

ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1 (091)

СОЦИАЛЬНО-ЭТИЧЕСКАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРНО-ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

И.О. Масленников

Обнинский институт атомной энергетики – филиал федерального государственного автономного образовательного учреждения высшего профессионального образования «Национальный исследовательский ядерный университет «МИФИ»», г. Обнинск

Рассматриваются причины социально-этической ориентированности в русской литературе и философии. Социально-этическая проблематика предстаёт в виде устойчивой традиции русской мысли начиная с эпохи Киевской Руси и вплоть до начала XX в. Весь спектр разнообразных проблем общественной жизни, включая сферу ценностей и идеалов, именно в литературе и публицистике находил своё самое полное, своевременное и адекватное отражение.

Ключевые слова: *русская философия, русская литература, историософия, этика, публицистика.*

Устойчивый интерес к социально-этической проблематике в русской философской мысли отмечался неоднократно. Так, например, в «Русской идее» Н.А. Бердяева этому вопросу посвящена отдельная глава. В.Ф. Эрн рассуждал о «социальном индивидууме, живущем в тайниках истории» [24, с. 97]. А.Ф. Лосев особо выделял идею соборности, под которой понимал «социальность как глубочайшее основание всей действительности» [3, с. 509] и указывал на «идеологию общественного подвижничества и героизма». Строгий рационалист Г.Г. Шпет считал это недостатком: «Моралистические обвивы, которыми так изобильна русская философия, связывают-соединяют и стесняют – её движение» [20, с. 250]. О доминировании моральных установок в русской философии и её социальности вполне однозначно высказывался В.В. Зеньковский. Пожалуй, не соглашался с этим только Н.О. Лосский: «По общепринятому мнению, русская философия в основном занимается проблемами этики. Это мнение неверно» [18, с. 313], но сам же писал далее, что даже русские позитивисты «полностью признали значение нравственного опыта» и вообще «даже занимаясь областями философии, далёкими от этики, они, как правило, не упускали из поля зрения связь между предметами их исследований и этическими проблемами» [там же, с. 515]. Бесспорно, что следы этой социально-этической озабоченности без труда находятся в текстах самых разнообразных русских мыслителей – от консерваторов Данилевского и Леонтьева до таких видных теоретиков символизма как Вяч. Иванов включительно.

И вот перед лицом такого единодушия мнений встаёт вопрос о причинах этого согласованного единства. Действительно, чем можно объяснить устойчивый интерес к социальной проблематике и почему вопросы этики всегда так сильно волновали лучшие российские умы?

Думается, ответ здесь кроется в том, что весь комплекс характеристик русской философской мысли как самостоятельного и отдельного феномена духовной жизни позволяет увидеть теснейшую взаимосвязанность и взаимообусловленность наиболее типичных черт этого феномена. Другими словами, социально-этическая проблематика в русской философии возникла не на пустом месте, не просто так. Наоборот, она инспирирована другими устойчивыми чертами отечественной философской традиции, и в первую очередь – её историософичностью.

Актуальность исторического бытия для человеческого сознания разбиралась неоднократно, поэтому особых доказательств и не требует. Как отмечал Б.Л. Губман, «человеческий субъект существует в истории и не может обойтись без сознания этого факта. Быть для него означает так или иначе находить себя сопричастным стремительному потоку событий, и даже если им будет осуществлена попытка подняться над временем, выйти за его границы, то она не сможет окончательно увенчаться успехом... История живёт в человеке и осуществляется в его деяниях, подчас не считаясь с его желанием уйти от неё» [6, с. 420]. История придаёт осмысленность человеческому существованию, и это бесспорно.

Для России же как страны, расположенной территориально большей частью в Азии, но духовно тяготеющей к Европе, постижение истории и осмысление своего исторического опыта невероятно важно в плане культурно-цивилизационной самоидентификации. Об этом хорошо писал Г.Г. Шпет: «Мы входили в Европу исторической и этнографической загадкой. Таковою были и для себя. Мы всё могли получить от Европы в готовом виде. Но чтобы не остаться самым в ней *вещью*, предметом познания, чтобы засвидетельствовать в себе также *лицо*, живой субъект, нам нужно было осознать и познать самих себя. *Историческое сознание и историческое познание — наше самосознание и самопознание*» [20, с. 489].

И вот здесь встаёт вопрос: что такое история? Если постараться уйти от определений, а сконцентрироваться на содержательной стороне вопроса, то, вероятно, будет трудно сказать что-то лучше Л.Н. Гумилёва: «В самом деле, настоящее – только момент, мгновенно становящийся прошлым. Будущего нет, ибо не совершены поступки, определяющие те или иные последствия, и неизвестно, будут ли они совершены. Грядущее можно рассчитать только статистически, с допуском, лишаящим практической ценности. А прошлое существует; и всё, что существует, – прошлое, так как любое свершение тут же становится прошлым» [8, с. 309]. Дело не только в том, что прошлое (т. е. история) и есть та единственная реальность, которая дана человеку и обществу.

Но, что гораздо важнее, история всегда и постоянно актуальна современности. И занимаясь историческими исканиями, мы на самом деле решаем задачи, волнующие всех нас здесь и сейчас, как то: поиски социальной справедливости, нахождение оптимального жизнеустройства и наиболее приемлемых алгоритмов взаимоотношений власти и общества, выстраивание (и коррекция) системы ценностей, фиксация и дальнейшая трансляция наиболее приемлемых видов социального поведения и т. п.; короче, вся номенклатура того, что обычно и включается в исходное понятие социально-этической проблематики.

Однако не стоит забывать и о другом. Так А.Ф. Лосев, например, указывая что русской философии «чуждо стремление к абстрактной, чисто интеллектуальной систематизации взглядов», отмечал: «Русская философия неразрывно связана с действительной жизнью, поэтому она часто является в виде публицистики, которая берёт начало в общем духе времени, со всеми его положительными и отрицательными сторонами, со всеми его радостями и страданиями, со всем его порядком и хаосом» [17, с. 213]. Именно это, по его мнению, объясняет тот факт, что наиболее ярко русскую философскую традицию выражает литература и публицистика, которые больше, чем что-либо, связаны с текущей жизнью и наиболее животрепещущими вопросами общества.

Подробнее об этике Лосев высказался в более поздней статье «Основные особенности русской философии». Повторив тезис о нелюбви русских философов к логическим построениям и отвлечённому мышлению, он указал: «... все и всегда в России предпочитали теории практику». А поскольку жажда социального переустройства была свойственна практически всем течениям русской мысли, то и получилось, что «как только русская философская мысль начинала касаться отдельной личности, то есть ставить *этические* вопросы, то они сразу превращались в идеологию этого общественного *подвижничества и героизма*» [там же, с. 510].

В общем виде всё выглядит следующим образом: игнорирование абстрактно-отвлечённой и формально-логической рациональности рождает в русской философии интерес к прагматическому и утилитарному преобразованию всей социальной действительности, в обязательном порядке сопровождающемуся мощной этической заряженностью отдельной личности на активную деятельность в интересах общественного целого, «в жертву чему должно быть принесено решительно всё».

Нетрудно убедиться, что это действительно так. Все признаки этого мы можем наблюдать уже на примере древнерусской литературы, которая, в отсутствие философии, удовлетворяла духовные запросы людей того времени. Известный литературовед Н.К. Гудзий писал: «Как церковная, так и светская литература киевского периода в основном отличалась ярко выраженной публицистической и нравоучительной направленностью», а «персонажи, фигурирующие в литературных произведениях,

являются носителями установившихся религиозно-моральных и политических идей» [7, с. 173]. Публицистический характер древнерусской литературы в первую очередь выражался в её актуальности текущему моменту и своевременности историческим событиям. Тонкий знаток вопроса Д.С. Лихачёв констатировал: «Если в первые века русской литературы, в XI–XIII в., она призывала князей прекратить раздоры и твёрдо выполнять свой долг защиты родины, то в последующие – в XV, XVI и XVII в. – заботится уже не только о защите родины, но и о разумном её преобразовании» [16, с. 29]. Уже хотя бы в силу этого вся древнерусская литература проникнута глубоким историзмом и является бесспорным свидетельством формирования исторического самосознания русского народа.

Этическая составляющая в литературе данного периода проявляется не менее ярко. «Древнерусский автор то сам непосредственно, от своего лица, ратует за правду в своих «Поучениях» и «Словах», то создаёт образы борцов за справедливость, за независимость своей родины, за осуществление идеалов на земле – в летописях, исторических повестях, в житиях святых и бытовых повестях» [там же, с. 30]. Именно поступки героев литературных произведений и их действия формировали стереотипы поведения в древнерусском обществе, предьявляли этические идеалы и закладывали ценностные ориентиры.

Но дело не только в поступках и действиях. С. Аверинцев в интереснейшей статье «Византия и Русь: два типа духовности» отмечает важную черту этических стандартов древнерусского общества: «Для русской традиции очень характерно почитание умученных, обиженных, попавших в беду детей — от царевича Димитрия до мальчика “в людях” Василия Мангазейского. Иногда гибель исходит не от людей, а от стихии, как в случае Артемия Веркольского, но она всё равно является знаком жертвенного избранничества» [1, с. 232]. Но этого мало. Кротость Сергия Радонежского или преподобного Серафима – в отказе не просто от каких-либо действий, но и от простого прекословия в столкновении с чужой враждебной и злой волей. Принципиальное нежелание судить и осуждать даже явного преступника – это сознательная и последовательная позиция: «Перед нами не идеологи толерантности, а пророки непостижимой для рассудка любви Бога; они учат не “терпимости”, а *терпению* – терпению ко злу, ибо они нисколько не сомневаются, что ересь есть действительное зло. Пусть еретики не лучше разбойников; но ведь Христос простил и разбойника» [там же, с. 233]. Жертвенная кротость, долготерпение и принятие страданий – вот те черты характера, которые культивировались религиозной средой своего времени.

Европеизация России, начатая реформами Петра Первого и продолженная его потомками, неизбежно вела к новым попыткам осмысления исторического прошлого страны, её настоящего и перспектив грядущего. Поэтому неудивительно, что русская литература XVIII в. сохраняет и даже усиливает присущий ей публицистический характер.

Для философского осмысления исторического бытия время ещё не пришло как в силу высокого темпа преобразований и новизны философского знания в России, так и по причине чисто потребительского, утилитарного отношения к достижениям европейской науки и культуры, свойственного всему русскому обществу в целом. Немецкий историк Роммель, в своё время тесно связанный с Харьковским университетом, свидетельствует: «Почти вся молодёжь смотрела на занятия как на ступень к высшим чинам по службе... Везде высказывалось преобладающее стремление русских к практическим наукам, в особенности к математике, в которой они указывали изумительные успехи. Зато понимание высшей философии и филологии было почти недоступно им» [19, с. 248]. И таких свидетельств более чем достаточно, даже Карамзин отмечал: «У нас нет охотников до высших наук».

Оппозиция допетровской России и России обновлённой в литературе прослеживается уже с первой четверти XVIII в. Ю.В. Стеник, посвятивший этому вопросу отдельную монографию, замечает: «Среди наиболее ярких публицистов этого времени следует назвать дипломата П.П. Шафирова, крестьянина-экономиста И.Т. Посошкова и идеологического сподвижника царя в делах церковной политики Феофана Прокоповича» [21, с. 17].

Бесспорную злободневность имеет и литературное творчество М.В. Ломоносова. Как известно, именно он стоял у истоков антинормализма как влиятельного течения отечественной исторической мысли. К литературе это имеет самое прямое отношение, поскольку «для Ломоносова не существовало непроходимой грани между историей как наукой и поэзией. Он рассматривал как ту, так и другую в ряду “словесных наук” и считал их в равной мере подвластными законам риторики» [там же, с. 81]. И хотя аргументы Ломоносова в его полемике с Миллером не всегда были выдержаны в строгом научном духе, зато сама позиция в целом вполне отвечала появившемуся в русском обществе запросу на «секуляризованный национализм, соединённый с гуманизмом» [10, с. 94]. То же самое мы видим и в других его произведениях – недописанной поэме «Пётр Великий», «Оде императрице Елизавете Петровне на день восшествия на всероссийский престол» и, конечно, в его знаменитой «Оде на восшествие на престол Екатерины II». Будучи сыном своего времени и полностью разделяя характерную для эпохи Просвещения веру в поступательно-прогрессивное развитие человечества, Ломоносов пытался установить роль и место России в этом процессе, показывая генеалогию успехов российской государственности и её историческую преемственность.

Ярчайшим публицистом своего времени был, конечно, князь Щербатов. Его критика последствий реформ Петра I, особенно в записке «О повреждении нравов в России», впоследствии создала ему репутацию принципиального ретрограда и чуть ли не предшественника славянофилов. Это не совсем так. Щербатов был далеко не чужд пришед-

шей с Запада идеологии Просвещения, более того: «...выдвигая сластолюбие и страсть к роскоши в качестве главной причины упадка нравов, Щербатов... повторял постулаты просветительской историографии, беря на вооружение идеи Монтескье, Кондорсе, Мабли» [21, с. 173]. Не всегда Щербатов был и последователен; среди его работ есть и такие [например, «Рассмотрение о пороках и самовластии Петра Великого»], в которых доказывалась историческая правота деяний Петра Первого. Наконец, не следует сбрасывать со счетов и сословную солидарность: являясь представителем родовой аристократии, лишённой царём-преобразователем своих привилегий, было бы очень трудно не идеализировать времена расцвета и могущества своего социального класса.

Совершенно особое место здесь занимает Радищев. И дело не только в том, что имя его было окружено ореолом мученичества и что в советской историографии он считался родоначальником всего революционного движения в России. Радищев получил довольно неплохое (по меркам тех лет, конечно) философское образование, поэтому мы видим писателя, хорошо с философией знакомого. Не сказать на его литературном творчестве это, понятно, не могло. Во всяком случае, у Зеньковского были основания написать: «В лице Радищева мы имеем дело с серьёзным мыслителем, который при других условиях мог бы дать немало ценного в философской области, но судьба его сложилась неблагоприятно» [10, с. 98]. Касательно философских симпатий Радищева к месту будет замечание Г. Гачева: «... русская мысль в лице Радищева из всех многообразных учений западноевропейского Просвещения сразу вцепилась не в отвлечённо-теоретическое, а практически-революционное учение Руссо и Мабли, утопического социалиста. ... Уже в Радищеве сразу проявилось коренное свойство русской мысли – её тенденция немедленно срастись с делом, перелиться в практический поступок» [4, с. 54]. И это предпочтение практике теории, в полном соответствии со словами Лосева, дополняется, в случае Радищева, этикой личного героизма и общественно значимого поступка: ссылка не сломила его, и после возвращения Радищев продолжал писать проекты переустройства России, являясь тем самым примером негибкой твёрдости своих убеждений.

Вопрос же о литературных достоинствах Радищева довольно спорный. Пушкин, например, «Путешествие из Петербурга в Москву» называл «очень посредственным произведением», и это «не говоря даже о варварском слоге». Этот отзыв с явным удовольствием цитируют Вайль и Генис в своей весёлой и лёгкой – но отнюдь не легковесной – книге «Родная речь». Они же, кстати, у Радищева выделили главное: «Он хотел одновременно писать тонкую, изящную, остроумную прозу, но и приносить пользу отечеству, бичуя пороки и воспевая добродетели» [3, с. 29], – т. е. явную публицистическую направленность литературного творчества Радищева.

И именно этим же объясняется его устойчивый интерес к истории – как всемирной, так и отечественной: «...обращение Радищева к истории диктовалось всякий раз не столько интересами чистой науки как таковой... сколько потребностью дать свои ответы на вопросы, порождённые современностью» [21, с. 196]. Специалисты обычно высоко оценивают диалектический подход Радищева, ярко проявленный им, например, при рассмотрении проблемы роли личности в истории. Горячо разделяя идеи естественного права, Радищев протестовал против угнетения природного начала в человеке, именно отсюда Зеньковский склонен выводить социально-политический радикализм Радищева, называя всё же его не иначе как «своеобразной утопией». Всё это, конечно, доказывает исключительную важность Радищева в отечественной литературно-философской традиции: через популяризацию идей западных (в основном французских) просветителей и применение их методологии к родной исторической практике Радищев очень сильно способствовал процессу секуляризации общественной мысли в России.

Поскольку выше уже говорилось, что публицистика неизбежно связана с характеристикой и оценкой исторического прошлого применительно к настоящему, то совершенно ясно, что в свете рассматриваемого вопроса нельзя пройти мимо Н.М. Карамзина. Главная заслуга Карамзина, конечно, это «История Государства Российского», написанная великолепным литературным языком. Это очень важно. «Хоть Карамзин был не первым и не единственным историком России, он первый перевёл историю на язык художественной литературы, написал интересную, художественную историю, историю для читателей» [3, с. 14]. «История» Карамзина стала важным событием в духовной жизни России, поскольку открыла всем образованным русским людям глаза на собственное прошлое; широко известна и часто цитируется реакция графа Фёдора Толстого, которую можно считать типичной: «Оказывается, у меня есть отечество». Но сам по себе замечательный язык и читабельность – это ещё не всё. «Хорошо написанная история – фундамент литературы. Без Геродота не было бы Эсхила» [там же]. История, понятая и осознанная, формирующая историческое самосознание, превращает хаотически атомизированное население в народ и тем самым даёт основу, возможность дальнейшего культурного творчества и роста.

«История Государства Российского» – это венец литературной деятельности Карамзина, его главная заслуга и итог многолетних изысканий. Поэтому следует помнить, что ей предшествовала очень серьёзная подготовительная работа. Ещё в «Письмах русского путешественника» Карамзин размышлял о том, что «у нас до сего времени нет хорошей Российской истории, то есть писанной с философским умом, с критикою, с благородным красноречием» [21, с. 228]. В 1811 г. он пишет «Записку о древней и новой России в её политическом и гражданском отношениях» – пишет специально для Александра I, и в ней «современность рассматри-

валась... сквозь призму прошлого исторического опыта» [там же, с. 225], так что публицистическая направленность её несомненна. Осмысление настоящего с учётом трагических событий Великой Французской революции пронизывает статью «Приятные виды, надежды и желания нынешнего времени». Много места уделялось истории и в издаваемых Карамзиным «Московском журнале» и «Вестнике Европы». Поэтому следует констатировать, что публицистической злободневности литературно-историческая работа Карамзина никогда не теряла.

Золотой век русской культуры характеризуется ещё большим интересом к социальной проблематике. Н.А. Бердяев писал: «В русском сознании XIX в. социальная тема занимает преобладающее место. Можно даже сказать, что русская мысль XIX в. в значительной своей части была окрашена социалистически» [19, с. 129]. Бердяев, как видим, связывал социальность с социализмом. В определённом смысле это верно, поскольку мало кто из видных российских писателей, публицистов и мыслителей (а мы помним, что часто это совпадало) не выказывал симпатий к идеям равенства, уравнительного братства и недоверия к буржуазно-капиталистическим отношениям.

Уже Фонвизин недовольно отмечал: «Божество француза – деньги... корыстолюбие несказанно заразило все состояния, не исключая самих философов нынешнего века» [20, с. 15]. Князь В.Ф. Одоевский сетовал об упадке европейской цивилизации, выражающемся в нарастающем материализме западного общества как следствии снижения роли религии в жизни людей. В кружке Петрашевского, из которого вышел Достоевский, много говорили об освобождении крестьян и активно интересовались идеями утопического социализма.

Критическое осмысление социальной действительности с эстетических позиций поначалу было присуще Гоголю: «...для Гоголя внутреннее опустошение Европы связано со всё растущей в ней *пошлостью*. Это слово прямо нигде не сказано в отношении к Европе, но торжество пошлости в современности Гоголь ощущал уже тогда... когда горько говорил, что “мы имеем чудный дар делать всё ничтожным”... для Гоголя, в первой стадии его критики Европы, особенно мучительно и невыносимо эстетическое падение Европы, торжество в ней всего мелкого и ничтожного» [там же, с. 33]. Позднее Гоголь будет критиковать современную цивилизацию уже с религиозных позиций. Однако намеченное им эстетическое неприятие буржуазного строя ещё раз прозвучит с невероятной силой в конце XIX в. в в горячих и бескомпромиссных статьях Константина Леонтьева.

«Один из самых блестящих русских умов», в характеристике Бердяева, и «византинист-изувер», по словам Г. Федотова, Леонтьев был наделён незаурядным литературным талантом [14], но в истории русской культуры он навсегда останется парадоксальным мыслителем, сумевшим довести намеченную Гоголем линию эстетического непри-

ятия цивилизации буржуазного Запада до конца, до её логического предела. И сделал это очень ярко и образно: «... не ужасно ли и не обидно ли было бы думать, что Моисей входил на Синай, что эллины строили свои изящные акрополи, римляне вели Пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме своём переходил и бился под Арбеллами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари блистали на турнирах для того только, чтобы французский, немецкий или русский буржуа в безобразной и комической своей одежде благодушеествовал бы “индивидуально” и “коллективно” на развалинах всего этого прошлого величия?... Стыдно было бы за человечество, если бы этот подлый идеал всеобщей пользы, мелочного труда и позорной прозы восторжествовал бы навеки!» [15, с. 286]. И если Гоголь как писатель гораздо значительнее и заметнее Гоголя как публициста, то в случае Леонтьева мы имеем обратное — и получил известность, и выразился как автор он лучше всего в своих статьях, а не в художественных произведениях.

Пожалуй, наиболее ярко социально-этическая направленность русской мысли XIX в. отразилась в так называемом народничестве – явлении настолько многомерном, разноплановом и своеобразном, что даже трудно назвать деятелей русской культуры, не отдавших дань преклонению перед народом, не считавших его хранителем важнейших жизненных ценностей и высшей инстанцией в морально-нравственных вопросах: «Было народничество консервативное и революционное, материалистическое и религиозное. Народниками были славянофилы и Герцен, Достоевский и революционеры 70-х годов. И всегда в основании лежала вера в народ как хранителя правды» [19, с. 131]. Трудно к народничеству отнести разве что Чаадаева (1794–1856), но это и неудивительно: в центре его внимания были история и цивилизация, а не народ. Это не характерно для русской общественной мысли XIX в., поэтому Георгий Флоровский и писал про него: «В идеалистических спорах он стоит, при всей своей общительности, как-то обособленно» [там же, с. 286]. Зато во всём остальном Чаадаев вполне соответствует духу отечественной философской традиции, даже более того: он, в определённом смысле, сам её и создавал.

Здесь нужно говорить о том, что историософские искания Чаадаева окончательно поляризовали интеллектуальную часть российского общества, тем самым поделив её на западников и славянофилов. И знаменитые слова Герцена об «одной», но «неодинаковой» любви, и его яркое сравнение их с двуглавым орлом, смотрящим в разные стороны, но имеющим одно сердце, не могли скрыть или хотя бы немного приглушить весь трагизм этого размежевания.

Конечно, историософия Чаадаева – это публицистика: «Философические письма» и задумывались, и начали осуществляться в виде журнальной публикации. Закрытие «Телескопа» и помещение самого

Чаадаева под полицейский надзор не сломили его, но сделали «басманного философа» фигурой героической и запретно-привлекательной. «Былое и думы» Герцена рисуют яркий портрет мыслителя: всегда тщательно одетый стройный человек с тонкими губами и неподвижным лицом, с печальным и одновременно добрым взглядом, он всегда выделялся в толпе и привлекал к себе внимание. Главное же Герцен приберегает напоследок: «Старикам и молодым было неловко с ним, не по себе; они, бог знает отчего, стыдились его неподвижного лица, его прямо смотрящего взгляда, его печальной насмешки, его язвительного снисхождения... Знакомство с ним могло только компрометировать человека в глазах правительствующей полиции. Откуда же шло влияние, зачем в его небольшом, скромном кабинете, в Старой Басманной, толпились по понедельникам “тузы” Английского клуба, патриции Тверского бульвара? Зачем модные дамы заглядывали в келью угрюмого мыслителя, зачем генералы, не понимающие ничего штатского, считали себя обязанными явиться к старику, неловко прикинуться образованными людьми и хвастаться потом, перевирая какое-нибудь слово Чаадаева, сказанное на их же счёт?» [5, с. 220–221]. Конечно, Герцен даёт портрет героя. Но ведь в глазах русского общества, всех этих «молодых дам» и «патрициев Тверского бульвара», Чаадаев и был героем: несломленным и гордым человеком, пострадавшим за свои убеждения, но от них не отказавшимся. И пусть сами представители «высшего света» царской опале не подвергались, но оценить людей, подобных Чаадаеву, их нестигаемость и достоинство они могли.

Бесспорна народность важнейшего и интереснейшего корреспондента Чаадаева Пушкина. Отрицать его народность не берутся даже исследователи, всячески подчёркивающие индивидуализм и самодостаточность поэта. Те же Вайль и Генис пишут: «... разросшийся Пушкин включил в себя Россию, не отвлекаясь на такие частности, как правительство. Отныне поэт и страна — одно целое, которое Пушкин называет “мы”» [3, с. 51]. Это же, кстати, не укрылось от внимания и самого Чаадаева. В 1829 г. он советует Пушкину писать только по-русски: «... вам не следует говорить на ином языке, кроме языка вашего призвания» [22, с. 68]. И чуть позднее: «Вот, наконец, вы – национальный поэт; вы угадали, наконец, своё призвание» [там же, с. 72].

Формально творчество Пушкина довольно трудно отнести к публицистике, поскольку под ней обычно понимают журнальные публикации общественно-политического характера на самые острые и животрепещущие темы современности. Однако по самой своей сути творчество Пушкина – это именно публицистика, облечённая в литературно-художественную форму, поскольку он постоянно в своих произведениях касался ключевых и переломных моментов русской истории, по которым до сих пор нет единства даже в академической среде, не говоря уже об общественном мнении: Петровская эпоха и её значение, кризис

власти после Ивана Грозного, пугачёвский бунт... И даже в частной переписке размышлял о власти и обществе, о цивилизации и варварстве, о роли России в спасении Европы от монгольского завоевания. Учитывая вес слова Пушкина и значимость авторитета его личности для всей образованной и читающей России, нужно признать, что Пушкин очень серьёзно влиял на восприятие современниками (и потомками) исторического прошлого страны, а значит – и на оценку её настоящего состояния. А ведь именно в этом и заключается главная задача публицистики.

Зато бесспорна принадлежность к публицистике, их активная вовлечённость в неё двух других титанов Золотого века – Толстого и Достоевского. Г. Гачев, может быть, немного гиперболизирует, когда утверждает, что именно из интереса к текущим делам и проблемам реальной жизни у Толстого и Достоевского выросло очень своеобразное отношение к литературному творчеству, вплоть до полного его отторжения: «Толстой прямо заявлял, что он не литератор, а затем и порвал с литературой (не окончательно), а Достоевский в энергии своего публицистического исповедально-субъективного стиля безжалостно разбивал и увечил литературно-поэтический язык – эту цитадель художественной литературы как чего-то отдельного от жизни» [4, с. 130]. Со сказанным, по крайней мере про Достоевского, можно и нужно согласиться. Вайль и Генис пронизательно отметили любовь великого писателя к дешёвым приёмам беллетристики: «Достоевский никогда не пропускает случая прибегнуть к сильным эффектам» [3, с. 161]. И далее: «Избыточность эффектов, всё плоское, однозначное, непроработанное... идёт от литературы. Всё остальное – от Достоевского. Он выдавливал из своей прозы память о жанре, породившем её» [там же, с. 162].

Но ведь Бердяев ещё раньше указывал, что нет ничего проще, чем обнаружить у Достоевского художественные недостатки: неправдоподобность фабул, однообразный язык героев и вообще сходство с самыми невзыскательными образчиками детективных романов. С другой же стороны, интерес Достоевского к периодике тоже отмечался неоднократно, об этом писали Л. Гроссман и М. Бахтин. Причём Бахтин говорил именно о «пристрастии Достоевского к журналистике и его любви к газете» и «тонком понимании газетного листа как живого отражения противоречий социальной современности в разрезе одного дня» [2, с. 38]. Но что особенно важно, Бахтин указал и на созвучие всегда разнообразного и противоречивого материала периодики главному творческому методу Достоевского, связанному с умением видеть в единстве одного голоса – неслиянное многоголосие разных голосов, за одной мыслью – нащупать раздвоение смыслов, и за внешней простотой и однозначностью мира – невероятную сложность сил и стихий, этот мир образующих. Другими словами, интерес к публицистике у Достоевского далеко не случаен и питается теми же корнями, что и его знаменитый полифонический роман.

Конечно, публицистика Достоевского – это, в первую очередь, его знаменитый «Дневник писателя» – произведение уникальное в своём роде. В. Кантор характеризует его следующим образом: «Сочетание мемуарного, литературно-критического, политического, обращение к литературно-историческим анекдотам, и одновременно к самым злободневным проблемам общественной жизни (даже к бытовым уголовным процессам), даже введение в ежемесячный «Дневник» своих художественных текстов самого высокого разбора создало невероятный сплав, своеобразный микрокосм, который можно рассматривать как некое художественное целое» [13, с. 353]. Нетрудно заметить, что такая разноплановая и многожанровая структура «Дневника» вполне соответствует как «главному творческому методу» Достоевского в трактовке Бахтина, так и структуре любого периодического издания – газеты или журнала, где последние политические новости соседствуют с литературной критикой, а рядом с интервью располагается криминальная хроника. Другими словами, «Дневник писателя» вполне органично вырастает как из фигуры самого Достоевского, с присутствующими ему уникально-личностным видением мира и своеобразной творческой манерой, так и из самого жанра публицистики.

Г. Фридлиндер выделил три наиболее характерные черты публицистики Достоевского. Во-первых, это её историософичность. Именно Россия, её судьба, её настоящее и будущее – вот что всегда по-настоящему волновало писателя и, следовательно, находило своё отражение на страницах «Дневника». Важно, что Россия всегда бралась Достоевским не сама по себе, но в контексте мировой истории и развития европейской цивилизации.

Во-вторых, это чрезвычайная насыщенность образов и сюжетов «Дневника писателя» серьёзнейшим философским содержанием. Фридлиндер говорит о «глубокой антибуржуазности» Достоевского и его «стремлении отыскать для России и всего человечества иную формулу общественного развития». Здесь хотелось бы добавить, что это также напрямую связано с историософской проблематикой, поскольку именно с Россией Достоевский связывал саму возможность «иной формулы» нового исторического бытия.

Но дело не только в этом. Философские воззрения Достоевского одной только историософией отнюдь не исчерпываются, не менее важен и интерес к самому человеку, т. е. антропология Достоевского, в которой, как отмечал Зеньковский, «у него на первый план выступает этическая категория» [11, с. 236]. И действительно, «Дневник писателя» буквально изобилует местами, напрямую затрагивающими самые разнообразные аспекты вопросов морали и нравственности. И тут максималистская позиция Достоевского по отношению к моральному рационализму и нравственному утилитаризму обнажает предельную напряжённость его этических исканий.

Наконец, «третья черта своеобразия публицистики великого русского писателя в том, что мысль автора развивается не столько по законам научного, сколько по законам художественного мышления» [9, с. 6]. Искусство, как известно, обладает большой силой эмоционального воздействия. Поэтому ничего удивительного, что сочетание писательского таланта и актуальности поднимаемых проблем быстро сделали «Дневник писателя» крайне популярным в русском обществе. Кантор цитирует слова типографского наборщика М.А. Александрова о том, что люди «читают его “Дневник” с благоговением, как Священное писание; на него смотрели одни как на духовного наставника, другие как на оракула и просили его разрешить их сомнения насчёт некоторых жгучих вопросов времени» [13, с. 352]. Исповедально-провидческий тон, взятый Достоевским, оказался удивительно созвучен тону общественной мысли. И недаром много позднее Розанов сожалел, что ныне нет ничего, что могло бы хоть отдалённо сравниться с «Дневником» по силе воздействия на общество и быть им так же востребовано.

Помимо «Дневника писателя», изначально выходявшего в виде журнальной публикации, Ф.М. Достоевский вместе с братом М.М. Достоевским издавал журналы «Эпоха» и «Время», и это свидетельствует о том, что в публицистику он был вовлечён главным образом через периодику. В отличие от него Лев Толстой свои публицистические произведения предпочитал выпускать отдельными изданиями. Понятно, что это не главная особенность его публицистики, по-настоящему важно то, что в мировоззрении Толстого мы имеем дело с «абсолютизированием морального начала», как определил это В.В. Зеньковский [12, с. 303], и это накладывало неизгладимый отпечаток на всю его публицистическую деятельность.

Толстой, как известно, испытал сильное влияние Руссо, именно поэтому его общественно-политические взгляды были связаны с резкой критикой западной цивилизации. Сама эта критика, кстати, вполне укоренена в европейской мыслительной традиции. В отношении Толстого это очень хорошо понял Шпенглер: «Толстой связан с Западом всем своим нутром. Он – великий выразитель петровского духа, несмотря даже на то, что он его отрицает. Это есть неизменно западное отрицание. Также и гильотина была законной дочерью Версаля. Это толстовская клокочущая ненависть вещает против Европы, от которой он не в состоянии освободиться. Он ненавидит её в себе, он ненавидит себя» [23, с. 199–200]. И здесь вполне логичным было бы противопоставить неправде и фальши современного мира, которые Толстой очень хорошо чувствовал, религию. И Толстой так и сделал, однако прививка европейской культуры у него оказалась настолько сильна, что из этого ничего не получилось. Как пишет Зеньковский, «он отверг метафизику христианства» [12, с. 308]. Но если из религии изъять метафизику, то она

превращается из целостной и стройной мировоззренческой системы в простой свод морально-этических правил и установлений.

Поэтому и критика цивилизации у Толстого, несмотря на всю резкость и последовательность, не носит по-настоящему радикального характера, что опять-таки хорошо уловил Шпенглер: «Толстой – это всецело великий рассудок, “просвещённый” и “социально направленный”. Всё, что он видит вокруг, принимает позднюю, присущую крупному городу и Западу форму проблемы... Это всё не апокалиптика, но духовная оппозиция. Ненависть Толстого к собственности имеет политэкономический характер, его ненависть к обществу — характер социально-этический; его ненависть к государству представляет собой политическую теорию. Отсюда и его колоссальное влияние на Запад. Каким-то образом он оказывается в одном ряду с Марксом, Ибсеном и Золя» [23, с. 200]. Толстой, как видим, при всей своей непримиримости, всецело остаётся в системе западных ценностей, потому и понят и принят Западом.

Наверное, именно с этим связано то, что Толстого как мыслителя-моралиста, в отличие от Толстого-писателя, не принимали слишком многие. Розанов, например, признавался что художественные произведения Толстого дают силы жить дальше, тогда как его морализаторство – наоборот, лишает этих сил. А. Белый сравнивал моральную проповедь Толстого с «глухой забастовкой», которая никак не перерастёт в настоящее действие. Вяч. Иванов, характеризуя возможные типы отношения к культуре, уличал Толстого в «глубоком недоверии к природному началу», основанному на «механическом представлении о природе». Однако нельзя спорить и с тем, что по интенсивности социально-этических исканий Лев Толстой – это едва ли не самая вершина отечественной литературно-философской мысли.

Подводя итог сказанному, следует отметить, что социальная озабоченность в русской философии и литературе действительно проявляется широко и разнообразно на всём протяжении отечественной истории, начиная с Киевской Руси и вплоть до Серебряного века включительно. То же относится и к морально-этической сфере. Одной из причин этого, кажется, является постоянная погруженность русской мысли в историософскую проблематику, поскольку для России как государства, равно расположенного как в Европе, так и в Азии, первостепенную задачу представляет вопрос культурно-цивилизационной самоидентификации. Только с момента осознания себя обществом определённого типа возможна какая-либо культуротворческая деятельность. В числе других причин могут быть названы слабый интерес к систематичности и внешней оформленности философской мысли при одновременной склонности к утилитаризму и практичности в разрешении острых и неотложных вопросов социальной жизни, требующих ответа непосредственно здесь и сейчас. Именно в этом и следует искать объяснение того факта, что русская философия обычно не носит академического харак-

тера, но философские темы регулярно поднимаются в литературе и публицистике – жанрах, наиболее оперативно реагирующих на динамику текущего момента. Всё вышеперечисленное должно быть фиксировано в качестве объективных характеристик философской мысли и литературы в России как наиболее значимых составляющих самого феномена русской культуры и подлежит дальнейшему изучению, общее направление которого определяется продолжением поисков взаимосвязи и взаимообусловленности других компонентов культуры, а также иных особенностей культуротворческого процесса в России.

Список литературы

1. Аверинцев С.С. Византия и Русь: два типа духовности Новый мир. 1988. № 9. С. 227–239.
2. Бахтин М.М. Собрание сочинений: в 6 т. М.: Русские словари: Языки славянской культуры, 2002. 798 с.
3. Вайль П., Генис А. Родная речь. М.: Независимая газета, 1991. 189 с.
4. Гачев Г. Образ в русской художественной культуре. М.: Искусство, 1981. 247 с.
5. Герцен А.И. Собрание сочинений: в 8 т. М.: Правда, 1975. Т. 5. 384 с.
6. Губман Б.Л. Современная философия культуры. М.: РОССПЭН, 2005. 536 с.
7. Гудзий Н.К. История древней русской литературы. М.: Аспект Пресс, 2002. 592 с.
8. Гумилёв Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. М.: Танаис, ДИ-ДИК, 1994. 544 с.
9. Достоевский Ф.М. Искания и размышления. М.: Советская Россия, 1983. 464 с.
10. Зеньковский В.В. История русской философии. Л.: ЭГО, 1991. Т. 1, ч. 1. 221 с.
11. Зеньковский В.В. История русской философии. Л.: ЭГО, 1991. Т. 1, ч. 2. 280 с.
12. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 2005. 368 с.
13. Кантор В.К. Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. М.: РОССПЭН, 2009. 543 с.
14. Козлова Н.Н. Традиции и модернизации в политической теории К.Н. Леонтьева // Каспийский регион. 2014. № 2 (39). С. 131–141.
15. Леонтьев К.Н. Записки отшельника. М.: Русская книга, 1992. 544 с.
16. Лихачёв Д.С. Великий путь. М., Современник, 1987. 301 с.

17. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. 525 с.
18. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Высшая школа, 1991. 559 с.
19. О России и русской философской культуре. М.: Наука, 1990. 528 с.
20. Русская философия. Свердловск: Изд-во.Урал.ун-та, 1991. 592 с.
21. Стеник Ю.В. Идея «древней» и «новой» России в литературе и общественно-исторической мысли XVIII – начала XIX века. СПб.: Наука, 2004. 277 с.
22. Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма: в 2 т. М.: Наука, 1991. Т. 2. 671 с.
23. Шпенглер О. Закат Европы: в 2 т. М.: Мысль, 1998. Т. 2. 606 с.
24. Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. 576 с.

SOCIO- ETHICAL ORIENTATION OF RUSSIAN LITERARY AND PHILOSOPHICAL TRADITION

I.O. Maslennikov

Obninsk Chapter of Moscow State Physical Institute, Obninsk

This article reveals the reasons of socio-ethical orientation in Russian literature and philosophy. Interest in the socio-ethical problems appears as a strong tradition of Russian thought since the era of Kievan Russia till the beginning of the XX-th century. The whole spectrum of diverse issues of public life, including in the area of values and ideals, finds its most complete, timely, and adequate reflection in literature and journalism.

Keywords: *Russian philosophy, Russian literature, philosophy of history, ethics, journalism.*

Об авторе

МАСЛЕННИКОВ Игорь Олегович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социальных наук Обнинского института атомной энергетики – филиала ФГАОУ ВПО «Национальный исследовательский ядерный университет “МИФИ”». E-mail: igo9444@yandex.ru.

Author information

MASLENNIKOV Igor Olegovich – Ph.D., Assoc.prof. of the Dept. of Philosophy and Social sciences, Obninsk chapter of Moscow State Physical Institute. E-mail: igo9444@yandex.ru