

ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 316.3:1(470)

ПРОБЛЕМА ТИПОЛОГИЗАЦИИ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ В ТРУДАХ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ МЫСЛИТЕЛЕЙ XIX СТОЛЕТИЯ

Е.С. Косарская

ФГБОУ ВПО «Тверской государственный технический университет», г. Тверь

Сочетая анализ текстов с их теоретической интерпретацией, автор осуществляет реконструкцию постановки проблемы типологизации социокультурного развития в трудах представителей различных направлений русской философии XIX в. В контексте идейно-теоретической преемственности проанализированы теория общественного прогресса, проблема диалога культур и гуманистической направленности исторического развития. В частности, показано влияние русской философской мысли XIX столетия на формирование позитивистских конструктов социально-культурного развития.

***Ключевые слова:** культура, личность, общество, прогресс, типология культуры, культурно-исторический процесс, социально-культурное развитие.*

Постановка и разработка проблемы типологизации социокультурного развития в трудах отечественных мыслителей XIX столетия была сопряжена с дискуссионным по своему характеру поиском национально-исторической самоидентификации России. Одни мыслители призывали к сохранению и воспроизводству древних традиций, другие – ратовали за скорейшую интеграцию в западноевропейское культурное пространство, третьи – проявляли обострённое чувство переживания по поводу нарастающих социальных проблем, четвертые – рисовали перспективу социокультурного развития через осмысление религиозно-национальных ценностей. Эти и другие стратегии проблемы сохранения традиций при условии их одновременного обновления, предложенные представителями различных направлений русской философской мысли в течение XIX столетия, дают возможность глубже понять направленность культурно-исторического процесса современной России. Идеино-теоретические воззрения русских мыслителей могут послужить смысловыми ориентирами обретения новых ценностных представлений о месте и роли России в мировом сообществе.

Впервые концептуально в русской философской мысли разработка проблемы типологизации социокультурного развития была осуществлена представителями позитивизма на рубеже XIX–XX столетий [6; 9]. Однако постановка этой проблемы уходит в пласты философской рефлексии западников и славянофилов, революционеров-демократов,

народников и марксистов. По мнению Н.Н. Козловой, российские мыслители, осознавая отставание России от уровня развития европейских стран, «стремились создать собственную модель, которая решала бы одновременно две проблемы – догнать Европу и сохранить самобытность российской культуры» [8, с. 123]. В связи с этим автор данной статьи обращается к идейно-теоретическим «корням», из которых «выросла» теория общественного прогресса и все связанные с ней концепции социокультурного развития.

Теория общественного прогресса

Одним из первых, кто попытался актуализировать эту теорию на отечественной почве, был знаменитый профессор истории Московского университета Т.Н. Грановский. По его мнению, социально-культурное развитие бесконечно, но оно неравномерно, так как история человечества представляет собой совокупность историй отдельных народов, которые имеют «свои степени развития» в горизонте развития «бесконечного разума» [11]. Схожую мысль развивает Д.И. Писарев. Он рассуждает, что вся жизнь на планете представляет собой «вечное круговращение» природы и человека, который в силу своих умственных способностей может в него вмешиваться и ускорять его [15, с. 101–103]. В результате человечество переходит от худшего состояния к лучшему. Следовательно, для того чтобы прогрессивно развиваться, обществу необходимо усилить работу над распространением знаний. Этот процесс видится ему следующим образом: образованный человек должен вовлекать в сферу своих умственных занятий людей, с которыми он ежедневно общается и взаимодействует; в результате вокруг каждого образованного человека формируется «собственный кружок», который со временем будет все более расширяться и охватывать все большее количество людей [16, с. 124]. Эта идея является предтечей теории «культурных кругов», которую впоследствии разовьют в своих работах известные учёные-позитивисты П.Н. Миллюков и Р.Ю. Виппер [6].

Д.И. Писарев представляет своё видение современных цивилизаций. По его мнению, общество – это четырёхэтажная пирамида, в основании которой находятся люди, работающие на земле и добывающие «материалы»; на втором ярусе располагаются те, кто перерабатывают эти продукты; на третьем – те, кто занимаются перевозками и путями сообщения; на четвёртом – те, кто живёт за счёт производительного труда «нижнего этажа». Равновесие этой пирамиды зависит от того, насколько обширны и «тяжелы» будут два нижних этажа [15, с. 193]. «Вес» в данном случае означает количество развитых «умственных сил». Следовательно, в ярусах «землевладельцев» и «фабричных» должно быть сосредоточено больше знаний, чем на верхних этажах. По мнению автора, в условиях современной России равновесие пирамиды нарушено: её основание ослабевает, а вершина становится все тяжелее. Это связано с тем, что обитатели нижних ярусов всеми средствами

стремятся вверх, остаются лишь те, кто «бедны, тупы, слабы и забыты» [там же, с. 194]. Такое положение «перевернутой пирамиды» грозит тем, что она в любой момент может «рухнуть». Для того чтобы этого не произошло, необходимо, чтобы физический труд развивался одновременно с умственным развитием работников. Только в этом случае пирамида цивилизации будет устойчивой. Но как конкретно это сделать, Д.И. Писарев не знал, так как, по его мнению, до сих пор все ещё нет такого «универсального лекарства», которое можно было бы применить к «болезням действительной жизни».

В поисках ответа на этот вопрос двигался и Н.Г. Чернышевский. Он полагал, что просвещёнными становятся только те люди, которые сами этого желают, а это возможно только в том случае, если человек работает на себя, а не на другого, так как добровольная деятельность всегда даёт хорошие результаты и развивает чувство собственного достоинства, в отличие от того, что делается по внешнему принуждению [19, с. 603]. В современных условиях изменить сложившуюся ситуацию, по его мнению, могла бы революция, но для того чтобы её совершить, необходима политическая активность народных масс. При этом Н.Г. Чернышевский не указывает, какие конкретно силы на данном этапе исторического развития способны пробудить «коллективную волю». Исходя из этого, автор утверждает, что прогресс нельзя понимать как непрерывно действующий закон, так как подобные противоречия общественной жизни постоянно создают ему различные ограничения, которые зачастую приводят к регрессу. В результате движение истории представляется ему «ломаной линией, которая часто меняет своё направление», то устремляясь вперёд посредством «усиленной работы» и революций, то удаляясь на значительное расстояние от своей исходной точки в периоды застоя и реакции [20, с. 11–13].

Схожую циклическую концепцию прогресса Н.Г. Чернышевского развивал в своих работах В.Г. Белинский. По его мнению, прогресс означает не только поступательное движение, но и движение назад, так как в жизни человечества бывают «несчастливые» периоды, которые «приносятся в жертву» следующим поколениям. Однако в отличие от Н.Г. Чернышевского, В.Г. Белинский полагал, что человечество движется не прямой линией и не зигзагами, а спиральным кругом, «понижаясь кверху». При этом он представлял себе этот процесс как разрушение старых истин и рождение из них новых, подобно мифологической птице феникс [3, с. 270–271].

Ещё одним автором, разрабатывавшим теорию прогресса, был известный социолог и публицист Н.К. Михайловский. Его позиция по этому вопросу во многом была обусловлена популярной в то время эволюционной концепцией Г. Спенсера. Российский мыслитель критически отнёсся к утверждению английского философа о том, что «органическое развитие является прототипом всякого развития», включая социальное

[13, с. 67]. По его мнению, Г. Спенсер, анализируя явления прогресса, забывает об ощущениях отдельного человека, о его внутреннем мире и индивидуальном восприятии действительности. Солидаризируясь с известным французским историком Ф. Гизо, он делит прогресс на два вида: прогресс общества и прогресс индивидуальности, которые не всегда совпадают и «входят» в цивилизацию равномерно [14, с. 15]. При этом Н.К. Михайловский убеждён, что само слово «прогресс» имеет смысл только по отношению к человеку, так как именно он ставит перед собой определённые цели и ориентиры развития. С этой точки зрения прогрессивными он считает только те явления, которые помогают человеку двигаться к намеченной цели; явления же, препятствующие этому движению, он называет регрессивными [14, с. 145]. В соответствии с данным утверждением основным критерием прогрессивного развития он называет положение личности в обществе и выделяет три периода общественного развития – объективно-антропоцентрический, эксцентрический и субъективно-антропоцентрический, каждому из которых свойственны свои экономические, социальные и религиозные особенности [там же, с. 96, 104, 124]. Такая схема развития имеет явные аналогии с законом трёх стадий О. Конта и триадой саморазвития духа Г. Гегеля, которые были хорошо знакомы отечественным философам XIX в.

Если обобщить все рассмотренные концепции прогресса, то можно увидеть, что все они, несмотря на различное понимание данного явления, в том или ином виде отражают переживаемый авторами современный им исторический период, сопровождающийся глубокими социально-политическими и духовными противоречиями. Отсюда становится понятным стремление исследователей к решению проблемы всестороннего развития личности, к установлению социальной справедливости и свободы. В дальнейшем позитивисты – Н.И. Кареев, Р.Ю. Виппер, Н.А. Рожков, Н.М. Милуков и др. – продолжают разрабатывать теорию прогресса как социокультурную преемственность в контексте диалога культур [9].

Роль личности в истории

Ещё одним вопросом, активно обсуждаемым в философских кругах России XIX столетия, было соотношение субъективного и объективного факторов в культурно-историческом процессе, роль личности в истории. Одним из первых в своих работах его поднял Т.Н. Грановский. Он полагал, что принцип закономерности исторического развития вполне допускает влияние субъективного фактора на социокультурное движение человечества, однако судьба государств при этом, по его мнению, не зависит от «гениальных личностей», так как они являются всего лишь «исполнителями». Д.И. Писарев, развивая эту идею, добавлял, что хотя личность и может влиять на развитие событий, она вовсе не управляет их ходом, так как, будучи всегда ограниченной обстоятельствами места, времени и эпохи, она сама является всего лишь «ингредиентом»

процесса исторической жизни. Исходя из этого, все действия человека, «переработанные» историей, вовсе не зависят от его воли и желаний и являются не сознательными [15, с. 24–38]. Таким образом, резюмирует Д.И. Писарев, деятельность «великих людей» в силу своего ограниченного воздействия, не способна пробудить народное сознание и является «вредной», так как «претензии» «этих господ» постоянно превышают их силы [там же, с. 51].

Совершенно иной точки зрения по этому вопросу придерживался П.Л. Лавров. Будучи последователем антропологии Фейербаха, он полагал, что исходной точкой в построении философии развития общества является человек, история его биологического развития и сознания. В связи с этим П.Л. Лавров считал, что личность является ведущей силой исторического прогресса, но не всякая, а только обладающая критическим сознанием и стремлением к изменению общественных форм на основе нравственного идеала [10, с. 25–30]. Его позицию поддерживал и Н.К. Михайловский, который своё видение вопроса о соотношении субъективного и объективного факторов в культурно-историческом процессе выстраивал под влиянием работ таких известных философов, как Ч. Ломброзо, П. Реньяр, А. Жоли, Т. Карлейль, Г. Тард. Он рассматривал его в плоскости взаимодействия «героя» («человека, увлекающего своим примером массу») и «толпы» («масса, способная увлекаться примером героя»). Оно виделось ему в подражании происходящему под влиянием «омрачения» сознания и слабости воли массы [14, с. 154]. Для того чтобы оно состоялось, герою необходимо: либо произвести впечатление, столь сильное, чтобы оно временно задавило все другие впечатления, либо поставить людей в условия однообразных, скудных впечатлений [там же, с. 438]. При этом автор допускает, что эффект подражания может быть достигнут при определённых обстоятельствах и под воздействием личных качеств героя.

Такой взгляд о первостепенной роли в общественном развитии «героев» и ничтожной роли «толпы» другой философ XIX в. – Г.В. Плеханов – считал в корне не верным. Будучи последователем марксизма, он отстаивал неограниченные права человеческого разума и откровенно насмехался над теми, кто полагал, будто для того чтобы повести за собой «толпу» достаточно только «просветить свои собственные головы». По его мнению, толпа тоже может стать «героем» в том случае, когда достигнет соответствующего уровня сознания [17, с. 240].

Не менее важным вопросом, который поднимали в своих трудах философы России XIX в., был вопрос о значении интеллигенции в социокультурном развитии. В своих работах его развивал П.Л. Лавров. Он рассматривал интеллигенцию как основную творческую силу общества. Но при этом П.Л. Лавров отнюдь не игнорировал роли народных масс в истории, так как полагал, что прогрессивное движение прочно лишь тогда, когда интересы большинства совпадают с идеалами и убеждениями

«развитого меньшинства». К тому же, утверждал он, поскольку общественный прогресс совершался за счет порабощенного народа, интеллигенция, пользующаяся плодами прогрессивного развития, находится перед ним в неоплатном долгу, который она может искупить только сознательным служением народу и борьбой с его угнетателями. При этом «действительными деятелями» его они становятся лишь тогда, когда «умеют вести борьбу, сумеют сделаться из ничтожных единиц коллективную силу» [10, с. 130–131]. Исходя из этого, П.Л. Лавров призывал, «развитого» человека стремиться воплотить идеал справедливого социалистического общества. Но он ясно осознавал, что на современном ему этапе исторического развития интеллигенция пока не усвоила в достаточной мере нравственное убеждение социализма. В дальнейшем теория «неоплатного долга», развитая П.Л. Лавровым, привела к появлению на исторической арене России двух новых сил – «разночинцев» и «кающихся дворян». Разница между ними, согласно Н.К. Михайловскому, заключалась в следующем. Кающийся дворянин был склонен к «покаянному аскетизму». Разночинец же полагал, что ему не в чем каяться, поэтому он «требовал покаяния от других» [12, с. 19].

Как видим, взгляды отечественных философов по вопросу о роли личности в истории разделились: одни полагали, что история совершается «массой», по отношению к которой «герои» являются лишь представителями полномочий; другие считали, что человечество всем обязано «великим людям». В дальнейшем исследователи-позитивисты продолжают обсуждение данного вопроса в своих работах, они займут «срединную» позицию. Особенно ярко это будет высвечено в трудах историка-позитивиста Н.И. Кареева. Решая альтернативу объективного и субъективного, он придет к выводу, что историческая эволюция есть множество бесконечно повторяющихся комбинаций факторов, развивающихся под действием целого ряда причин: интеллектуальных, политических, нравственных, психологических, правовых, социально-экономических [6; 11].

Россия и Европа: противоречивость культурного диалога

Ещё одной дискуссионной темой русской философии XIX в. был вопрос о месте России в сообществе цивилизаций. В.Г. Белинский, находясь в русле воззрений Гегеля, попытался синтезировать его учение о всемирно-историческом процессе с общественными запросами современности. Важной точкой его рассуждений стала идея всемирной истории, в которой он усматривал стремление народов к «единству и сродству», проявляющееся в обмене уникальным национальным культурным опытом. Но, в отличие от своих оппонентов – славянофилов, он полагал, что «сношения» с иностранцами и вторжение новых идей и обычаев в культуру никоим образом ей не повредят, так как у любого народа есть свой «национальный дух», который не может исчезнуть или переродиться [3, с. 276]. Исходя из этого, он упрекал их в противопос-

тавлении России и Западной Европы, разрыве национального и общечеловеческого, а также идеализации патриархальности. При этом В.Г. Белинский никогда не считал «венцом творения» окружающую его действительность и активно отстаивал идею отрицания всего старого и отжившего. При этом он признавал закономерной борьбу с отрицательными проявлениями реальности на основе «социальности» – любви к человеку и неприятия всякого угнетения. Применительно к России это выражалось в социально-политических требованиях отмены крепостного права, ликвидации чиновничьего и полицейского произвола, в установлении новых законов и строгого их выполнения [3, с. 19–25]. Причём, если в 1830-е гг. он полагал, что этого можно добиться путём просвещения, то в 1840-е гг., поддавшись идеям социализма, он уже утверждал, что такого общественного порядка, где нет материального неравенства и эксплуатации, возможно добиться только насильственным переворотом, революцией.

В отличие от западников представители славянофильского течения показывают в своих работах совсем другое видение развития России в контексте всемирной истории. Н.Н. Козлова считает, что «теория К.С. Аксакова “Земля и государство” опиралась также на исторический фундамент» [9, с. 167]. Он полагал, что «дело человечества совершается самостоятельными народностями», отличными друг от друга. При этом у каждого народа формируется собственное воззрение. Касается это, полагал он, и России. В подтверждение своих слов он проводит сравнительный анализ исторического развития западного и российского обществ. Его результаты показали, что в основе первого – «насилие, рабство и вражда», а в основе второго – «добровольность, свобода и мир» [2, с. 304]. Этот список различий дополняет другой представитель славянофильского течения – М.П. Погодин. Он называет такие отличительные признаки, присутствовавшие на Западе и отсутствовавшие в России, как феодализм, майорат, среднее сословие, «убежищные» города [18, с. 57–68]. При этом он добавляет к ним ещё физические (географическое положение, климатические условия, водные системы, народоисчисление) и нравственные (образование, религия, народный характер) отличия [там же, с. 74]. Исходя из этого, славянофилы делали вывод, что Россия, как и любая другая страна, имеет право на своё самостоятельное воззрение, но вот уже почти сто пятьдесят лет она живёт «европейским умом», что лишает ее права на «общечеловеческое». По их твердому убеждению, она должна отказаться от копирования иноземных порядков и норм жизни и пойти своим независимым, самобытным путем, основа которого – православное христианство. Этот фактор духовного и нравственного бытия признавался К.С. Аксаковым как высший нравственный образ человечества, данный христианством. По его мнению, вера существует на земле в несовершенном виде, но дело чело-

века – стремиться к этому идеалу, в котором находится «средоточие Бога», начало любви и добра [2, с. 195].

Ещё одним неизменным условием самобытного пути России славянофилы называли народность – символ самостоятельности и духовной свободы народа. Данный вопрос достаточно детально был освещён в работах И.С. Аксакова, выстроившего теорию народного организма, в основе которой лежит триада «народ – общество – государство». Писатель метафорично сравнивает народный организм с деревом, с его корнями и сердцевиной [1, с. 392]. По мнению И.С. Аксакова, недостатки русской жизни заключаются в том, что наше общество нездорово, так как оно не имеет связи со своими «корнями» – народом. Результатом этого, по его мнению, является неспособность русского общества к самосознанию. В этом же он видит и причину «обратного прогресса» России, которая развивается неправильно, противоестественно, «вне первичной простонародной формации» [там же, с. 228]. Это привело славянофилов к выводу о том, что Россия должна вернуться на прежний путь своего развития, так как он истинен. Но при этом они делали одно важное уточнение: нужно вернуться не к «состоянию» Древней Руси, а к «пути» Древней Руси, т.е. не идти назад, а двигаться вперед с учетом традиций. По мнению И.С. Аксакова, это возможно посредством обращения к народу, который не утратил свои коренные начала и связь с прошлым, и к нравственному возрождению через утверждение христианского идеала в народе [там же, с. 238]. Христианский мыслитель полагал, что такой путь есть самый достойный и единственный, так как его открыл сам Спаситель. Это путь внутренней правды. Именно по нему и ориентируются славянские народы в своем развитии. Хотя есть и другой путь, более удобный и простой, – это путь внешней правды и принудительного закона, путь, по которому идет западное общество [2, с. 261].

При этом любопытно отметить, что К.С. Аксаков призывал к пробуждению «русского в русских». Он даже историю России представлял не как историю государства, а как историю народа. Он классифицировал историю по названию столиц и выделял в ней следующие периоды: 1) Киевский, 2) Владимирский, 3) Московский, 4) Петербургский, с оговоркой, что четвертый период скорее эпизод в истории России, так как Москва никогда не переставала быть истинной русской столицей [2, с. 326–331]. Вслед за ним и М.П. Погодин утверждал, что время безусловного поклонения западу прошло, занимается «заря новой русской эры», возрождения «бессмертного русского духа» [18, с. 441–445].

Таким образом, в славянофильской среде постепенно стала формироваться тема русской самобытности с ее призывами возвращаться к старой русской жизни во имя раскрытия подлинной «русской идеи», «русских начал», лежащих в глубинах народного духа. В дальнейшем эту мысль продолжит в своих работах известный историк-позитивист

П.Н. Милюков, который попытается разглядеть в глубинах народного склада механизм становления национального самосознания.

Реформы Петра I – тема неутихающих дискуссий

В горизонте противостояния «западников» и «славянофилов» неизменно поднимался вопрос о значении и последствиях для России реформ Петра I: первые доказывали их полезность и говорили, что именно с них начинается Россия, а вторые считали, что они «извратили русскую жизнь» и нанесли ей «груды иноземной лжи». Каждый из авторов в этом споре акцентировал своё внимание на различных аспектах реформ. Так, К.С. Аксаков, выразивший одним из первых своё негативное отношение к Петру I, упрекал его в совершенном им общественном разрыве между верхними классами и простым народом, в результате которого в России прервалось свободное обращение сил и целостность страны [2, с. 252]. Его брат И.С. Аксаков также утверждал, что реформы задержали на время внутреннюю жизнь народного организма [там же, с. 105].

В противовес им, давая положительную оценку деятельности Петра I, В.Г. Белинский говорил, что общественный разрыв, совершившийся в эпоху преобразований, оторвал Россию от прошлого с его пережитками, уничтожил в народе все несущественное, освободил от «прививных» пороков и дал ей необъятную сферу для проявлений и деятельности. По его мнению, это привело к тому, что русский народ стал нацией [3, с. 130–137]. Продолжая эту мысль, М.П. Погодин делил отечественную историю на два периода: европейский (от Петра Великого до кончины Александра) и национальный (начиная с императора Николая). Признавая, что современная Россия во многом есть результат преобразовательной деятельности Петра I, философ видел его заслугу в том, что он соединил одностороннее и неполное по своей сути восточное и западное образование в одно всемирное – «Европейско-Русское» [18, с. 358–359].

Но были среди отечественных мыслителей XIX в. и такие, кто считал, что и западники, и славянофилы преувеличивали значение деятельности Петра I. Одним из таких был Д.И. Писарев, который не был согласен ни с теми, ни с другими. С одной стороны, он разделял с западниками их стремление к европейской жизни, а со славянофилами их отвращение к «цивилизаторам, насильственно благоденствующим человечеству». Западников он критиковал за абсолютное «пародирование» европейской жизни, не оставляющее России собственного развития, а славянофилов – за то, что они не оценили глубину цивилизаторских преобразований Петра I [15, с. 30–33].

Сбалансированную оценку деятельности Петра I смог дать В.О. Ключевский. По его мнению, петровская реформа вышла сама собою из «насуточных нужд» государства и народа. Исходя из этого, государь, полагал он, не трогал в нем старых основ, но и не вносил новых. Петр I либо просто довершал начавшийся в нем процесс, либо переина-

чивал сложившееся в нем сочетание составных частей. И то и другое, утверждал историк, имело только одну цель – вызвать усиленную работу общественных сил на благо государства. При этом, по мнению В.О. Ключевского, реформа не имела своей прямой целью поставить русскую жизнь на непривычные ей западноевропейские основы, ввести в нее новые заимствованные начала, в чем упрекали Петра I славянофилы. Она лишь ограничивалась стремлением «вооружить» Русское государство и народ готовыми умственными и материальными западноевропейскими средствами, и тем самым поставить государство в уровень с завоеванным им положением в Европе. Таким образом, делает вывод исследователь, реформа Петра I не была по своим целям переворотом или революцией, скорее, она представляла собой «потрясение», результаты которого были обращены в будущее. Поэтому смысл ее был далеко не всем понятен [11].

Что же касается полемики славянофилов и западников в целом, то со временем «непримиримые борцы» начинают сближаться. В этом отношении интересна концепция культурного развития России А.И. Герцена. До эмиграции он был «западником» и считал, что путь России должна указать цивилизованная Европа, способная преобразовать русское общество путем социальной революции на основе идей социализма. Однако во Франции его ждало потрясение и разочарование от увиденных последствий подавления революционного движения и нравственного состояния западного общества. Это заставило его взглянуть по-иному на развитие России и признать необходимость для нее социализма особой формы, основывающегося на крестьянской общине. В результате он сближается со славянофилами в своем критическом отношении к западному образу жизни и в понимании важности сохранения и развития общинного строя. Оценивая взаимоотношения двух философских направлений, он писал, что «мы были противниками, но очень странными», так как «у нас была одна любовь к русскому народу, но не одинаковая», «мы, как двуглавый орел, смотрели в разные стороны, в то время как сердце билось одно» [5, с. 319]. Исходя из этого, А.И. Герцен разрабатывает, как ему кажется, примирительную позицию в философской мысли – «европеизм», которое, по его мнению, должно помочь снять все противоречия между «западниками» и «славянофилами». Его суть заключается в том, чтобы, с одной стороны, сохранить основы русской культуры и быта, а с другой – дать им толчок к развитию в русле западноевропейской мысли. С этой точки зрения он достаточно высоко оценивал петровский период, без которого, по его мнению, вряд ли нашлись бы внутренние силы для развития русской самобытности и превращения московского царства в «колоссальную петербургскую империю» [там же, с. 308].

Направление «европеизма» развивал в своих работах и религиозный философ И.В. Киреевский. Он считал, что все споры о превосход-

стве западной или русской культуры принадлежат к числу самых бесполезных и пустых. Различие между ними заключается лишь в том, что Россия в начале своего исторического старта не была причастна к прямому наследию классического древнего мира, она восприняла цивилизационные ценности позже, уже в их византийском варианте. В итоге христианское просвещение в Европе осуществлялось под знаменем католицизма, а в нашей стране – православия [7, с. 157]. Первому процессу, по его мнению, свойствен дуализм (духа, наук, государства, сословий, общества и т. д.) и рассудочность, а второму – стремление к цельности и разумности [7, с. 218]. При этом, отмечал автор, несмотря на долгую историю России, она только вступила на путь истинного просвещения. Это произошло в результате реформ Петра I, которые показали неудовлетворительность европейской образованности, что заставило обратить внимание на национальные ценности и традиции, которыми русское общество «питалось» прежде. В первую очередь, по убеждению Киреевского, речь идет о православной церкви, которая и должна стать фундаментом просвещения России. Но при этом он не исключает значимость уже существующей в российском обществе европейской образованности. Писание Святых Отцов должно стать ее необходимым дополнением, соответствующим вопросам своего времени [там же, с. 254]. Отсюда и вытекает главная цель русского просвещения: развитие самобытного мышления и сочетание западной образованности с православно-христианскими убеждениями.

Концепция «европеизма» А.И. Герцена и И.В. Киреевского явилась предтечей идеи «диалога культур», которая будет развита впоследствии русскими философами-позитивистами в своих работах, посвященных вопросам культурно-исторических типологий. Каждый из них будет предлагать свое видение форм культурной диалогичности. С этой точки зрения представляется важной еще одна идея, сформулированная мыслителями XIX в., – признание поликультурности в мировой истории. Одним из первых ее озвучил Н.К. Михайловский. Он утверждал, что общество развивается «от простого к сложному», «от однородного к разнородному» путем «бесконечных расчленений и дифференцирований». Интересно, что эта идея встречается в работах исследователей самых разных ориентаций. Например, эта мысль звучит у М.П. Погодина, который говорит о том, что исторический процесс представляет собой множество «параллельных нитей», каждая из которых пребывает на разных ступенях своего развития. Эта идея оказала значительное влияние на взгляды таких позитивистов, как П.Н. Миллюков и Р.Ю. Виппер, которые полагали, что общая эволюция представляет собой одновременное развитие нескольких параллельных рядов культур. Диалог культур в их понимании представляет собой неизбежную «встречу» исторически трансформирующихся национальных образований, в каждом из которых складывается определенная система ценностей, отражающая

его самобытность и представляющая ядро культурного развития общества [6, с. 133].

Как видим, отечественная исследовательская традиция XIX столетия отражает приоритетность вопросов, связанных с общественным развитием и культурной преемственностью. Несмотря на различие во взглядах у западников, славянофилов, революционеров-демократов, народников и марксистов, в их сочинениях проблема социокультурного развития высвечивается одинаково: с одной стороны, путем *вскрытия многообразия* исторических и культурных связей, с другой стороны, путем *типологизации* таких важных составляющих культуры, как гуманистические ценности и общественные идеалы, национальные традиции и революционные преобразования, разрыв и преемственность, «герои» и «толпа», народные массы и творческое меньшинство, вера и безверие, «своё» и «чужое» в образовании и просвещении.

Список литературы

1. Аксаков И.С. Отчего так нелегко живется в России? М.: РОССПЭН, 2002. 1008 с.
2. Аксаков К.С. Государство и народ. М.: Ин-т русской цивилизации, 2009. 608 с.
3. Белинский В.Г. Рецензии 1842–1845: История Малороссии Николая Маркевича // Избр. филос. соч. М.: ОГИЗ Госполитиздат, 1941. 562 с.
4. Губман Б.Л. Межкультурный диалог: постклассическая философская перспектива // Вестник Тверского государственного университета. Сер. «Философия». 2008. № 5. С. 63–68.
5. Герцен А.И. Былое и думы. М.: Эксмо, 2007. 398 с.
6. Иванова Е.С., Михайлова Е.Е. Диалог культур в контексте культурно-исторической типологии Р.Ю. Виппера // Вестник Тверского государственного университета. Сер. «Философия». 2013. № 44. С. 122–133.
7. Козлова Н.Н. Вперёд в прошлое: векторы общественно-политического развития России в политической философии отечественного консерватизма XIX – середины XX в. // Вестник Тверского государственного университета. Сер. «Философия». 2014. № 1. С. 123–133.
8. Козлова Н.Н. Сущность и формы государства в политической философии славянофилов // Вестник Тверского государственного университета. Сер. «Философия». 2014. № 2. С. 165–174.
9. Киреевский И.В. Полн. собр. соч.: в 2 т. М.: Тип. Импер. Московского университета, 1911. Т. 2. 287 с.

10. Лавров П.Л. Исторические письма: Письмо восьмое. Растущая общественная сила // Лавров П.Л. Философия и социология: избранные произведения: в 2 т. М.: Мысль, 1965. Т. 1. 752 с.
11. Михайлова Е.Е. Русский позитивизм на рубеже XIX–XX веков: Проблема социокультурного развития. М.: Изд-во МГОУ, 2004. 260 с.
12. Михайловский Н.К. Литературная критика: ст. о русской литературе XIX–начала XX века. Л.: Худ. лит-ра, 1989. 608 с.
13. Михайловский Н.К. Что такое прогресс? // Сочинения Н.К. Михайловского: в 6 т. 4-е изд. СПб.: Тип. Н.Н. Клобукова, 1906. Т. 1. 986 с.
14. Михайловский Н.К. Сочинения Н.К. Михайловского: в 6 т. 4-е изд. СПб.: Тип. Н.Н. Клобукова, 1896. Т. 2. 886 с.
15. Писарев Д.И. Исторические эскизы: избранные статьи. М.: Правда, 1989. 608 с.
16. Писарев Д.И. Реалисты // Писарев Д.И. Соч.: в 4 т. М.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1956. Т. 3. 570 с.
17. Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. М.: Госполитиздат, 1949. 334 с.
18. Погодин М. Историко-критические отрывки. М.: Типогр. Августа Семенова, 1846. 447 с.
19. Чернышевский Н.Г. Общий характер элементов, производящих прогресс // Чернышевский Н.Г. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1986. Т. 2. 803 с.
20. Чернышевский Н.Г. Политика из «Современника» № 1. Январь 1859 года // Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч.: в 15 т. М.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1949. Т. 6. 549 с.

**THE PROBLEM OF SOCIAL AND CULTURAL DEVELOPMENT
TYPOLOGY IN THE WORKS OF THE XIX-TH CENTURY
RUSSIAN THINKERS**

E.S. Kosarskaya

Tver State Technical University, Tver

Combining the analysis of texts with their theoretical interpretation, the author offers a reconstruction of the typology of approaches to the problem of social and cultural development in the works of the representatives of different trends of the XIX-th century Russian philosophy. In the context of the ideological and theoretical continuity of Russian thought, various interpretations of social progress, of the problem of intercultural dialogue, as well as non-similar visions of the human meaning of history are examined. In particular, the paper reveals the influence of the XIX-th century Russian philosophical thought on the formation of the positivist understanding of social and cultural development.

Keywords: *culture, identity, society, progress, typology of culture, the cultural-historical process, social and cultural development.*

Об авторе

КОСАРСКАЯ Елена Сергеевна – старший преподаватель кафедры социологии и социальных технологий аспирант кафедры психологии и философии ФГБОУ ВПО «Тверской государственный технический университет», Тверь. E-mail: lennusya@yandex.ru

Author information

KOSARSKAYA Elena Sergeevna – Senior lecturer of the Dept. of Sociology and Social Technologies, Ph.D. student of the Dept. of Psychology and Philosophy, Tver State Technical University, Tver. E-mail: lennusya@yandex.ru