым путем, то вторые исходят из прямо обратного предположения: Россия без Европы еще не вся Россия, как и Европа без России не вся Европа.

Когда начался этот диалог? Очевидно, со стороны России он мог вестись лишь европейски образованными людьми, знакомыми с западными понятиями и идеями, способными сопоставлять их с собственными представлениями и мнениями, не просто излагать их, но делать предметом обсуждения и полемики. В России такие люди впервые появляются лишь в XVIII в. – в век русского Просвещения, в эпоху Петра и Екатерины.

Линия русского национализма, раз возникнув, сохранилась и даже усилилась в последующий период российской истории, тогда как конфликтующая с ней линия русского европеизма (или западничества) никогда не одерживала над ней полной и окончательной победы. Так они и конфликтуют до сих пор. Их бесконечные споры друг с другом, будучи, казалось, исключительно внутрироссийским диалогом, явились одновременно и диалогом России с Европой, в котором западники представляли Европу, а русские националисты всех мастей – Россию. Содержание этого диалога неоднократно описано и проанализировано в дореволюционной и современной зарубежной и отечественной литературе, которую здесь невозможно ни полностью обозреть, ни прокомментировать. Попытаемся лишь пояснить, что в этом диалоге Россия хотела сказать Европе, что пыталась донести до ее сознания.

Что Россия многими своими чертами отличается от других европейских стран и народов понятно и без диалога. Можно до бесконечности перечислять эти отличия – они очевидны при любом эмпирическом сравнении России с Европой.

Более открытой к Европе оказалась царская власть. Петр Первый был, действительно, первым, кто увидел в Европе источник новых идей в области промышленности, военного дела, государственного управления, образования и науки. С Петра начинается история модернизации России, которую в какой-то мере можно назвать историей ее европеизации. Многое в этой истории объясняется интересами Российского государства, которые лежали все же в несколько иной плоскости, чем интересы Церкви. В своей политике государство не могло руководствоваться чувством религиозной нетерпимости ко всему, что исходит из Европы, которая к тому времени уже прошла стадию своей политической и культурной секуляризации. Созданная

Петром империя со столицей в Санкт-Петербурге явилась шагом вперед по пути европеизации если не всей страны, то, по крайней мере, ее высшего слоя – российской власти и ее ближайшего окружения в лице дворянства. В качестве империи Российское государство превратилось в частичное, хотя во многом поверхностное, подобие просвещенного абсолютизма европейских монархий. При Екатерине II роман русской власти с идеями французского Просвещения достиг высшей точки, чтобы затем – к концу ее царствования – навсегда прерваться под впечатлением от страшных картин пугачевского бунта и Великой французской революции. Но зерно европейского вольномыслия и свободолюбия было уже брошено в российскую почву и быстро дало всходы, породив в среде образованных дворян так называемых западников (от Радищева до Чаадаева и Герцена). Они и взяли на себя миссию обличения и критики российских порядков с позиции просветительских и либеральных идей.

Но и это еще не был диалог в точном значении слова. Для него не хватает оппонирующей стороны, поскольку Россия для западников при всей их любви к ней не более, чем отставшая от Европы страна, не способная ни к чему другому, как только учиться у нее. В лице западников она как бы лишена собственного голоса, доказывая своим существованием только то, чем не надо быть. Главное, в чем западники отказывали России, – в ее праве считаться современной страной. Эталоном современности служили для них Англия или Франция (как сегодня США). Но ведь и Европа была не столь единодушна в оценке своей современности. Главным оппонентом просветителей, на чьих идеях взросла эта современность, получившая название «эпоха модерна», выступили романтики. Их русским подобием стали ранние славянофилы (Хомяков, братья Киреевские и др.), с появлением которых внутриевропейский диалог об отношении к модерну становится и внутрироссийским. Если первый ограничивался романо-германским миром, исповедующим католицизм и протестантизм, то с началом второго он включил в себя и восточнославянский мир, приверженный православию. Это не два диалога, а один, поскольку касался одной темы – понимания и оценки современности, пришедшей с Новым временем. С подключением России к нему он лишь расширился до масштабов всего христианского мира. Во всяком случае, диалог западников и славянофилов – органичная часть общеевропейского диалога.

Хотелось бы подчеркнуть именно эту сторону дела. Россия смогла вступить в диалог с Европой потому, что у русских образованных людей появилось сознание не только отличия России от Европы, но и ее общей с Европой исторической судьбы. Подобное сознание было присуще не только западникам, склонным противопоставлять Россию

Европе лишь в исторической отсталости от нее, но и первым славянофилам, отрицавшим, подобно романтикам, не вообще Европу, а только ту, какой она была дорога просветителям. Просветительскому «проекту модерна» славянофилы противопоставили свой проект устроения земной жизни, который можно назвать также «русским проектом модерна», или «другим модерном», хотя выраженный в нем общественный идеал, получивший чуть позже название «русской идеи», предназначался ими не только для России, но и для остальной Европы, заключал в себе вселенское, общечеловеческое начало. По своей у*ниверсальности,* пусть ограниченной рамками христианского мира, этот проект ничем не уступал просветительскому проекту, а спор между славянофилами и западниками был спором о природе той универсальности, которая должна быть положена в основу будущей мировой (а не только русской) цивилизации. В этом споре славянофилы были ничуть не меньшими «европейцами», чем русские западники, но только на свой, особый лад[1].

Но о какой универсальности в учении славянофилов может идти речь, если, согласно распространенному мнению, главным для них было как раз подчеркивание национального своеобразия и культурной самобытности России по сравнению с другими европейскими странами и народами? Как и все романтики, славянофилы, действительно, исходили из приоритета индивидуального над общим, тогда как просветители отстаивали прямо противоположный взгляд – приоритет общего над индивидуальным. И тем не менее, ранние славянофилы (в отличие от поздних, настроенных более националистически) не были столь национально ограничены, как принято думать. Делая упор на своеобразии России, они не отрицали ее общности с Европой, хотя искали ее не там, где западники. Если для западников таким общим являлся «разум», то для славянофилов – «дух», понимае-

[1] Как пишет французский философ русского происхождения Александр Койре, у ранних славянофилов «речь шла уже не о противопоставлении русского *варварства* и европейской *цивилизации,* но об установлении отношений между *цивилизацией* русской и цивилизацией Запада. Но разве они не были до мозга костей пропитаны европейской цивилизацией, разве они не чувствовали себя в Европе как дома? Разве они не были Европейцами? Своей миссией, своей исторической задачей они считали не перенесение западной цивилизации в Россию, но обоснование и выражение новой цивилизации, призванной занять почетное место рядом с западными нациями, обогатив новыми ценностями общую сокровищницу человечества, – новой цивилизации, которая, будучи наследницей европейской цивилизации, должна нести дальше врученный ей факел. Проблема российской цивилизации с самого начала ставилась ими как проблема мировой цивилизации» (*Койре А.* Философия и национальная проблема в России начала XIX века. М., 2003. С. 47 – 48). А.Койре напоминает, что основанный Киреевским журнал так и назывался – «Европеец».

мый, прежде всего, как «Святой дух». Западники искали общее, универсальное в науке и праве, славянофилы – в религии. Россия, по мнению славянофилов, если в чем-то и сходится с Европой, то, прежде всего, в истоках своей религиозной веры, в духе христианства, питающем собой в равной мере и европейскую, и русскую культуры. Общность России с Европой западники относили к будущему, полагая его в разуме, славянофилы – к прошлому, усматривая ее в сошедшем на землю вместе с пришествием Христа Святом духе. Если бы Россия искала истину только для себя, кому бы она тогда была интересной, и кто был бы интересен ей?

За противоположностью Востока и Запада, России и Европы славянофилы, по мнению Флоровского, видели не этническую, расовую или национальную несовместимость, а антитезу «принуждающей *власти* и творческой *свободы*» и еще глубже – антитезу «*разума и любви*». «Не славянофилам принадлежит изобретение этой исторической пары, – она лежала в основе историософического построения, например, Гизо. Но только русским мыслителям удалось провести эту полярную схему через всю историю Западного мира, через все области его культурной эволюции, и они первые сделали из нее предельные выводы и практические заключения»[1].

Суть данной антитезы состоит в разном решении проблемы, внутренне расколовшей европейский мир, ставшей в нем источником глубочайшего конфликта. Мир этот, как известно, распадается на романский и германский. Романское начало ставит выше всего авторитет светской и церковной власти, германское – свободное самоосуществление человеческого духа. Первое ратует за рациональную организацию общественной жизни в рамках «всеобщего законодательства», второе – за неограниченную индивидуальную свободу. В этих началах легко угадывается разница предпочтений просветителей и романтиков. Она заставляет западного человека постоянно метаться между законом и личной свободой, переходить от принуждающей власти государства к анархии (революции) и обратно. «От этого ряда противоречий в сфере разума исхода нет»[2].

Пытаясь совместить порядок и свободу на чисто рациональных основаниях, посредством одного лишь разума, придать этим началам характер *отвлеченных начал* – абстрактных логических постулатов, Европа так и не смогла примирить их в своей жизни. В таком раскладе всегда приходиться жертвовать либо порядком, либо свободой.

---

[1] *Койре А.* Философия и национальная проблема в России начала XIX века. С. 37.

[2] Там же. С. 39.

Спор славянофилов с западниками (а в их лице с Европой), начавшийся в первой половине XIX в., был, следовательно, в высшей степени *принципиальным* спором (спором о принципах), ведущимся в границах общего им христианского мира, но с разных позиций. Каждая из сторон пыталась по-своему ответить на вопрос, как в этих границах люди, не жертвуя личной свободой, могут жить в любви и согласии друг с другом, что может стать основой для такого согласия. Свобода для славянофилов – не меньшая ценность, чем для западников, хотя трактуется ими преимущественно в духовно-религиозном смысле. В истории русской мысли славянофилы были первыми, кто сказал, что лежащие в основе европейской цивилизации принципы «отвлеченного разума» недостаточны, даже непригодны для достижения подлинной свободы и основанного на ней согласия. Отсюда не следует отрицания ими всего западного. Европейская культура не сводится целиком к традиции античного рационализма, но включает в себя и идущую от первых христиан духовную традицию. К ней, по мнению славянофилов, и следует апеллировать в первую очередь при решении проблемы устроения земного мира – решении не теоретическом, а жизненно-практическом. Короче, ранние славянофилы ценили Европу не за то, за что ценили ее западники. У каждого из них была своя Европа. Какую из них следует считать примером и образцом – вот предмет их спора.

Неприятие западной цивилизации русскими мыслителями, сохранявшими свою связь с православием, стало отправным пунктом для всех их идейных построений. Не то чтобы они были против европейской науки, образования, гражданских прав и свобод (никто из них не защищал крайних проявлений самодержавия или крепостного права), но все эти институты, по их мнению, сами по себе не могут служить основой общественного мироустройства, не могут возвысить человеческую жизнь до ее истинного предназначения. И искать эту основу следует не в каких-то «особых началах» русской жизни, а опять же в присущем всему европейскому миру «духе» христианства[1].

[1] «Славянофилы хорошо чувствовали и сознавали общее коренное зло русской жизни, которым держались и рабовладельческие насилия, и бюрократические неправды, и многое другое, – именно зло всеобщего бесправия, вследствие слабого понятия о чести и достоинстве человеческой личности. Этому злу они должны были противопоставлять и противопоставляли принцип человеческих прав, безусловного нравственного значения самостоятельной личности – принцип христианский и общечеловеческий по существу, а по историческому развитию преимущественно западный европейский и ни с какими особенными "русскими началами" не связанный» (*Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 434).

Само слово «цивилизация» вызывало в России XIX в. неоднозначное к себе отношение и никогда не использовалось для обозначения русских порядков. В исторической литературе того времени, посвященной России, мы не найдем работ типа «Истории цивилизации в Англии» Г. Бокля или «Истории цивилизации во Франции» Ф. Гизо. Хотя термин «civilization» пришел в Россию из Европы еще в 30-х гг. XIX в., его долго понимали как слово иностранного языка, не имеющее прямого отношения к российской действительности. Цивилизация в понимании западников и славянофилов – синоним не России, а современной им Европы. Для характеристики России, по мнению славянофилов, более пригоден термин «просвещение» (в смысле «свет», «святость»), а в более поздней транскрипции – «культура». Аналогично и в немецкой философской литературе XIX в. эти термины использовались для обозначения отличия Германии от Англии и Франции. От Германии Россия и восприняла толкование этих терминов как взаимоисключающих, тогда как во Франции и Англии они всегда употреблялись как синонимы.

О России как особой цивилизации стали писать сравнительно недавно и явно под воздействием происшедших в ней перемен. Предпринятая с 90-х гг. прошлого века попытка ее модернизации по образцу развитых стран, названная «вхождением в современную цивилизацию», заставила распространить на нее так называемый цивилизационный подход, поставить вопрос об ее цивилизационной идентичности. При этом мнения снова полярно разделились: для одних Россия – часть западной цивилизации, для других – особая, отличная от нее цивилизация, для третьих – то и другое вместе. Подобное расхождение свидетельствует о том, что вопрос о цивилизационной идентичности России не имеет однозначного решения. А там, где сознание такой идентичности отсутствует или находится в кризисе, вопрос о ее сути приобретает характер непримиримого спора. Применительно к России он решался либо посредством обращения к тому, что несет с собой европейская цивилизация (западники), либо к тому, что противостоит ей равным образом, как в России, так и в Европе (славянофилы). Однако никто из них, повторим еще раз, не считал Россию особой цивилизацией.

Существование такой цивилизации, действительно, вызывает сомнение. Что может служить ее отличительным признаком? Если только православие, то оно не укладывается в границы одной России. Тойнби, например, относил Россию к восточно-православной цивилизации, берущей начало в Византии. Православие, несомненно, находится в истоке русской духовности и культуры, но является ли это достаточным основанием для признания России особой цивилизацией? Не считать же российской цивилизацией самодержавие и

тоталитаризм, хотя попытки сблизить их с православием предпринимались неоднократно. Но и в этом случае Россия ничем не отличается от своей предшественницы.

Не будучи ни первым, ни вторым Римом, Россия попыталась превзойти их в попытке создания Третьего Рима, которая завершилась, однако, не возникновением новой цивилизации, а противоречивым сочетанием элементов византизма и европеизма, ставшим причиной ее глубокого внутреннего раскола. Именно так и воспринимают ее на Западе многие ученые, пишущие о ней[1]. Как иначе объяснить постоянное стремление России к модернизации, причем в сторону сближения с европейскими порядками, столь неприемлемыми для православного духа? Что заставляет Россию, по выражению поэта, смотреть на Европу «и с ненавистью, и с любовью», испытывать по отношению к ней столь двойственное чувство? Будь она особой, до конца сложившейся цивилизацией, Европа вызывала бы у нее не больше чувств, чем, например, Индия или Китай. Короче, из того, что Россия по своим духовным истокам – православная страна, никак не следует, что она – особая цивилизация. И сегодня она еще не определилась в своей цивилизационной идентичности, что подтверждается длящимся до сих пор спором о том, чем она является на самом деле – частью Запада или чем-то, отличным от него. Она и хочет попасть в Европу, и упорно сопротивляется этому, не будучи в состоянии сделать окончательный выбор. Подобная амбивалентность характерна не для ставшей, а только становящейся цивилизации, которая находится в состоянии брожения, не отлилась в законченную форму, не застыла в своей определенности. Пожалуй, в этом и состоит главное отличие России от любой сформировавшейся цивилизации. Если Европа давно осознала себя цивилизацией, то Россия для ее образованной элиты всегда была не столько безоговорочно принимаемой реальностью, сколько «идеей», существующей более в голове, чем в действительности. Россия для них – не в настоящем, а в будущем, в замысле, в каком-то еще не реализованном проекте, короче, в идее. В своем диалоге с Европой русские интеллектуалы постоянно апеллировали не к данным эмпирического опыта или доводам разума, а именно к «идее», что весьма важно для понимания смысла и содержания этого диалога.

[1] Так, С. Хантингтон относит Россию, наряду с Мексикой, Турцией, бывшей Югославией, к «внутренне расколотым странам – относительно однородным в культурном отношении, но в которых нет согласия по вопросу о том, к какой именно цивилизации они принадлежат». При этом он считает Россию «в глобальном плане самой значительной расколотой страной» (Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Политические исследования. 1994. № 1. С. 43 – 45).

«Русская идея» в трактовке русских философов – не плод отвлеченного умозрения, а откровение духа: она постигается не столько умом, сколько сердцем, не рационально, а мистически и интуитивно. «Русская идея», по их мнению, укоренена не в метафизическом или научном разуме, а в вере. Кому не известны слова Тютчева «умом Россию не понять… в Россию можно только верить»? Религиозное происхождение «русской идеи» не отрицалось ни одним из русских философов. В ней, как они считали, выражено то, что нельзя обнаружить на эмпирическом уровне, посредством изучения реальной истории России. Она заключает в себе то, что задумал о России Творец, содержится в замысле Божьем о России. В этом смысл «идеи нации», как ее определял Владимир Соловьев: она «*есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности*»[1]. Соловьев не сомневался, что Россия уже сложилась как мощное национально-государственное образование и в таком качестве не нуждается ни в какой идее. «Русская идея» в его интерпретации – отражение не существующей реальности, а стоящей перед Россией религиозной и нравственной задачи жить в соответствии не только со своим национальным интересом, но и с теми моральными заповедями и принципами, которые образуют суть христианства. Она есть осознание Россией своей ответственности перед Богом, требующей от нее быть не только национальным, но и христианским государством. В таком виде русская идея не заключала в себе никакого национализма, не призывала к обособлению России от Европы, к ее изоляционизму. Наоборот, величие России она связывала с преодолением своего национального эгоизма во имя сплочения и спасения всех европейских народов на базе общехристианских ценностей.

В том же духе высказывался Н.А. Бердяев: «Меня будет интересовать не столько вопрос о том, чем эмпирически была Россия, сколько вопрос о том, что замыслил Творец о России, умопостигаемый образ русского народа, его идея»[2]. В эмпирической истории России много отталкивающего и вызывающего возмущение, но ведь есть еще духовная Россия, у которой и надо спрашивать, чем она хочет быть на самом деле. Правда, судить о стране на основании идеи кажется странной затеей, но ведь в плане «судьбы России» важно не только то, чем она реально была и есть (это дело историков), но и чем является, согласно своей идее, если таковая у нее имеется. А сможет ли она когда-нибудь соответствовать этой идее, покажет время.

---

[1] *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 220.

[2] *Бердяев Н.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 43.

Собственно, диалог России с Европой и был разговором о том, какой идеей должна руководствоваться нация, если хочет жить не только «по разуму», но и «по совести», сочетать в своем общественном бытии закон и порядок с моральными заповедями христианства. Если Европу вдохновляла идущая от Первого Рима идея *универсальной цивилизации*, способной объединить народы мира системой «всеобщего законодательства» с ее равными для всех правами и обязанностями (ее потому и называют римской идеей), то «русская идея» предлагала положить в основу человеческого общежития принципы христианской морали. Заключенный в ней общественный идеал воспроизводил не гражданские структуры античной демократии, а изначальные формы христианской «духовной общины», связующей всех узами братской любви. Идущая из раннего христианства идея ответственности каждого не только за себя, но и других, – ответственности, разумеется, не юридической, а моральной – и легла в основу «русской идеи». Подобная идея не позволяет человеку быть счастливым в мире, в котором еще так много горя и страданий. Если целью христианина является спасение души, то в ее русском – православном – понимании ни один не спасется, если не спасутся все. Нельзя спастись в одиночку, когда каждый только за себя. Спасение каждого зависит от спасения всех. Этика православия строится не просто на идее справедливости – каждому по делам его (такая справедливость есть и в аду), а на любви и милосердии ко всем «униженным и оскорбленным».

Россия, как мы видим, также не была чужда идее универсальности, которая, однако, получала в ней иное толкование, чем в Европе. В этом смысле «русская идея» была продолжением «римской», но только в особом прочтении и понимании. Обе идеи суть вариации на тему универсального устроения человеческой жизни, хотя они поразному трактуют начало, которое должно лечь в его основу. Если «римская идея» делала упор на формально-правовое устроение гражданской и частной жизни, то «русская идея» апеллировала к духовному единению людей в лоне христианской Церкви (соборность), возлагающему на каждого личную ответственность за судьбу всех. В отличие от формально-правовой идеи Запада «русская идея» – духовно спасающая и нравственно-возвышающая. Она отстаивает верховенство сердца над отвлеченным рассудком, правды над истиной, сострадания над справедливостью, соборности над гражданским обществом, духовного подвижничества над прагматикой частной жизни. Ее противником является утилитаристская мораль с ее принципом частной пользы, индивидуальный и национальный эгоизм, приносящий в жертву своим интересами интересы других. Основанием для та-

кой универсальности является не абстрактный и безличный разум с его формальными предписаниями, а сверхличная божественная мудрость, открывающаяся человеку в личном опыте его религиозной веры, в данном ему свыше откровении.

Как можно согласовать законы разума, не знающие в своей формальной всеобщности никаких исключений, обязательные для каждого, с уникальностью и свободой человеческой личности? Европейская цивилизация, по мнению славянофилов, не нашла выхода из этого дуализма. Его следует искать только в Церкви, под которой понимается не жестко регламентированная уставом и обрядами религиозная организация, а «духовная община», созданная свободным волеизъявлением и духовным подвижничеством самих мирян.

Из идеи церковно-общинной организации народной жизни, свободной внутри себя от любой власти, как ни парадоксально, прямо вытекала идея самодержавной государственной власти. Отказываясь от власти внутри общины, народ передавал ее вне общины другим – даже иноплеменникам, т. е. сохранял за собой лишь «свободу мнения», но не решающего голоса. Триада «православие, самодержавие, народность», хотя и поддерживалась славянофилами, наполнялась у них иным содержанием, чем у идеологов «официальной народности», трактовалась в духе органической жизни. Именно в этом пункте инициатива в споре о будущем России переходит к западникам, полагавшим, что самодержавие есть прямое следствие не свободы, а рабства русского народа, и указывавшим на Европу как на образец такой свободы.

Кому в этом споре принадлежит истина? Не будем спешить с ответом, ибо спор этот не завершен до сих пор.

Камнем преткновения в споре славянофилов и западников станет отношение к капитализму, все более распространявшемуся по европейскому континенту. В 30 – 40-е гг. XIX в. проблемы перехода России к капиталистическому способу производства еще просто не существовало. Свое видение России и живущего в ней народа западники и славянофилы того времени ограничивали в основном миром крестьянства, мечтая лишь об его освобождении от крепостного права. Соответственно и Европа для них – это, прежде всего, просвещенный и политически свободный народ, не терпящий над собой власти деспотов и тиранов. Со второй половины XIX в. внимание русских мыслителей все более привлекает рождающаяся в Европе новая реальность с ее промышленными городами, заводами и фабриками, с бурным развитием науки и техники, с усиливающейся властью финансового капитала и массовой пролетаризацией населения. Уже в 60-х гг. эта реальность станет для них наиболее адекватным воплоще-

нием идущей из Европы цивилизации. С этого момента в отношениях между русскими западниками и славянофилами (а значит, и в отношении России к Европе) наступит совершенно новая фаза.

Пытаясь определиться в своем отношении к рождающемуся капитализму, западники расколются на два враждебных лагеря – либералов и революционных демократов. Если первые достаточно позитивно оценивали перспективу капиталистического развития России, то вторые – в лице идеологов «народничества» – искали ей альтернативу в сельской общине и «крестьянском социализме». Те и другие отвергали царское самодержавие (потому и считаются западниками), но по-разному представляли приемлемую для России экономическую реальность. Для либералов она исчерпывалась переходом к капиталистическому рынку, тогда как народники, а вслед за ними русские социал-демократы, хотели придать ей социалистическую направленность – крестьянскую или пролетарскую. Важно, однако, учитывать, что спор между ними происходил в условиях еще не совершившейся буржуазной революции, что и придало ему характер самой настоящей войны на поражение. Демократы и либералы никогда не составляли в России единого лагеря. Первые в условиях отсутствия демократии тяготели к революционным методам борьбы (потому и назывались революционными демократами), вторые предпочитали мирные пути развития за счет компромиссов и соглашений с существующей властью, за что часто подвергались критике и насмешкам со стороны радикально настроенной части общества.

С оформлением русского либерализма в самостоятельное идейное и политическое движение обострился раскол между западническим и славянофильским крылом русской интеллигенции. Даже революционным демократам – при всем их западничестве – были понятны чувства и настроения славянофилов второй половины XIX в., которые резко повернулись в сторону русского национализма и антиевропеизма. Для тех и других русский народ так и остался крестьянской массой, занятой преимущественно земледельческим трудом. Какой западный либерализм мог прижиться на такой социальной почве? Неприязнь к либеральной идеологии станет общим местом у революционных демократов и славянофилов – во всем остальном непримиримых противников. Именно эта неприязнь определит последующий дрейф русского революционного демократизма – особенно в лице большевизма – в сторону русского национализма и великодержавия.

Начиная со знаменитой книги Н.Я. Данилевского «Россия и Европа», поздние славянофилы отвергнут не только буржуазную Европу, но и вообще всю Европу как чуждый России культурно-исторический

тип. Именно так оценил эту книгу Владимир Соловьев, усмотрев в ней «вырождение славянофильства», не отрицавшего при своем возникновении духовной близости России и Европы[1]. Чем был вызван такой поворот? Бердяев объясняет его прямым воздействием западного национализма, ответной реакцией России на него. С этой точки зрения, русский национализм стал своеобразным продолжением европеизации России. «Национализм новейшей формации есть несомненная европеизация России, консервативное западничество на русской почве»[2]. Бердяев хотел сказать этим, что национализм в России, хотя чужд ей по духу, является отражением европейской ментальности с ее приверженностью ко всему национальному – «консервативным западничеством».

Такое объяснение содержит в себе долю истины, но не исчерпывает ее целиком. Уже романтики высоко оценивали роль национального элемента в культурной и общественной жизни любого народа. Славянофилы не добавили к этому ничего нового. Но в глазах любого европейца национальное своеобразие не отменяет того общего, что характеризует Европу в целом. Каждый живущий в Европе знает, что он не только француз, немец, итальянец, швед и т. д., но еще и европеец, принадлежит к некоторой связующей все европейские народы духовной общности. По словам Э. Гуссерля, «как бы ни были враждебно настроены друг к другу европейские нации, у них все равно есть внутреннее родство духа, пропитывающее их всех и преодолевающее национальные различия. Такое своеобразное братство вселяет в нас сознание, что в кругу европейских народов мы находимся "у себя дома"»[3]. В противоположность такому пониманию национального Н.Я. Данилевский в своей книге отстаивал идею не национального своеобразия славянской культуры в рамках общего с Европой культурно-исторического типа, а ее полной чуж-

---

[1] Между прежними славянофилами и Данилевским есть то различие, пишет Вл. Соловев в статье «Россия и Европа»: «те утверждали, что русский народ имеет всемирно-историческое призвание, как носитель всечеловеческого окончательного просвещения; Данилевский же, отрицая всякую общечеловеческую задачу, считает Россию и славянство лишь особым культурно-историческим типом, – однако наиболее совершенным и полным… совмещающим в себе преимущества прежних типов… Должно, однако, заметить, что коренные славянофилы (Хомяков, Киреевские, Аксаковы, Самарин), не отвергая всемирной истории и признавая, хотя лишь в отвлеченном принципе, солидарность всего человечества, были ближе, чем Данилевский, к *христианской* идее и могли утверждать ее, не впадая в явное внутреннее противоречие» (*Соловьев В.С.* Собр. соч.: В 2 т. Т. 1. С. 336 – 337).

[2] *Бердяев Н.* Душа России // Русская идея. М., 1992. С. 300.

[3] *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия // Культурология. XX век: Антология. М., 1995. С. 302.

дости этому типу. А это уже не европейский, а исключительно русский национализм. В отличие от европейского он возвел отношение к России до уровня чуть ли религиозного культа, а естественное для русского человека чувство любви к ней превратил едва ли не в мистическое чувство[1].

Причину его возникновения следует искать, по нашему мнению, не в Европе, а в той части российского общества, которая любыми средствами не хотела допустить превращения России в страну либерально-буржуазного типа. Для них Европа, подпавшая под влияние либерализма – преимущественно англосаксонского с его повышенным пиететом перед рыночной экономикой и деньгами (у Шпенглера заключенная в этом варианте либерализма модель общественного устройства послужила прообразом западной цивилизации, несущей с собой гибель европейской культуре), есть антипод всего подлинно национального. Превратившись в космополитический Запад, Европа окончательно похоронила надежду на свое духовное и религиозное возрождение. Такая Европа находится в конце пути, в стадии своего заката и вырождения, и России не остается ничего другого, как только остаться единственной и последней хранительницей истинной веры и образа жизни. С этого момента «русская идея» обретает характер не столько вселенской, сколько национальной идеи, предназначенной исключительно для России. На первый план в ней выходит не сходство России с Европой, а ее отличие от нее. Из проекта «другого модерна» она постепенно превратится в «антимодерн» с его критикой всего западного и современного, с возвеличиванием допетровской Руси и вообще всей русской старины. В этот период с новой силой возрождается дух «византизма» (Константин Леонтьев), чуждый всему западноевропейскому. «Антимодерн» в идеологии не отвергал, конечно, модернизации промышленности России, ее научно-технического развития, но не допускал ее в сферу государственного управления и религиозно-духовной жизни. Под знаком идеологического «антимодерна» сплотится вся официальная Россия эпохи Александра III, сменившая собой относи-

[1] С.Л.Франк называл русский национализм «мистической национальной самовлюбленностью». В письме к Г.П. Федотову он писал: «Русский национализм отличается от естественных национализмов европейских народов именно тем, что проникнут фальшивой религиозной восторженностью и именно этим особенно гибелен. Славянофильство есть в этом смысле органическое и, по-видимому, неизлечимое нравственное заболевание русского духа (особенно усилившееся в эмиграции). Характерно, что Вл. Соловьев в своей борьбе с этой национальной самовлюбленностью не имел ни одного последователя. Все, на кого он имел в других отношениях влияние, – и Булгаков, и Бердяев, и Блок, – свернули на удобную дорожку самовлюбленности. Бердяева это прямо погубило…» (*Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 99).

тельно либеральные 60-е гг., а главным ее идеологом станет обер-прокурор Святейшего Синода Победоносцев. «Национализм эпохи Александра III, – писал Г.П. Федотов, – уже не имел в себе ничего культурного, превратившись в апофеоз грубой силы и косного быта»[1].

Превращение изначально заключенного в учении славянофилов вселенского, общечеловеческого начала в начало исключительно национальное, касающегося только одного народа, а именно русского, Флоровский назвал «философским "грехопадением" славянофильства». В результате такого превращения русский народ из народа, подобного всем, предстал «высшим народом», первым среди других, единственным носителем божественной мудрости и правды.

Уже в русской идее, как она была сформулирована Владимиром Соловьевым, дух русского мессианизма давал знать о себе в полной мере. Друг и биограф Соловьева Е.Н. Трубецкой был во многом прав в своей критике соловьевского проекта вселенской теократии как сути этой идеи. «Внимание его, – писал он о Соловьеве, – было поглощено мечтою об *универсальном* мессианизме России. Он отождествлял русскую национальную идею с воплощением самого христианства в жизни человечества, с осуществлением на земле Царства Божия в образе вселенской теократии. Но именно потому, что Россия была для него только народ Божий, народ мессианский, он отрицал всякие индивидуальные, особенные черты в русском народном характере. Индивидуальное, особенное у него потонуло в абсолютном, универсальном»[2]. Россия, по мнению Е.Н. Трубецкого, – не все христианство, а только одна из его обителей, такая же вселенская, как и все остальные. И русский народ – не единственно избранный народ, а один из многих, призванный вместе с другими делать одно общее дело. Но если у Соловьева русское отождествлялось все же с универсальным, то Данилевский возвел в абсолют именно то особенное, что отличает русский народ от других народов, превратив это особенное в высший тип культурно-исторического развития. Для первых славянофилов очевидны неприглядные стороны исторического прошлого России, уродливые проявления существовавших в ней общественных порядков и повседневного быта, для славянофилов поздней формации все русское уже потому хорошо, что оно свое, русское, безотносительно к общечеловеческим ценностям и началам. Для Данилевского (как впоследствии и для Шпенглера) общечеловеческое – пустая абстракция, не содержащая в себе главного – того, что отличает один народ от другого. Но если Данилевский в своем отри-

[1] *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. М., 2005. С. 28.

[2] *Трубецкой Е.Н.* Старый и новый национальный мессианизм // Русская идея. М., 1992. С. 255 – 256.

цании общечеловеческого в какой-то мере признавал «всечеловечность» славянского типа культуры, то его последователи (например, Н.Н. Страхов) в корне отвергали наличие общечеловеческого элемента в славянстве, настаивая на приверженности каждого народа своей системе ценностей. Между народами нет ничего общего, каждый из них существует сам по себе. На этом пути диалог с Европой обрывался, сменяясь неприятием всего европейского внутри и за пределами России[1].

Как отрицание универсального ради особенного, так и его отождествление с каким-то одним особенным (неважно каким – европейским или русским), к диалогу не ведет, подменяет его уходом народа в самого себя, его национальной самоизоляцией. Подобное направление мысли найдет продолжение в учении евразийцев, в частности, в работах одного из его основоположников Н.С. Трубецкого. В статье «Мы и другие» он со всей определенностью скажет: «Евразийство отвергает безапеляционнный авторитет европейской культуры»[2]. Лозунгом для евразийцев, как он считает, является русская национальная культура, основу которой составляет православие в его изначальном – допетровском – понимании. На Н.С. Трубецкого как идейного выразителя «антропологического национализма» ссылается и Флоровский.

Мы обратились к статье Флоровского потому, что в ней четко обозначен тот слом в учении славянофилов, который произошел на рубеже 60 – 70 гг. XIX столетия. Можно называть его «вырождением» или «грехопадением» славянофильства, но суть состоит в переходе от универсальной (этической, прежде всего) перспективы развития России к перспективе ее национально обособленного существования. Этическое заменяется этническим. Сам Флоровский называет этот слом переходом от «этического национализма» а «антропологическому»: первый апеллирует к общей *идее*, второй – к эмпириче-

[1] Примером подобного неприятия может послужить мнение В.Ф. Эрна, который в статье, посвященной только что открывшемуся журналу «Логос», попытался поставить под сомнение какую-либо ценность всей европейской философии Нового времени, противопоставив ей в качестве образца подлинно философской мысли русскую религиозную философию. «Такого огульного и безмерного национального самомнения в области философии, – пишет Франк об этой статье, – нам до сих пор не приходилось встречать» (*Франк С.Л.* Русское мировоззрение. С. 104). «Конечно, прискорбно, – завершает он полемику с Эрном, – когда молодые русские философы поклоняются каждому слову Риккерта или Когена и не читают Вл. Соловьева и Лопатина, или не замечают их философского значения. Но, быть может, еще более прискорбно то националистическое самомнение, которое в оценке национальной философии не знает меры и перспективы и дерзостно попирает вечные ценности европейской мысли» (там же. С. 112).

[2] Русский узел евразийства. М., 1997. С. 102.

скому *факту*, к тому, что лежит на поверхности явления. Ведь различия более очевидны, чем сходства. Идеализм первых как бы пал под натиском позитивизма вторых. Но именно отсюда берет начало история русского национализма новейшей формации, который при всех своих внутренних расхождениях и размежеваниях сходится в одном: в нежелании вступать хоть в какой-то диалог с Европой, в отторжении ее не только цивилизации, но и культуры.

Неприятие Европы было общим местом и у правых – консервативных националистов – с их идеализацией допетровской Руси (тех же евразийцев), и у левых – революционных демократов (от народников до большевиков) –стремившихся повернуть Россию на путь социализма, но в его специфически русском понимании. Последних вполне можно причислить к русским националистам: хотя свои идеи они во многом заимствовали у Запада (тот же социализм и марксизм), в их интерпретации они обретали сугубо антиевропейскую направленность. Но ведь и славянофилы не были столь уж оригинальны в своих идеях. По словам Н.С. Трубецкого, «евразийцы сходятся с большевиками в отвержении не только тех или иных политических форм (разумеется, прежде всего, либеральных. – *В.М.*), но всей той культуры, которая существовала в России непосредственно до революции и продолжает существовать в странах романо-германского запада, и в требовании коренной перестройки этой культуры»[1]. Большевики назовут эту культуру буржуазной, евразийцы – романо-германской, или западной. Первые захотят на ее место поставить пролетарскую культуру (понимаемую исключительно как советскую), вторые – национальную. Но в любом случае у них один противник – либерально-демократическая Европа, лучшим способом общения с которой является идеологическая борьба. При всем заключенном в православии (как религии) и социализме (как социальной теории) общечеловеческом этическом потенциале их интерпретация в духе евразийства или большевизма делала Россию страной, наглухо закрытой к европейскому миру.

И здесь слово получают русские либералы[2]. Общеизвестно, что главным для либералов является политическая и экономическая свобода человека, ее защита от тиранической или деспотической власти государства. Русские либералы не отличались в этом плане от европейских, хотя действовали в стране, менее других стран Европы готовой к восприятию либеральных ценностей[3]. Все их попыт-

[1] Русский узел евразийства. С. 109.

[2] О русском либерализме существует также огромная литература, обзор и комментирование которой не входит в задачу настоящей статьи.

[3] Хотя суть либерализма в России была совершенно тождественна с сутью западного либерализма, и он в России должен был преодолеть абсолютистское и

ки либерализации страны наталкивались на два коренных вопроса русской истории, на которых в классическом европейском либерализме не было прямого ответа. В самой Европе эти вопросы были решены задолго до возникновения там либеральной идеологии.

Первый из них – крестьянский. Русское крестьянство, составлявшее до революции большинство населения страны, жило в условиях общинно-патриархальной деревни с ее коллективистскими формами труда и быта. Вплоть до реформы Столыпина сельская, или деревенская, община была основной социальной ячейкой российского общества, что, собственно, и вызвало необходимость самой реформы. Ремесленный, торговый и промышленный город – социальная база либерализма – в России того времени лишь зарождался и не мог переварить огромной массы крестьянского населения. Не государство, а именно община привязывала Россию прочными канатами к традиционному укладу жизни, служила главным препятствием на ее пути к правовой демократии и частнособственнической системе отношений. Можно ли либеральными средствами сломить сопротивление общины, направить ее в русло свободного экономического развития? Впоследствии Сталин решил этот вопрос чисто по-русски, придав деревне – посредством раскулачивания и насильственной коллективизации – характер полностью обобществленного коллективного хозяйства (колхоза), эксплуатируемого государством. А что сделали бы на его месте либералы, приди они к власти? Допустим, коллективизацию они заменили бы на хуторизацию и фермеризацию, как при Столыпине, но тоже насильственную, поскольку добровольный выход из общины, как показывает мировая практика, затянулся бы на века.

Второй вопрос – национальный. Дело не в том, что Россия – многонациональная страна (таких стран много), а в том, что каждый народ живет здесь на своей исторической территории, сохраняет связь со своими богами, языком, традициями и культурой, так и не успевшими переплавиться в одном общем котле. Что может заставить их жить вместе в одном государстве? Переход к национальному (унитарному или федеративному) государству, без чего не мыслим никакой либерализм, неминуемо бы привел к распаду Российской импе-

---

бюрократическое полицейское государство и прийти ему на смену, все же необходимо ясно отдавать себе отчет в том, что у русского либерализма не было этих важнейших исторических корней. И идеологически, и практически русский либерализм в общем был склонен к тому, чтобы получать и перенимать от других, извне» (*Леонтович В.В.* История либерализма в России. 1762 – 1914. Париж, 1980. С. 3). К историческим корням либерализма, отсутствовавшим в России, В.В. Леонтович относит феодализм с его свободолюбивой аристократией и независимость светской власти от духовной в Средние века.

рии, что, собственно, и произошло в период кратковременного пребывания либералов у власти после Февральской революции, а затем в период «перестройки».

Либерализм несовместим с длительным существованием многонациональных империй, примером чему служит их судьба в Европе. Образованный по воле большевиков СССР явился попыткой сохранения территориальной целостности бывшей Российской империи, но и эта попытка, как известно, не увенчалась успехом и была далека от всякого либерализма.

После распада СССР тот же вопрос стоит и перед современной Россией, считающей себя многонациональной федерацией. Можно ли и сегодня решить задачу сохранения целостности Российского государства в либеральном ключе? В подобной ситуации либерализм европейского образца заведомо обречен на поражение. Об этом свидетельствует судьба всех либеральных реформ в России, включая те, которые были начаты в период «перестройки». Все они заканчивались полным или частичным восстановлением режима твердой руки и централизованной власти. Каждый может сегодня убедиться в этом, глядя, что называется, из собственного окна.

Я не собираюсь здесь анализировать историю или предрекать дальнейшую судьбу либерализма в России, но в связи с темой статьи хочу отметить два важных обстоятельства. Во-первых, полное исключение либерализма из политической жизни страны ничего хорошего России не сулит: политический конец либерализма станет концом ее диалога с Европой со всеми вытекающими отсюда последствиями. Во-вторых, такой конец можно предотвратить, если либералы осознают действительную причину своих неудач и просчетов, найдут в себе желание вступить в диалог с Россией, которая, конечно, еще весьма далека от либеральных ценностей и понятий. Отказ от такого диалога и стал, на мой взгляд, главной причиной их политического поражения. Диалог этот трудный и сложный, никто точно не знает, как его сегодня вести, но отсутствие его – исторический тупик, как для России, так и для русского либерализма.

Несомненно, в европейском либерализме есть нечто такое, что и для России должно стать непререкаемой истиной. Если кратко сформулировать, в чем состоит эта истина, то она сводится к провозглашению свободы в качестве высшей ценности человеческой жизни и общественного устройства, реализуемой посредством институтов и учреждений правового государства. Такая свобода – безусловный императив для любой страны, желающей остаться в истории; все пути, игнорирующие свободу, ведут к стагнации и даже гибели. Способность жить в свободе – политической и духовной – и отличает цивилизованного человека от варвара. Средства, способы, сроки

достижения свободы могут быть разными у разных стран и народов, но исторически ошибочно подменять свободу чем-то другим – имперским величием, могуществом верховной власти, победой в экономическом соревновании и пр. Такая подмена может иногда дать тактический выигрыш, но никогда стратегический. Рассуждать по принципу «сначала сильное государство, а затем свобода» – значит, менять местами причину и следствие: государство, держащееся на политическом насилии, не будет в долговременной перспективе ни сильным, ни великим.

Тем самым свобода является не только европейской, но и общечеловеческой, в этом смысле универсальной, ценностью. В силу исторических обстоятельств ценность свободы была осознана в Европе несколько раньше, чем в других частях света, но это не повод для того, чтобы считать свободу исключительно европейской ценностью. Не будем же мы считать науку, созданную европейцами, истиной только для европейцев. В равной мере закрепленная в либерализме идея гражданских прав и свобод, ставшая поначалу истиной для европейских стран и народов (и то не всех и не сразу), является, очевидно, истиной для всех остальных. Но явно ошибаются те, кто, даже признавая свободу универсальной ценностью, отождествляют ее только с Европой, а в принятии этой ценности видят повод для отказа от себя в пользу той же Европы. Следуя этой логике, чтобы быть свободным, надо во всем уподобиться Европе, причем в том ее виде, в каком она существует на данный момент.

Это и есть логика русского западничества, ничем не лучшая славянофильской логики, отождествлявшей общечеловеческое, универсальное начало только с русским. Само слово «западник» указывало на то, что Россия в его представлении для обретения свободы должна пожертвовать своей культурной идентичностью, как бы отречься от всего, что для нее дорого и свято, целиком перенять западные порядки, нравы и обычаи. Свойственный русскому западничеству европоцентризм, делая Европу универсальным образцом подлинно цивилизованной жизни, усматривал в любом отклонении от него доказательство исторической отсталости и варварства. Никакого другого чувства, кроме оскорбленного национального самолюбия, такая позиция вызвать не может. Особенно, когда «европеизацию» России (под видом ее модернизации, «вхождения в современную цивилизацию» и пр.) пытаются осуществить насильственными, т. е. опять же «варварскими», методами. В этом случае заключенная в либерализме истина превращается в свою противоположность.

Идеология, провозгласившая своим принципом свободу, не может насаждаться средствами принуждения и насилия. Либеральная политика, с какими бы реформами она ни связывала себя, в любом

случае должна основываться на согласии с ней если не всех, то хотя бы большинства граждан страны. А достигается такое согласие посредством постоянно ведущегося диалога власти с обществом и теми, кто его представляет в общественном сознании.

Наши либералы, считающие себя западниками, предпочли иной путь. Столкнувшись в проведении рыночной (по существу, капиталистической) реформы с психологической, идеологической и просто исторической неготовностью к ней большинства населения страны, с тем, что она шла вразрез с многими привычными для него понятиями и ценностями, с его, по выражению Питирима Сорокина, «базовыми инстинктами», они не нашли ничего лучшего, как провести ее сверху, посредством «шоковой терапии», «непопулярных мер» и прочих всем хорошо известных политических акций. Чем не повторение известного тезиса, что учение «верно и потому всесильно»? В итоге развитие событий пошло по накатанному в России революционному пути – приобрело характер не столько созидательного, сколько разрушительного процесса, названного Стивеном Коэном «демодернизацией».

Любая реформа, проводимая волевым усилием государства без согласия и одобрения на то граждан страны, безотносительно к провозглашенной цели не является и не может считаться либеральной реформой. Попытка опереть политику не на гражданское согласие, а на силу принудительно навязанного решения, означает конец либеральной политики, выхолащивает сам дух и смысл либеральной идеи. Кризис 1993 г., закончившийся расстрелом здания Верховного Совета и положивший начало попятному движению России от демократии к авторитаризму, был вызван именно действиями правительства, проводившего якобы либеральную политику нелиберальными средствами (что вообще характерно для всей, начиная с Петра, истории российской модернизации). Либералы эпохи 90-х гг. XX столетия в этом смысле мало чем отличались от царских реформаторов и большевиков. С них и начался очередной закат либерального движения в России.

Понятно, что прямым следствием подобной «либерализации» стал возврат к идее сильной руки в лице власти, способной навести в обществе порядок и восстановить стабильность. Многие либералы охотно поддержали эту идею, доказав тем самым, что их связь с либерализмом была весьма поверхностной и конъюнктурной. Аргументом в пользу сильной власти служит обычная в таких случаях ссылка на извечный сервилизм русского народа, на его национальный менталитет и специфику российской истории в целом. Теоретическим оформлением этой идеи занялись те, кто возродили наследие позднего славянофильства и евразийства с его апологией Российской

империи, скрепленной православием и каким-то подобием самодержавия. В предложенной ими версии российского пути развития главный упор делался, естественно, не на «общечеловеческие ценности», а на традиции, особенности, даже предрассудки русского народа, на его принципиальное несходство с другими народами. Каждый народ, согласно этой версии, идет своим особым путем, не повторяя и не копируя других, сохраняя при всех изменениях то, что считает для себя самым главным и наиболее ценным. Для русского народа, по этой версии, на первом месте стоят православная Церковь и государство с отчетливо выраженным уклоном в сторону авторитарной, единоличной власти. Ценность такого государства намного превосходит ценность личной свободы.

В признании особой ценности государства для России есть, действительно, доля истины, от которой не может отмахнуться ни один либерал. Какое бы решение относительно своего настоящего и будущего ни принимал народ, оно должно быть его собственным решением, свободным от чужого диктата и принуждения, выражающим мнение и волю образующего его большинства. Никто за него не должен принимать это решение. Тем более, если оно навязывается ему извне – со стороны чужеплеменной силы или другого государства. Подобного рода попыток в нашей истории было немало (одно трехсотлетнее господство Золотой Орды чего стоит). Чтобы противостоять им, государство должно обладать национальным суверенитетом, быть свободным от какой-либо зависимости от других государств. Государственный суверенитет, обеспечивающий национальную безопасность страны, – важнейший элемент любой политической системы, в том числе демократической. Он позволяет народу защищаться от посягательств на его свободу со стороны чужой власти, которая им не избирается и которую он не может контролировать в рамках собственного закона. Укрепление военной и всякой иной мощи государства, с этой точки зрения, – задача, которой не может пренебречь ни один политик, каких бы убеждений он ни придерживался.

Вместе с тем необходимость укрепления государства, его национального суверенитета не должна служить доводом в пользу ограничения свободы его граждан. Любой суверенитет теряет в глазах человека какой-либо смысл, если не защищает его личную свободу от произвола и насилия со стороны собственной власти. Здесь и проходит граница между нормальным, вполне оправданным национализмом, не отрицающим ценности личной свободы (таким, например, был национализм Пушкина – певца, по словам Г.П.Федотова, империи и свободы) и тем, для которого эта ценность чужда и непонятна.

Национализм, исключающий из себя либерализм, обретает черты политически консервативного национализма (или национального

консерватизма). И это самое опасное его проявление, чреватое разными превращениями, вплоть до фашизма. Такой национализм противостоит не только либерализму, но и свойственному каждому нормальному человеку естественному чувству его связи со своей нацией – с ее историей, культурой, преданиями и традициями. Он требует от человека нечто большего – полного подчинения государству, его существования не как свободного гражданина, а как только верноподданного. Родина отождествляется здесь с государственным строем, а преданность этому строю называется патриотизмом. Патриотом в данном случае называется не тот, кто борется за свободу и независимость родины от чужого владычества (что во все времена и считалось патриотизмом), а кто приносит в жертву государству, каким бы оно ни было, свою свободу, исключает для себя возможность какой-либо борьбы за нее внутри собственного государства. Такой патриотизм всегда назывался казенным, официальным, лишенным чувства личной привязанности к собственному государству. Кто же будет любить государство, угнетающее тебя и попирающее твое личное достоинство? Именно этот вид патриотизма и национализма наиболее востребован недемократической властью.

Все теории, исключающие из национального универсальное, прежде всего, право человека на свободу, делают главную ставку на *национальную самобытность,* сводя ее к голосу «крови и почвы». Такой национализм является, по существу, этноцентризмом, ставящим свое выше чужого, отдающим безусловный приоритет локальному в противоположность универсальному. С легкой руки современных этнографов, антропологов и историков культуры подобная абсолютизация различий за счет элиминации каких-либо сходств и подобий получила сегодня право считаться единственно верным, с научной точки зрения, воззрением на исторический мир. Теория «локальных цивилизаций» потеснила все исторические построения, основанные на признании единства человеческого рода, наличия в человеческой истории универсального начала[1]. Локальное и универсальное про-

[1] Примером абсолютизации данной теории в современном историческом познании может служить изданный в 1998 г. сборник статей «Русско-славянская цивилизация: исторические истоки, современные геополитические проблемы, перспективы славянской взаимности». Составитель сборника Е.С. Троицкий, причисляя всех теоретиков локальных цивилизаций (от Данилевского до Шпенглера) к людям, совершившим «научный подвиг», упускает из виду (я бы сказал, намеренно упускает) критику этой теории наиболее выдающимися русскими философами – прежде всего, Вл. Соловьевым. «Пора, – призывает Е.С. Троицкий, – взять на вооружение его (Данилевского. – *В.М.*) выводы». Как будто критика этих выводов русскими философами – менее значительный вклад в отечественную и мировую науку.

тивопоставляют друг другу без понимания того, что такое противопоставление лишь усиливает угрозу «столкновения цивилизаций», служит питательной почвой для самых крайних и консервативных проявлений национализма. Этноцентризм консервативных националистов, как и европоцентризм западников, является в наше время главным препятствием для налаживания диалога России и внутри себя, и с остальным миром.

Столь популярная у нас идея России как «особой цивилизации» – лучший способ оправдать любой национализм, покончить со всеми попытками ее либерализации, демократизации и вообще всякого движения в сторону свободы. В России, если она такая особая, все должно быть не так, как у других. Не нужны нам права человека, коль скоро они так дороги Западу. Либерализм – это про них, а не про нас. И демократия у нас не та, что у них, – своя особая, русская, суверенная. Короче, чем скорее мы вернемся к самим себе, тем лучше.

В таком призыве, к сожалению, неясно одно: что считать своим, исконно русским, самобытным. Расточая бесконечные дифирамбы в адрес своей самобытности, уникальности, непохожести на других, своей самодостаточности, мы не всегда можем толком объяснить, в чем именно состоит эта самобытность и уникальность. Что есть в России такого, чего нет у других? Огромная территория, запасы нефти и газа? Это не повод для гордости, тем более, не вечное преимущество в длительной перспективе. Когда-то могущественная империя? Но многие народы могут похвастаться таким же прошлым. Православие? Но и другие народы не оставлены милостью Божьей. Великая русская культура, созданная нашими предками? Но у многих европейских и неевропейских народов она не менее велика. Что же еще? Слов нет, мы такие, какие есть, и не можем быть другими. Но и это – свойство не только нашего, но любого народа. Кто из них менее уникален и самобытен, чем мы? Быть не такими, как все, не значит быть лучше всех. Мы не лучше и не хуже других, а просто не похожи на других. Но когда и для кого это было секретом?

Ограничиваясь одной самобытностью, трудно объяснить, зачем нам вообще нужна история. Для чего куда-то стремиться, развиваться, в чем-то меняться, если мы и так хороши? Ведь история существует для тех, кто не удовлетворен собой, хочет в себе что-то изменить, стать другим. Для страны, пребывающей в состоянии созерцания собственного совершенства и величия, если и есть история, то не ее развития и изменения, а лишь внешнего расширения границ за счет присоединения новых территорий и народов, т. е. чисто имперская история. Такая история не нуждается ни в каком диалоге. Он необходим лишь тем, кто более критичен к себе, не столь самодоволен, не отождествляет себя с тем, что было и есть, для кого собственное бы-

тие – не раз и навсегда данное состояние, а проблема, требующая каждый раз нового решения.

Разумеется, не сам по себе диалог есть решение этой проблемы, но он позволяет выявить заключенный в ней действительный смысл, провоцирует на поиск такого решения. Но ведь так и делается история. Она может, конечно, делаться и иначе – посредством классовой борьбы, революций и войн, но, как правило, ее итог оплачивается большой кровью и развалинами. И никакой иной альтернативы диалогу нет. В случае отказа от него последует либо застой, стагнация, историческое прозябание, либо война до победного конца и примерно с тем же результатом.

Диалог России и Европы, начавшийся когда-то с диалога русских западников и славянофилов, предстает сегодня, к сожалению, в виде не столько диалога, сколько непримиримого противостояния либералов и националистов (как бы их ни называть), не желающих сосуществовать в едином политическом пространстве. Можно ли перевести это противостояние в состояние диалога? В этом, на мой взгляд, и состоит проблема дальнейшей судьбы не только русских либералов и национально ориентированных патриотов, но и самой России. Чем более они в своей взаимной политической ненависти сживают друг друга со свету, тем более Россия оказывается в положении страны, кружащейся на одном месте, мечущейся из стороны в сторону, впадающей в периодически повторяющуюся инверсию. Метания эти достаточно подробно описаны в нашей литературе. Тем не менее будущее России изображается в ней либо как выбор «в пользу европейской, или, шире, западной цивилизации второго осевого времени»[1], либо как сохранение традиционной идентичности. Нет смысла становиться здесь на чью-либо сторону: каждая из них по-своему бесперспективна, поскольку утрачивает понимание общей для европейской и русской культуры установки на универсальный характер человеческой истории, сводя ее либо к европоцентризму, либо к этнонационализму. То и другое делает невозможным какой-либо диалог между ними.

Необходимо пояснить, что диалог означает не любую полемику и спор (этого у обеих сторон вполне хватает), а способ общения, позволяющий увидеть в противоположном мнении определенную истину (в данном случае – истину о России), пусть не исчерпывающую ее целиком, но, тем не менее, составляющую ее важную часть. Диалог – не отрицание друг друга в процессе общения, а *взаимопонимание*, что требует от каждой из сторон определенных уступок, компромис-

[1] *Ахиезер А., Клямкин И., Яковенко И.* История России: конец или новое начало? М., 2005. С. 696.

сов и самоограничений. Результатом диалога является не абсолютная, а относительная истина, пригодная для данного времени и не претендующая быть истиной на все времена.

России, как и Европе, не принадлежит вся истина о том, в каком направлении движется история. Очевидно, что каждый народ идет в ней своим, особым путем, но куда приведет его этот путь – к общему для всех или тоже разному результату? Способствует ли история сближению народов или, наоборот, их все большему удалению друг от друга? Этот вопрос и стал основным в диалоге России с Европой. Хотя европейская мысль искала ответ на него в «ratio», а русская запрашивала у христианского Бога, до определенного времени они сходились между собой в признании некоторого общего для всего человечества направления этого развития. Пока Россия, пусть и в споре с Европой, придерживалась этой линии, она более или менее успешно развивалась без особого ущерба для собственной самобытности. Но как только она склонялась к мысли о своем особом пути, ничем не похожем на западный путь развития, ее отбрасывало в состояние, которое можно называть «азиатчиной», «скифством», «византизмом», но еще лучше новым рецидивом варварства. Пережитый нами тоталитаризм – тоже плата за особый путь, не желавший считаться с тем, что уже было выработано в ходе развития цивилизации. Никто и никого не обязывает ограничиваться результатами этого развития, успокаиваться на них, но опасно и вредно не принимать их вообще в расчет.

Главным в любом диалоге является отказ его участников от претензии на монопольное владение истиной. Диалог рождается в ситуации незнания истины, ее сокрытости от человека. В нем все имеют право на истину, но сама истина не принадлежит никому[1].

Граница между истиной и заблуждением проходит не между спорящими сторонами, а внутри каждой из них, побуждая постоянно удостоверяться в собственной правоте. Вот чего не могут понять наши либералы-западники и противостоящие им русские националисты. Истиной для них является только их собственное мнение, тогда как чужое по большей части ошибочно. Согласно этой логике, истина одна и, следовательно, одна из сторон – естественно, противоположная – заблуждается. С такой логикой диалог невозможен.

В своем отрицании либерализма русские националисты находят поддержку у той части российского общества, которая вполне обо-

[1] Более подробно природа диалогического общения рассмотрена мной в книге «Идея культуры. Очерки по философии культуры» (М., 2002) в главе «От диалога цивилизаций к цивилизации диалога», а также в статье под тем же названием в журнале «Космополис» (№ 1 за 2006 г.).

снованно озабочена угрозой потери национальной идентичности и государственного суверенитета. Из правильного посыла делается, однако, ложный вывод, ибо никому еще свобода в ее либеральном понимании не мешала быть патриотом и ценителем культурной самобытности своей страны. Но ничем не лучше те либералы, которые видят в России только отставшую в своем развитии страну, не способную ни к чему другому, как только учиться у Запада. Даже в самой Европе многие выдающиеся интеллектуалы признают наличие в русской культуре с ее повышенной чуткостью к религиозной и морально-этической проблематике ценность, имеющую общемировое значение, а вот в самой России для тех, кто называет себя здесь западниками, это не столь очевидно. А если на словах они и признают эту ценность, то не считаются с ней в своей политической практике. Потому и отвергаются здесь той же частью российского общества, дискредитируя в его глазах саму идею либерализма, что опять же, повторим, для России совсем не благо.

С этой точки зрения, диалог России и Европы – это выяснение не того, кто из них лучше – Россия или Европа, кому из них принадлежит вся истина, а того, что является истиной для всего человечества, к чему должны стремиться все народы при всем многообразии их культурного и духовного опыта. Сама постановка вопроса: быть или не быть России Европой, ложна по своей сути, не имеет разумного решения. Она порождена отказом от универсального видения истории (в пользу локального и особенного), о чем говорилось выше. Не в Европу надо стремиться России (и не противопоставлять себя ей), а в цивилизацию, которая базируется на общих с Европой, а возможно, и для всего человечества, основаниях. Европа и Россия пытались по-своему осознать и сформулировать эти основания. Не европейцами или американцами должны стать русские, а теми, кто, оставаясь самими собой, могут жить вместе со всем цивилизованным человечеством, говорить на языке, понятном каждому свободному человеку (Достоевский на примере Пушкина называл такого человека «всечеловеком», усмотрев в нем русский идеал человека, что не надо смешивать с ницшеанским «сверхчеловеком»).

Об этом и следует вести диалог в первую очередь. Не о том, что разделяет, а о том, что может объединить. И не только Россию с Европой, но и весь остальной мир. Русская культура всегда ориентировалась на жизненный идеал, выходящий за пределы сознания и образа жизни одного лишь западного человека, преимущественно ориентированного на свои частные нужды и потребности. Если для Европы (и Запада в целом) общим основанием для любой цивилизации являются права и свободы человека как частного лица, то Россия (в лице философов и писателей) искала это основание в сфере

нравственной ответственности человека перед Богом и перед другими людьми. Но в любом случае речь шла не о врастании России в Европу, а об их взаимном вхождении в цивилизацию, способную объединить человечество в планетарном масштабе, освободить его от остатков варварства, сталкивающего народы в непримиримой борьбе друг с другом. Только сознавая прямую причастность не только к собственной судьбе, но и к судьбе всего человечества, к судьбе цивилизации, все более обретающей универсальный характер, Россия сохранит себя в качестве самостоятельного и неповторимого в своей самобытности исторического субъекта.