

ИЗ ДИССЕРТАЦИОННЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Алексей Кара-Мурза

Между “градом Китежем” и “городом Глуповым”

“Историческое своеобразие России” — общая тема для подавляющего большинства исследователей “российской судьбы” вне зависимости от их идейных ориентаций или политических предпочтений. Действительно, презумпция “инаковости” занимает одинаково важное место как в почвеннических рассуждениях о “русской самобытности”, так и в западнических конструкциях относительно “отсталости” России или ее фатальной “невезучести” на пути нормального развития.

Обращает, однако, на себя внимание то обстоятельство, что тема исторического своеобразия в русском самобытничестве и в русском западничестве разворачивается в двух абсолютно разных парадигмах исторического мышления. Самобытничество, как известно, настаивает на теме принципиальной цивилизационной особенности России, а стало быть, считает, что попытки подражательства инокультурным образцам (в первую очередь западным) приводят лишь к искажению, опошлению и деградации культурно-цивилизационной сущности России. Западническое же мышление явно предпочитает вести разговор в стадийной (“формационной”) логике, подчеркивая “недоразвитость” (с элементами патологии) России на пути поступательного развития некоей универсальной цивилизации.

Естественно, что в этих обстоятельствах адекватное научное осмысление судьбы России во многом зависело бы от корректного аналитического совмещения цивилизационного и стадийного подходов к изучению истории страны и мира в целом. Нельзя не признать в этой связи, что длительное время суррогатной формой, подобием именно такого компромисса, примиряющего концепты “формации” и “цивилизации”, служило официальное учение о “стране победившего социализма” и “авангарде человечества”. Эта концепция была “цивилизационной” в том смысле, что прокламировала русскую (“советскую”) исключительность. Но одновременно та же теория помещала эту “особость” на более высокой ступени универсальной общемировой формационной лестницы; кон-

цепция “реального социализма”, таким образом, абсорбировала линейно-стадиальную логику западничества, развернув ее острие против самого “деградировавшего Запада”.

Разумеется, это методологическое совмещение давало некоторый простор как формационным, так и цивилизационным интерпретациям истории не столько за счет стимуляции плодотворных научно-теоретических синтезов, сколько за счет расширения пространства мифотворчества. Проблема взаимодополнения аналитических возможностей категорий “формация” и “цивилизация” в таком варианте не решалась, а, скорее, маскировалась паранаучной импровизацией, границы которой, к тому же, зорко охранялись.

Когда же покровы коммунистического формационно-цивилизационного симбиоза спали, концептуальные оппоненты, ранее удерживаемые в пространстве невольного компромисса, устремились в противоположные стороны. Часть радикальных сторонников стадиального ранжирования обществ публично оспорила тезис о том, что реальный социализм находится выше капитализма как формации и (в полном соответствии с линейно-стадиальной логикой) попросту переместили данный строй как минимум на две ступени вниз — в “докапитализм”. Произошла своего рода реинтеграция линейно-стадиального истолкования истории и его западно-центристской ориентации.

Среди “цивилизационщиков” же, на волне критики так называемого “тоталитаризма”, возобладали те, кто открыто провозгласил, что советский коммунизм вовсе не был преобразенной формой русской самобытности, а напротив, явился результатом тотального разрушения русского цивилизационного генотипа, причем именно по западным рецептам. Соответственно, и отечественное самобытничество вновь вернулось в родное лоно чисто цивилизационного подхода.

Распад псевдосинкретических форм теоретического сознания был бы благотворным, если бы сопровождался концептуальным замещением со стороны цивилизационно-формационных синтезов, построенных на принципах корректного социального познания и плодотворной научной дискуссии. Однако в условиях “*гласности без слышимости*” (согласно Ю.Хабермасу, такое состояние общества является крайне неблагоприятным) старый Большой Миф распался на несколько меньших по объему “мифов о России”, к тому же жестко политизированных.

Новый раунд спора самобытников и западников, во-первых, произвел односторонне-обособленные парадигмы их мышления, когда одни мифологизируют “отставание”, а другие — “особость”. А, во-

вторых, спор этот принял агрессивную форму беспрецедентной (ибо беспрецедентной была степень гласности) “разборки” на тему “кто виноват?” — “*косная русская почва, регулярно воспроизводящая деспотизм и рабство*”, или “*западные проекты, навязывающие России инкультурные, а потому убийственные для нее рецепты*”? Если принять эту логику спора, то, в конечном счете, виноватыми должны оказаться либо те, кто “*мешает стадильно подтягивать Россию кверху, до западного уровня*” (в стадильно-формационной логике западников); либо те, кто “*сбивает ее с собственного исторического пути*” (в цивилизационной логике самобытников). В результате этого нового раунда противостояния равно деградировавших западничества и самобытничества вновь мощно заработал хорошо описанный в свое время механизм “самоварваризации” русской культуры: “*Одни хотят насильственно раскрыть дверь будущему, другие насильственно не выпускают прошедшего; у одних впереди пророчество, у других — воспоминания. Их работа состоит в том, чтоб мешать друг другу, и вот те и другие стоят в болоте*” (А.И.Герцен).

Между тем очевидно, что взаимодействие почвенничества и западничества в России должно и может быть основано на принципах взаимодополнительности и взаимосогласованности. Эту необходимую и неизбежную методологическую презумпцию сформулировал еще в 1838 г. в своем “ответе А.С.Хомякову” И.С.Киреевский: “*Сколько бы мы ни желали возвращения Русского или введения Западного быта, — но ни того, ни другого исключительно ожидать не можем, а поневоле должны предполагать что-то третье, долженствующее возникнуть из взаимной борьбы двух враждующих начал*” (выделено мной. — А.К.). Следовательно, продолжает Киреевский, вопрос “который из двух элементов — западный или русский — полезен теперь?” сформулирован неверно. “*Не в том дело: который из двух? но в том: какое оба они должны получить направление, чтобы действовать благодетельно? Чего от взаимного их действия должны мы надеяться, или чего бояться?*”¹

Итак, теоретическая задача объединения аналитических возможностей цивилизационного и формационного подходов осталась нерешенной, в то время как императив подобного синтеза сегодня чрезвычайно актуален, ибо как никогда актуален вопрос, каким образом провести успешную модернизацию в России (стадильный ракурс проблемы), но модернизацию национального российского образца (цивилизационный ракурс)?

Сравнивая “вечный русский спор” о цивилизационной идентичности России с аналогичной по содержанию полемикой в других куль-

турах, можно прийти к выводу о том, что именно экзистенциальное переживание проблемы “социального небытия России”, “России как Ничто” составляет смысловой стержень русской философской и общественной мысли. И западничество, и самобытничество по сути дела инспирированы одной и той же проблемой социальной деградации. Для русских западников эта идея трансформируется так: Россия есть “загнивающий Восток”, “царство тьмы” и войдет в цивилизацию только став Европой. Для отечественных самобытников понятие “деградации России” прямо противоположно по содержанию: Россия погрузится в новое варварство, а затем и в “Ничто”, если поддастся искушению стать Западом.

Надо добавить, что вторая, славянофильская версия всегда подпитывалась ощущением, что деградирует сам Запад: “*На Западе душа убывает*” (К.С.Аксаков); “*на Западе духовные начала вымерли*”, “*идет внутреннее омертвление людей*” (А.С.Хомяков); “*Запад исчезает, все рушится, все гибнет в этом общем воспламенении: Европа Карла Великого и Европа трактатов 1815 года, римское папство и все королевства, католицизм и протестантизм, — вера, давно уже утраченная и разум, доведенный до бессмыслия, порядок, отныне невысказанный, свобода, отныне невозможная...*” (Ф.И.Тютчев). В.С.Шевырев говорил о русском общении с Европой как о “*целовании с трупом*”, а М.П.Погодин — о том, что блестящие плоды Европы растут из дерева, которое, если присмотреться, — “*деревянный гроб*”.

Переживание культурного угасания Запада — переживание религиозное. Однако констатация русскими самобытниками “убывания души” на Западе может быть формализована и в характеристиках вполне социологических: на Западе культурно-цивилизационное созидание сменяется обществом тотального потребительства. Это — своего рода “социология деградации”, образцы которой задолго до О.Шпенглера, Х.Ортеги-и-Гассета или Э.Канетти ярко продемонстрировал А.И.Герцен: “*Куда ни помотришь, отовсюду веет варварством — снизу и сверху, из дворцов и из мастерских*”; или: “*С мещанством стираются личности... все получает значение гуртовое, оптовое, почти всем доступное..., а за углом дожидается сотысячеголовая гидра, готовая без разбора все слушать, все смотреть, всячески одеться, всем наестся, — это та самодержавная толпа сплоченной посредственности..., которая все покупает и потому всем владеет*”; или: “*Мы довольно долго изучали хилый организм Европы — во всех слоях и везде мы находим перст смерти. Едва веришь глазам: неужели это та самая Европа, которую мы когда-то знали и любили?...*”.

Генезис славянофильского умонастроения точно передает В.В.Зеньковский: “*Глубокой печалью нередко полны их слова, обращен-*

ные к Западу, словно ясновидением чувства ощущают они развешивающую болезнь Запада, словно ощущают веяние смерти над ним... Запад тяжело болен и мучительно переживает свою болезнь, но едва ли он может сам ее понять; мы, русские, живущие иными духовными началами, скорее и легче можем понять не только болезнь Запада, но и причины болезни его”². Русская драма идентификационного выбора между европеизмом и самобытностью трансформируется, таким образом, в еще более драматичный выбор между двумя возможными формами деградации — между риском “загнивания культуры на корню” и риском “пустить культуру по ветру”. Хорошо об этом выборе между двумя антикультурными альтернативами написал Г.Г.Шпет: “У нас эта борьба выливается в парадоксальную форму препирательства между невежественным государством в лице правительства и свободною культурою невежества в лице оппозиционной интеллигенции”³.

В свое время А.И.Герцен в подтверждение своих мыслей о “мещанском перерождении” Европы обратил внимание на созвучные ему слова в только что вышедшей книге Дж.С.Милля “О свободе”: “В развитии народов, кажется, есть предел, после которого он останавливается и делается Китаем”. По-видимому, сам Милль использовал это понятие скорее как шокирующую своей парадоксальностью метафору, т.к. находил, кажется, различие между “мертвой неподвижностью восточных народов” и “сплоченной посредственностью” (“conglomerated mediocrity”) в современных ему “мещанских государствах” Европы. Но именно в этом различии “старого Китая” и “новых европейских Китаев” (различии, которое подразумевает и подчеркивает необходимость сопоставления!) и находится, по мнению Герцена, “самая горькая капля из всего кубка полыни”, поданного Миллем. Позднее Д.С.Мережковский очень точно зафиксировал суть “душевной драмы” А.И.Герцена, оказавшегося как бы “**между двух Китаев**”: «Когда Герцен бежал из России в Европу, он попал из одного рабства в другое, из материального — в духовное. А когда захотел обратно бежать из Европы в Россию, то попал из европейского движения к новому Китаю — в старую “китайскую неподвижность” России. В обоих случаях — из огня да в полымя. Какой из двух Китаев лучше, старый или новый? **Оба хуже**, как отвечают дети»⁴.

Но констатация существования России “между двумя варварствами” (“между двумя Китаями”) была отягощена у А.И.Герцена пониманием еще одного принципиального обстоятельства: даже пребывание на зыбком пограничье “двух варварств” не способно уберечь цивилизации, ибо “варварство охранителей” и “варварство просветителей”, взаимодействуя, **перемножаются**, плодя особенно отвратитель-

ные формы псевдоцивилизации. “Бесчеловечная петровская дрессура” (одно из любимых выражений Герцена), ставя себе задачу вывести страну к цивилизации, оказалась, как мы уже установили, чреватой “новым варварством”: *“Из этой жизни волка и просветителя вместе (выделено мной. — А.К.) вышли все колоссальные уродства — от Бироновых заплечных мастеров и Потемкиных большого размера... до голодной стаи пернатых... со всеми неистощимыми вариациями пьяных офицеров, забияк, картежных игроков, героев ярмарок, псарей, драчунов, секунов, серальников”*. Изредка в этой вольере, среди этой стаи могут попасться экземпляры поприличнее (но все равно они, согласно Герцену, — “птицы”, “не-люди”), как, например, *“прекрасная душа” Манилов, горлица-дворянин, воркующий в господском доме близ исправительной конюшни*”⁵. Именно за понимание и осмеивание этой “псевдоцивилизованности” Герцен так высоко ценил сатиры Д.И. Фонвизина. Ему нравилось, как сатирик *“горько смеялся над этим полуварварским обществом, над его потугами на цивилизованность. В этой иронии, в этом бичевании, не щадящих ничего, даже личность самого автора, мы находим какую-то радость мести, злорадное утешение; этим смехом мы порываем связь, существующую между нами и теми амфибиями, которые, не умея ни сохранить свое варварское состояние, ни усвоить цивилизацию, только одни и удерживаются на официальной поверхности русского общества”*.

Фонвизинские “амфибии” смешны, но относительно безобидны; взаимная стимуляция и “возгонка” дикости Востока и Запада плодят в России монстров и пострашнее: *“Бесчеловечное, узкое безобразие немецкого рейтера и мелкая, подлая фигура немецкого бюралиста давно срослись у нас с широкими, монгольскими скулами, с звериной бесраскаянной жестокостью восточного раба и византийского евнуха”* (выделено мной. — А.К.). При этом одичание проникает все глубже и глубже в толщу русского общества: “немецко-византийский зверь” или, как любил его называть Герцен, *“наш минотавр”* все чаще “всплывает” уже не только во дворцах, казармах и канцеляриях, *“а в обществе, в литературе, в университете...”*

Именно в текстах А.И. Герцена начинает впервые просматриваться эвристически ценная идея “дурного синтеза Востока и Запада” в России. *“Бесчеловечность немецкого бюралиста”* (как “нового варвара” обездушенной западной цивилизации), помноженная на *“звериность восточного раба/евнуха”* (“старого варвара” темного, доцивилизационного Востока) — этот синтетический образ русской *“Азиопы”* (как впоследствии по аналогии с “Евразией” назовет Россию П.Н. Милуков) получит в дальнейшем концепту-

альное развитие у многих русских авторов в самых разнообразных вариациях.

Проблематика “Азиопы” — это и есть образец осмысления полномасштабного *кризиса русской идентичности*. Ибо действительный идентификационный кризис имеет место “на грани небытия”, т.е. не тогда, когда предлагается “на выбор” несколько цивилизационных решений, а тогда, когда приходится выбирать меньшее из зол среди нескольких вариантов социальной деградации. Иначе говоря, кризис идентичности — это ситуация не “между двумя цивилизациями” (например, между Востоком и Западом), а между двумя “варварствами”. Драматизм этой ситуации заключается в том, что самоидентификация здесь осуществляется “от противного” и потому — несвободно; она требует повышенной дозы мифотворчества, порождающего все новые иллюзии и химеры.

Как известно, одним из существенных концептов в русской общественной мысли (у В.К.Кюхельбекера, В.Ф.Одоевского, М.П.Погодина, В.С.Соловьева, Н.А.Бердяева и др.) была идея о возможности “позитивного синтеза Востока и Запада” в России. М.П.Погодин, например, рисовал следующие оппозиции Востока и Запада, чтобы затем провозгласить их синтез: “*Западные государства приняли христианскую веру из Рима, Россия из Константинополя, церковь Римская и Греческая. Образование западное отличается точно так же от восточного: одному принадлежит исследование, другому верование; одному беспокойство, движение, другому спокойствие, пребываемость, одному удовольствие, другому терпение, стремление вне и внутрь, сила средобежная и средостремительная, человек западный и восточный*”. Оба эти образования, продолжает Погодин, отдельно взятые, односторонни, неполны, одному недостает другого. Они должны соединиться между собою, пополниться одно другим и произвести новое полное образование — “западно-восточное”, “Европейско-Русское”⁶.

“*При основательнейших познаниях и большем, нежели теперь, трудолюбии наших писателей Россия по самому своему географическому положению могла бы присвоить себе все сокровища ума Европы и Азии*”, — мечтал и В.К.Кюхельбекер⁷. Идеей синтеза славянской России и Европы проникнуты и “Русские ночи” В.Ф.Одоевского: “*Чтобы достигнуть полного гармонического развития основных общечеловеческих стихий, — Западу не хватает другого Петра, который привил бы ему свежие, могучие соки славянского Востока... Но не бойтесь, братья по человечеству! Нет разрушительных стихий в славянском Востоке — узнайте его, и вы в том уверитесь; вы найдете у нас часто ваши же силы, сохраненные и умноженные, уверитесь, что существует народ, которо-*

*го естественное влечение — всеобъемлющая многосторонность духа...”*⁸. Идея о возможности позитивного синтеза подкреплялась констатацией, что Россия, придя в цивилизацию позже многих передовых народов, способна рационально вычленив только полезное для себя и синтезировать это полезное самым оптимальным и возвышенным образом. П.Я. Чаадаев писал об этом в “Апологии сумасшедшего”; в одном из своих докладов я высказал гипотезу, что Чаадаев здесь не столько занимается “самоапологией”, но и постоянно соотносит свою позицию с гениальным “сумасшествием” Петра Великого, который первым понял предназначение России: “*Нам незачем задыхаться в нашей истории и незачем тащиться, подобно западным народам, чрез хаос национальных предрассудков, по узким тропинкам местных идей, по изрытым колеям туземной традиции*”; “*Мы должны свободным порывом наших внутренних сил, энергетическим усилием национального сознания овладеть предназначенной нам судьбой*”. И далее: “*...У меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество... Мы, так сказать, самой природой вещей предназначены быть настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великими трибуналами человеческого духа и человеческого общества*”⁹.

Однако констатация того, что Россия потенциально призвана стать “зоной синтеза” Востока и Запада и в некоторых своих качествах уже актуализировала это свое предназначение, постоянно заставляла русскую мысль ставить вопрос и иначе, проверять принципиально иную версию. Где гарантии, что синтез этот должен быть и будет непременно позитивным? Не аннигилируют ли западное и восточное начало при их взаимодействии? Не является ли Россия в этом смысле “пространством повышенного исторического риска”, где происходит не позитивный, а “дурной синтез” Востока и Запада?

Исследуя этот поворот темы в истории русской философской и общественной мысли, можно прийти к выводу, что данная проблематика фрагментарно, но достаточно интенсивно в ней представлена, хотя и является крайне мало изученной. Для заполнения этой лакуны диссертант предпринял подробное изучение генезиса и развития в русской социальной мысли идеи “*дурного синтеза цивилизаций*”, которая оказывается весьма плодотворной в сравнении, скажем, с распространённым представлением о российском социуме как “*колеблющемся между Востоком и Западом*”. Среди авторов идеи “дурного синтеза” (давших, разумеется, не законченную концепцию, а, ско-

рее, ее элементы) можно кроме А.И.Герцена назвать П.Я.Чаадаева, И.С.Аксакова, Н.Г.Чернышевского, Н.Я.Данилевского, Г.В.Плеханова, Н.А.Бердяева, С.Л.Франка, С.А.Аскольдова, И.С.Изгоева, Г.Г.Шпета, В.Ф.Эрна, Г.П.Федотова, Ф.А.Степуна и др. Развитие этих плодотворных идей продолжается и в работах современных российских авторов А.С.Ахиезера, А.С.Панарина, Е.Б.Рашковского и др.

Одной из научных задач в этой связи должно стать исследование реального социологического механизма порождения “дурного синтеза” на различных этапах российской истории. В предельно формализованном виде механизм этот сводится к следующему: в России на историческом перекрестке культур как бы сталкиваются два типа социальности — индивидно-продуктивный, характерный для Запада, и корпоративно-распределительный, типичный для традиционных цивилизаций Востока. В результате порождается “третье качество” — ситуация *непродуктивной индивидности*, когда корпоративно-распределительная доминанта русской традиционности (русская азиатчина) “облучается” продуктивно-индивидуалистической культурой Запада, испытывает искушение слиться с Европой и в результате подвержена опасности атомизации и развала. Но эти “атомизированные индивиды” не связываются продуктивной, вещной, гражданской связью, а превращаются в “перекасти-поле”, остаются по сути элементами прежней распределительной, но уже не корпоративно-регламентированной, а хаотизированной системы. В авторском понимании это и является эквивалентом “социальной деградации” и “нового варварства”. В итоге Россия, постоянно вроде бы выбирая между Западом и Востоком, грозит превратиться в гоголевское “ни то, ни се, а черт знает что”. *“Нет у нас ни истинной жизни с ее деятельным творчеством, ни сонного затишья, а есть — толчея”* — писал И.С.Аксаков и вопрошал Россию: *“Отчего все, что ни посеешь в тебе доброго, всходит негодной травой, вырастает бурьяном да репейником? Отчего в тебе, — как лицо красавицы в кривом зеркале, — всякая несомненная, прекрасная истина отражается кривым, косым, неслыханно уродливым дивом?...”*¹⁰.

Фактически идее об опасности в России “дурного синтеза” с Западом (романо-германской цивилизацией) посвящена знаменитая книга Н.Я.Данилевского “Россия и Европа”. Рассматривая проблемы сосуществования, взаимовлияния и преемственности культурно-исторических типов, Н.Я.Данилевский особо отмечал и случаи *“исторической патологии”* при взаимодействии разных культурных типов. Одним из примеров такой “патологической прививки” Данилевский, как известно, называл Польшу, а конкретно такой феномен, как “польское шляхетство” — продукт “дурного симбиоза”

романо-германского аристократического начала и начала славянско-демократического: “*Германский аристократизм и рыцарство, исказив славянский демократизм, произвели шляхетство; европейская же наука и искусство, несмотря на долговременное влияние, не принялись на польской почве так, чтобы поставить Польшу в числе самобытных деятелей в этом отношении*”¹¹. Кстати, существует некая политологическая традиция интерпретировать именно Польшу в качестве образца “дурного синтеза” Востока и Запада. Напомню, что именно пример Польши с ее шляхетством был выбран Монтеスキе для демонстрации разницы между негативной “независимостью индивида” в симбиотическом польском варианте и позитивной “свободой личности” европейского образца.

Естественно, для Данилевского неудачный пример цивилизационной “прививки” в Польше является лишь поводом для изучения перспектив вестернизации России: “*Прививку европейской цивилизации к русскому дичку хотел сделать Петр Великий... Но результаты известны: ни самобытной культуры не возросло на русской почве при таких операциях, ни чужеземное ею не усвоилось и не проникло далее поверхности общества; чужеземное в этом обществе произвело уклонков самого гнилого свойства: нигилизм, абсентеизм, шедоферротизм, сепаратизм, бюрократизм, навязанный демократизм и самое новейшее чадо — новомодный аристократизм а la “Весть”, вреднейший из всех измов*”¹².

Уже в нашем веке традицию Данилевского продолжил в своих этнологических построениях Л.Н.Гумилев, имевший возможность констатировать в истории России новейшие проявления “дурного синтеза” России с Западом: “*Механический перенос в условия России западноевропейских традиций поведения дал мало хорошего, и это неудивительно. Ведь российский суперэтнос возник на 500 лет позже. И мы, и западноевропейцы всегда это различие ощущали, осознавали и за “своих” друг друга не считали. Поскольку мы на 500 лет моложе, то, как бы мы ни изучали европейский опыт, мы не сможем сейчас добиться благосостояния и нравов, характерных для Европы. Наш возраст, наш уровень пассионарности предполагают совсем иные императивы поведения*”¹³. Об искушениях и ловушках “догоняющего развития” России по отношению к ушедшей вперед Европе писал и С.М.Соловьев. В своих “Публичных чтениях о Петре Великом” он находит оригинальный ракурс рассмотрения проблемы культурно-исторического синтеза. В центре внимания С.М.Соловьева — различие между наследованием Западом традиций классических и (что особенно важно) уже **мертвых** культур и более опасной перспективой для России сделаться объектом принудительной аккультурации со стороны культур **живых**,

способных оказывать на страну-реципиента энергичный прессинг, в том числе и в военно-политической области: *“Важная выгода для западноевропейских народов заключалась здесь в том, что они имели дело с законченной деятельностью народов уже мертвых..., ученик, получивши от школы побуждение и средства к умственному развитию, мог легко приступить к самостоятельной деятельности, пойти дальше учителей. Но этих выгод не было для русского народа, начавшего гораздо позднее свой переход в возраст умственного развития; он должен был обратиться к народам живым, брать от них живых учителей, следовательно, подчиняться влиянию живой чуждой национальности или национальностей...”*. Для русского народа, продолжает С.С.Соловьев, существовала *“и другая невыгода; он должен был иметь дело с учителями из чужих живых и сильных народностей...; юный народ, долженствовавший заимствовать у них плоды цивилизации, осужден был гнаться за ними без отдыха, с страшным напряжением сил. Ему не давалось передышки, досуга передумать о всем том, что он должен был заимствовать, переварить всю эту обильную духовную пищу, которую он воспринимал”*¹⁴.

Серьезным вкладом в методологию исследования “дурного синтеза цивилизаций” явились рассуждения русского философа В.Ф.Эрна о “ритмах” и “перебоях” (аритмии) в национальном историческом развитии. У каждого народа, по мнению В.Ф.Эрна, есть *“внутренний ритм своей жизни”*: *“Все заимствования и все научения от других национальных культур идут во благо ему, если находятся в гармонии с этим ритмом или претворяются им”*. Но как только начинается *“насильственная прививка или форсированный ввоз — в жизни народа обнаруживаются расстройтва. Различие ритмов, насильственно соединяемых, вызывает мучительные перебои. Эти перебои могут приводить к тяжелой трагедии”*. В другой работе (также дореволюционной) В.Ф.Эрн писал: *“Западная культура, врываясь в истинно русский ритм жизни, вызывает огромные “возмущения” духа. Она захватывает часть русской стихии, и борьба переходит на русскую почву, становится **внутренним** вопросом русского сознания и русской совести. Там, где идет славка борьбы, неизбежно получается замутнение, какое-то взаимное нейтрализирование... Там, где река вливается в море, получается некая полоса смешанной воды, в которой нет ни чистоты речной “субстанции”, ни настоящего морского состава”*¹⁵. Известный эмигрантский автор И.И.Бунаков-Фондаминский, опубликовавший в 1930-е годы в Париже серию интересных статей “Пути России”, отмечал парадоксы российской европеизации: *“Подлинная европеизация Российской Империи начинается только с эпохи Великих реформ... Но не надо себя обманывать: европеизация не только имперского здания, но и народных*

низов проходит болезненно и трудно. Переход от восточной священной теократии к западному правовому государству — спуск среди круч и пропастей. Перелив западной культуры в восточное народное сознание — операция, еще более мучительная и опасная... Западные идеи, проникая в восточное сознание, создают еще не виданную и часто взрывчатую смесь”¹⁶. Достаточно рано было подмечено и еще одно опасное следствие “дурного синтеза” Востока и Запада в России: создание своего рода “машины самоварваризации” русской культуры, характеризующейся, в частности, обоюдным вырождением отечественных направлений мысли и политики, персонализирующих Запад и Восток в самой России. Процесс этого вырождения обрисовал, например, Ф.А. Степун: “Одинаково ориентируя свою историко-философскую проблематику “путей России” на данных западноевропейского развития, оба лагеря поразному впадали в одну и ту же ошибку, в ошибку разрыва “правды-истины” и “правды-справедливости”. Степун полагает, что явленную французской революцией историческую связь между просвещенческим атеизмом и политическим свободолюбием и славянофилы и западники приняли, в конце концов, “за связь не только историческую, но и метафизическую”: “Отсюда славянофильская глухота на общественно-политическую свободу и западническая враждебность к религии и церкви. Пойми славянофилы, что пафос общественно-политического служения свободе непогасим в России на том основании, что он был задушен в насильничестве французской революции, и пойми западники, что удушение свободы во французской революции есть следствие ее отрыва от религиозных корней, — в России вместо двух враждебных лагерей, быть может, и создавалась бы единая партия защитников **религиозной** свободы **во всех** ее формах и проекциях (в том числе, конечно, и в **политической**) против реакционно-националистического клерикализма и революционно-космополитического атеизма”. “Решающей датой” окончательного разрыва западников и самобытников и тем самым, окончательного конституирования русской “интеллигенции”, представлялся ему день убийства Александра II народовольцами: “Славянофилы и западники расходятся в разные стороны. Первые окончательно выходят из рядов оппозиционно настроенной, антиправительственной общественности. Вторые окончательно отрываются от религиозных и национальных корней славянофильского мирозерцания”. Результатом этого “двустороннего отрыва” было, по мнению Степуна, “вырождение обоих лагерей русской общественности”: “Вырождение свободолюбивого славянофильства Киреевского в сановнически-реакционное славянофильство Победоносцева. Вырождение верующего свободолюбия западника Герцена в лжерелигиозный героизм революционной

интеллигенции”¹⁷. “Варварство охранителей против варварства просветителей” — эта идея Герцена воспроизводилась в русской мысли в дальнейшем многократно, с большим или меньшей глубиной и талантом. Точно это явление в начале века охарактеризовал П.Б. Струве: “*тупой упор*” и реакции, и революции, которые “*безнадежно грызут друг друга*”.

Разумеется, в долгой истории России феномены “повышенного риска” и “дурного синтеза” долгое время пребывают как “потенциальные” — “актуальными” они становятся лишь в определенных условиях. В этом смысле относительная внутренняя бесконфликтность русской истории до XX в., которой так дорожили отечественные почвенники (отсутствие религиозных и гражданских войн), на самом деле является лишь государственно-консервативной компенсацией за повышенную историческую “рисковость” существования России. Жесткое охранительство — это скорее даже не принципиальный антипрогрессизм, а как бы опережающее промысливание ситуации повышенного исторического риска России и возможности “нового варварства”.

Концептуальная работа с понятиями “**пространство повышенного исторического риска**” и “**дурной синтез цивилизаций**”, как представляется автору, могла бы способствовать частичной демифологизации спора западничества и самобытничества с целью расчистки пространства их возможного компромисса и продуктивного совмещения. К примеру, как показывает историко-философский анализ, **общим глубинным объектом критики и славянофилов, и западников** первого поколения (Герцен: “*голова смотрят в разные стороны, сердце бьется одно*”) является как раз “дурной синтез Востока и Запада” в России (“Азиопа”). В этом смысле классический русский вопрос “кто виноват?” есть также своего рода консенсус западников и славянофилов по поводу непредвиденности и ненормальности полученного исторического результата: “*Разностильное здание, без архитектуры, без единства, без корней, без принципов, разнородное и полное противоречий. Гражданский лагерь, военная канцелярия, осадное положение в мирное время, смесь реакции и революции, готовая и протереться долго, и на завтра же превратиться в развалины... Я всегда восхищался гермафродитическим прилагательным, которое Вольтер употребил, говоря: Екатерина Великий, — смешение полов, функций, совокупность, поглощение, смесь разнородных элементов*”¹⁸. Подобный “дурной синтез” Руси и Запада И.С.Аксаков называл “**русской ложью**”. Это не значит, отмечал он, что в исходном состоянии, в допетровской Руси, “*не было у нас ни зла, ни мерзостей: их было много, но то были пороки, порождения грубости и невежества*”. И только в результате петербургского

отрыва от народных корней “заводится у нас *ложь*: жизнь теряет цельность, ее органическая сила убегает внутрь, в глубокий подземный слой народа, и вся поверхность земли населяется призраками и живет призрачною жизнью!”¹⁹. В этом смысле и славянофильство, и западничество, по словам Г.П.Федотова, равно стремились разоблачить “основную ложь, поддерживающую всю систему, — ложь, которую можно было бы наглядно выразить так: московский православный царь в мундире гвардейского офицера или петербургский гвардейский офицер, мечтающий быть московским царем”²⁰.

То, что именно “Азиопа” являлась **общим врагом славянофильства и западничества**, становится ясным хотя бы из сравнения описаний послепетровской России таких, казалось бы, радикальных оппонентов как славянофил И.С.Аксаков и западник К.Д.Кавелин.

Приведу сначала слова И.С.Аксакова (“Речь о Пушкине”, 1880):

*“Устремившись из своей тесной национальной ограды в пролом, сделанный мощной рукой Петра, русское общество, сбитое с толку, с отшибленной исторической памятью, избывшее и русского ума, и живого смысла действительности, заторопилось жить чужим умом, даже не будучи в состоянии его себе усвоить. Нескладно и безобразно залепетало оно дикую смесь простонародного говора, церковнославянского языка и изуродованной иностранной речи. Чужой критериум, чужое мерило, чужие формы, чужое мировоззрение. Жизнь наводнилась ложью, призраками, абстрактами, подобиями, фасадами — и колоссальным недоразумением между народом и его так называемой “интеллигенцией”, официальной и неофициальной, консервативной и либеральной, аристократической и демократической”*²¹.

А теперь — оценка той же послепетровской России из “Мыслей и заметок о русской истории” К.Д.Кавелина (1866 г.): *“Естественный, нормальный ход жизни был нарушен: мысль то опережала ее, то отставала; действительные потребности то оставлялись без внимания, потому что не подходили под идеал, то удовлетворялись не так, как бы следовало, потому что на них смотрели не прямо, а сквозь предвзятую мысль. Появилось множество неестественных сочетаний, причудливых комбинаций в мысли и в самих фактах; создалась искусственная жизнь, искусственная действительность, которая, в свою очередь, вызывала искусственную мысль. Мало-помалу призраки перемешались с действительностью, иллюзии с трезвой мыслью. Возник среди действительной жизни целый мир фантазий и миражей, и различить их между собой не было сил. Смесь их опутывала человека и не выпускала из своего заколдованного круга. Заманчивая и обольстительная ткань, в которой ложь вплеталась в правду, истина в вымысел, ослепляла умственное зре-*

ние, лишила его даже способности замечать между ними разницу”²² (выделено мной. — А.К.).

Итак идентификация недугов России как результатов “дурного синтеза” смогла объединить мыслителей совершенно разных направлений и эпох: “плод, зеленый с одной стороны и сгнивший с другой” (А.Д. Улыбышев); “страшное, невиданное сочетание ребяческой незрелости со всеми недугами дряблой старости”, “татарская нагайка работы немецкого мастера” (И.С. Аксаков), “поп во фраке” (Н.В. Гоголь); “немецкий бюралист, сросшийся с византийским внуком” (А.И. Герцен); “дитя-старик” (В.В. Розанов); “каменная чухонская деревня” (Д.С. Мережковский); “мир между двумя безднами — бездной грязи и бездной пыли” (А. Белый); “ушли от мудрости и не дошли до разума” (Р. Иванов-Разумник); “прусский немецкий формализм в соединении с национальной грубостью и нечестностью русских приказных” (Д. Кончаловский) и т.д.

Историко-философский анализ также без особого труда показывает, что в русской мысли понятия “азиатчина”, “китайщина” и т.п. несут скорее метафорический смысл и являются не столько маркерами принадлежности к Востоку, сколько образными заменителями понятий “варварства” и “нового варварства”. О России как о сфере господства “азиатчины” (“сонма азиатских идей”) писал, например, Н.Г. Чернышевский. Однако текстологический анализ позволяет утверждать, что под именем “Азия” Чернышевский описывает нечто принципиально иное: “Основное наше понятие, упорнейшее наше предание — то, что мы во все вносим идею произвола... **Каждый из нас маленький Наполеон или, лучше сказать, Батый. Но если каждый из нас Батый, то что же происходит с обществом, которое все состоит из Батыев? Каждый из них измеряет силы другого, и, по зрелом соображении, в каждом кругу, в каждом деле оказывается архи-Батый, которому простые Батыи повинуются так же безусловно, как им в свою очередь повинуются баскаки, а баскакам — простые татары, из которых каждый тоже держит себя Батыем в покоренном ему кружке завоеванного племени, и, что всего прелестнее, само это племя привыкло считать, что так тому делу и следует быть и что иначе невозможно.... **Весь этот сонм азиатских идей и фактов составляет плотную кольчугу, кольца которой очень крепки и очень крепко связаны между собой, так что бог знает, сколько поколений пройдут на нашей земле, прежде чем кольчуга перержавеет и будут в ее прорехи достигать нашей груди чувства, приличные цивилизованным людям**”²³. Процитированные слова Чернышевского, как известно, были направлены против чаадаевской концепции России как “исторического Ничто”. Однако очевидно, что говоря о России как “обществе, состоящем из одних Батыев”,**

Чернышевский противопоставляет Чаадаеву не формулу “Россия есть Азия”, а нечто более сложное, делая упор не столько на “азиатстве”, сколько на **особом типе русского индивидуализма** (не зря он сначала говорит — “каждый — Наполеон”, а уже потом — “лучше сказать — Батый”). Синтез восточного деспотизма с западным индивидуализмом, порождающий индивидуалистический произвол на всех уровнях, — вот, по всей видимости, главная идея Чернышевского.

Несводимость России к Азии ясно следует и из записок Ф.М.Достоевского, отмечавшего существенную разницу между “азиатчиной” в России и, например, в Китае: “*Там все предусмотрено и все рассчитано на тысячу лет; здесь же все вверх дном на тысячу лет*”; или “*Пожалуй, мы тот же Китай, но только без его порядка*”. Так же и для Н.А.Бердяева частое употребление понятий “Восток” было синонимическим с понятием “русское варварство”: “*Россия — страна культурно отсталая. Это факт неоспоримый. В России много варварской тьмы, в ней бурлит темная, хаотическая стихия Востока... И еще не следует смешивать темного, дикого, хаотического азиатского Востока с древней культурой азиатского Востока, представляющего самобытный духовный тип, привлекающий внимание самых культурных европейцев... Только темная еще азиатская душа, не ощутившая в своей крови и в своем духе прививок старой европейской культуры, может обоготворять дух европейской культуры как совершенный, единый и единственный*” и т.п.

Равным образом, терминология “объевропеивания”, “вестернизации” и пр. в дискурсе самобытников также вовсе не несет смысла, приписывающего те или иные русские общественные явления непосредственно реальному Западу. Скорее, это — маркеры “псевдо-Запада в России”, того же варварства, одичания и деградации (об этом же свидетельствуют и популярные в русском антизападническом лексиконе слова “обезьянничанье”, “попугайство” и т.п.).

Здесь же, как представляется, лежат и истоки малоисследованного пока явления — достаточно частого перехода русских европеистов в ряды антизападников (например, И.В.Киреевского: начав когда-то с констатации, что “*только чудо может воскресить мертвеца — древнюю Русь*”, он пришел в дальнейшем к выводу, что еще вероятнее и страшнее перспектива быстрой деградации в результате эпилгонского самобичевания и западнического копиизма).

Из проведенного анализа следует один очень важный вывод: проблема соотношения цивилизации и варварства может и должна быть выведена из области идеологических предпочтений в сферу **конкретно-рационального анализа** соотношения элементов “продуктивности” и “дистрибутивности” в русском социуме. Естественно, что при та-

ком подходе партийная оппозиция западничество/самобытность в значительной мере “расколдовывается” и может быть переведена в плоскость органичного совмещения императивов модернизации с императивами сохранения национальной идентичности. Главным здесь оказывается поиск конкретных социальных форм гарантированного преодоления русского “комбинированного варварства”, определение тех социальных субъектов, которые способны **обеспечить доминанту русской продуктивности**, нейтрализуя одновременно разрушительные потенции “русской Азиопы”.

Апелляция к понятиям “варварство” и “социальная деградация” присутствует и сегодня в рассуждениях представителей прямо противоположных общественно-политических лагерей. Основным пунктом аргументации в пользу нынешних реформ стала идея “перехода от тоталитаризма к демократии”, которая конкретизируется как выход из тупика “нового советского варварства” (“черной дыры истории”) к свету универсальной цивилизации.

Напротив, неосамобытники интерпретируют как социальную деградацию и варваризацию результаты самих общественных трансформаций. По их мнению, социализм был формой цивилизации (не лишенной теневых сторон, но достаточно органичной для России); разрушение же этой своеобразной цивилизации ведет ко всеобъемлющей деградации: технологическое первенство по ряду направлений сменяется превращением страны в “сырьевой придаток”; интернационалистская общность (“советский народ”) — межэтническими войнами; высокий уровень культуры (“самая читающая нация в мире”) и нравственности (следование “моральным кодексам”) — “ценностным вакуумом” и “вседозволенностью”.

Один из теоретиков “социализма европейского образца” в новой России Б.Кагарлицкий пишет в “Независимой газете”: *“Приватизация оказалась либо фиктивной, либо варварской... Элементы капитализма у нас действительно возникли, но тесно срослись со всевозможными формами экономического варварства... Что бы мы ни взял — трудовые отношения, механизмы власти, взаимоотношения между собственниками и т.д., мы видим скорее движение к феодализму... “Новые русские” никакая не “опережающая группа”, а варварская олигархия, тормозящая прогресс. Как в Африке, как в наиболее отсталых странах Латинской Америки... Крах советской системы был вызван не натиском “сил прогресса”, а ее собственным вырождением”*²⁴. Цитата эта вполне красноречива, хотя в ней неясно многое: смешаны понятия “варварство” и “феодализм” (очевидно, что это совсем не одно и то же), “варварство” и “новое варварство” (регресс) и т.д.

А вот несколько иная квалификация “нового варварства”, якобы идущего на смену коммунизму, принадлежащая члену Конституционного Суда (и бывшему его Председателю) В.Д.Зорькину: *“Там, где рушится порядок, исчезают правила игры, пропадает разница между законом и беззаконием, — там все общество становится “диким”. Возникает “дикая” власть и “дикая” оппозиция, “дикая” преступность и “дикие” формы и институты борьбы с ней. Возникает симметрия: неправовая власть и неправовая борьба с неправовой властью. Следом за правом исчезает и нечто неизмеримо большее: различие между правдой и ложью, праведностью и неправедностью. И исчезает держащаяся на этих различиях духовная жизнь. Ее заменяет варварство, однозначный примат силы над всем остальным, “право” сильного. Защитить право — это значит не допустить сползания нашего отечества в мир слепого произвола и животных инстинктов”*²⁵.

В.Д.Зорькин, как видим, делает упор на юридическую сторону вопроса — неправовой характер “схватки” между двумя видами нынешнего отечественного “варварства”: варварством власти и варварскими способами сопротивления власти. Замечу, что тема неправовой власти и неправовой оппозиции, взаимоотношения которых ведут к общей деградации, весьма традиционна для русской общественной мысли. Приведу лишь несколько строк из знаменитой статьи П.Б.Струве (конец 1907 г.) “Гипноз страха и политический шантаж”: *“Между освободительным движением и идущей сверху реакцией в этой области обнаруживается поразительная аналогия. Революция и контрреволюция одинаково вырождаются — от центра к периферии... Правовая беспринципность революции выражалась в формуле: всякое действие допустимо, если оно полезно для революции. По недомыслию, хорошо известному логической теории, все вредное для правительства приравнивалось к полезному для революции, и, таким образом, к морально чудовищной посылке присоединялись допущения, фактически нелепые... Правовая беспринципность контрреволюции выражается в формуле: всякое административное действие допустимо, если оно наносит вред “крамоле”. На линии этого рассуждения может лежать всякое преступление. Но самое ужасное — это то, что такое рассуждение в корне упраздняет всякое правосознание”*²⁶. Очевидно, что традиционная для России ситуация “между двумя варварствами”, равно как и императив “варварской борьбы против варварства” (причем с обеих сторон), ныне воспроизводится в полном объеме в следующей модификации: “варварская приватизация” и “дикий рынок” против “варварского тоталитаризма”. При этом я не согласен с теми, кто списывает издержки радикального эксперимента в России (1992–1993 гг.) на его ли-

беральную составляющую, якобы отторгнутую социальной тканью России. По моему мнению, в истории страны в очередной раз проявила себя все та же “русская Азиопа”, соединившая в себе на этот раз бюрократическо-чиновничью перегруппировку (“перестройку”) с инспирированием распределительного хаоса и правового беспредела.

Как бы там ни было, сегодня наше общество снова оказалось в радикальном **кризисе идентичности**, когда выбор осуществляется по сути дела не между цивилизационными альтернативами, а между перспективами двух видов деградации: на этот раз между “обрушением в третий мир” и “реставрацией коммунизма”. Парадокс ситуации заключается в том, что нам в очередной раз грозит русская “Азиопа” — то, чего не хочет никто. Ибо в результате спора двух лагерей мы рискуем получить и жесткий авторитарный режим, и опускание в “третий мир” **одновременно**. Можно ли этому что-либо противопоставить?

В соответствии с избранной мною стратегией максимально возможной демифологизации спора западников и самобытников и в целях нахождения возможного пространства конструктивного компромисса, можно снова попытаться формализовать аргументацию обеих сторон. Эта попытка приводит к парадоксальному выводу: непримиримые оппоненты по-прежнему воюют по сути дела против **единого врага — фигуры “непродуктивного индивида”**. Действительно, главной мишенью западников является паразитический тандем “люмпенизированного совка” и “привилегированной номенклатуры”. Объектом же ненависти почвенников является альянс “криминалитета” и “компрадорской псевдобуржуазии, распродающей страну”. Отсюда вывод: как и в предыдущие периоды российской истории, спор двух сторон по-прежнему имеет полумифическую, “партийную” окраску. Но паразитирующая на этой конфронтации новая “Азиопа”, как и прежде, создает реальный механизм самоварваризации культуры. Демистификация данного спора на основе изучения конкретных механизмов порождения “русского варварства” могла бы перевести мифологизированную оппозицию “индивид против государства” (в предельной формулировке “индивидуальный произвол против государственного произвола”) к реальной социологической оппозиции “продуктивность-дистрибутивность” (“цивилизация против варварства”). Это возможно при условии, если конфликтующие стороны признают, что субъектом цивилизации (равно как и варварства) могут быть абсолютно разные элементы социума: и индивид, и коллектив, и государство. Все эти элементы амбивалентны по своей природе и могут играть как культуросотворческую, так и варваризирующую роль.

Может быть подвержено серьезной коррекции и распространенное мнение, согласно которому социокультурный ценностный раскол российского общества (условно говоря, на традиционалистов и либералов) либо вообще лишает Россию цивилизационной перспективы (в лучшем случае порождая псевдодемократические стилизации), либо требует от реформаторов беспрецедентной степени модернизационного насилия. В предлагаемой мной концепции заложена возможность выхода из “кармического круга” противостояния хаоса и деспотизма.

Эта возможность связана с **опознанием “Азиопы” как общего врага** и реформаторами-западниками, и теми неопочвенниками, которые озабочены сохранением и развитием русского цивилизационного генотипа; отказом на этой основе от взаимных упреков в “варварстве”; с рациональным социологическим определением всей совокупности субъектных форм “нового варварства” и их последующим оттеснением совместными усилиями гражданского общества на периферию социальной жизни. Именно в этом видится залог **“либерально-консервативного синтеза” в России**, объединяющего потенциал как “осмысленных западников”, так и тех российских “почвенников”, кто выступает за сокращение бюрократическо-распределительной патерналистской опеки над обществом и за многообразие форм продуктивного культуротворчества.

Прав был В.В.Вейдле, полагавший порочным сам принцип построения оппозитивной идеологии “западничество-славянофильство”, которая утрирует резкую противоположность этих двух идейных течений: *“Безоговорочное и непримиримое противопоставление России Западу, Запада России есть ядро идейного комплекса, любопытного прежде всего тем, что его создали и дружно развивали ни в чем другом не согласные между собой умы: исключительные приверженцы всего русского в России и фанатические поклонники Запада на Западе”*. Действительно, и славянофилы и западники в равной степени поражены одним и тем же болезненным ощущением — *“стремятся возвеличить “свое” путем умаления “чужого”, не понимая относительности различия между своим и чужим”*. В результате само это болезненное стремление усугубляет кризис русского самосознания, принося обоим лагерям *“заслуженную кару, неизбежно приводя к сужению своего, которому начинает отовсюду угрожать их же собственными усилиями раздутое, разросшееся чужое”*²⁷.

Лучшие же образцы национальной культуры противостоят именно “русскому варварству” и в этом смысле неделимы на “русскость” и “западность”. Вслед за Достоевским и Л.Толстым можно утверж-

дать, например, что “западность и русскость Пушкина — одно”, что “чем глубже он укоренен в своей стране, тем глубже прорастает он в Европу”. Верно отмечал (также в связи с анализом творчества Пушкина) С.Л.Франк: “Народность в этом общем смысле совсем не предполагает замкнутости от чужих влияний, обособленности национальной культуры. Напротив, субстанция народного духа, как все живое, питается заимствованным извне материалом, который она перерабатывает и усваивает, не теряя от этого, а напротив, развивая этим свое национальное своеобразие... Укорененность в родной почве, ведя к расцвету духовной жизни, тем самым расширяет человеческий дух и делает его восприимчивым ко всему общечеловеческому... Философскую мысль, лежащую в основе этих чувств и мыслей, можно лучше всего выразить в короткой, но многозначительной формуле: **чем глубже, тем шире** (выделено С.Л.Франком. — А. К.). Именно отсюда вытекает у Пушкина сочетание “европеизма”, резкого отталкивания от культурной отсталости России, с напряженным чувством любви к родине и национальной гордости”. Отмечая, что против крайнего западничества Чаадаева Пушкин защищал ценности самобытной русской культуры, а против славянофильства, напротив, — превосходство западного просвещения и его необходимость для России, Франк приходит к выводу: “И это есть не эклектическое примирение непримиримого, не просто какая-то “средняя линия”, а **подлинный синтез**, основанный на совершенно оригинальной точке зрения, открывающей новые, более широкие духовные и философско-исторические перспективы”²⁸.

В этой связи нельзя ни в коей мере отрицать и опасности “денационализации России” в ходе межцивилизационного взаимодействия, что как раз лишило бы страну перспектив успешной модернизации. Более того, русские противники западного эпитонства и обезьянничанья были абсолютно правы в том смысле, что лишенная национального своеобразия Россия как раз и не попадет “в Европу”, а напротив, лишится своего законного места в европейской культуре, ибо станет для этой Европы неинтересной и ненужной.

Классическая модель российского **кризиса идентичности** — ситуация “**между двумя варварствами**” (“русской азиатчиной позади” и “псевдоевропеизмом впереди”) **не предполагает в качестве своего неизбежного следствия ни “варварской борьбы против варварства”, ни тем более какой-либо обреченности на мифологическое “снятие” этого противоречия в виде эсхатологической утопии (типа “русского социализма”)**.

Ситуация “между двумя варварствами” может быть и **плодотворной**, если социальная рефлексия приводит не к мысли о необходимости односторонней победы одного варварства над другим, а напро-

тив, к консенсусу всех субъектов культуры, призванных устранить из общества все формы социального варварства. Подобная перспектива может найти опору в русской традиции “конструктивного компромисса”, представленной мыслителями либерально-консервативного направления, сумевшими перевести самоварваризирующую логику русского спора “или западничество, или самобытность” в более плодотворную логику “**русская цивилизация против русского варварства**”.

- ¹ *Киреевский И. С.* Полное собрание сочинений. М., 1861. С. 189.
- ² *Зеньковский В. В.* Русские мыслители и Европа. Париж, 1955. С. 88-89.
- ³ *Шпет Г.Г.* Сочинения. М., 1989. С. 46.
- ⁴ *Мережковский Д. С.* Большая Россия. Избранное. Л., 1991. С. 22-23.
- ⁵ *Герцен А.И.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. С. 383.
- ⁶ См.: Москвитянин. 1841. Ч. 1., № 1. С. 24.
- ⁷ *Кюхельбекер В.К.* Путешествие. Дневник. Статьи. Л., 1979. С. 458.
- ⁸ *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. Л., 1975. С. 180-182.
- ⁹ *Чаадаев П.Я.* Статьи и письма. М., 1987. С. 136-137.
- ¹⁰ См.: Русь. 01. 09. 1884; День. 04. 11. 1861.
- ¹¹ *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М., 1991. С. 126.
- ¹² Там же. С. 126.
- ¹³ *Гумилев Л.Н.* От Руси к России. Очерки этнической истории. М., 1992. С. 299.
- ¹⁴ *Соловьев С.М.* Чтения и рассказы по истории России. М., 1989, С. 462-463.
- ¹⁵ *Эрих В.Ф.* Сочинения. М., 1991. С. 357-358, 388-389.
- ¹⁶ *Бунаков И.И.* Пути России // Современные записки. Париж, 1932. № 48. С. 324.
- ¹⁷ *Степун Ф.А.* Мысли о России // Новый мир. 1991. № 6. С. 228.
- ¹⁸ *Герцен А.И.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. С. 523-524.
- ¹⁹ День. 14.10. 1861.
- ²⁰ *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. М., 1990. Т. 1. С. 130.
- ²¹ *Аксаков К., Аксаков И.* Литературная критика. М., 1992. С. 266.
- ²² *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй. М., 1989. С. 232.
- ²³ *Чернышевский Н.Г.* Полное собрание сочинений: В 15 т. М., 1950. Т. 2. С. 616.
- ²⁴ Независимая газета. 1994. 30 июня.
- ²⁵ Независимая газета. 1994. 08 июля.
- ²⁶ *Струве П.Б.* Patriotica. СПб., 1908. С. 165.
- ²⁷ *Вейдле В.В.* Задача России // Вопр. философии. 1991. № 10. С. 63.
- ²⁸ *Франк С.Л.* Пушкин об отношениях между Россией и Европой // Пушкин в русской философской критике. М., 1990. С. 56-459, 464.