

ЭТИКА НЕ-КУЛЬТУРИЯ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ И ЛИТЕРАТУРЕ РУБЕЖА XIX–XX вв.

К какому наследию мы примыкаем? – этот вопрос о перспективах русской философии должен быть развернут во всей смысловой глубине, чтобы открылась возможность ответа. Там, где речь идет о наследии, всегда существует неосознаваемая путаница имен: основания распоряжаться наследием есть не только у *преемников*, но и у *наследников*. Преемник продолжает дело, наследник использует накопленное. Благодаря преемнику живет традиция, наследник же сохраняет то, что от нее осталось. Различие преемников и наследников как никогда важно в рассуждениях об идейно-духовном наследии и его судьбе. Здесь преемник – продолжатель сложившейся традиции философствования, воспринявший своим творчеством не просто метод и тематику предшественников, но тип мирозерцания и этос. Наследник же – более или менее квалифицированный потребитель доставшегося ему идейного наследства, стремящийся его как следует изучить, канонизировать и популяризировать, иногда осмеливаясь на текстологические открытия или досказывание недосказанного на основе остроумного комментирования цитат.

Поэтому, определяя перспективы идейно-духовного развития современной России и статус современного философствования, необходимо прийти к отчетливому видению той традиции, которая и выступает предметом преемственности или наследования. Когда мы говорим о живой философской традиции, мы всегда полагаем, что она рождается и возобновляется в порыве обостренного мирозерцательного переживания, а не в результате механического повторения-подражания, воспроизводящего одни и те же темы, сюжеты и методы философствования.

Каковы же черты этической традиции отечественного философствования, по отношению к которым мы могли бы называть себя преемниками – или всего лишь наследниками?

Как известно, в первой половине XIX в. в русской культуре формируется уникальная, аффективно насыщенная нравственная проблема «исторической теодицеи» или (в сугубо светском, секулярном варианте) историодицеи, – мотив оправдания истории и пролитой ради ее продолжения «слезинки ребенка». Впервые явленный в письме В. Г. Белинского В. П. Бот-

кину от 1 марта 1841 г., он прочно вошел в дух и букву отечественной философии и литературы. В 1905 г. Л. Шестов в связи с этим рассуждал об особенностях русского нравственного сознания: «У нас Белинский, недоучившийся студент... начинает тяжбу со вселенной по поводу давно забытых жертв Филиппа II и инквизиции. И в этой тяжбе смысл и сущность всей русской художественной литературы. Под самый конец своей деятельности Достоевский поднимает тот же вопрос и тот же спор по поводу слезинки замученного ребенка... [Русский человек] рисует жизнь в самых мрачных красках – и если вы предложите ему вопрос: как можно принять такую жизнь? Как можно примириться со всеми ужасами, которыми полна действительность и которые так беспощадно обрисовывали все наши писатели, начиная с Пушкина и кончая Чеховым, – он вам ответит словами Карамазова: я не принимаю этой жизни... Но под этим ответом кроется иное: еще не вполне израсходованная вера в возможность окончательной победы над “злом”»¹. Это рассуждение Шестова ценно тем, что философ здесь уловил универсальную интуицию, лежащую в основе «всей русской литературы» и всего этического мировоззрения XIX – начала XX вв.: радикальное непримирение со страданием и злом и не менее радикальное стремление вырваться за грань мирового страдания.

Смысловое ядро этой нравственной проблемы, однако, состояло не просто в обостренности восприятия мира как «лежащего во зле», но в уникальном императивном прочтении такого общеизвестного положения дел: это императив «*опрощения*», или «*избегания культуры*». Узко понимаемый, он связывается с именем и образом Толстого и группой приверженцев толстовства. Понимаемый широко, он появился задолго до Толстого и сохранялся десятилетия после.

Одна из ключевых фигур, ставших символом этической традиции эпохи, – образ Н. Ф. Федорова (1829–1903). Поражающее переживание страдания и смертности всего живого, по мнению философа, является «элементарным фактом» любого нравственного – человеческого – сознания. Радикально настаивая на том, что это не просто содержание, наполняющее мыслительные формы, среди прочих содержаний, а конституирующая основа человеческого способа существования, Федоров тем

¹ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности (опыт адогматического мышления) // Шестов Л. Сочинения. – М., 1995. С. 314. – Заметим, что этот же мотив «оправдания» как тему исключительно русскую охарактеризовал Н. А. Бердяев, см.: Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики (Творчество и объективация) // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. – М., 1995. С. 236.

самым обнажил корни доминирующего этоса, пронизывающего всю проблематику русской литературы, философии и публицистики. Скорбная констатация: «Человек есть существо, которое погребает»¹, высказанная философом в «Философии Общего Дела», – первоначальная интеллигенция, в русле которой формировалось затем содержание нравственной повелительности, учредившей этическую традицию русской философии. В его утверждении о нравственной аксиоме бытия, сопровождаемом нерушимым убеждением в ее абсолютной, общечеловеческой значимости, сказалась не только персональная нравственная уверенность, но коллективно принятая норма миросождения. Ее выразителем стал Л. Н. Толстой.

Прочувствованное убеждение в несправедности, несправедливости и неправде существующего мира – не просто рассудочное знание, воспроизведенное как штамп здравого смысла, но экзистенциальный источник философствования в русской культуре рубежа XIX–XX столетий. Величайшее социокультурное значение толстовства состояло в том, что именно в нем был сделан или, точнее, рефлексивно заверен шаг, отделявший источник этической традиции философствования – обостренное переживание страдания и смерти – от его императивного «следствия». Оно состояло в выборе универсальной схемы отклика на акцентированное «откровение» страдания. Этот отклик, непросчитываемый и неординарный, составил этическую доминанту, организовывавшую дискурс «золотого века» русской философии. Суть его в следующем: если есть еще страдания, болезни и смерть как наивысшее воплощение страдания и мировой ущербности, то предаваться удовольствию, как телесному, так и духовному, культурному, недопустимо. «Успокоение – душевная подлость». Нравственно безупречной максимой поведения является только поведение *сострадательное и страдающее*. Толстой был ясным и отчетливым выражением установки, признававшей «этическую недопустимость» культурности и цивилизованности² и – в связи с ней – утверждавшей парадоксальное уважение и почтение к

¹ Федоров Н.Ф. Сочинения. – М., 1982. С. 207.

² Несмотря на распространенность констатации, что русская интеллигенция одержима стремлением к упрощению и опрощению жизни, ее часто понимали превратно уже в период активной интеллигентской саморефлексии начала XX в. Так, например, В. И. Иванов, с неприязнью отмечая эту черту интеллигентского типа, считал, что в основе такого качества лежит жажда социальной интеграции с народом, от которого интеллигенция была отторгнута; интеллигенция якобы всего лишь «тяготеет оторванностью от корней», поскольку ей непривычна ее высокая культурная миссия. См.: Иванов В.И. Переписка из двух углов. Письмо XI // Иванов В.И. Родное и вселенское. – М., 1994. С. 134.

«страдальцам»¹ (специфическая жалость), которое так часто отмечали в русской ментальности, – страдальцам безвинным и виноватым. И мучающийся в заточении, и гонимый властью, и тяжело хмельной, – страдающие правы² уж тем, что не принадлежат к когорте наслаждающихся жизнью и благополучием тогда, когда наслаждаться еще грешно, то есть до преодоления космической, мировой безнравственности любого страдания как такового.

Моральная философия Толстого для развития отечественной мысли периода философского ренессанса значила больше, чем могла бы значить его религиозно-философская позиция. «Может быть, со времен Вольтера не было писателя, который производил бы такое сильное действие на своих современников», – отмечал в 1891 г. Н. Н. Страхов³. В. В. Зеньковский в «Истории русской философии» также взял на себя смелость утверждать, что «тот “панморализм”, который в своих философских сочинениях выразил с исключительной силой Лев Толстой, – с известным правом, с известными ограничениями может быть найден почти у всех русских мыслителей, – даже у тех, у которых нет произведений, прямым образом посвященных вопросам морали»⁴. Мыслители, далекие от Толстого, выражали толстовско-федоровскую этическую позицию. О ее духе наилучшим образом высказался Н. А. Бердяев: «Я очень много получил от Л. Толстого, многому от него научился. Мое

¹ См.: *Степун Ф.А.* Дух, лицо и стиль русской культуры // Вопросы философии. 1997. №1. С. 164. – Ф. А. Степун связывал это качество обостренной сострадательности с чувством со-виновности, приводя парадоксальную формулу Леонида Андреева: «Стыдно быть порядочным человеком». Это означает, что «до тех пор пока в мире существует воровство, убийство и разврат, никто не вправе чувствовать себя добродетельным».

² Чуткий к нюансам социокультурных состояний эпохи, В. В. Розанов отмечал своеобразную верифицирующую функцию страдальчества в восприятии русской культурной общественности, явленную в ее отношении к заимствуемым философским идеям: «Нищие почтили потому, что он был немец, и притом – *страдающий (болезнь)* (курсив мой. – О. С.). Но если бы русский и от себя заговорил в духе: “падающего еще толкни”, – его бы назвали мерзавцем и вовсе не стали бы читать». *Розанов В.В.* Опавшие листья: Лирико-философские записки. – М., 1992. С. 57. – Впрочем, Розанов и сам, критикуя философию и педагогику Г. Спенсера, избрал в качестве основного пункта обвинения, никак не касающегося сути критикуемых идей, следующий довод: «этот болван ни о чем не страдал» (Там же. С. 138).

³ Цит. по: Интервью и беседы с Львом Толстым. – М., 1986. С. 4. – Публикации о Л. Толстом регулярно появлялись в русской периодической печати – в таких изданиях, как «Неделя», «Новое время», «Новости дня», «Петербургская газета», «Петербургские ведомости», «Русское слово», «Биржевые ведомости», «Русские ведомости», «Речь», «Русское слово» и др. В. Я. Лакшина пишет даже о том, что «жизнь людей в конце прошлого и начале нынешнего века шла как бы в постоянном ощущении присутствия Льва Толстого» (Там же. С. 15).

⁴ *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 1. – Л., 1991. С. 16.

очень раннее убеждение в том, что *в основе цивилизации лежит неправда* (курсив мой. – О. С.), что в истории есть первородный грех, что все окружающее общество построено на лжи и несправедливости, связано с Л. Толстым. Я никогда не был адептом толстовского учения и даже не очень любил толстовцев, но толстовское восстание против ложного величия и ложных святынь истории, против лжи всех социальных отношений людей проникло в мое существо»¹. Бердяев сформулировал основное противоречие своего творчества как «столкновение влюбленности в высший мир, в высоту и жалости к низинному миру, миру страдающему»². Обостренное переживание страдания, *сострадание* и жалость – латентная доминанта русской моральной философии периода русского философского ренессанса: для Бердяева «свобода, не знающая жалости, становится демонической», для В. С. Соловьева государство – «организованная жалость».

Заметим, кстати, что и самое заметное социальное и интеллектуальное явление XIX – начала XX вв., русская интеллигенция, своим существованием было обязано *федоровско-толстовским мотивам*, возникшим, правда, до того, как оформились морально-философские концепции Федорова и Толстого и связанные с ними социально-интеллектуальные направления. Будучи антиинтеллигентом, Толстой, тем не менее, выразил смысловые конститутивные черты интеллигентского социального типа, заявившего о себе уже в начале XIX столетия. Отмечать аскетизм как ядро морального кодекса русской интеллигенции стало общим местом почти во всех работах, посвященных интеллигентской проблематике. Однако суть этого аскетизма состояла именно в «толстовском» опрощении: «Борьба против культуры есть одна из характерных черт типично русского интеллигентского духа; культ *опрощения* есть не специфически толстовская идея, а некоторое общее свойство интеллигентского умонастроения... (курсив автора. – О. С.)»³. Поэтому сопоставление русской интеллигенции и Толстого некорректно с фактической и историко-хронологической позиции, но абсолютно достоверно с позиции ценностной, идеальнотипической.

¹ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии) // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М., 1995. С. 7.

² Там же. С. 5.

³ Франк С.Л. Этика нигилизма (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // Интеллигенция. Власть. Народ: Антология. – М., 1993. С. 172.

С. Л. Франк, предпринимая рефлексивный анализ «боязни культуры» в России XIX–XX вв., замечал: «Русская интеллигенция не любит богатства. Она не ценит прежде всего богатства духовного, культуры, той идейной силы и творческой деятельности человеческого духа, которая влечет его к овладению миром и очеловечению мира, к обогащению своей жизни ценностями науки, искусства, религии и морали; и – что всего замечательнее – эту свою нелюбовь она распространяет даже на богатство материальное, инстинктивно сознавая его символическую связь с общей идеей культуры... Русский интеллигент испытывает положительную любовь к упрощению, обеднению, сужению жизни; будучи социальным реформатором, он, вместе с тем и прежде всего, – монах, ненавидящий мирскую суету и мирские забавы, всякую роскошь, материальную и духовную, всякое богатство и прочность, всякую мощь и производительность. Он любит слабых, бедных, нищих телом и духом, не только как несчастных, помочь которым значит сделать из них сильных и богатых, т.е. уничтожить их как социальный или духовный тип, – он любит их именно как идеальный тип людей»¹. Не только наслаждение пищей, теплом, уютом, благами духовной культуры, но и красотой художественного произведения, глубиной научной мысли, – равноценны по своей недопустимости в эпоху господства смерти и страдания.

Именно эти убеждения были, как в своем чистейшем образце, воплощены в доктрине толстовства. Корреспондент «Орловского вестника» из беседы, состоявшейся в 1897 г. с писателем и философом Толстым, вынес следующий опрощенческий урок: «Поэт, писатель должны стоять на среднем уровне эпохи и в высшей степени должны остерегаться злоупотребления талантом. Тогда творения необходимо отразят религиозное мировоззрение эпохи, что и надо»². В этом постулате – не просто идея смирения, а замысел самообуздания таланта и культуры, цветение которых, по мнению Толстого, может быть и чрезмерным. Культура должна быть поставлена в рамки и не слишком выступать за границы «среднего уровня эпохи»³. Культура не имеет абсолютного права на существование, оно всегда под вопросом, и решение его зависит от сравнительного благополучия социальных и нравственных условий жизни.

¹ Там же. С. 182, 183.

² Интервью и беседы с Львом Толстым. – М., 1986. С. 107.

³ Шестов отмечал в связи с этим, что в Толстом «мы имеем единственный пример гениального человека, во что бы то ни стало стремящегося сравниться с посредственностью, самому стать посредственностью». Шестов Л. Достоевский и Ницше (Философия трагедии) // Шестов Л. Сочинения. – М., 1995. С. 60.

Обращаясь к истории русской интеллигенции и подмечая эту «толстовскую» волю к усреднению, В. И. Иванов недоумевал: «Откуда это постоянное, под изменчивыми личинами мыслительных и практических исканий наших, сомнение, не заблудились ли мы, изменив правде народной? это исконно-варварское недоверие к принципу культуры у самых гениальных подвижников культурного дела в России? это порой самоубийственное влечение к угашению в народном море всего обособившегося и возвысившегося, хотя бы это возвышение было вознесением света и путеводного маяка над темным морем?.. Только у нас наблюдается истинная воля ко всенародности органической, утверждающаяся в ненависти к культуре обособленных возвышений, в сознательном и бессознательном ее умалении, в потребности покинуть или разрушить достигнутое и с завоеванных личностью или группой высот низойти ко всем»¹.

Стараясь смягчить антикультурный заряд крепкого нравственного предубеждения против культуры, Бердяев силился представить дело таким образом, что, начиная со славянофилов, русская интеллигенция восставала против цивилизации, мещанской комфортабельности жизни, но не против духовных ценностей². И действительно, «мещанство» – одно из знаковых понятий русской философской мысли XIX – первой половины XX вв.: можно с уверенностью говорить о том, что вся она пронизана *антимещанским настроем*. Мещанство – сигнатура этической традиции, ее знак, и знак отрицательный, – точка отталкивания, вокруг которой организуется императивный гештальт. Но примечательно, что, во-первых, этос избегания культуры зафиксировал себя в дорефлексивном отождествлении культурного и мещанского³, а во-вторых, – что отвержение мещанства и зло-пренебрежительные насмешки над ним в русской литературе, философии и публицистике исконно включены в контекст *упрека чужим страданием*⁴. Поэтому об-

¹ Иванов В.И. О русской идее // Иванов В.И. Родное и вселенское. – М., 1994. С. 365, 368–369. – Иванов полагал, что в этой особенности состоит исключительно христианская идея русской культуры, основанной на «категорическом императиве нисхождения» (Там же. С. 371).

² См.: Бердяев Н.А. Воля к жизни и воля к культуре // Бердяев Н.А. Смысл истории. – М., 1990. С. 162–163.

³ Американская славистка С. Бойм верно указывает на то, что антимещанство – лейтмотив русской литературы, «ее экзистенциальная доминанта», определяющая «русский характер». Но автор не вникает в генезис этического отторжения «мещанства», и ее понимание этого феномена не улавливает принципиального отличия его от элементарной «поглощенности бытом» и отсутствия духовных потребностей. См.: Бойм С. Общие места: Мифология повседневной жизни. – М., 2002. С. 67, 69, 92–100.

⁴ Одно из первых ясных свидетельств – мировоззрение А. И. Герцена 1850–1860-х гг. «Чужой труд, вырванный у голода», – вот свидетель обвине-

манчивость всех попыток свести всеобъемлющее аскетическое сомнение в совестной оправданности культуры к узко понятому антимищанству, то есть к протесту против духовной убогости и неспособности воспринять высшие культурные блага, становится особенно очевидной на примере этико-историко-софского учения самого Бердяева. По его мнению, «в исторической судьбе человечества можно установить четыре эпохи, четыре состояния: варварство, культура, цивилизация и религиозное преображение. Эти четыре состояния нельзя брать исключительно во временной последовательности; они могут сосуществовать, это – разные направленности человеческого духа».

Противоборство культуры и цивилизации – постоянный сюжет истории человечества. Высший полет человеческой гениальности не устраняет из жизни трагической раздвоенности: культура не может не быть аристократичной, и «культурное цветение на вершинах» оставляет без помощи бедность, слабость, жалкость повсюду¹. Цивилизация же, затевающая буржуазный бунт против культуры, погрязает в мещанстве и «экономизме». Блага цивилизации не только неосуществимы для всех голодных и страдающих (цивилизация для всех была бы меньшим злом), но и подавляют горение человеческого духа, уничтожают человеческую свободу и учреждают рабство личности у материального. Культура призвана избавить человека от этого рабства, но безуспешна на этом поприще, а потому она так же, как и цивилизация, *совестно не оправдана. Вечным упреком ей выступает жизнь, прозябающая в страданиях*. Поэтому только религиозное преображение является идеалом, преодолевающим неизбежный антагонизм цивилизации и культуры. Русский человек всегда «болел душой» о страдающей жизни – в этом, по мнению философа, была его сострадающая правота. Но воля к религиозному преображению, необычайно сильная, делала русское общество бездарным в цивилизационном строительстве и безрадостным в культурном созидании. «Мы начали переживать кризис культуры, не изведав до конца самой культуры, – писал Бердяев. – У русских всегда было недовольство культурой, нежелание создавать серединную культуру, удерживаться на серединной куль-

ния на суде против «небольшого уездного домика с разрисованными щитами на ставнях», «школы для сына, платья для дочери» и «мяса на каждый день». См.: Герцен А.И. Концы и начала // Интеллигенция. Власть. Народ: Антология. – М., 1993. С. 31–32.

¹ См.: Бердяев Н.А. Воля к жизни и воля к культуре // Бердяев Н.А. Смысл истории. – М., 1990. С. 164–167.

туре. Пушкин и александровская эпоха – вот вершины русской культуры. Уже великая русская литература и русская мысль XIX века не были “культурой”; они устремлены к “жизни”, к религиозному преображению. Таков Гоголь, Толстой, Достоевский, таков В. Соловьев, К. Леонтьев, Н. Федоров, таковы новейшие религиозно-философские течения. Предания культуры у нас всегда были слишком слабы. Цивилизацию мы создаем безобразную»¹. При всей справедливости этого рефлексивного прозрения, Бердяев сам находился в поле притяжения этой повелительности, выраженной в максиме *вне-цивилизационно-го и вне-культурного сострадания*.

Этическая традиция сохранялась и в начале XX столетия, несмотря на радикальную смену политического и социального строя. Без учета негативно-смысловых акцентов эпохи многое может остаться непонятным и в этическом литературно-философском дискурсе 1920-х гг.

Поражающее переживание страдания как подоплека нерелексивно-массовых надежд, стремлений и деяний – основная тема литературного творчества А. П. Платонова. Социально-философский роман «Чевенгур», созданный в 1928 г., является не плодом рассудочно-фантазийного конструирования социальных благ или угроз (участь большинства произведений утопического и антиутопического жанра), но художественным отражением этоса русской философской и социокультурной среды. Воссоздавая утопическую доминанту эпохи, Платонов сопровождает эту реконструкцию рефлексивным анализом; в этом смысле произведение совмещает в себе жанровые черты утопии, антиутопии и эпоса. Вместе с тем, писатель реставрировал уникальную для русской этической мысли императивную связь между поражающим переживанием страдания и принципом «избегания культуры». Жизнь в романе Платонова как будто стремится съежиться, стать незаметной, уйти и скрыться, как град Китеж, раз нет еще победы над злом, и в этом порыве даже смерть не страшна. Герой романа-утопии, пришедший в детстве на могилу отца, любясь ветхими, замшелыми крестами, замечает, что «могилы без крестов еще лучше»²; лучше – потому что жизнь недостойна того, чтобы ее прожить в мире, где есть голод, холод, страдания и болезни³. Персонажи романа одержимы устремленностью «увидеть рань-

¹ Там же. С. 174.

² Платонов А. Чевенгур: Роман и повести. – М., 1989. С. 23.

³ Здесь в образно-гиперболизированной форме Платонов воссоздает сентенцию «счастлив тот, кто вовсе не родился», высказанную в «Исповеди» Толстого.

ше времени утро завтрашнего дня», спастись тем самым от страдания настоящего. Поэтому и открывается роман гротескно-разоблачающим и, вместе с тем, эпически-веселым повествованием о рыбаке, который «многих расспрашивал о смерти и тосковал от своего любопытства; этот рыбак больше всего любил рыбу не как пищу, а как особое существо, наверное знающее тайну смерти... Созерцая озеро годами, рыбак думал все об одном и том же – об интересе смерти... Через год рыбак не вытерпел и бросился с лодки в озеро, связав себе ноги веревкой, чтобы нечаянно не поплыть. Втайне он вообще не верил в смерть, главное же – он хотел посмотреть, что там есть: может быть, гораздо интереснее, чем жить в селе или на берегу озера; он видел смерть как другую губернию, которая расположена под небом, будто на дне прохладной воды, и она его влекла... Его вытащили из озера через трое суток и похоронили у ограды на сельском погосте»¹. Не случайно и главный герой ощущает «время как движение горя», и до конца времен он призван кочевать по земле «от какой-то неизвестной совести, открывшейся в груди», которая вызывает желание «без отдыха идти по земле, встречать горе во всех селах и плакать над чужими гробами»². Следствие такой ослепленности видом страдания – этос вне-культурности и не-культурия, коллективный идеал Чевенгура, – города, который «весь в коммунизме, как рыба в воде», города, живущего «после светопреставления». Вот показательный в этом смысле авторский комментарий к диалогу своих героев, не соvrащенных роскошью культуры:

«– Как такие слова называются, которые непонятны? – скромно спросил Копенкин. – Тернии или нет?»

– Термины, – кратко ответил Дванов. Он в душе любил неведение больше культуры: невежество – чистое поле, где еще может вырасти растение всякого знания, но культура – уже заросшее поле, где соли почвы взяты растениями и где ничего больше не вырастет. Поэтому Дванов был доволен, что в России революция выполола чисто те редкие места зарослей, где была культура, а народ как был, так и остался чистым полем – не нивой, а порожним плодородным местом. И Дванов не спешил ничего сеять: он полагал, что хорошая почва не выдержит долго и произвольно разродится чем-нибудь небывшим и драгоценным, если только ветер войны не принесет из Западной Европы семена капиталистического бурьяна»³.

¹ Платонов А. Чевенгур: Роман и повести / Сост. М.А.Платонова, послесл. и коммент. В.А.Чалмаев. – М.: Советский писатель, 1989. – С. 9.

² Там же. С. 11.

³ Там же. С. 122.

Этическая традиция середины XIX – начала XX вв. заключала в себе аскетический пыл «великого освобождения» от страдания, организованной культурой. Пафос стихийности, антикультурности, антиорганизационного, потенциально злого, но творческого начала обрел теоретическое выражение в философии свободы Бердяева, публицистическое – в «Крушении гуманизма» А. А. Блока и его призыве «слушать музыку революции»¹, художественно-образное – в «Чевенгуре» Платонова². Платоновские чевенгурцы – люди «великого отказа», «великого освобождения», подобные «листу с дерева», оторванные от социальности (от «корней»), возвратившиеся в вечность, отрешенные от временного. Избавившийся от лишнего сам становится «лишним»; в той череде «лишних» и «маленьких» людей, которую знала русская литература, по праву могут найти свое место иронически-гротескные, но от того не менее достоверные «прочие» Платонова.

Неприятие времени («движения горя») может выразиться как в отвержении времени вообще, стремлении вырваться за грань, так и в отвержении прошлого и настоящего и гипертрофированной тяге в будущее, увлеченном проективизме социальных надежд. Первая возможность всегда подспудно присутствовала в отечественной моральной философии и литературе, получая иногда разоблачительно-сочувственные обнаружения, одним из которых был «Чевенгур» Платонова. Интенция «чевенгурства» радикальна, и стремление скрыться от временного потока в складках природно-бессобытийного существования, как это и сделали революционеры-подвижники Чевенгура, уничтожив культуру, обретало в романе Платонова сюрреалистическое воплощение. Слияние с природой, при котором станет все одно – дружба с человеком или с насекомым, шелест листвы или людская молвь, – таков решительный уход от травмирующих несовершенств прошлой и настоящей жизни человечества. Вторая возможность, не менее фантастическая, активно реализовывалась в увлеченном построении проектов

¹ Эти идеи Блока обсуждались на заседаниях Вольной философской ассоциации, образованной в Петрограде в 1919 г. См.: *Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г.* Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. – М., 2003. С. 33–35, 51–53.

² С. Л. Франк в одной из поздних работ (1949) писал: «В марксизме вера в человека и его великое будущее основана на вере в творческую силу зла. Со всем не случайно с этим сочетается замена человека как индивидуальной личности культом “класса” или “коллектива”... В марксизме гуманизм задуман уже как титанизм, как вера в торжество бунтовщического начала в человеке, осуществляемое через разнуздание сил зла». См.: *Франк С.Л.* Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии // *Штирнер М.* Единственный и его собственность. – Харьков, 1994. С. 514.

социального развития, на которые были богаты русский космизм и русский социализм. По меткому замечанию социалиста А. А. Богданова, «оптимизм мечты есть весьма естественная реакция на чересчур мучительные картины реальности»¹.

Русский космизм явился откликом на тот же вызов страдания и смерти, что вдохновлял фантастический характерологический тип героя-чевенгурца. Но идея космизма была наделена оптимистическим перспективным зарядом преобразования природы и человека. Федоров, сформулировав в середине XIX в. свою доктрину «супраморализма» как долга воскрешения отцов-предков, лежащего в основе нравственности, подчеркнул настоятельность утопических чаяний: «Решение вопроса о жизни и смерти важнее вопроса о богатстве и бедности, бедствия естественные важнее бедствий общественных»². Космисты стремились преодолеть трагедийность этоса русского философствования, предлагая «против трагедии – литургию», ратуя за действенное воодушевление общего дела, за отказ от того мирозерцания, что заставляло русскую литературу рефреном проводить тему могилы, «смирненного кладбища» и «лишних людей»³. Однако не космизму было суждено занять господствующие позиции в социокультурном строительстве XX столетия.

Мучаясь поиском смысла страдания, а точнее – преднайденным заранее ответом, предполагающим безоговорочное отсутствие такого смысла, – русская культура порождала поочередно феномены «кающихся дворян», аскетов-народников и мучимых совестью террористов-социалистов, толстовцев и, наконец, антикультурность и антидуховность большевизма. Мучки совести за страдание ближнего и дальнего сначала трансформировались в философски осмысленную жертвенность, мученичество и аскезу добровольного со-страдания: толстовство было самым умеренным, уравновешенным путем антикультурной аскезы. Этот путь долгое время оставался главенствующим, и весь антимеритократический дискурс XIX и рубежа XIX–XX вв. укладывался толстовскую императивную схему «опрощения», смягчавшего крайности интеллигентского сознания, которые говорили сами за себя в речении народника

¹ Богданов А.А. Вопросы социализма // Богданов А.А. Вопросы социализма: Работы разных лет. – М., 1990. С. 344.

² Федоров Н.Ф. Сочинения. – М., 1982. С. 477.

³ Горский А.К., Сетницкий Н.А. Заметки об искусстве // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н. А. Сетницкий. – М., 2003. С. 240, 248.

Н. К. Михайловского: «*Пусть нас секут! Мужика секут же*»¹.

Большевизм начинался как этически обоснованное избегание культурного наслажденчества, «культурного обрастания»². Но, заменив этическую рефлексию – делом, воплотился в диктаторском принудительно-аскетическом режиме³. Федотов в одной из своих работ обмолвился, что в России 1920-х – начала 1930-х гг. «отменяется культура» и «воцаряется всеобщая нищета вокруг индустриальных гигантов-монастырей (курсив мой. – О. С.)»⁴. Суть этических истоков режима подмечена им точно. Монастырь – это уход от страданий мира, осознанная невозможность спасти его своими мирскими усилиями в гуще событий, – но в то же время это уход не для личного наслаждения и успокоения, а для аскезы, *солидарной страдания мира*. Если толстовство – путь добровольного «монашества», большевизм – путь «монашества» насильнического. В большевизме мы сталкиваемся с тем случаем, когда, по верной догадке Розанова, цинизм следует за страданием и состраданием – «цинизм от *страдания*»⁵. Пришедшая на смену интеллигенции большевистская элита откровенно пренебрегала «благами цивилизации и окультуренности» ныне живущих поколений – на

¹ Цит. по: Федотов Г.П. Создание элиты // Федотов Г.П. Судьба и грехи России (избранные статьи по философии русской истории и культуры): В 2 т. Т. 2. – СПб., 1991. С. 212.

² В одном из своих докладов 1924 г., произнесенном перед революционной молодежью, советский нарком просвещения А. В. Луначарский, предостерегая новое поколение от «комчванства» («коммунистического чванства»), оборочивания и потери коммунистического энтузиазма, употребил неординарное выражение: «культурно обрасти». Нельзя «хозяйственно, административно, культурно “обрастать”». См.: Луначарский А.В. Ленин и молодежь // Луначарский А.В. О воспитании и образовании. – М., 1976. С. 261.

³ Дж. Х. Биллингтон, американский русист, в работе 1966 г. заметил, что в Октябрьской революции 1917 г. свершилась победа «пуриган-большевиков» с их «апокалиптическим аскетизмом», а эпоха сталинизма стала временем подавления частных сфер жизни общественными нуждами. См.: Биллингтон Дж. Х. Икона и топор. Опыт истолкования истории русской культуры. – М., 2001. С. 575–583. – Это замечание – одно из немногих жестких наблюдений автора, сумевшего увидеть в истории русской культуры только заимствования («пришествие Запада») и, по собственному признанию, убежденного в том, что Россия до сих пор «не обрела своего лица». Поэтому в остальном выводы и аналогии Биллингтона потрясающе неуклюжи: проблему страдания, смерти и аскетизма, обостренно воспринятую в XIX–XX вв. русским общественным сознанием, автор приписал неумеренному увлечению постановками «Гамлета» в России в конце XVIII – начале XIX столетия и философией Шопенгауэра в конце века. См.: Там же. С. 423–424, 436. – Проведение подобных аналогий и причину следственных связей, разумеется, не имеет никакого отношения к идеально-типическому исследованию этоса русской культуры и философии.

⁴ Федотов Г.П. Россия, Европа и мы // Федотов Г.П. Судьба и грехи России (избранные статьи по философии русской истории и культуры): В 2 т. Т. 2. – С. 4.

⁵ Розанов В.В. Уединенное // Розанов В.В. Опавшие листья: Лирико-философские записки. – М., 1992. С. 42.

время, до свершения прославленного скачка «из царства необходимости в царство свободы». Предпосылкой такого отношения была этическая традиция более или менее скрытого «избегания» культуры, имевшая почти столетнюю историю и мощное идейно-нравственное представительство в лице Федорова и Толстого.

Культура и цивилизованность *безнравственны* перед лицом повсеместного страдания и убогости и *взывают* к аскетическому, «опрощенческому» подвигу до разрешения мировых противоречий. Русская философская мысль никогда не решалась на реабилитацию окультуренности, цивилизованной обустроенности бытия, не испытывая при этом жгучего чувства вины. Именно это предопределило ее роковую черту – половинчатость в решении проблем обоснования ценности государства и права. Русские религиозные философы ставили во главу угла достоинство человеческой личности, – но той личности, которая не успокаивается в наслаждении благами культурно-цивилизационного прогресса, а постоянно мучима нравственной коллизией «слезинки ребенка». Таков ее парадокс, вызванный конфликтом персоналистической риторики и подспудного императива аскезы. Обеспечение права людей на достойное человеческое существование пагубно для человеческой личности, если только эта личность не является духовно близкой герою, созданному гениальным нравственным прозрением Достоевского. Но и для нее блага культуры и цивилизации если не пагубны, то совестно болезненны и приводят к желанию «возвратить билет на вход».

Аскетическое начало в русской культуре не следует смешивать с аскетизмом отшельничества, отождествлять его с неким «буддийским» настроем: последовательный аскетизм отвергал бы не только культуру, но и историю, и задачи социального мироустройства. В России же середины XIX – начала XX вв. аскетизм – «историческая обязанность». Этическая традиция русской философии выстраивалась вокруг фигуры «страдающего, беспокойного аскета», «аскета поневоле», которого приневолела к избеганию радостей культуры и цивилизационной «техники жизни» интуиция греховности культурно-исторического процесса вплоть до свершения, его усилиями и борьбой, «исправления истории». До такого «конца времен» (мыслимого в христиански-метафизическом или социалистически-прогрессистском ключе) культурный аскетизм будет оставаться единственной возможной – то есть единственно благой и совестно приемлемой – стратегией жизни.

Таким образом, этическая традиция русской философии и литературы рубежа XIX–XX столетий организовывалась сильным миросозерцательным убеждением, создававшим поле обсуждения и решения нравственных и историсофских проблем. Очевидно, что моральная философия советской и постсоветской поры, насколько она апеллирует к этическим пассажирам периода русского философского ренессанса, выступает по отношению к этой традиции наследницей, но преемницей – вряд ли. Этос «опрощенного долга», повелительность антимещанской и антикультурной аскезы, остался в прошлом. Перед современной отечественной философией, не в меньшей степени, чем перед современной философски значимой литературой, открыты возможности сотворения новых миросозерцательных мотивов, которые со временем учредят пространство новой этической традиции философствования.