

Кризис исторического сознания в России и пути его преодоления

Фундаментальный и очевидный факт истории России XIX—XX веков — затяжной кризис исторического сознания, проявляющийся в его расколе и непримиримом столкновении двух противостоящих форм исторического самосознания: «западничества» и «славянофильства». Попытки преодолеть этот кризис — как на рубеже XIX и XX веков, так и в наше время — оказываются малопродуктивными. Несостоятельность аналогичной попытки в марксистской исторической науке стала одной из причин ее самодискредитации. До сих пор призыв Н. Бердяева «усвоить себе некоторые западные добродетели, оставаясь русскими», повисает в воздухе¹.

Реальность демонстрирует картину агрессивного вытеснения западных и национальных ценностей, непримиримой борьбы либеральной и националистической идеологий. Вырисовывающаяся в публицистике альтернатива такова: либо утрата национальных корней при полном слиянии с Европой, либо использование технических достижений мировой цивилизации для распространения русских национальных ценностей на расширяющуюся зону политического влияния российского государства².

Для либеральной (или социал-либеральной) перспективы развития российского общества такая дилемма не сулит ничего хорошего. В конце XX века, как и в его начале, российский либерализм демонстрирует свою идеологическую слабость, неспособность воплотить дорогие ему идеи в мифологическую форму, понятную и доступную народным массам, создать собственный пантеон Героев и Мучеников (на наших глазах падает авторитет диссидентов 60—80-х годов и активистов августа 1991 года). Между тем перед русским народом, утратившим империю, стоит проблема новой национальной идентификации. Это оживляет националистическое движение. Единственное, что отдаляет пока победу последнего, — это «отложенный спрос» десятилетий социализма и порожденная им ненасытная жажда приобретательства. Но здоровой экономики на этой основе построить невозможно.

Есть ли реальный путь «в обход» этой губительной альтернативы? Для того чтобы ответить на этот вопрос, надо выявить ее происхождение, связанное с особенностями истории России.

¹ Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1990, с. 7.

² См. Яковенко И. Православие и исторические судьбы России. «Общественные науки и современность», 1994, № 2, с. 56; Артамонов В. Катастрофы в истории российской государственности. «Общественные науки и современность», 1994, № 3, с. 68.

Стремлением всякого **Предпосылки кризиса** исторического народа является тяга к целостному и непротиворечивому представлению о собственной истории. Обретение такого представления — основа стабильности общества, гарантия от гражданской войны. Это — рубеж, за которым перестают разрушаться памятники, а упоминание о персонажах отечественной истории уже не вызывает истерической реакции, подрывающей дружеские и семейные отношения. К сожалению, для русских с XVIII века все это — несбыточная мечта.

В середине XIX века философ и правовед К. Кавелин писал: «Кроме нас, нет ни одного народа в Европе, который бы так странно понимал свое прошлое и настоящее. Ни один народ не разрывается в своем сознании на две половины, совсем друг другу чуждые и совсем не связанные. Подобно нам все европейские народы переживали в своей истории крутые перевороты, иногда по несколько раз... Но ни дореволюционная Франция, ни дореформационная Германия не отделены в глазах французов и немцев такой непроходимой стеной от теперешнего их быта, как отделена, по нашим понятиям, древняя Россия от новой, петровской... Мы, русские, лишены до сих пор единого народного сознания. Теоретически, отвлеченно, мы понимаем, что... Петр и его реформа были подготовлены... Но все это представляется нам как-то сухо... книжно, мертво, входит в нашу голову как-то безучастно, точно результат математической выкладки. В непосредственном, живом сознании мы все продолжаем как-то двоиться, и эта половинчатость лежит тяжелым камнем на всем нашем существе и деятельности»³.

Раздвоенность, точнее, «дробность», дискретность российского исторического сознания — универсальный для нас феномен. Болезненным разрывом в истории страны были не только петровская реформа, но и принятие христианства, церковная реформа патриарха Никона, Октябрьская революция (или переворот — как угодно). Проблема русского исторического самосознания в том, что эти разрывы не зарастают со временем. Они слегка затягиваются на тот период, когда народ вдохновляет какая-нибудь грандиозная цель в будущем и он объединяет силы для ее достижения. Но когда эта цель в очередной раз оказывается утопической, раны российской истории вновь раскрываются и кровоточат.

Пытаясь осознать причины такого рода явлений (свойственных, вопреки мнению Кавелина, не только России), немецкий философ О. Шпенглер в 1919 году выдвинул идею «псевдоморфоза» — разрушающего влияния заимствованной культуры на культуру-реципиент, связанного с неспособностью последней творчески освоить приобретенный духовный опыт. Такими культурами, по мнению Шпенглера, были арабская, раздавленная культурным наследием Вавилонии, и русская, не сумевшая «переварить» влияние Византии и Европы. Результатом псевдоморфоза становится неспособность общества самостоятельно перейти от одной исторической эпохи к другой (например, от средневековья к Новому времени). Общество оказывается расколотым на два мира, не связанных друг с другом (со своим типом общественных связей, типом экономических и правовых отношений). В нем нет места для подлинных общественных классов и городов, все это — фиктивные псевдообразования. Культура схоластична, в ней внешний облик явлений противостоит сущности, а не отражает ее. Действительная жизнь не совпадает с ощущением людьми их жизни⁴. В наше время эта проблематика подробно разработана А. Ахизером в категориях «раскола» и «псевдоявлений» (псевдокапитализма, псевдоурбанизации, псевдорационализма и т. п.)⁵.

Историческое сознание расколотой культуры было описано Шпенглером

³ Кавелин К. Наш умственный строй. М., 1989, с. 186.

⁴ См. Spengler O. The decline of the West. New York, 1926, p. 189—195, 238.

⁵ См. Ахизер А. С. Россия: критика исторического опыта. Т. 3. М., 1991, с. 271—284

очень точно. Кавелин вторит ему, находя источник нашей «умственной немощи» в «вековой привычке смотреть на себя чужими глазами». От этого «наш собственный опыт остается непродуманным и жизнь наша есть стихийная, неосмысленная... Оттого мы и не умеем связать прошедшего с настоящим, и все, что говорим и думаем, так бесплодно, в таком вопиющем разладе с совершающимися фактами и ходом нашей истории...»⁶. Причем это обстоятельство было характерно не только для западников, от лица которых выступал Кавелин, но и для славянофилов, пытавшихся осмыслить допетровскую национальную традицию как ценность, но использовавших для этого категориальный аппарат и логические структуры европейской культуры и науки.

Суть ситуации псевдоморфоза в том, что Россия в XVII—XVIII веках «споткнулась» в своем развитии о Европу. Необходимость приспособиться к грозному соседу привела к тому, что история и культура Европы стали единственно возможными мерками для России. Страна лишилась собственного культурного горизонта. Православное историческое сознание было заменено западным: либо в западническом варианте прогрессизма Просвещения, либо в славянофильском варианте циклизма философии романтиков. Но в обоих случаях отправной точкой размышлений об истории стал внешний для национальной истории факт: ускоренное экономическое и социально-политическое развитие Европы, *модернизация* с ее плюсами и минусами. Это вызывало либо попытку подражания и превращение модернизации в сверхценность, либо компенсаторное превознесение той части национальных ценностей, которая противоречила идеалу модернизации.

Соответственно, спор по поводу истории России и в XIX, и в XX веке шел не столько о ее собственных путях развития, сколько о ее сходстве и, несходстве с историей Европы, и был сведен к обсуждению упрощенной схоластической схемы философии истории. В то время как на Западе представления о либерализме и модернизации в XIX—XX веках развивались, наращивали свой познавательный потенциал (например, в ходе кризиса ценностей модернизации понятие «идеала мировой цивилизации» было дополнено представлением о локальных цивилизациях, стремление которых к универсализации может быть согласовано с западными либеральными ценностями), в России эти понятия по-прежнему рассматривались не как инструменты познания, а как *нормативные*, ценностные ориентиры. Их роль либо абсолютизировалась (противопоставление «либеральной» и «традиционной» цивилизаций стало у Ахиезера основой схемы истории в духе XIX века), либо полностью отвергалась. В последнем случае обычно использовались результаты самокритики западной культуры. Выход из ситуации глобальных кризисов мировой цивилизации виделся в отказе от норм и ценностей Запада, в опоре на национальную, высокодуховную, экологически и космически укорененную, высокоустойчивую традиционалистскую культуру. Но ощущение невозможности полного «преодоления» наследия Запада мучает даже последователей традиционалистов⁷.

Здесь очевидно противоречие между стремлением «западников» и «славянофилов» развивать собственные основы исторического мышления и их явной неспособностью к этому. Мне кажется, причины коллизии надо искать в особенностях русской культуры, в самой ситуации псевдоморфоза, оказавшей глубокое влияние на основной инструмент исторического познания — русский язык, в частности его социально-политическую лексику.

В современной социально-политической лексике, в которой находит выражение наше историческое сознание, можно обнаружить внутренние разрывы,

⁶ Кавелин К. Указ. соч., с. 177.

⁷ См. Шафаревич И. Две дороги к одному обрыву. «Позиция. Литературная полемика». Вып. 2. М., 1990.

три отдельных семантических пласта, механически соединенных друг с другом в единое понятийное поле, но не составляющих непротиворечивого *понятийного континуума*. Такие пласты соответствуют не только разным национальным (или межнациональным) культурам, но и разным историческим культурным типам. Это архаический пласт древнерусской народной культуры, традиционалистский пласт православной славянской культуры (старославянский язык) и современный пласт либеральной западной культуры. Происходит постоянное столкновение языческих общественных идеалов (правды, лада, воли и т. п.), православно-христианских общественных идеалов (покаяния, преображения, православного государства и т. п.), а также опирающихся на античную, католическую, протестантскую и современную культуру общественных идеалов Запада (формального права и равенства перед законом, контроля общества над государством и т. п.). Взаимодействие этих пластов происходит неосознанно, что затрудняет функционирование понятийного аппарата как целого и в особенности его развитие, движение исторической мысли.

Внутренние противоречия, разрывающие понятийный континуум, активно нарастают в XIX—XX веках, когда наплыв иностранных слов в социально-политическую лексику сопровождался параллельной актуализацией старых, традиционных значений понятий русского языка, над чем работали славянофилы (начиная с К. Аксакова, И. Киреевского, А. Хомякова), панслависты, деятели религиозно-философского Возрождения, евразийцы. Эти противоречия стали катастрофическими, когда в XX веке на русский язык обрушился целый водопад иностранных слов и при этом одновременно возросло влияние просторечия, вызванное размытием верхнего слоя культуры⁸. При этом социально-политическая лексика получила строго определенное, догматизированное марксистское содержание, внешне отторгавшее архаический и традиционалистский семантические пласты, но на деле предполагавшее их влияние. Образовался мощный слой *исторического подсознания*, разрушавшего (и продолжающего разрушать) национальное историческое сознание.

Воздействие исторического подсознания можно проследить в мифологизации и придании сверхценностного значения одним понятиям (ранее бесцветным словам: партия, пролетариат, индустриализация и т. п.) и в разрушении содержания и фальсификации других понятий. Характерный пример последнего — понятие «гражданское общество», описывающее общественные связи, существующие вне и помимо власти государства. Даже сейчас, когда сознательная фальсификация закончилась, содержание этого понятия и смысл входящих в него слов противоречат друг другу. Дело в том, что в России не было того западного города, чье население составляло городскую («гражданскую» — от слова град, город) общину, давшую смысл понятию «гражданское общество». У нас понятие «гражданский» неразрывно связано с понятием «государство». Отсюда: гражданское общество — это общество граждан (государства), общество в его неразрывной связи с государством (тем более что у нас в быту понятия «общество», «нация» и другие часто выражаются понятием «государство»). Русский историк, для того чтобы правильно использовать понятие «гражданское общество», должен каждый раз специально «переводить» его для себя, использовать его не как родное, а как *иностранное* слово.

Еще хуже, когда в составных понятиях смысл подлежащего, относящегося к одному культурному пласту, отрицает смысл определения, относящегося к другому культурному пласту. При этом одно из значений вытесняется в подсознание, а понятие мифологизируется, как в случае с внешне тавтологичным понятием «народная демократия». В сущности архаическое понятие «народ» (рожденные, люди, «мы» в отличие от «них», *нерожденных*, нелюдей,

⁸ См. Виноградов В. В. История русского литературного языка. М., 1978, с. 63.

«врагов народа») отрицает либеральный идеал демократии, предполагающий формальное равенство людей перед законом, общественный договор, гражданское общество. Отмечу, что даже в народном правосознании демократической Франции времен Великой революции народу отчетливо противостоял лишь король, а понятие «враги народа» якобинцы должны были конструировать, опираясь на традиционалистские образы других «нелюдей» — еретиков, турок и т. п.⁹. В русской же, как и в любой архаизированной, культуре слой «нелюдей», на которых не распространяется закон и мораль, очень широк¹⁰. «Их» (бояр, приказных, «буржуев», кулаков и т. п.), по народным представлениям, можно легально жечь и убивать, испытывая чувство выполненного долга и надеясь на поддержку государства. Понятие «народ», на мой взгляд, — это духовная основа «русского бунта, бессмысленного и беспощадного», и авторитаризма, но никак не демократии.

Такое же противоречие можно выявить не только в социалистических, но и в либеральных идеалах, например в словосочетании «правовое государство». По-русски этот перевод немецкого слова «*Rechtsstaat*» звучит неестественно и выглядит как классический пример *contradictio in adjecto* (противоречия в понятии). Понятие «государство» в славянских языках прямо соединяет идеи власти и собственности («*господарство*» — хозяйство), предполагает наличие властителя, хозяина, доминирование власти, а не права (закона)¹¹. Земной закон в русской культуре — лишь слабое отражение закона небесного, Божьего. Поэтому любое абсолютное, ничем не обусловленное право (права человека, например) — антигосударственно, оно узурпирует часть священной власти-собственности князя, царя, правящей партии. Государство при этом сверхзаконно (официально — в пределах бесконечных «разъяснений» законов, неофициально — в безграничном произволе всех властей сверху донизу при отсутствии судебной защиты от него).

Подобный историко-лингвистический анализ можно продолжать до бесконечности. Фактически сегодня историки и политики в России оказались в ситуации XVIII века, когда Петр I, сам способствовавший наводнению страны иностранной речью, пытался запретить ее применение в государственной переписке, ибо иначе «самого дела выразуметь невозможно», а М. Ломоносов сочинил учение «о трех стилях», чтобы хоть как-то развести несоединимые семантические поля обиходно-русского, старославянского и западных языков¹². Для современного историка ситуация средневекового «билингвизма» (когда на Руси говорили по-русски, а писали по-старославянски, переводя с русского устного на русский письменный) кажется примитивно простой. Ведь сегодня историку приходится думать одновременно на нескольких языках, смыслы слов в которых часто отрицают друг друга, да еще совершенствовать понятийный и логический аппарат (одного языка или всех одновременно?).

Ситуация усугубляется еще и тем, что европейские исторические понятия в русском употреблении отличает «ложная ясность», уплощенная поверхностность. У них отсутствуют «третье измерение», глубина, отражающая их предшествующую эволюцию. Понятие «республика» не ассоциируется для нас с любой формой правления (включая монархию), понятие «революция» не

⁹ См. Koselleck R. *Futures past. On the semantics of historical time*. Cambridge — London, 1985, p. 191 — 194.

¹⁰ Наличие в культуре сильного архаического пласта — одно из характерных последствий псевдоморфоза. В отличие от классических архаических культур африканских стран, архаика в русской культуре не играет главной роли. Но архаические, языческие элементы устойчиво существуют наряду с традиционалистскими, христианскими и с современными, порожденными модернизацией. Они не могут быть вытеснены полностью и постоянно воспроизводятся. Об архаических чертах русской традиционной культуры см. А х и з е р А. С. Указ. соч., т. 1, с. 57—60, 84—85.

¹¹ См. Васильев Л. С. Феномен власти-собственности. «Типы общественных отношений на Востоке в средние века». М., 1982.

¹² См. Виноградов В. В. Указ. соч., с. 43—45, 193.

напоминает о круговых движениях небесных светил, а понятия «цивилизация» и «гражданское общество» не имеют общего корня¹³. Эти понятия плоски, однако понятны. Они являются частью заученной со школы схемы европейской истории, которую мы привыкли считать собственной, естественной, традиции и мифы которой нам кажутся привычными.

В то же время в русских и славянских понятиях нам чудится некая темная глубина. Их облик не определен и подвижен, они вовлекают в словесную игру. Их прошлое открыто для анализа, а будущее — для фантазии и поиска. Но наши представления об этой (нашей собственной!) истории до сих пор носят *вторичный* характер, ибо эта история, «наша» по праву рождения, остается для нас «чужой» по причине специфики образования, скопированного с европейских образцов. Идеалы и мифы русской истории («русская идея») входят в конфликт со стереотипами исторического сознания и привычной логикой, их необходимо реконструировать, причем реконструкций множество и отношение к ним неоднозначно.

В результате мы имеем кризис в области исторического познания. Мы не способны последовательно развивать ни западные взгляды на историю из-за чрезмерной поверхностности их восприятия, ни национальные из-за их экзотичности, пугающей открытости в глубину нашей истории и нашего исторического подсознания. Это целая система противоречий, делающая задачу полного преодоления кризиса исторического сознания почти не разрешимой.

Предпосылкой преодоления кризиса были бы «*исторический психоанализ*» общества, выведение на уровень исторического сознания подсознательных пластов исторического мироощущения. Это возможно только в результате диалога сознания и подсознания, западных и национальных исторических ценностей. Дорогу к диалогу закрывает западнический нигилизм в отношении национальных ценностей. Но и интерес славянофилов и их последователей к раскрытию национального смысла политических и общественных понятий сам по себе еще не способствует достижению диалога. При этом (особенно у панславистов и евразийцев) уходят в подсознание связи структуры их собственного мышления и европейской культуры. Монолог западных ценностей в российской исторической мысли грозит тем самым превратиться в монолог национальных ценностей.

Однако обе эти ситуации опасны как для будущего исторического сознания, так и для политического будущего страны. Сохранение в подсознании архаического и традиционного пластов русской культуры способствовало мифологизации в официальной марксистской идеологии западноевропейских идеалов прогресса, экономического развития, научного знания, законности, демократии и т. п. Это позволило создать на базе реальных достижений Просвещения и позитивизма, обобщенных в марксизме, синкретический идеал «мировой системы социализма», в котором внешняя модернизация экономики и общества находилась в глубоком противоречии с архаическими формами самосознания и государственности.

Вместе с тем низведение в сферу подсознательного европейских понятий и логики, в частности философии позитивизма с ее восторженной переоценкой творческих сил человека и возможности достижения счастья на Земле (родственных идее Святой Руси как варианта «града Божия», формы соединения действительности и идеала), ведет к архаизации идеалов национального исторического сознания. Борьба православия с языческой архаикой в народном сознании России имела свои плоды, и представления о греховности человека, о недостижимости полного счастья на Земле, о разрыве земного и небесного миров все же вошли в русскую политическую культуру (хотя ситуация «двоеверия» постоянно подрывала их статус).

¹³ Koselleck R. Op. cit., p. 89, 286.

Позитивистское подсознание позволяет снять эти ограничения, развязать буйную фантазию националистов, пример чего мы уже имели в концепции истории России Н. Данилевского¹⁴. Формируется политическая перспектива нового «облагодетельствования» человечества — на этот раз при посредстве русского национального государства с идеологией мировой империи.

Монолог национальных ценностей, подпитываемый позитивистским под-сознанием, грозит привести Россию к новой трагедии — русскому фашизму. Надо помнить, что именно идеи славянофилов и панславистов вдохновляли в 20-х годах теоретиков немецкого национал-социализма А. ван дер Брюка (автора идеала «Третьего Рейха», списанного с теории «Москва—Третий Рим»), Г. Фрайера, К. Шмитта, О. Шпенглера и др.¹⁵ При этом само национальное — как в немецком, так и в русском случае — неизбежно приносится в жертву (подобно западным идеалам в официальном марксизме).

Пути преодоления кризиса

Следует признать, что славянофилы и их последователи все же подготовили «материальную базу» для синтеза западных и национальных ценностей, раскрыв национальное содержание универсальных исторических понятий, укорененное в менталитете народа. Это — реальная предпосылка «исторического психоанализа». Однако, для того чтобы провести его, необходимо найти такое историческое поле, на котором равно эффективно действовали бы обе эти группы ценностей, а противоречие между ними было бы минимальным. Между тем и славянофилы, и западники затруднили решение этой задачи. Последовательно разрабатывая антимодернизаторскую и модернизационную версии истории России, они стремились универсализировать значение своих взглядов, доказать эффективность принятых методологических предпосылок для любого периода истории России.

В результате сложились два самодостаточных мифа о русской истории, в каждом из которых она как целое была представлена сквозь призму важных, но частных фактов, имеющих ограниченное значение. Эти факты не имели самостоятельной роли, а лишь должны были подкрепить априорную уверенность исследователей в определенном соотношении истории России и истории Европы. Работу западникам и славянофилам облегчала их методологическая ограниченность. Западники вслед за позитивистами исследовали в основном *объективные формы* исторических явлений. Славянофилы и их последователи сосредоточились на выявлении *субъективного смысла* происходящих исторических событий в системе национальной ментальности и религиозных взглядов. При этом их подходы вполне могли не пересекаться. Яркий пример тому — исследования крестьянской общины, в которой западники видели лишь форму связи крестьян с государством (тяговая община), а славянофилы — выражение национальных идеалов бескорыстной взаимопомощи. И те, и другие по-своему были правы¹⁶.

Самым опасным в указанной тенденции была попытка представить историю России как однородный процесс, отвечающий сквозным закономерностям того или иного характера. В результате сквозь призму источников XVI, а то и XIX века рассматривались события и факты XI—XIII веков, а общность форм социальных институтов России и Европы заставляла думать об их общем содержании, сущности. Первым постарался показать разнообразие направлений исторического развития России Г. Плеханов, который отметил

¹⁴ См. Бердяев Н. А. Судьба России, с. 32—33; Карсавин Л. П. Восток, Запад и русская идея. «Историк-медиевист Лев Платонович Карсавин». М., 1991, с. 128; Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991.

¹⁵ Loewenstein B. Der Entwurf der Moderne. Vom Geist der burgerlichen Gesellschaft und Zivilisation. Essen, 1989. S. 9—10.

¹⁶ См. Кавелин К. Д. Указ. соч., с. 95—123.

в истории страны стремление к интеграции как с Западом, так и с Востоком¹⁷. Тем самым Плеханов выявил *цивилизационное качество* истории России, причем не догматически, как это сделал Данилевский, а конкретно-исторически. Правда, «восточные» черты истории России были ему отвратительны. Но это был шаг «западника» навстречу «славянофилам».

Представляется, что именно современная теория цивилизаций с ее интересом к многолинейности исторического процесса, разнонаправленности его отдельных фаз, разнообразию факторов, определяющих его ход, стремящаяся к объективному знанию о ценностях различных культур и сдержанно относящаяся к даваемым им оценкам, может стать реальной основой для диалога исторического сознания и исторического подсознания в России. Предпосылкой диалога служит признание положительной роли *противостоящих* ценностей русской культуры, т. е. осмысление русских национальных ценностей в качестве одной из предпосылок модернизации России, с одной стороны, и самих европеизации и модернизации как предпосылок воспроизводства и развития русских традиционных ценностей — с другой.

Это тем более важно, поскольку в конкретных условиях России цели и результаты политической, экономической, культурной деятельности людей чаще чем где-либо расходятся, а порой и противостоят друг другу. Это одно из следствий псевдоморфоза, противостояния реальностей жизни и субъективного чувства жизни. Такую «девиацию целеполагания» можно связать и с положением России в ближайшей периферии (в «полупериферии», во «втором эшелоне») мировой цивилизации, и с защитным или компенсаторным характером многих тенденций ее развития. Из-за этого в России многое происходило (и происходит) не благодаря, а вопреки воле человека, путем *инверсии* (от лат. *inversio* — перестановка, переворачивание), с использованием противоположных по субъективной ориентации общественных сил, в результате направленных в противоположную сторону общественных процессов.

Социокультурная инверсия, по моему мнению, — это именно тот исторический механизм, анализ работы которого может заставить историков либеральной ориентации обратить благосклонное внимание на факты истории традиционализма, а историков-почвенников — на некоторые последствия модернизации России. Это явление, которое формирует общий для либерализма и традиционализма круг актуально значимых фактов, дает возможность начать преодоление кризиса национального исторического сознания.

Яркий пример социокультурной инверсии в истории России — неосознанное участие принципиальных традиционалистов-старообрядцев в модернизации страны, в частности в формировании буржуазной трудовой этики, в строительстве металлургической базы на севере России, в создании кадров буржуазии и пролетариата в ее центре.

В 1674 году старообрядцы, недовольные проведенной двумя десятилетиями ранее церковной реформой патриарха Никона, окончательно разорвали свои связи с государством, перестали молиться за царя. Это была революция в духовной жизни России. Вечная тяга русского человека к идеалу правды сохранилась. Но осуществлять этот идеал теперь приходилось не в государстве (царь был признан олицетворением Антихриста), а в гражданском обществе, духовно отстранившемся от власти. Основной формой соединения сущего и должного, действительности и идеала стали теперь не привычный для русских поиск «природного царя» (хотя пережитки этой традиции проявлялись у старообрядцев еще во второй половине XVIII века), а напряженное стремление к нравственному совершенствованию каждого верующего.

Историк русского богословия Г. Флоровский отмечал: «Если благодать взята, все зависит от человека, его подвига и воздержания... Все становится в зависимость от дел, ибо только дела и возможны. Отсюда эта неожиданная

¹⁷ См. Плеханов Г. В. История русской общественной мысли. Вып. 1. М.-Л., 1925.

активность раскола в мирских делах, эта истовость в быту. Вся деловитость... здесь от покинутости. В безблагодатной оставленности беспоповец знает, что зависит он сам от себя»¹⁸. Тем самым в жизни старообрядцев осуществился тот самый идеал «мирского аскетизма», который, по М. Веберу, был духовной предпосылкой развития капитализма в Европе¹⁹.

Конкретные формы развития протестантской и старообрядческой трудовой этики были разными. Архаика и традиционализм в протестантизме были гораздо менее резко выражены. Наконец, протестантизм стал господствующей религией, а старообрядчество осталось культурно-периферийным. Но последствия их воздействия были сходными. Главными из них были неистовое, неутолимое трудолюбие (во имя спасения после смерти) и принципиальная честность, даже в отношениях с иноверцами. В России это последнее обстоятельство имело особое значение. Еще К. Леонтьев писал, что русский человек может стать святым, но не старается быть честным. Честность — западноевропейский, а не русский идеал. Отмечая «эстетическое преувеличение» этого утверждения, Бердяев тем не менее указывал, что «у русского человека недостаточно сильно сознание того, что честность обязательна для каждого человека, что она связана с честью человека, что она формирует личность... Русский человек не ставил своей задачей выработать и дисциплинировать личность, он слишком склонен был полагаться на то, что... коллектив, к которому он принадлежит, за него все сделает для его нравственного здоровья»²⁰.

Но для Нового времени, для процесса модернизации личностное развитие человека стало главным. Именно на честности строились доверительные отношения купцов, ускорявшие оборот капитала. В России же понятия о купеческой честности, развитые в древних Новгороде и Пскове (об этом высоко отзывались иностранные купцы), к XVII веку были утрачены. Разорительные государственные повинности заставляли купцов систематически прибегать к обману, так что нечестность стала частью профессиональной этики, превратилась в форму доблести, в предмет соревнования²¹. Только старообрядчество позволило вернуться к прежним нормам, восстановить значение «нерушимого купеческого слова».

Старообрядчество существенно скорректировало идеал трудовой деятельности русской культуры. В. Ключевский отмечал, что для русских характерен «взрывной» идеал трудовой активности, соответствующий задаче быстро провести полевые работы за короткий период страды, когда различные виды работ накладываются друг на друга. В умении отдать все силы за короткий срок русским не было равных. Но при этом, продолжал историк, «нигде в Европе, кажется, не найдем такой непривычки к ровному, умеренному и размеренному, постоянному труду, как в той же Великороссии»²². Но фабричный труд имеет систематический, непрерывный характер. Старообрядцы со своей духовной потребностью в постоянном труде как средстве спасения души были гораздо ближе к нуждам фабричной промышленности, чем остальное население России.

Наконец, старообрядчество в значительной степени реабилитировало идею материального обогащения, порицавшуюся церковью. Приобретение денег стало считаться благим делом, ибо служило укреплению старообрядческой общины в ее противостоянии с государством. Особенно это было характерно для старообрядцев-беспоповцев, которые не имели семьи и детей и у которых все заработанные деньги завещались в пользу общины.

¹⁸ Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1988, с. 71—72.

¹⁹ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. «Избранные произведения». М., 1990, с. 196—205.

²⁰ Бердяев Н. А. Судьба России, с. 75.

²¹ См. Пайпс Р. Россия при старом режиме. Кембридж, 1981, с. 273.

²² Ключевский В. О. Сочинения в 8-ми томах. Т. 1. М., 1957, с. 314.

Следствием этого было бурное развитие хозяйственной деятельности старообрядческих общин уже в конце XVII — начале XVIII века. В этом смысле они очень напоминают общины американских сектантов-колонистов XIX века. Среди других выделялось Выговское общежительство в Северном Заонежье, ставшее благодаря развитию промыслов столь богатым, что на него, несмотря на свою неприязнь к старообрядцам, нашел нужным опереться Петр I, начавший в 1709 году создание металлургической базы в Олонецком крае. Он разрешил старообрядцам молиться соответственно их обычаям и даже помогал им рабочей силой. Результатом стал экономический подъем всего Севера. При этом изоляция старообрядцев была нарушена, в общине выделилась богатая верхушка, в 20-е годы XVIII века возобновились молитвы за царя, стали воссоздаваться семьи²³.

Еще более яркий пример — деятельность старообрядцев-федосеевцев. Они также исповедовали безбрачие и полное равенство общинников. Но со временем их община парадоксальным образом превратилась в опору буржуазного предпринимательства в центре России, из нее вышли родоначальники крупнейших купеческих династий страны XIX — начала XX века: Морозовых, Прохоровых, Рябушинских, Солдатенковых, Гучковых, Грачевых и др. Эти люди стали настоящими героями модернизации России.

Дело в том, что до XIX века купеческие династии в стране были неустойчивыми. Тягловый характер купеческих «сотен» заставлял купцов добиваться дворянского звания и перекачивать капитал в сферу землевладения и покупку крепостных. Торговля и производство при этом становились второстепенным занятием. Для обороны от произвола государства, часто путавшего свой и купеческий карманы, нужна была защита, подобная той, которую символизировали стены средневековых европейских городов. В России XIX века эту роль взяли на себя старообрядческие общины.

Главной целью федосеевцев, испытывавших на протяжении XVIII века тяжкие гонения и принужденных скитаться по стране, была защита своего «малого мира» истинной веры от «большого мира» нечестия и зла. Средством для этого были богатства, оставляемые общине в наследство бездетными купцами. Наиболее сильной была Рогожская община в Москве. Она вела последовательную политику по расширению защищенного пространства своего «малого мира», давая своим членам безвозвратные ссуды для основания новых предприятий, выкупая крепостных, нелегально помогая беглым крестьянам, посадским людям и солдатам закрепиться в Москве в качестве рабочих. Община помогала восстановить предприятия, разорившиеся в результате нечестности и лихоимства чиновников, спасала рабочих — жертв эпидемий и пожаров. Все это делало ее важным центром свободного предпринимательства в Москве²⁴.

Уже в начале XIX века община была признана государством. Вскоре богачи-старообрядцы стали нарушать обычаи, передавая свои богатства внебрачным детям и давая общинные деньги в долг под проценты. Это вызвало архаическую и традиционалистскую реакцию внутри общины, своего рода *раскол в расколе*. В итоге в 1816 году богачи перешли из Рогожской в Мониинскую общину, где обычаи были менее строгими, можно было обзаводиться семьей. Те же тенденции были характерны для старообрядцев Севера (где выделилось движение филипповцев), Петербурга, других городов. Старообрядцы все более сливались с «большим миром», одаривая его своим духовным опытом, ставшим бесценным в условиях пореформенной России²⁵.

О значении старообрядчества для развития российского предпринимательства говорит тот факт, что, по подсчетам самих старообрядцев, к 1917 году

²³ Любомиров П. Г. Выговское общежительство. Москва—Саратов, 1924.

²⁴ См. Рындзюнский П. Г. Городское гражданство дореформенной России. М., 1958, с. 459-461, 470-476.

²⁵ См. Там же, с. 462—466, 478.

64% торгово-промышленного населения России составляли старообрядцы и их дети²⁶. Их роль придется оценить еще выше, если уточнить, что речь идет прежде всего о тесно связанных со свободным рынком текстильных фабрикантах, менее зависимых от идеалов «придворного предпринимательства» (субсидия, монополия, сверхприбыль) и ставших к 1914 году опорой либеральной партии прогрессистов, стремившейся возглавить оппозиционное движение в стране и создавшей Информационный комитет демократических сил, объединявший революционеров и либералов. Это была реальная альтернатива приближающейся социалистической революции.

Однако история России знает и *обратную* социокультурную инверсию, своего рода реакцию на процесс вестернизации и модернизации. Ее результатом стало развитие традиционалистских настроений и взглядов. Наиболее ярким фактом, демонстрирующим этот процесс, был рост стремления к уравнительности у русского крестьянства центральных губерний в 1870—1900 годах в ходе его втягивания в товарно-денежные отношения и развития социального расслоения в деревне, зафиксированного статистикой. Вместо того чтобы стремиться обогатиться за счет других крестьян, расширить свой надел, выйти из общины, крестьяне именно тех губерний, где были сильно развиты отходничество и товарно-денежные отношения, стремились к укреплению общины, к переходу от менее уравнительных (по числу работников) к более уравнительным (по едокам) переделам земли, предотвращавшим дальнейшее расслоение и ослабление общины. В Московской губернии число таких общин за указанный период возросло в 3 раза (до 77%), во Владимирской — в 5 раз (до 94%), в Саратовской — в 41 раз (до 41%). В 66 уездах России тенденция к уравнительности была в 6 раз более распространена, чем стремление к развитию буржуазных отношений²⁷.

Но оценка этой инверсии не так проста, как иногда кажется. За фактом социальной истории кроется противоречивое культурное содержание. Инверсия в период модернизации возрождала сразу *два* социокультурных пласта, в свою очередь, *противостоящих* друг другу: архаический и традиционалистский. С первым в процессе укрепления общины связано возрождение идеалов локализма, принудительной уравнительности, стремление достичь всеобщего счастья путем распространения общинных идеалов на все общество. С ним связано появление в 1917 году «Крестьянского наказа о земле», составленного на основе 242 местных крестьянских наказов и открыто противостоящего развитию буржуазных отношений в стране²⁸. В наказе соединились архаические проявления инверсии в развитии крестьянства и *народнической интеллигенции*, придавшей этим взглядам характер идеологии. Став основой «Декрета о земле», наказ был использован большевиками для укрепления их власти и распространения архаических иллюзий.

Но в социокультурной инверсии крестьянства был и другой, менее мощный и заметный пласт. Он был связан с активизацией в обществе милосердия и сострадания, христианских идеалов и породил в народе духовные поиски и широкое сектантское движение, родственное по своей этике старообрядчеству (и не столь прямо, как архаика, противостоящее модернизации). Эти тенденции развития народного традиционализма были сведены на нет мировой войной и революцией, а затем полностью подавлены большевиками, видевшими в них опасность для себя²⁹. Для того чтобы понять значение этого пласта, надо рассмотреть его, как и предыдущий, в связи с инверсией развития

²⁶ См. Рощин М. Ю. Старообрядчество и труд. «Генезис кризисов природы и общества в России». Вып. 2. М., 1994, с. 133.

²⁷ См. Ахиезер А. С. Указ. соч., т. 1, с. 262—263.

²⁸ См. Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 35, с. 24—26.

²⁹ Принципиальное неразличение архаического и традиционалистского пластов является, на мой взгляд, самой слабой стороной концепции Ахиезера.

интеллигенции, с превращением социал-либералов и западников в христианских богословов и философов.

Духовное ядро мира традиционализма составляют мировые религии, особенности мировоззрения которых резко отделяют его от мира архаики. Если в языческом племенном сознании сущее и должное, реальность и идеал по существу не различаются, повседневно соединяясь в ритуальной практике вождя племени, а проблема духовного роста человека не возникает, ибо нет стимула — спасения души после смерти, как нет и смерти как таковой (а есть низкая интенсивность жизни мертвого), то в христианском сознании реальность и идеал, Земля и небо, жизнь и смерть противопоставлены друг другу. Это создает духовное напряжение, объединяющее людей в межплеменное «большое» общество, государство, заставляющее их заботиться о своем духовном преображении и спасении души после смерти. Правда, в православии противостояние сущего и должного было не столь ярким, ибо реальность и идеал соединялись в идее православного государства, «Святой Руси». «Самодержавие царей,— писал Г. Федотов,— было не только политическим фактом, но и религиозной доктриной, для многих почти догматом».

Это — архаическая часть православия, не позволявшая русскому традиционализму в X—XVII веках развиваться свободно, на своей собственной основе, как это происходило на Западе. Его эволюция была синкретичной. Архаический балласт тормозил проявление собственно традиционалистских тенденций, в частности формирование рационального богословия³¹.

Парадоксальным образом развитие «чистого» христианского традиционализма началось лишь в ходе европеизации и модернизации России. Петр I лишил церковь ее самостоятельности, поставил под контроль Синода. Результатом было начало отторжения православия от ценностей государственности. Духовным ориентиром теперь стали монастырь, христианская община, святые старцы. «Как раз век Империи, столь, казалось бы, неблагоприятный для оживления русской религиозности, принес возрождение мистической святости»,— писал Федотов³². В конце XVIII — начале XIX века Паисий Величковский и Тихон Задонский положили начало движению «старчества», придавшего новую духовную силу православию и обратившего на него взгляды интеллигенции: Н. Гоголя, Ф. Достоевского, Л. Толстого. Оптиная пустынь и Саров стали культурными центрами страны наряду с Академией наук, Московским и Петербургским университетами. Только это были центры традиционалистской православной, а не современной западной культуры.

Однако это был лишь первый, насильственный или, по крайней мере, произвольный этап развития русского традиционализма *на собственной основе*. На рубеже XIX и XX веков он сменился вторым этапом этого процесса, связанным с религиозно-философским Возрождением в России, с сознательным стремлением использовать наследие западной культуры и ее либеральные ценности для очищения русской традиционной культуры, прежде всего православного богословия, от языческой архаики.

Пафосом трудов Вл. Соловьева, С. Булгакова, Н. Бердяева, Г. Федотова и других философов и духовных мыслителей было создание рационального православного богословия путем синтеза русской и европейской культурных традиций. При этом делался упор на общехристианскую духовную основу, а не на национальные особенности православия. Стимулятором развития национальной традиции становился универсализм христианства. Особенно это было заметно у Бердяева, Федотова и их духовного наследника А. Меня, отстаивавших либеральные ценности в рамках христианского персонализма.

³⁰ Федотов Г. П. Трагедия русской святости. «Путь», Париж, 1931, № 27, с. 69.

³¹ Подробнее о различиях типов сознания и культуры см. Миронов Б. Н. Историк и социология. Л., 1984, с. 123—130.

³² Федотов Г. П. Указ. соч., с. 69.

Правда, стремление к идеалу духовной свободы в эпоху кризиса ценностей I модернизации вызывало у них *традиционалистскую инверсию*. Бердяев критиковал принцип абсолютной свободы экономической жизни и признавал возможность временной экономической и политической диктатуры. Мень в своей критике «общества потребления» считал возможным солидаризироваться с Шафаревичем. Их идеалом оставались вера и соборность (по типу религиозной общины), а не знание и последовательный индивидуализм³³.

Однако, отмежевываясь от идеалов модернизации, философы русского Возрождения не менее последовательно критиковали архаические черты православия и русской культуры. Бердяев разоблачал тех, кто хотел «охранить старое язычество, которое вошло в православие, с которым оно срослось и не хочет очиститься». Он отмечал, что «люди такой формации могут быть очень «православными», но они очень мало христиане»³⁴. Мень, прямо опираясь на учение К. Ясперса об «осевом времени» (VIII—V века до н. э.) как границе между эпохами господства архаики и традиционализма, призывал освободить православие «от уродливой коры магии». В области философии истории он отказывался признать ценность романтической концепции циклической «неудавшейся истории», открывавшей дорогу не только традиционализму, но и реставрации архаики³⁵.

* * *

Изучение явления социокультурной инверсии позволяет поставить вопрос о диалоге исторического сознания и исторического бессознательного более конкретно, чем это было сделано в начале статьи. Мы можем теперь выделить сферу, где диалог уже готов начаться, и другую сферу, где он затруднен, где проходит граница сегодняшних возможностей диалога. Первая сфера — это область взаимодействия современного и традиционного (христианского) исторического сознания. У либерально и национально ориентированной истории России обнаруживаются общие герои: старообрядцы и деятели философско-религиозного Возрождения. Стремясь к своим целям, к сохранению традиции в первом случае и введению инновации в области религиозного сознания — во втором, они в результате социокультурной инверсии реализовали другие цели, соответственно, подготовку предпосылок модернизации и развитие традиционной культуры на собственной основе. Конечно, механизм диалога здесь не срабатывает автоматически. И либералам, и многим православным националистам трудно признать «своих» в замшелых староверах, держащих для иноверцев особую посуду, или в «экуменических» православных, постоянно балансирующих на грани ереси. Для того чтобы диалог реально начался, необходима добрая воля сторон.

Форма проявления этой воли — признание ограниченности возможностей свободной целесообразной деятельности человека в такой стране, как Россия. Пути русской истории, как и деревенские проселки, извилисты. Порой они заставляют идти к цели, повернувшись к ней боком, а то и спиной. Но ирония русского ландшафта в том, что быстрее дойти все равно невозможно. Зато легко поломать себе ноги, если не шею, стремясь двигаться по прямой. В таких условиях лучшим поводом на отдельных участках пути может

³³ Бердяев Н. Судьба России, с. 286, 295; Мень А. В. Трудный путь к диалогу. М., 1992, с. 121.

³⁴ Бердяев Н. А. Существует ли в православии свобода мысли и совести? «Пути», Париж, 1939, № 59, с. 47.

³⁵ Мень А. В. Православное богослужение. Таинство, слово и образ. М., 1991, с. 8; его же. Трудный путь к диалогу, с. 460—461.

быть не друг, а оппонент, у которого иные представления о цели движения. Именно его свобода и его воля оказываются условием общего успеха.

К пониманию этого постепенно двигаются российские либералы и традиционалисты. Но признать необходимость компромисса им мешает архаический пласт национальной культуры, антихристианский по своей сути, ибо в его «устремленности к последнему и окончательному, к абсолютному во всем»³⁶ ясно просматривается игнорирование христианской идеи первородного греха. Диалог с архаикой на тех же основаниях, что и диалог с традиционализмом, невозможен. Инверсии модернизации и традиционализма в архаику (иосифлянство с его «цезаропапизмом» и марксистский социализм) не дают продуктивного результата, реальных оснований для компромисса. Движение к последнему может быть начато лишь на базе успешного диалога либерализма и традиционализма. Только в нем можно обрести мудрость и смирение, необходимые чтобы с достоинством принять как свое неотъемлемое достояние, как часть национальной судьбы самый глубокий пласт «таинственной русской души» — архаическую составляющую нашей национальной культуры.

³⁶Бердяев Н. Судьба России, с. 32.