

КОНТРАПУНКТ: ДВЕ ЛИНИИ В РАЗВИТИИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ (СЛАВЯНОФИЛЫ И РЕВОЛЮЦИОННЫЕ ДЕМОКРАТЫ)

1

Две линии видим мы в истории русской культуры XIX века, линии, определяющие — так или иначе — и сегодня живые и продуктивные тенденции национально-культурного развития, а значит, сохраняющие свою актуальность и привлекательность в том или ином отношении. Одну из них являет «славянофильство» (понимаемое достаточно широко — как национально ориентированная идеология и культурная политика представителей отечественной мысли и литературного движения). Другая — наиболее ярко представлена «революционными демократами» (будучи условным и чрезмерно политизированным, этот весьма неудачный термин далеко не полно характеризует сильное идейно-эстетическое направление, представляемое именами Белинского, Герцена, Чернышевского, Добролюбова и их прямых и косвенных последователей, — но мы пока не имеем лучшего).

Выделяемые нами две линии в развитии отечественной культуры, разумеется, не исчерпывают всего ее многообразия, всей ее многомерности. Есть в истории русской культуры и другие линии — быть может, менее яркие, менее противоречивые. Но именно названные две линии наиболее отчетливо выражают национальное своеобразие русской культуры (причем не столько каждая в отдельности, сколько обе в совокупности, дополняя друг друга); именно эти две линии более других повлияли на самый ход исторического развития русской культуры, выступая как механизм ее саморазвития. Наконец, длительная, подчас весьма драматическая историческая судьба этих линий в контексте культурного целого оказывается не просто поучительной, но и многое объясняющей в истории русской культуры.

К идейным исканиям славянофилов обращались мыслители «русского ренессанса» конца XIX — начала XX века, затем — писатели и мыслители русской эмиграции, настроенные оппозиционно к советской власти и коммунистической идеологии; все деятели русской культуры (как дореволюционные, так и послереволюционные), тяготевшие к религиозным течениям в русской литературе и философии. В то же время «перевальцы» А. Воронский, А. Лежнев и особенно Д. Горбов, отстаивая идею *органичности* искусства в 20-е годы, апеллировали к критике Ап. Григорьева, который в ряде идейных позиций выступал как преемник и продолжатель славянофилов. Наследие славянофилов интересовало и тех литераторов, которые выступали (и выступают сегодня) под лозунгами патриотизма, национального возрождения России и русской культуры, защиты русской культуры от иностранного (в частности, западного) влияния.

Идейное наследие революционного демократизма, или, если брать шире, революционно-освободительная традиция в русской культуре (начиная с Радищева и декабристов), явилось основой идеологии народничества (особенно в части социологической и в литературной критике народничества), а затем под именем «наследства 60—70-х годов» было взято на вооружение русским марксизмом. Известная марксистская установка на революционизацию всей прошлой культуры, которую нужно поставить на службу пролетариату и его борьбе за социализм, нашла свое наиболее четкое, классическое выражение в ленинской формулировке: «...мы из каждой национальной культуры берем только ее демократические и ее социалистические элементы». ¹ Сделав главный упор на сохранение и развитие «наследства 60-х годов», русские марксисты (прежде всего Плеханов и Ленин) «взяли» из всей русской культуры «только» линию революционных демократов как наиболее близкое себе содержание русской культуры, бесспорно включающее и демократические и социалистические элементы.

В дальнейшем, после установления советской власти (особенно явно после дискуссии о Плеханове и Чернышевском в 1928—1929 годах), революционно-демократическое наследие — как единственная в своем роде предпосылка марксизма — было канонизировано.

Если революционно-демократическому наследию была уготована судьба «официальной линии» культурно-исторического развития и определено место в истории русской культуры как важной ступени в родословной марксистского мирозерцания («предшественники русской социал-демократии»²), то положение линии «русской партии» в отечественной культуре — от Аввакума до Солженицына (включая ранних, поздних, нео-, постславянофилов и др.) — гораздо более неопределенно, противоречиво и не может быть оценено однозначно. Установка на самобытное культурно-идейное развитие, суверенность исторического пути страны, провозглашение «особости» и даже исключительности места России в мире и Европе — все это могло встречать тайное сочувствие, вызывать ощущение эмоционально-психологического «родства», но не могло получить официальной поддержки в России послепетровского времени. Несмотря на государственный статус уваровской «триады» — православие, самодержавие, народность, гораздо более изощренная (хотя и включавшая эти постулаты) идеология и философия славянофильства воспринималась как оппозиционная, «еретическая» по отношению к официозу и уж во всяком случае не внушающая доверия. Не случайно наряду с приостановкой «Современника» и «Русского слова» в 1862 году высочайшим указом был прекращен и «День» И. Аксакова, выступавший за свободу слова, а также введены очень жесткие «временные правила о печати», ударившие и по тем и по другим.

Еще более сложные испытания наследие славянофилов ожидали в советскую эпоху. Ленин был, вероятно, единственным из выдающихся мыслителей рубежа веков, который никак не заинтересовался идеями славянофильства (даже в отрицательном отношении). Упоминание имен славянофилов — И. Аксакова, А. Кошелева, а также М. Погодина и Н. Данилевского — носит у него случайный характер: либо в одном контексте с К. Кавелиным как либералов, либо в связи с волной национализма и шовинизма, например во время первой мировой войны.³ Не подлежит никакому сомнению, что славянофильство для Ленина ассоциировалось с «великорусской культурой Пуришкевичей» и в этом смысле противостояло «великорусской культуре, характеризующейся именами Чернышевского и Плеханова».⁴ Поэтому славянофилы, по-видимому, сливались в представлении Ленина и большинства его единомышленников и последователей (в том числе ученых и критиков советского времени) в сплошную реакционную массу, выразившую националистические и шовинистические претензии господствующих классов русского общества, экспансионистские, империалистические планы русского правительства, царизма.

Иное дело — Сталин. Его последовательный этатизм, носивший во многом именно имперский характер, тяготел к великодержавности, опорой которой мог быть только великорусский централизм. Известны такие подспудные сталинские комплексы, как его русофобия и облеченный в политические одежды, тщательно скрывааемый антисемитизм (получавший даже свое теоретическое обоснование⁵). Однако и прямо, открыто (уже с начала 20-х годов) Сталин настаивал на том, что советская власть носит национально-русский характер и основана на принципах и представлениях, укорененных в массе русского народа. «Советскую власть нельзя рассматривать, как власть, оторванную от народа, — наоборот, она единственная в своем роде власть, вышедшая из русских народных масс и родная, близкая для них. Этим, собственно, и объясняется та невиданная сила и упругость, которую обычно проявляет Советская власть в критические минуты».⁶ Отсюда и сталинское понимание «советизации» окраинных областей бывшей Российской империи как «превращение их в советские страны, тесно связанные с центральной Россией в одно государственное целое»; отсюда и сталинское понимание «советской автономии» как «самой реальной, самой конкретной формы объединения окраин с центральной Россией».⁷

Ясно, что в таком понимании «русского вопроса» и «национального вопроса» вообще сталинизм не мог не прийти в непримиримое противоречие с ленинизмом, да и персональный конфликт между наркомнацем и предсовнаркомом был неизбежен. Это и произошло на стадии составления «Ленинского завещания» («К вопросу о национальностях или об „автономизации“»), когда Ленин причислил Сталина к «обрусевшим инородцам», которые «всегда пересаливают по части истинно русского настроения» (вместе с Дзержинским и Орджоникидзе), и назвал (вкуче с двумя его единомышленниками) «грубым великорусским

держимордой», увидев в его действиях начало «поистине великорусско-националистической кампании», а в деятельности советского аппарата (особую ставку на который делал Сталин) предсказал «массу злоупотреблений истинно русского свойства». ⁸ При этом Ленин подчеркивал, что в этой позиции он остается верен своей точке зрения, изложенной в его «произведениях по национальному вопросу». ⁹

Необходимость следовать Ленину (хотя бы по видимости) в решении и особенно теоретическом обсуждении национального вопроса, провозглашая классово-политическую унификацию наций (пролетарский интернационализм), и в то же время потребность в своей политике опираться на великорусский централизм, не только сплачивающий, но и подчиняющий себе силой национальную жизнь окраин, подминающий под себя национальные культуры, национальное самосознание народов, привели в конце концов Сталина к созданию противоречивой теоретико-идеологической концепции. Эту концепцию пронизательно и глубоко охарактеризовала член Французской академии Э. Каррер д'Анкос, известный историк России и советолог: «...Сталин был продуктом политической культуры европейской окраины, которая колебалась между подражанием европейской модели и привязанностью к особенностям России. Если марксистская утопия, пронизывающая всю его деятельность, подталкивала его к подражанию западной модели, — его буквально преследовал призрак индустриализации и стремление догнать Европу, — то от славянофильской культуры он унаследовал крайнее недоверие к внешнему миру, к Западу, что толкало его к созданию барьеров вокруг своей страны, изоляции ее от Запада». ¹⁰

Иными словами, Сталин, тайно сочувствуя славянофильской доктрине (во всяком случае, многим ее аспектам), внешне придерживался последовательно революционной, интернационалистской линии: его политика (в том числе в сфере культуры) была направлена на всеобщую советизацию и интернационализацию, создание унитарного государства и огосударствленной культуры; однако в основу самой «советизации» и государственной централизации были положены «истинно русские настроения» и иные явления «истинно русского свойства», те национально-специфические особенности центральной России и ее культуры, которые в своем политическом преломлении нашли свое выражение в содержании и форме советской власти. Отсюда и сталинское понимание советской культуры, национальной по форме и социалистической по содержанию (где русская культура, деформированная тоталитаризмом, выступала как эталон для всех иных национальных культур), и опора сталинской пропаганды накануне второй мировой войны на русский патриотизм, образцы русской государственности и истории, на национальные особенности русского характера и самосознание русского народа, и послевоенная кампания борьбы с «безродным космополитизмом» под знаменем великорусского первородства («сплотила навеки Великая Русь»). Так, почти никогда не выходя на «поверхность» исторической жизни и культуры, славянофильская идеология даже в советское время практически никогда не переставала питать отечественную культуру — идеями, образами, настроениями, эмоциональным тоном и т. п. Но эта идеология (и соответствующая общественная психология) даже в тех случаях, когда она заявляла о себе открыто, порой демонстративно, когда она пользовалась мощной государственной поддержкой и одобрением (со стороны ли самодержавия и консерваторов охранительного толка, со стороны ли сталинской тоталитарной машины или суловского идеологического аппарата), — эта идеология не была провозглашена как официальная, монополярная, но существовала именно как *глубинное*, «подводное» течение культуры, неформальное, неофициальное, не облеченное «властными полномочиями» и пр.

По-другому складывалась судьба революционно-демократической идеологии. На протяжении большей части своей дореволюционной истории эта идеология (и соответственно являющаяся ее предпосылкой и спутником общественная психология) выступала не просто как оппозиционная к официальному идеологическому курсу, но и прямо как *противоборствующая* ему, как «*подрывная деятельность*». Не случайны все, особенно прижизненные запрещения, цензурные искажения, изъятия статей Белинского, Чернышевского, Добролюбова, Писарева и других публицистов (да и последующая история их издания полна известного драматизма, вынужденной неполноты, недоговоренности, тайны). Эта линия развития отечественной культуры воплощала в себе более или менее *разрушительное начало* по отношению к официальной культуре; она питала своими идеями, образами, настроениями, пафосом революционное движение, революционно-освободительную мысль,

развивавшуюся нелегально. Между революционно-демократической идеологией и «революционным подпольем» практически не существовало непереходимой границы: легальные статьи дополнялись нелегальными; к легальному содержанию домысливалось содержание нелегальное (в виде возможного продолжения, дополнения, приложения или в виде подразумеваемого подтекста, иносказания); в каждом тексте угадывался «эзопов язык» и стоящая за ним «тайнопись»; свирепость цензурных преследований заставляла предполагать изъятими еще более смелые мысли, обличения, намеки, лозунги, чем те, которые содержались в оставшемся тексте, и т. д. По существу, в лице «революционной» линии русской культуры складывалась особая «культура подполья», своего рода отечественная «контркультура» (один из первых в истории мировой культуры феноменов культуры подобного рода! — задолго до футуризма и экспрессионизма, культурного «сопротивления» фашизму, движения «новых левых», хиппи, панков и т. п.).

По мере усиления притеснений со стороны официальных властей, по мере радикализации политических, социально-философских и литературно-публицистических воззрений, «левая» составляющая русской культуры проникалась все большим внутренним ожесточением, подчас экстремизмом (между Чернышевским, даже Писаревым, с одной стороны, и Ткачевым или Нечаевым, с другой, — дистанция огромная не только в политическом, но и в идейно-нравственном и эмоционально-психологическом смысле). Все большая часть этой «контркультуры» скрывалась от взоров внешних наблюдателей и вытеснялась в темноту «подполья»; уже не столько «Муза печали», сколько «Муза мести» вдохновляла революционеров мысли и революционеров дела. Идеи террора, вооруженной борьбы, захвата власти, насильственного коренного преобразования общества, его политического устройства, культуры, морали все более и более овладевали не только участниками движения, но и всеми, кого увлекали радикальные умонастроения и мечты.

Прямые наследники этой линии в развитии русской культуры — большевики после победы революции оказались в положении не просто представителей господствующей, приоритетной культуры, но и единственной официально признанной и вообще возможной. Скачок из атмосферы душного и опасного «подполья» в пространство «вседозволенности», беспредельной власти, граничащей с произволом, явился, конечно, тяжелым испытанием для части культуры, специализировавшейся на противоборстве с официозом: на всестороннем обличении, протесте, возбуждении социальной ненависти и призывах к кровопролитной борьбе за свержение существующего строя, властвующей элиты. Тот революционизирующий, «подрывной» элемент в целом национальной культуры, который был призван самыми резкими, самыми сильными средствами стимулировать в обществе его идущее изнутри, из самых глубин народной жизни, самообновление, должен был теперь выступать как *стержневой, сплачивающий целое* национальной культуры, *созидающий ее пласт*, т. е. вопреки той системообразующей роли, которую он играл в прошлом. Правда, это уже был иной, радикально преобразившийся элемент русской культуры, для которого «линия Белинского» была лишь предысторией.

Две линии в развитии русской культуры XIX века (ни в коей мере, конечно, ее не исчерпывающие) осуществляли своего рода «разделение труда» внутри единой национальной культуры. «Славянофильская» (название для «большой» линии культурно-исторического развития, конечно, сугубо условное) сосредоточила свое основное внимание на осмыслении и объяснении черт и представлений, составляющих национальную специфику русской культуры (в ее отличии от иных культур — прежде всего западноевропейской), то, что сегодня принято называть *менталитетом*, или *ментальностью*, — применительно к истории отечественной культуры, истории русской общественной мысли, психическому складу русского этноса, национальному самосознанию русского народа и т. д. Эта специфика получала в разное время различное наименование: «русское просвещение» (И. Киреевский), «русская мысль» (А. Хомяков), «русское воззрение» (К. Аксаков), «русский ум» (Ап. Григорьев), «русский народный дух» (Вл. Соловьев), «русская идея» (Н. Бердяев), «русское мировоззрение» (С. Франк) и т. п. В постоянном интересе к истокам русской ментальности, к имманентным закономерностям становления русской культуры в ее национальном своеобразии, к *устойчивым, относительно постоянным и определенным* составляющим национального характера и самосознания русского народа безусловная заслуга этой линии в развитии отечественной культуры (при всей, быть может, увлеченной одно-

сторонности). Эту линию характеризует направленность всего мирозерцания, всех исследовательских усилий, всех ценностно-смысловых ориентаций на глубинные, «ядерные» процессы национальной культуры, на выявление тех ее механизмов и ценностно-смысловых тяготений, которые и образуют *целое* национальной культуры — при всем многообразии ее содержания и форм. Назовем эту тенденцию *центростремительной*.

Другая линия в развитии русской культуры — «революционно-освободительная». Проникнутая идеями поступательного общественного движения, а вместе с ним и историзма, эта линия русской культуры обращает свое внимание по преимуществу на *изменчивое* содержание национальной культуры; ее «протезизм» стимулируется самим ходом общественно-исторического развития. Ориентируясь на отвлеченные представления о критериях общечеловеческого прогресса, разума, цивилизации, мировой культуры, представители этой линии (вслед за Белинским второй половины 1840-х годов) стремились вывести развитие национальной культуры из «заданных» национально-специфических условий ее возникновения и становления; разрушить казавшиеся искусственными границы, отделявшие русскую культуру от развитых культур Запада; преодолеть внешние, преимущественно социально-политические ограничения, препятствующие росту и прогрессивному развитию национальной культуры. Все устойчивые, неизменные признаки национальной культуры казались представителям этой линии результатом действия консервативных, охранительных сил, заинтересованных — под видом сохранения национальной специфики — затормозить ход общественного прогресса в России, поддержать или восстановить архаические отношения и формы, собственно и обусловившие «национальную специфику» как выражение общественно-исторической и культурной отсталости. В целом для этой линии характерно стремление к «размыванию» определенности национальной культуры, к достижению ее «открытости» и к «ускорению» ее поступательного развития, ее движения вместе со всем человечеством «вперед». Логично назвать эту тенденцию *центробежной*.

Единство центростремительной и центробежной тенденций в развитии каждой национальной культуры, в том числе и русской, обуславливает диалектику национально-культурного развития. Первая «заведует» *сохранением* национальной культуры как определенного, специфически организованного целого, во всей ее ценностно-смысловой неповторимости, со всей присущей ей своеобразной ментальностью; другая — стимулирует историческую *изменчивость* каждой национальной культуры, приобщает ее к мировому общественно-историческому и культурно-историческому процессу, вводя ее в общекультурный, в общецивилизационный процесс. Действие этих тенденций на разных этапах исторического развития неравномерно и неодинаково — в одних ситуациях «берет верх» центростремительная тенденция, и тогда национальная ориентация культуры становится более заметна и даже непосредственно подчиняет себе свою противоположность (также проникающуюся национально-специфическими интересами); в других ситуациях доминирует центробежная тенденция, и тогда ориентация культуры на политические преобразования, на достижение социального прогресса, в принципе одинакового для всех наций, преобладает и вынуждает представителей центростремительной тенденции проникаться социальностью, публицистичностью (закономерность, на которую впервые обратил внимание Г. В. Плеханов).

2

Можно задаться вопросом: а где же в этой модели русской культуры место пресловутому «западничеству»? Ведь на протяжении многих десятилетий «западничество» казалось естественной и единственной альтернативой славянофильству, и «борьба с Западом в нашей литературе», как эти отношения сформулировал Н. Страхов, составляла целое направление в культурной жизни России. Выпады против «западной образованности», «рассудочности», «европейской национальности», «односторонней книжности современного Запада» и т. п. буквально переполняют духовно-литературное наследие И. Киреевского, Аксаковых, Хомякова — этих бесспорных классиков славянофильства. В более мягкой форме противопоставление русской культуры западноевропейской сохранялось и в неославянофильстве, и позже; проклятья «загнивающему Западу», почерпнутые еще у ранних славянофилов, звучали в речах самых закоснелых сталинистов и патриотически настроенных

писателей современной России. Таким образом, антитеза Западу на протяжении весьма длительного периода истории отечественной культуры была, по-видимому, небеспочвенной и наполненной определенным, почти символическим смыслом, а «западничество» являло собой самостоятельную, хотя и «пунктирную» линию русской культуры, по-своему проникнутую пафосом «центробежности».

Впрочем, к «западникам» относили и позднего Белинского, и Герцена, и критиков-публицистов «Современника» и «Русского слова», что — мы это отчетливо понимаем сегодня — было не вполне справедливо. Сошлюсь на мнение такого непредубежденного исследователя, как С. Франк. Размышляя о природе феномена «русского мировоззрения», он, к собственному изумлению, обнаружил, что «суровые оппоненты славянофилов, так называемые „западники“... и сами не так уж далеки от этого духовного направления». После анализа некоторых «западнических» высказываний основоположников этого течения, сопоставимых с суждениями славянофилов, Франк делает вывод: «...и мышление „западников“ — Чаадаева, Герцена, Белинского — внутренне определено лейтмотивом славянофилов, т. е. идеалом конкретного универсализма, интегрирующей тотальности общественной и в то же время свободной человеческой жизни».¹¹

Можно попытаться рассуждать о «западничестве» и с другой точки зрения. В той мере, в какой мыслитель или писатель переводил свой взор с созерцания западной культуры (пусть и чрезвычайно сочувственного, даже, быть может, восторженного) на отечественную культуру — с гордостью или болью, со стремлением понять своеобразие русской культуры и русской истории или выяснить ее коренное и принципиальное отличие от западной, — словом, всякий раз, когда этот мыслитель задавался мыслью о существовании *русской ментальности*, он начинал выражать не центробежную, а центростремительную тенденцию в развитии русской культуры. Разве не озабоченностью о природе русского менталитета вызваны все резко критичные и пессимистические размышления о России, русской истории, русской культуре и мысли Чаадаева? Это какое-то славянофильство от противного, славянофильство в его мизантропическом варианте! А антизападнические, антимищанские выступления Герцена? — ведь в них все время зримо и незримо присутствует атмосфера общения с московскими «любомудрами» Хомяковым и Аксаковым. А создание «Истории России» С. М. Соловьевым, В. О. Ключевским...

С «западничества» начинал Карамзин, а закончил — славянофильством. И. Киреевский, А. Хомяков поначалу были активными «западниками». Не избежали «западнических» увлечений, притом очень сильных, Ап. Григорьев, Н. Страхов, Достоевский, ставшие в 1860-е годы во главе «почвенничества», своеобразной модификации славянофильства. От первоначального «западничества» отталкивалось неославянофильство Вл. Соловьева, Н. Бердяева, Н. Лосского, С. Булгакова и других философов начала XX века, впоследствии представивших философию «русского зарубежья». А такой, казалось, убежденный «западник», как М. Катков, уже в 60-е годы начал устремляться не только в сторону консерватизма и реакции, но и специфического «русского воззрения» (шовинистического толка), государственного «патриотизма».

Кто же остается в «активе» русской культуры из представителей «западничества» (тем более если считать, что так называемые «революционные демократы» к «западничеству» как таковому не имеют отношения, а если точнее, имеют лишь косвенное отношение)? Остаются из крупных имен лишь Т. Грановский, К. Кавелин, М. Стасюлевич и Б. Чичерин; если к этому списку добавить еще В. Боткина и П. Анненкова, то, пожалуй, круг «западничества» будет вполне очерчен. Основу этого идейного течения составила либеральная по своей политической ориентации, по своим философским и методологическим установкам тяготевавшая к позитивизму «профессорская культура», избегавшая крайностей, тенденциозности, встававшая в отношении к «живой жизни» в рассудочно-отстраненное положение, лояльная по отношению к властям и индифферентная по отношению к демократическим народным движениям.¹² Пересаженный из чужеземной культуры, адаптировавшийся к родной почве лишь своими оглядками на «верхи», цветок российско-западнического либерализма рос чахлым и бледным, вполне оправдывая бессмертную щедринскую формулу «применительно к подлости».

По справедливому замечанию современного исследователя, «западное общество формировалось, не зная, что такое „западничество“. Для любого западного народа прогресс

предполагал утверждение собственной культуры, а не отказ от нее». Поэтому западная культура, со всеми ее достоинствами и недостатками, не была навязана обществу «сверху» или извне, — она была «продуктом естественного развития самого общества». В то же время русское «западничество», требующее отказа от собственного лица, осуждения собственной истории (не какого-либо одного ее этапа, а в сущности, именно всей традиции, всей истории, всего того, что не вписывается в модель «нормального», то есть западного общества...), фактически отрицает самое главное в западной традиции — ее народность». ¹³ Национально-историческая неукорененность, социальная маргинальность, политическая и культурная безответственность, разрыв с демократическими настроениями, половинчатость, промежуточность и «стертость» всех идей, образов, представлений — все эти черты «западничества» обусловили его духовное крушение и подтолкнули интерес русской интеллигенции к более радикальным и более связанным с особенностями отечественной действительности идеям социализма. ¹⁴

Таким образом, «западничество» выступало лишь мнимым оппонентом славянофильства; по существу, ни у того, ни у другого не было даже общей почвы для выяснения отношений, для решения общих проблем. Единственным основанием для длительной полемики между «западничеством» и славянофильством были два взаимно заостренных тезиса: один (если условно его сформулировать) заключался в том, что все доброе — культура, цивилизация, наука и т. п. — идет к нам с Запада; другой, — что именно с Запада на Русь тянется разрушительное, тлетворное начало: зависть и вражда, нравственный распад, лжецивилизация и совершенно чуждая, неорганичная для Востока культура. Первый тезис игнорировал своеобразие русской культуры и специфические условия, его вызвавшие; второй — абсолютизировал угрозу, идущую с Запада, исключал возможность плодотворного взаимообогащающего диалога культур, построенного иначе, чем на подавлении и подчинении.

Тем не менее никто не усомнится в том, что «западничество» было реальным фактом русской культуры, ее живым и действенным течением. В его лице русская культура — несколько, может быть, демонстративно — отрекалась от собственной специфики, отказывалась от своей национально определенной ментальности (самое сильное и резкое проявление центробежных тенденций в культуре). И этот демонстративный национально-культурный «нигилизм», как это ни парадоксально, был проявлением одной из сторон именно русской ментальности (своеобразное «унижение паче гордости»).

Строго говоря, подлинной антитезой «западничеству» в русской культуре было развивавшееся в ней также «пунктирно» «восточничество», возникшее еще на почве контактов русских с Великой Степью, культурой кочевников, Ордой, древнейшими восточными цивилизациями. Устойчивый, хотя и переменный интерес деятелей русской культуры к Палестине и аравийским пустыням, Турции и Персии, Кавказу и Средней Азии, Индии и Китаю не менее продолжителен и конститутивен, чем испытующий, то восхищенный, то настороженный взор, обращенный к Европе. Творческие устремления русских романтиков первой половины XIX века, искавших на Востоке пряную экзотику, некий противовес русской жизни, сменились во второй половине XIX — начале XX века религиозно-философскими учениями Е. Блаватской, позднего Л. Толстого, Н. Рериха, поэтическими экскурсами на Восток Н. Гумилева и В. Хлебникова, Л. Андреева и А. Куприна...

Суровый византизм К. Леонтьева, увлечения «скифством» и «панмонголизмом», наконец, концепция «евразийства», до сих пор не утратившая своей свежести (например, в трудах Л. Н. Гумилева), — все это заметные проявления русского ориентализма — такой же центробежной культурфилософской традиции, как и русский оксидентализм, но по-иному направленной. «Западничество», «восточничество», «евразийство» — все эти течения, нередко не имевшие между собой никаких общих «смысловых территорий», в принципе только и могли возникнуть на почве русской культуры как явления изначально пограничного, западно-восточного, не сводимого ни к Западу, ни к Востоку в чистом виде.

Между тем у славянофилов и революционных демократов было множество точек соприкосновения, дававших основания для сближения позиций, а также споров, даже «боев» на общей территории. Такова, например, идея крестьянской общины как основы будущего развития русского народа и России. Такова идея народности как той почвы, на которой только и возможен действительный общественный прогресс, отвечающий задачам национального возрождения и развития. Наконец, такова и идея национальной «самостоятельности»

социально-исторического и культурного развития, т. е. в конечном счете идея «особого» пути России и ее народа — и в социальном, и в культурном, и в идейном отношении; отсюда пренебрежение к подражанию иностранным образцам развития культуры, науки, искусства, просвещения и пр.

Можно сказать, что, в отличие от «западничества» и «восточничества», и славянофилы, и революционеры-демократы выражали — каждое течение по-своему, со своей точки зрения, в специфическом аспекте — *национальное своеобразие русской культуры, ее национально-определенную ментальность*. Отсюда — и патриотизм тех и других, и одинаково актуальная для обоих проблема национальной гордости (и, кстати, — национального стыда), и напряженно-пристрастное восприятие «чужого» — по отношению к отечественной культуре.

Конечно, ни для кого из революционных демократов не характерны резкие сентенции относительно всего иностранного (граничащие подчас с ксенофобией), которые нет-нет да прорываются у славянофилов. Что-нибудь вроде неосторожных обобщений А. Хомякова: «...иностранная словесность сама по себе, без противодействия словесности русской, вредна даже в тех произведениях, которые, по общему мнению, заслуживают наибольшей похвалы и особенного поощрения. Для русского взгляд иностранца на общество, на государство, на веру превратен; не исправленные добросовестною критикою русской мысли, слова иностранца, даже когда он защищает истину, наводят молодую мысль на ложный путь и на ложные выводы...»¹⁵ Однако необходимость «освободиться от чужого умственного авторитета», как и «убеждение в необходимости и праве своей самостоятельности»¹⁶ были бесспорными для всех представителей революционной партии.

Чернышевский буквально теми же понятиями оперирует, доказывая вклад Белинского в развитие русской мысли: «С того времени, как представители нашего умственного движения самостоятельно подвергли критике Гегелеву систему, оно уже не подчинялось никакому чужому авторитету... Этот факт — самостоятельность, которой достигла русская мысль в Белинском и главных его сподвижниках, интересен не потому только, что приятен для нашей народной гордости: ...им объясняются некоторые отличительные качества трудов Белинского и его союзников...; им отчасти объясняется и быстрое распространение литературных мнений Белинского в нашей публике». И далее: «Человек, мысль которого достигла самостоятельности, определительностью своих понятий и верностью их приложения всегда превосходит тех людей, которые следуют чужим понятиям, не будучи в состоянии подвергнуть критике принципы, которых держатся. До Белинского наша критика была отражением то французских, то немецких теорий, потому вовсе не имела ясности и определительности в своих основных воззрениях...»¹⁷ Способ доказательства у Чернышевского почти буквально повторяет аргументацию К. Аксакова.

Чернышевскому представляется, что отстаиваемая им — вслед за Белинским — линия наиболее диалектична и избегает нелепых крайностей как западной (подражательной), так и славянофильской доктрин; одинаково вздорными называет он мнения, опровергаемые Белинским: «Англия единственно живое государство в Западной Европе» и «лукавый Запад гниет», «Византия должна быть нашим идеалом».¹⁸ Доказывая, что «потребность стать по своим понятиям в уровень с образованною Европою и теперь у нас составляет один из важнейших вопросов жизни» (и в этом отношении как бы смыкаясь с «западниками»), Чернышевский в то же время видел необходимость отечественной мысли «утвердиться в общечеловеческих понятиях» лишь для того, чтобы приобрести «силу пронизательно и верно смотреть на явления нашей действительности».¹⁹ Заслуга Белинского, по мнению его прямого последователя, заключается в том, что «взгляд Белинского постепенно становится все шире и глубже, а содержание статей все решительнее проникается интересами национальной жизни».²⁰ Вслед за Белинским Чернышевский убежден, что «отрешение от подражательности, постепенное достижение самобытности есть главная черта в истории нашей литературы».²¹

Совершенно несомненно, что в отличие от «западников» революционные демократы (не только, разумеется, в лице позднего Белинского и Чернышевского, но и Добролюбова, Антоновича, Писарева, Шелгунова и др.), как и славянофилы, но по-своему выражают национальное своеобразие русской культуры и русской истории, одушевлены сознанием русской ментальности в отечественной культуре и стремлением ее объяснить. Не случайно же Н. Страхов (отчасти и Достоевский), а вслед за ними и неославянофилы XX века — Н. Бердяев, С. Франк, Н. Лосский и др. — с полным основанием доказывали, что русский

«нигилизм» есть специфически национальное явление русской культуры — так сказать, крайне левый «полюс» русской ментальности.²² Органичность русской жизни, национально-историческая укорененность самой революционно-демократической идеологии и философии соответствовали представлениям революционеров-демократов. Так, имея в виду идеи Белинского, получившие дальнейшее развитие в его «школе», Чернышевский писал: «Во всех отраслях человеческой деятельности только те направления достигают блестящего развития, которые находятся в живой связи с потребностями общества. То, что не имеет корней в почве жизни, остается вяло и бледно, не только не приобретает исторического значения, но и само по себе, без отношения к действию на общество, бывает ничтожно».²³ Несомненно: под сентенцией последнего рода подписался бы любой из славянофилов и почвенников.

В свое время К. Аксаков доказывал, что противникам славянофилов, т. е. «западникам», свойственно «чувство зависимости и преданности авторитету», что они «стоят за исключительную европейскую национальность, которой придают всемирное значение» (подобные обвинения ни Белинскому, ни Чернышевскому, ни их единомышленникам предъявить, конечно, нельзя!), в то время как для славянофилов, по убеждению К. Аксакова, характерно «чувство свободы и любви» и стоят они «за общечеловеческое».²⁴ С этим, безусловно, согласился бы и Чернышевский (не говоря уже о Белинском). С большим сочувствием повторяет Чернышевский оценку славянофильства, данную Белинским в статье «Взгляд на русскую литературу 1846 года»: «Так называемое славянофильство, без всякого сомнения, касается самых жизненных, самых важных вопросов нашей общественности. Как оно их касается и как оно к ним относится — это другое дело». Характеризуя положительную сторону славянофильской доктрины как «туманную, мистическую», Белинский одобрительно отзывается об отрицательной ее стороне (борьба с «западничеством»): «...отрицательная сторона их учения гораздо более заслуживает внимания, не в том, что они говорят против гниющего будто бы Запада (Запада славянофилы решительно не понимают, потому что меряют его на восточный аршин), но в том, что они говорят против русского европеизма, а об этом они говорят много дельного, с чем нельзя не согласиться хотя наполовину... Но нельзя остановиться на признании справедливости какого бы то ни было факта, а должно исследовать его причины, в надежде в самом зле найти средства к выходу из него. Этого славянофилы не делали и не сделали...»²⁵

Но именно этим и занимались и Белинский, и Чернышевский, и Добролюбов, и Писарев и т. д. — вплоть до русских марксистов: *в самом зле они искали средства к выходу из него!* Много позже Н. А. Бердяев, осмысляя трагические противоречия первой русской революции, видел сходные закономерности в процессах, развившихся из революционно-демократических (и собственно «нигилистических») предпосылок, еще только зарождавшихся в деятельности позднего Белинского и Чернышевского. «Нигилистическое в русской революции есть дитя нигилизма нашего исторического прошлого, нигилизма русского самодержавия, некультурность радикализма — отражение некультурности консерватизма, вандализма старой, официальной России. В революционном якобинстве всегда ведь узнается дух политического самодержавия и деспотизма. Революция слишком часто заражается тем духом, против которого борется: один деспотизм порождает другой деспотизм, одна полиция — другую, вандализм реакции порождает вандализм революции».²⁶

3

Конечно, ни о каком «вандализме революции», являющемся сколком «вандализма реакции», в конце 40-х годов XIX века, да, пожалуй, еще и в середине 50-х годов не могла идти речь. В самом худшем случае... Вал. Майков обвинял Белинского в некоем «диктаторстве»; позднее Ап. Григорьев повторит это обвинение уже покойному критику, обозначив направление Белинского как «деспотизм теории», а его «жестокую последовательность» в преследовании противников — как «своего рода терроризм».²⁷ Подобные упреки Белинскому с разных сторон стали ко времени прихода в критику Чернышевского таким общим местом, что тому в «Очерках гоголевского периода русской литературы» пришлось даже брать Белинского под защиту от обвинений в нетерпимости, в неумеренности предъявлявшихся им требований. Чернышевский до назойливости (в соответствии с излюбленной

им иронической формулой: «Буки аз — БА») повторяет читателю: «Белинский был человек очень терпеливый и умеренный»;²⁸ впрочем, как выясняется, делает это он лишь для того, чтобы под конец заявить, что, в соответствии с неумолимой логикой исторического прогресса, критика, долженствующая прийти на смену Белинскому, «будет гораздо требовательнее, и, сравнительно с нею, критика Белинского будет казаться слишком умеренною в своих требованиях, слишком уклончивою или даже слишком слабою по выражению этих требований».²⁹

Собственно здесь особенно явно наметилась логика дальнейшего саморазвития «революционной линии», начатой поздним Белинским: эскалация *политического радикализма*, противостоящего любой «умеренности и аккуратности», «уклончивости» и «слабости» — качествам, традиционно приписываемым русскому либерализму, «рыцарю на час», «русскому человеку на rendez-vous». Чернышевский, читавший Белинского, значительно выпрямлял и ужесточал его, в соответствии со своими установками. Плеханов уже читал Белинского только «через Чернышевского», а Ленин — не только сквозь призму Чернышевского, но еще и Плеханова (которого, впрочем, он то и дело попрекал уступками либерализму).

Так сформировался в истории русской общественной мысли (левого ее крыла) своеобразный «эффект воронки», когда каждый следующий шаг в радикальном направлении сопровождался ужесточением предъявляемых требований (категоричных и безальтернативных), все большим сужением преследуемых целей (как правило, чисто политических; все остальное уходило на второй и третий план) и мыслительного кругозора (в который вовлекались лишь наиболее близкие союзники в идейно-политическом отношении и — для контраста — наиболее заметные, «кричащие» противники). Результат — концепция «двух культур» В. И. Ленина: культура Чернышевского и Плеханова, с одной стороны (когда Плеханов, по мнению Ленина, скатился к шовинизму, «щель» демократической и социалистической культуры, через которую следует рассматривать всю историю русской культуры, стала еще уже!); с другой же стороны — культура Пуришкевичей, а также Гучковых, Струве (всех — в одну кучу!). Третьего не дано... Позднейший результат — сталинско-ждановская концепция социалистического реализма, предельно политизированная, утилитаристская, идеологически жесткая и эстетически выхолощенная.

Что и говорить, ни Белинский (мыслитель беспредельной широты), ни даже Чернышевский (тоже мыслитель широкий, но поуже Белинского), ни Плеханов (и он, по современным понятиям, чрезвычайно широк как мыслитель) не несут ответственности за «втягивание» русской культуры в «воронку» левого радикализма. Но — шаг за шагом, как бы помимо их личной воли — спираль исторического развития русской культуры все сжимала и сжимала свое мыслительное пространство. Такова и была объективная логика поиска средств борьбы со злом в самом этом зле, а не где-либо за его пределами — путем «сгущения» зла, извлечения из него своего рода квинтэссенции.

Для Белинского признание недостаточности петровской реформы и пришедшего с нею искусственного, внешнего «европеизма» означает не необходимость возврата в допетровскую Русь, но — движения вперед, по пути самобытного развития России, «из себя». Европеизм для России лишь ступень к самобытному развитию (более высокая стадия развития по сравнению с подражательностью). Так понимает ход русской истории не только Белинский, но и Чернышевский в «Очерках». Европеизм — вынужденное зло, которое может быть (и должно быть) использовано во благо национальному развитию. Собственно, так понимаются (пока) средства борьбы со злом, извлеченные из самого зла. Но — не забудем — усваиваемый русской культурой европеизм органически включал идейно-нравственное наследие Великой французской революции. А это наследие с необходимостью подразумевало как свой центральный, основополагающий элемент «кровавую любовь Марата к свободе», «его кровавую ненависть ко всему, что хотело отделяться от братства с человечеством хоть коляскою с гербом» (из письма Белинского В. Боткину от 27—28 июня 1841 года).³⁰

В сознании леворадикально настроенных интеллигентов начинало укореняться странное смешение любви и ненависти: два сильных и полярных по своей направленности чувства перестали быть взаимоисключающими — напротив, сознавались как взаимодополнительные, неразрывно сопряженные друг с другом. Ненависть признается условием и средством достижения всеобщей любви; деспотизм — путем достижения свободы; насилие и жестокость — предпосылкой будущего счастья всего человечества. Особенно красноречивы интимнейшие

признания Белинского Боткину: «Во мне развилась какая-то дикая, бешеная, фанатическая любовь к свободе и независимости человеческой личности, которые возможны только при обществе, основанном на правде и доблести». «Безумная жажда любви все более и более пожирает мои внутренности, тоска тяжелее и упорнее... Я начинаю любить человечество маратовски: чтобы сделать счастливою малейшую часть его, я, кажется огнем и мечом истребил бы остальную». Доказывая самому себе (вместе со своим адресатом), что нравственное (да и физическое) «улучшение человека» «сделается чрез *социальность*», Белинский провозглашает, что «нет ничего выше и благороднее, как способствовать ее развитию и ходу. Но смешно и думать, что это может сделаться само собою, временем, без насильственных переворотов, без крови. Люди так глупы, что их насильно надо вести к счастью. Да и что кровь тысячей в сравнении с унижением и страданием миллионов».³¹ 68 лет спустя буквально эти же аргументы приведет М. Горькому Ленин, доказывая несравнимость «вопля» сотен интеллигентов и голоса массы — миллионов рабочих и крестьян, несопоставимость цены свободы и жизни тех и других.³²

Смешение любви и ненависти в различных отношениях и сочетаниях стало основополагающим принципом революционного крыла русской культуры. Некрасовская поэзия высветила и освятила тайные мечты Белинского, сделав их достоянием всей читающей России. Афористические призывы: «То сердце не научится любить, Которое устало ненавидеть», «Любви, негодованья, мщенья Зажги огонь в моей груди!» (обращение к Музе), «Но кипит в тебе живая кровь, Торжествует мстительное чувство, Догорая, теплится любовь...» (к своему «суровому» стиху), сам образ поэта-обличителя, гражданина, который, «Питая ненавистью грудь», «проповедует любовь Враждебным словом отрицанья», который «ловит звуки одобренья Не в сладком ропоте хвалы, А в диких криках озлобленья», который, наконец, «любил — ненавидя!» — вошли в плоть и кровь отечественной культуры. «Карающая лира», которой должен «вооружиться» поэт, стала казаться едва ли не единственным плодотворным и правомерным инструментом искусства, становящегося на «службу» обществу, пресловутой «социальности»; «святая злоба», ненависть к «врагам народа», «угнетателям» окончательно заместили собой «мечту высокого призванья», ибо самую ненависть вдохновляла любовь, она же ее оправдывала, даже подстрекала, провоцировала.

Апеллируя к духу европеизма, Белинский утверждал в «Сочинениях Александра Пушкина», что «дух анализа, неукротимое стремление исследования, страстное, полное вражды и любви мышление сделались теперь жизнью всякой истинной поэзии». Жизненный интерес к искусству, категорически настаивает критик, «возможен только как удовлетворительный ответ на тревожные, болезненные вопросы настоящего».³³ Отсюда — и преимущественный акцент на «злобу дня», на обличение и отрицание как движущие факторы общественного прогресса; отсюда и приоритет в «страстном мышлении», питающем исследование в науке и искусстве, «вражды» перед «любовью», «тревоги» и «болезни» — перед умиротворенным спокойствием и душевным здоровьем. В дальнейшем эта концепция получила свое развитие у Чернышевского, Добролюбова и других революционных демократов.

Особенно подробно и по обыкновению резко развил эти идеи Белинского Писарев, отличавшийся в истории русской культуры этапным для нее радикализмом. Отвергая «всеобъемлющую, тепловатую любовь» и непременно следующую из нее «всестороннюю терпимость, возможную только при совершенно бессмысленном, безучастном и бесстрастном взгляде на жизнь», Писарев приходит к непреложному выводу: «Кто любит все, тот не любит ровно ничего; кто любит одинаково сильно истца и ответчика, страдальца и обидчика, истину и предрассудок, тупого обскуранта и гениального мыслителя, тот, очевидно, не может желать, чтобы истец выиграл свой процесс, чтобы страдалец поборол обидчика, чтобы истина истребила предрассудок и чтобы гениальный мыслитель одержал решительную победу над тупыми обскурантами... При таких отношениях к жизни не может быть ни любви к людям, ни верного и глубокого понимания их стремлений и страданий. Это ребяческое равнодушие к людям, это тупое непонимание жизни...»³⁴ В изложении Писарева, любовь вне *ненависти*, страсть без *нетерпимости*, всеобъемлемость и всесторонность взгляда на мир без *определенного «направления»*, — вообще жизнь без *борьбы за победу истины, справедливости и т. п.* — явления противоестественные, безнравственные, антиисторичные; более того, «эт` оборотная сторона достойна самого полного и неумолимого презрения».³⁵

Логическое же завершение эта линия получила в ленинском варианте теоретического романа «Что делать?», где было показано, как из «литературы» политических всесторонних обличений, являющейся «одним из могучих средств разложения враждебного строя», средств «посеять вражду и недоверие между постоянными участниками самодержавной власти», можно создать «громадный кузнечный мех, раздувающий каждую искру классовой борьбы и народного возмущения в общий пожар», как воспитать «социал-демократических Желябовых» и «русских Бебелей», «которые встали бы во главе мобилизованной армии и подняли весь народ на расправу с позором и проклятьем России».

«Вот о чем нам надо мечтать!»³⁶ — вслед за Писаревым восклицал Владимир Ильич. И его мечты, столь характерные для русских радикалов, сбылись. Разжигание в массах нетерпимости, ненависти как средства подготовки к вооруженному восстанию оказалось очень эффективным. А начиналось все с «истинно русского» осознания Белинским «маратовской любви к человечеству», смешанной пополам с маратовской же «кровавой ненавистью» ко всему, что противоречит этой любви. «И как любил он — ненавидя!»

Не такую любовь проповедовали славянофилы, а за ними — и все следовавшие в том же русле представители неполитизированной русской духовности. Вслед за М. Погодиным А. Хомяков утверждал, что «одна любовь может служить основой общества и общественной науки» (имея в виду, разумеется, русское общество и русский дух). Почувствовал Хомяков и то, что Белинский («один из представителей книжного большинства») придерживался противоположного взгляда на характер оснований общества (в том числе и русского); по словам Хомякова, он «выступил с проворным опровержением (Погодина. — И. К.) и стал доказывать, что на дело основания общества взаимная вражда годится так же, как и взаимная любовь». Возражая Белинскому и его сторонникам, Хомяков писал: «...всякий здравомыслящий человек мог бы ему сказать, что вражда, во сколько она существует свободно, не может служить основанием ни для чего; что она должна быть подавлена или сдержана примирительным условием... Основую общества будет начало, освящающее условие, а не вражда. Итак вражда может являться как случайность в составлении общества, но не может входить ни в каком случае в его норму; идея же взаимной любви может являться и в процессе развития общественного, и окончательною его нормою».³⁷

Признавая, что святость любви между членами общества есть одна из первейших христианских заповедей, Хомяков был вынужден доказывать, что православие как наиболее древнее, глубокое и чистое (не замутненное позднейшими наслоениями цивилизации) христианство — по сравнению с латинством и протестантством — реализует «вечную истину» в «ее полноте», «т. е. в тождестве единства и свободы, проявляемом в законе духовной любви».³⁸ Отсюда избранничество Востока, славянства во главе с «нашей Русью», отсюда ее исключительное право на провозглашение *духовной любви* как основания русского общества и, говоря современным языком, русской ментальности (Белинский же доказывал, что любовь — «свойство человеческой природы вообще»).³⁹

Нечто подобное (Хомякову) отстаивал и И. Киреевский. По его убеждению, все общественное здание Руси основано на «общем огромном согласии всей русской земли». Такие «естественные, простые и единодушные отношения и законы, выражающие эти отношения» органически вытекали из двух источников — «из бытового предания и из внутреннего убеждения». Поэтому русское общество, по И. Киреевскому, по самой своей природе неформализуемо (ни в рамках отвлеченной логики, ни в рамках «римско-западной» юриспруденции, ни в условиях «обманчивой» «общей пользы», ни в эфемерности политических «мнений»). «Там, где общественность основана на коренном единомыслии, там твердость нравов, святость преданий и крепость обычных отношений не могут нарушаться, не разрушая самых существенных условий жизни общества. Там каждая насильственная перемена по логическому выводу была бы разрезом ножа в самое сердце общественного организма».⁴⁰

Внутреннюю цельность русского общества И. Киреевский объяснял исторически: патриархальное «устройство» русской земли не знало «насильственных форм», которые возникали «из борьбы двух ненавистных друг другу племен, принужденных в постоянной вражде устраивать свою совместную жизнь»; в ней не было «ни завоевателей, ни завоеванных»; отсутствие «железного разграничения неподвижных сословий», «стеснительных для одного преимуществ другого», равно как и «сословного презрения», «сословной ненависти», «сословной зависти», предопределило отвержение «политической и нравственной борьбы» в

русской общественной жизни, а вместе с тем — и «искусственной формальности общественных отношений и болезненного процесса общественного развития, совершающегося насильственными изменениями законов и бурными переломами постановлений».⁴¹ Увы! стремление Киреевских и Хомякова «удержать» Русь от разрушительного «разномыслия», свойственного западноевропейскому устроению жизни, сохранить исконно русское «согласие», «однородность», «единодушие» и «единомыслие» (стремление очень понятное, а потому и такое жизнестойкое — вплоть до конца XX века!) могло быть в принципе осуществлено при одном, но совершенно невозможном условии — сохранении (точнее даже — возрождении заново) патриархально-родовых отношений в масштабе всего Государства Российского.

Невозможность всеобщего возвращения в «золотой век» доисторических «любовных» отношений Белинский доказывал тоже исторически: «Еще до удельного периода встречаем мы в русской истории черты вовсе не любовные — хитрого воителя Олега, сурового воителя Святослава, потом Святополка (убийцу Бориса и Глеба), детей Владимира, восставших на своего отца, и т. п. ...Удельный период так же мало период любви, как и смирения; это скорее период резни, обратившейся в обычай... Уголовные законы, пытки, казни периода Московского царства и последующих времен, до самого царствования Екатерины Великой, опять посылают нас искать любви в доисторические времена славян».⁴² Словно в силу некоего принципа «разделения труда» между различными течениями русской культуры и общественной мысли, революционные демократы, вслед за Белинским, акцентировали в истории России начала противоположные тем, что выделяли славянофилы: не любовь, а ненависть, не мир, но меч, не единодушие, а междуусобицу, не согласие между сословиями, но борьбу классов, не смирение, но ожесточение, не кротость, а бунт...

Поляризация стремлений и чувств, деяний и настроений, политических идеалов и нравственных установок, столь характерная для раздираемой кричащими противоречиями русской жизни (на протяжении многих веков накапливавшаяся, но исторически не разрешавшаяся), нашла свое адекватное выражение в двух контрапунктирующих линиях русской культуры — центростремительной (наиболее яркими представителями которой были славянофилы и их прямые и косвенные идейные наследники) и центробежной (ядро которой составляли революционные демократы и наследовавшие им революционные народники, а затем — марксисты). Каждая из этих «крайних» линий, как это пронизательно заметил Ап. Григорьев, пытавшийся в некоторых своих работах встать над разногласиями этих двух конфронтующих в русской общественной мысли и культуре идейных течений, отличалась своеобразным «теоретизмом» — отвлеченностью, книжностью, умозрительностью.⁴³ Самая рассудочность в исповедании той или противоположной доктрины, последовательность соблюдения выведенных чисто теоретически принципов только усугубляли процесс поляризации русского общества. Абсолютизация любви, на которой будто бы может быть построено идеальное русское общество, была так же утопична, как и абсолютизация борьбы, будто бы способной преобразить действительность на принципах «кровавой любви к человечеству», насильственного осчастливливания тех, кто не понял своего истинного счастья. Доктрина революционных демократов, как и доктрина славянофилов, была по своей сути типично романтической концепцией мира, и если первая была безоглядно устремлена в идеальное будущее, то вторая была опрокинута в столь же идеальное прошлое. Неосуществимость как того, так и другого идеалов была очевидна уже современникам теоретиков обоих лагерей, если они не были предубеждены в пользу какой-либо из двух противоборствующих концепций.

«Действительность», как ее понимали и как пропагандировали, с одной стороны, славянофилы, с другой — революционные демократы, была теоретически сконструированной, заданной (в соответствии с изначально облюбованным идеалом) и была весьма далека от реальной жизни. От личности требовались сверхусилия для воссоздания действительности в соответствии с высокими принципами и заявленными идеалами. Своеобразие русских романтиков того и другого крыла заключалось в том, что романтические устремления в том и в другом случае сочетались с решением просветительских задач (недаром так много теоретизировали о просвещении — русском, европейском, народном и светском — и славянофилы и революционные демократы).⁴⁴

Две линии в развитии русской культуры самой своей полярированностью, самой своей полемикой, подчас конфронтацией отразили в совокупности своеобразие менталитета русской

культуры, который отличается, как отмечали мыслители, специально задумывавшиеся над этой проблемой, — Ап. Григорьев, Достоевский, Н. Страхов, Д. Мережковский, В. Розанов, Н. Бердяев, С. Франк, П. Струве и др. — соединением крайностей, даже взаимоисключающих противоположностей. Не пытаясь здесь высказать свой взгляд на эту проблему (это тема отдельной работы), приведу лишь характерное суждение по этому поводу Н. А. Бердяева: «Нужно помнить, что природа русского человека очень поляризованная. С одной стороны — смирение, отречение; с другой стороны — бунт, вызванный жалостью и требующий справедливости. С одной стороны — сострадательность, жалостливость; с другой стороны — возможность жестокости; с одной стороны — любовь к свободе, с другой — склонность к рабству». ⁴⁵ Эти две стороны «русской идеи» и отразили в истории отечественной культуры славянофилы и революционные демократы.

Если то и другое течение русской культуры, осуществляя культурно-историческое «разделение труда», брали и абсолютизировали какую-то одну из противоположных сторон целого, и при этом доводили свои выводы и концептуальные обобщения до логического конца, то русская литературная классика, составлявшая не боковые «ветви», неизбежно односторонние, а самый «ствол» отечественной культуры, отражала менталитет русской культуры со всей его внутренней противоречивостью, поляризованностью именно как *целое*. Являя собой — в высших своих творческих достижениях — определенное ценностно-смысловое единство, безусловно *органичное* самой российской действительности, русская классика не только адекватно отражала русскую жизнь, но и наиболее полно выражала русскую ментальность. Потому-то, измеряемая масштабом столетий, русская художественная классика (прежде всего Пушкин, Гоголь, Лермонтов, Гончаров, Герцен, Тургенев, Щедрин, Л. Толстой, Достоевский, Лесков, Г. Успенский, Чехов, Горький) в своей интерпретации и оценке процессов социальной и культурной жизни была практически всегда более права, нежели все критики, подходившие к анализу ее произведений с заданной меркой теоретического или политического характера.

Эта линия в развитии русской культуры была третьей (а по существу — первой и главной). Преодолевая односторонность и известную узость как славянофилов, так и революционеров-демократов (а далее — и «западников», и представителей официально-охранительного лагеря, и зарождавшихся «восточников»), вставая над перипетиями партийной борьбы и теоретических амбиций, классики отечественной культуры — главным образом, своими художественными творениями, но нередко и в философских, публицистических, литературно-критических работах — прозревали в русской жизни такие вершины и бездны, которые были недоступны талантливым и увлекающимся доктринерам, становившимся заложниками собственных стройных концепций. Уделом последних оставалась борьба, идейное соперничество — явления, не принадлежащие к числу вечных ценностей.

4

Не только противостояние видим мы в двух линиях развития русской культуры, хотя само по себе это противостояние являет собой движущее противоречие национальной культурной традиции России и потому существенно для понимания российского культурно-исторического процесса. Две линии русской культуры, о которых мы ведем речь, находятся в постоянном взаимодействии, взаимовлиянии; они не только неоднократно пересекаются на протяжении российской истории, но и вступают между собой в социокультурный союз, причем подчас самый невероятный (хотя и вполне объяснимый).

Белинский и К. Аксаков, начинавшие вместе как члены кружка Станкевича, единомышленники, с начала 1840-х годов все более и более расходились друг с другом — даже в частности, в мелочах, и самая публичность, публицистичность их спора словно подхлестывала его остроту. Так, например, первоначально не слишком расходясь в оценках и интерпретации гоголевских «Мертвых душ», оба критика в ходе взаимной полемики углубили расхождение между собой буквально по всем пунктам завязавшейся полемики. ⁴⁶ Однако именно под влиянием славянофильских воззрений, отчасти в полемике с ними Белинский загорелся идеей народности, национального своеобразия русской литературы, русской мысли, русской истории. Чернышевский в своих «современниковских» статьях 1856—1857 годов, особенно посвященных журналу «Русская беседа», активно поддерживал славянофильское

направление, например антизападнические выступления, защиту народности, концепцию общинного землевладения, идеи национального просвещения и т. п., всячески подчеркивая, несмотря на полемику вокруг возможности «русского воззрения» (в частности, в науке), преобладание сходства в позициях двух журналов, двух идейных направлений над их принципиальными различиями. Затем полемика со славянофилами — прежде всего в статьях Добролюбова — снова усилилась и ужесточилась по тону.

Наиболее заметно такое ожесточение в статьях Добролюбова, посвященных теме «темного царства», и в работе «Черты для характеристики русского простонародья» (1859—1861), т. е. публикациях «Современника», совпадающих с первой революционной ситуацией в России. К этому же времени резко обостряется негативное отношение к «современниковской» критике и главным образом к Добролюбову у Ап. Григорьева. Лишь в 1861 году у Ап. Григорьева появляются положительные отзывы о статьях Добролюбова, а после его смерти — и о нем самом,⁴⁷ что, впрочем, не меняет его отношения к направлению «теоретиков», включая и очень высоко им ценимого Белинского, как в целом ошибочному, искусственному и не органичному русской жизни. Однако в том же 1861 году разворачивается дискуссия по широкому кругу мировоззренческих вопросов между «Современником» (прежде всего М. Антоновичем и отчасти Щедриным) и журналами братьев Достоевских «Время» и «Эпоха» (прежде всего Ап. Григорьевым и Н. Страховым) — полемика, с каждым годом «набиравшая обороты» и становящаяся все более язвительной, взаимно неуважительной и непримиримой. Как явствует из смысла самих названий противоборствующих журналов, суть полемики состояла в претензиях каждого из стоявших за журналом направлений выражать и адекватно понимать *свое время*, главное содержание *своей эпохи*. Ясно и то, что единства в понимании «духа времени» (Антонович часто обыгрывал это выражение, противопоставляя его «духу „Времени“» — как чему-то заведомо ложному и извращенному), в осмыслении эпохи и ее насущных задач у полемизировавших журналов и соответствующих идейных направлений быть в это время не могло.

Характерны попытки Ф. М. Достоевского, выступавшего в своих журналах, кроме как редактор-издатель, и как публицист, критик, сохранить по возможности идейно-смысловое единство с революционно-демократической линией, удержаться от конфронтации с ней. Особенно показателен в этом отношении его «Ряд статей о русской литературе», в том числе и программная эстетическая работа «Г-н -бов и вопрос об искусстве», где автор стремится выявить точки, объединяющие воззрения «почвенников» и кабинетных «теоретиков», преодолеть партийные разногласия литераторов, не то чтобы «примирить и соглашать спорщиков», но как бы ради общего торжества истины — вне «распрей» личных и партийных. Главный мотив, его занимающий, — разделение «многих из современных писателей наших на два враждебных лагеря». «Таким образом разъединяются силы, — замечает Достоевский. — Нечего распространяться о вреде, который заключается во всяком враждебном разногласии. А дело уже доходит почти до вражды».⁴⁸ Современность и верность действительности, веяниям жизни — вот что может объединить деятелей искусства, мыслителей, все действенные и живые силы национальной культуры, вот что может отвратить противоборствующие партии от крайностей и «взаимного ожесточения». Менее всего занимает Достоевского позиция сторонников «чистого искусства» в их полемике с «утилитаристами»; он даже не скрывает, что пафос утилитаристов его убеждает более, нежели аргументы в защиту «высокого искусства» (хотя он и отстаивает — вслед за Ап. Григорьевым — концепцию «органичности» искусства, проникнутую доверием к художнику и художественности). Предотвращение «взаимного ожесточения» между сторонниками «почвы» и поборниками «прогресса» — такова сверхзадача Достоевского в 1861 году.

Однако *пафос действительности, веяния жизни* те и другие понимают слишком по-разному. Почти в каждом случае критериями оценки считались представления о действительности, нередко весьма отвлеченные, — скорее ее идеальные тенденции, нежели реальность. Когда Добролюбов, например, писал в статье «Что такое обломовщина?»: «Даже наиболее образованные люди... чрезвычайно легко отступают в практической жизни от своих идей и планов, чрезвычайно скоро мирятся с окружающей действительностью, которую, однако, на словах не перестают считать пошлою и гадкою»,⁴⁹ — это означало, что идеальные «идеи и планы» людей, направленные на преобразование жизни, гораздо реальнее окружающей действительности, «пошлой и гадкой». Самая неудовлетворительность действитель-

ности, самое ее нравственное убожество и несовершенство, ее «неразумность» превращается в просветительно ориентированном сознании теоретика в обоснование ее искусственности, неправомерности, нежизненности; соответственно самые фантастические мечты и идеалы, взрывающие социальные устои, не только внутренне оправданны, но и внешне выражают закономерности становления новой, «разумной» действительности. Поэтому твердость жизненных принципов, непоколебимое стремление превратить мечту, слово, идеал в дело оказывается для Добролюбова (как и для позднего Белинского) большей и реальнейшей действительностью, нежели сама «пошлая и гадкая» действительность. Неспособность восстать против окружающей реальности, вольное или невольное примирение с нею означает для Добролюбова, что «все, о чем они (имеются в виду пассивные люди, не исключая и «наиболее образованных». — И.К.) говорят и мечтают, — у них чужое, наносное; в глубине же души их коренится одна мечта, один идеал — возможно-невозмутимый покой, квиетизм, обломовщина».⁵⁰ Верность мечте, идеалу предпочтительнее действительности — эта сугубо романтическая установка составляет принципиальную основу «реальной критики», вовсе не выступающей в качестве самосознания реалистического направления, как это долгое время представлялось.⁵¹

Признавая в Добролюбова и столь ярко выражаемом им направлении «силу, происходящую от убеждения», признавая «основное начало убеждений его» справедливым и возбуждающим «симпатию публики», восхищаясь его литературным талантом, Достоевский в то же время отмечает, что идеи, составляющие основное начало его убеждений, «часто бывают парадоксальны и отличаются одним важным недостатком — кабинетностью. Г-н -бов — теоретик, иногда даже мечтатель и во многих случаях плохо знает действительность; с действительностью он обходится подчас даже уж слишком бесцеремонно: нагибает ее в ту и другую сторону, как захочет, только б поставить ее так, чтоб она доказывала его идею».⁵² Другой контраргумент Достоевского Добролюбову: «...если нам иногда кажется, что искусство уклоняется от действительности и не служит полезным целям, то это только потому, что мы не знаем наверно путей полезности искусства... и, кроме того, от излишнего жара в наших желаниях немедленной, прямой и непосредственной пользы; то есть, в сущности, от горячего сочувствия к общему благу. Такие желания, конечно, похвальны, но иногда неразумны и похожи на то, как если б дитя, увидя солнце, потребовал, чтобы ему сейчас его сняли с неба и дали».⁵³

Что дает нам сегодня право и теоретическое основание прислушиваться в этом споре к Достоевскому? Ведь в своих публицистических и литературно-критических статьях, речах Достоевский был в такой же мере подвластен риторике, журналистской заземленности и был причастен к «сфере вопросов, которые могут быть разрешены в современности (или, во всяком случае, в близком времени)», как и Добролюбов. Как свидетельствовал М. М. Бахтин, «вступая в область журналистики Достоевского, мы наблюдаем резкое сужение горизонта, исчезает всемирность его романов, хотя проблемы личной жизни героев сменяются проблемами общественными, политическими».⁵⁴ Достоевский-публицист тоже субъективен, пристрастен, тоже заинтересован в утилитарном результате — доказательстве своей безусловной правоты, в уничтожении противника (чего никогда не добивается как художник и романтический мыслитель), и действительность у него в руках так же подчас «сгибается» в ту или другую сторону, как и у Добролюбова. Сама противоречивая эволюция отношений Достоевского к идеологии и деятельности революционных демократов, начиная с Белинского, доказывает это.

И все же все грехи Достоевского-публициста искупает то, что он прежде всего (даже в своей публицистике) — художник, чьи отношения с действительностью «более непосредственны, органичны и целостны, нежели любые, самые логически непротиворечивые построения теоретика или публициста. И всякое теоретическое насилие над действительностью ощущается им острее, ярче, немедленно отдается фальшью, искусственностью при восприятии чужих произведений, а в собственных произведениях компенсируется интуицией художественной правды. Каким бы нормативным, заданным, субъективно-несправедливым ни казался читателям и критикам роман Достоевского «Бесы», — сегодня очевидна его большая художественная правда, опередившая многие научные и философско-политические представления о путях социализма, в том числе на российской почве.

Впрочем, и жизненный опыт Достоевского (включая сибирскую каторгу и ссылку, не говоря уже о смертном приговоре) был неизмеримо больше, чем у Добролюбова, руководившего в своих статьях более книжными и отвлеченно-теоретическими соображениями, чем жизненными впечатлениями, преимущественно детскими и юношескими. Так что, наверное, и насчет «слишком бесцеремонного» обращения с действительностью, и насчет «излишнего жара» в «желаниях немедленной, прямой и непосредственной пользы», наблюдаемых подчас в статьях Добролюбова, Достоевский был во многом прав и, во всяком случае, более дальновиден по сравнению со своим оппонентом. С точки же зрения требований текущего момента, задач демократического движения в политической борьбе, и Добролюбов, и Чернышевский, и, конечно, поздний Белинский — как публицисты, как мыслители, как литературные критики и эстетики — превосходили Достоевского в каждой конкретно-исторической ситуации. Ведь, по определению, центростремительная тенденция в развитии национальной культуры «заведует» относительно стабильными, устойчивыми, эпохальными процессами (отсюда и такие названия журналов, как «Время», «Эпоха»); центробежная же тенденция «занята» осмыслением и обслуживанием быстротекущих процессов культуры, в строгом смысле современностью и современниками (потому и журнал — «Современник»)...

Что касается изменчивости отношений Достоевского к Белинскому и его «школе», то сами фазы таких изменений по-своему показательны. В них отразились разные степени близости и отдаления двух линий в развитии русской культуры на различных этапах общественно-исторического развития России. Еще в конце 1862 года Достоевский (например, в переписке с Некрасовым) всячески поддерживает «Современник» (приостановленный на восемь месяцев) и подчеркивает принципиальное единство «Времени» и «Современника» как журналов, в равной мере не «ретроградных». Но уже в следующем, 1863 году в «Зимних заметках о летних впечатлениях» Достоевский пытается в чем-то переосмыслить свое отношение к линии Белинского и для начала представляет родоначальника школы «тайным славянофилом», идейным наследником которого скорее является он сам, нежели Чернышевский, Добролюбов и их молодые соратники. В дальнейшем, к середине 60-х годов, «Записки из подполья», «Крокодил», «Преступление и наказание» стали своеобразными ступенями все более глубокого размежевания, а затем и идейной конфронтации по отношению ко всей революционно-демократической линии, включая Белинского. К началу 70-х годов — особенно в связи с написанием романа «Бесы» — отчуждение Достоевского, а в его лице и всей центростремительной линии в развитии отечественной культуры, от линии центробежной (революционно-демократической) достигло своей кульминации и выразилось в самых резких и декларативных оценках Белинского и всех его последователей — революционеров, социалистов, оценках, доходивших до несправедливых обвинений и прямой ненависти. 70-е годы знаменовали новый перелом в отношении Достоевского к наследию Белинского и революционно-демократическим традициям: и «Дневник писателя» за 1873 год и за 1877-й, и последние романы, и пушкинская речь отмечены явной симпатией не только к Белинскому и его исканиям, но и к Чернышевскому, Некрасову, к революционно-демократически настроенной молодежи — например, к Михайловскому.⁵⁵

В 70-е же годы наметилось и встречное движение — из лагеря революционного, демократического к славянофильству и почвенничеству. Этот интерес становящегося народничества к идеям «партии русского народа» был попыткой своего рода идейно-теоретического «хождения в народ». Славянофилы и почвенники рассматривались народниками как своего рода первый, неудачный «заход» в народ, не только принесший свои горькие, а быть может, и вредные уроки, но и явившийся поучительным экспериментом самой истории, т. е. тем опытом, который может и должен быть извлечен народничеством на пути в народ. Отсюда и критика, подчас резкая, даже сокрушительная, славянофильства как «теоретического», схоластического народничества; отсюда же и жгучий, напряженный интерес к результатам исследований «русского духа», проводившихся славянофилами.

Так, Н. Михайловский в своих «Записках профана» (в главах, посвященных Л. Толстому, — 1875 год, в дальнейшем переработанных в статью «Десница и шуйца Льва Толстого») отмечал не одну только глубокую и пронизательную ненависть первых славянофилов к «европейской цивилизации». «...Киреевские, Хомяков были поглощены преимущественно богословскими и философско-историческими, вообще отвлеченными,

теоретическими интересами, что зависело от условий времени. Как только жизнь выдвинула на очередь вопросы практические, так немедленно обнаружилось внутреннее противоречие славянофильской доктрины, ее бессознательное тяготение к провозу европейской контрабанды под флагом начал русского народного духа». ⁵⁶ Получалось, таким образом, что народники (в лице самого Михайловского в том числе) претендовали на то, чтобы быть большими и лучшими славянофилами, чем сами славянофилы, т. е. радикальнее понимать истинный русский народный дух, резче противостоять «провозу европейской контрабанды», больше заниматься практическими вопросами и меньше — отвлеченно-теоретическими. Главное же отрицательное следствие этой отвлеченности и «заемности» в учении славянофилов, по мнению Михайловского, — это «трогательная идиллия» тождества интересов и целей «незанятых классов» с интересами классов занятых в виде некоего «национального единства». Несмотря на свое неприятие многих идей славянофильской доктрины, Михайловский подчеркивал, что «славянофильство имело много почтенных сторон и оказало немало ценных услуг русскому обществу». ⁵⁷ Михайловский, выведивший свою родословную из наследия Белинского, Добролюбова, отчасти и Писарева, заявлял, таким образом, публично о плодотворности исканий и теоретиков славянофильства, представителей противоположного революционерам-демократам направления.

Аналогичный по своей сути интерес к центростремительной линии в развитии русской культуры продемонстрировал и Н. Шелгунов, воплощенный «хранитель» наследия 60-х годов в последующие десятилетия, выступив в «Деле» (1876, № 9) со статьей «Пророк славянофильского идеализма», посвященной выходу в свет первого тома «Сочинений» Аполлона Григорьева (СПб., 1876), изданного Н. Страховым. В отличие от Михайловского Шелгунов не «отвешивает» запоздалых комплиментов Григорьеву и его деятельности. Шелгунов отдавал должное критическому чутью и темпераменту Григорьева, отмечал его способности и силы, энтузиазм и «смутное, тревожное искание идеала», его бойцовские качества. Однако все лучшие потенции Ап. Григорьева, доказывает Шелгунов, погибли в нем под тяжестью ложных убеждений и заблуждений. Вера и наитие заслоняли Григорьеву знание и принципы, мечты и идеалы — *установившееся мировоззрение*, эстетическое и нравственное чутье — чутье политическое и т. п. ⁵⁸ Главная же причина идейного и духовного краха Григорьева — «все тот же мечтательный и злополучный славянизм и „основы“, которые заставили Григорьева закрыть глаза от жизни и уйти в мечты о недостижимом». «Можно сказать, что Григорьева заел славянизм, заела ошибочная мысль и вера в самобытность каких-то славянских основ, не тех основ народности, которые каждому народу создают его европейский, типический вид, а тех основ, с которыми будто бы мы, русские, призваны исправить культурные ошибки Европы и дать мировому прогрессу иное, славянское направление». ⁵⁹

Верность заветам Добролюбова и Писарева сквозит у Шелгунова во всем: это и святость идеалов исторического прогресса (в духе понятого социалистически европеизма), и апология знания, и приоритет политики над нравственностью и эстетикой, и предпочтение твердых принципов неуловимо изменчивым «веяниям жизни», и, наконец, пренебрежительное отношение к «славянизму», национальной самобытности русского народа, возможности особого, отличного от Западной Европы «русского пути» в истории и культуре. Возводя всю ответственность за гибель талантливой натуры Григорьева на ложное и даже мертвое идейное направление, Шелгунов раздражается проклятиями по адресу той «почвы», в которой вырос Григорьев: «...мы не ошибемся, если назовем Григорьева последним могиканом того злополучного направления, которое породило славянофильство со всеми его видоизмененными последователями, не сделавшими для живого русского дела ничего действительно полезного, служившими ему отрицательно и от которых живая жизнь всегда отворачивалась и будет отворачиваться». ⁶⁰

Отвергая наследие Григорьева и осуждая Страхова за попытку реанимировать интерес к Григорьеву у настоящего и «растущего» поколения, Шелгунов тем не менее сам разразился целой большой статьей о Григорьеве, его жизни и деятельности. Несомненно, что для пользы «живого русского дела», как его понимал Ап. Григорьев, этот анализ представлялся Шелгунову и поучительным, и целесообразным, и не одно желание раскритиковать попытку издания сочинений Григорьева как бесполезную и, может быть,

даже вредную двигало его перо. Были вопросы, волновавшие Григорьева и поднятые им в статьях, были проблемы, связанные с его жизнью и творчеством, которые оставались актуальными для 70-х годов, которые требовали от Шелгунова анализа и оценок.

Прежде всего, конечно, Шелгунова занимает возможность показать несостоятельность духовных исканий, подобных исканиям Григорьева, и таким образом оградить демократическое движение России от пагубных, хотя и типичных (пример самого Григорьева!) заблуждений, тупиковых тенденций. Главный упрек мыслителям вроде Григорьева — отказ от теории как предпосылки любой практики (мысль, которую впоследствии так успешно развил в своей работе «Что делать?» В. И. Ленин). Теория имеется в виду, бесспорно, политическая. «Если бы Григорьев был человеком с политической жилкой, конечно, он понял бы все свои ошибки. В жизнь нельзя выступать с одними веяниями, а ей нужно давать готовую программу. Григорьев хотел начать с того, чем можно только кончить. Он бесплодно гонялся за мечтательным идеалом и называл теоретиками тех, кто, в сущности, были истинными общественными практиками. Оттого Григорьеву и был так ненавистен реализм...»⁶¹ Соответственно отрицается Шелгуновым и «непосредственность», «органичность», подсознательность художественного творчества, доказываемая Григорьевым (для Шелгунова определенное мировоззрение гораздо важнее художественной интуиции, а теоретическое знание превосходит любую — минующую знание и рассудок — «художественность»). Поэтому же Шелгунов, вслед за Добролюбовым и Чернышевским, утверждает: «...так как всякое произведение отражает действительность... критика... пишет не собственно о произведениях, а по поводу их, или, точнее, прямо идет к жизненным вопросам, поднятым или задетым художественным произведением».⁶²

Но еще важнее то позитивное, ради чего обращается Шелгунов к наследию Григорьева и полемике вокруг него. Центральный вопрос, поднимаемый Шелгуновым в этой статье, — вопрос о народе и народности в литературе, рассматривавшийся Ап. Григорьевым. Шелгунов не принимает разделения народа «в обширном смысле» (представление, складывающееся «из черт всех классов народа») и народа «в тесном смысле» (часть народа, находящаяся «в непосредственном, неразвитом состоянии»); соответственно чуждо Шелгунову григорьевское различение литературы народной — в том смысле, что «она отражает взгляд на жизнь, свойственный всему народу», и той «народной литературы», которая «приноравливается к взглядам, понятиям, вкусам неразвитой массы для ее воспитания или же изучает эту массу».⁶³ Для Шелгунова народ и народная литература во втором смысле — «факт», объективная реальность, которую нельзя игнорировать; народ и народная литература в первом смысле — скорее абстракция, плод измышлений критика, искусственное образование. И сегодня мы видим, что именно эта, более узкая точка зрения на народ и народность в литературе восторжествовала в отечественной культуре XX века, особенно явно в советский период. Для Ап. Григорьева же, напротив, лишь народ и народность в первом, широком смысле — безусловны и лежат в самой природе национальной истории и культуры; эти же явления во втором, узком смысле — понятия относительные и по своему происхождению болезненные.

Что определило сближение центростремительной и центробежной линий русской культуры в 70-е годы (к середине 70-х годов)? По существу то же, что и в конце 50-х — начале 60-х годов, — крестьянская проблема, своего рода «хождение» русской культуры «в народ». В 70-е годы, по меткому выражению П. Н. Ткачева, «в салоны российской беллетристики» вошел, и вошел на правах главного действующего лица, «мужик» — не выдуманный, не сентиментально-сусальный или лубочно-картинный, а всамделишный, настоящий. «Превратив злополучного мужика в логическую посылку своих теоретических умствований и практических выводов, каждый естественно старается убедить и себя, и других, что эта его логическая посылка вполне соответствует его умствованиям и выводам. Каждый хочет заполучить мужика и сделать его своим»⁶⁴ — так писал Ткачев в журнале «Дело» в 1879 году.

Мы видим, что соотношение двух линий в истории русской культуры исторически изменчиво: в одни исторические периоды они сближаются между собой, в другие — отдаляются друг от друга. Происходит явление, которое можно охарактеризовать как «пульсация культуры». В XIX веке прозрачна и закономерность, управляющая этой «пульсацией»: она была точно подмечена В. И. Лениным в его заметке «Карьера» (1912), посвященной итогам

жизни и деятельности А. С. Суворина. Ленин замечает, что во время (или сразу после) каждого демократического подъема в России происходит резкий поворот общественных и культурных деятелей, некогда известных своей прогрессивностью, либерализмом или демократичностью, враждой к реакции, «к национализму, шовинизму», т. е. в сторону национальной специфичности общественной и культурной жизни. Так случилось в начале 60-х годов XIX века с М. Н. Катковым, в конце 70-х годов — с А. С. Сувориным, после поражения первой русской революции — с «веховцами».⁶⁵ Ясно, что каждый такой поворот означает нечто большее, чем ренегатство лично слабых, неустойчивых элементов русской интеллигенции. Речь должна идти о начинающемся в каждый такой исторический момент расхождении и размежевании двух поначалу сблизившихся на почве общественного подъема тенденций культуры — центростремительной и центробежной.

Сложнее обстоит дело с развитием русской культуры в XX веке. Здесь есть, конечно, также свои «приливы» и «отливы» во взаимодействии двух системообразующих и разнонаправленных тенденций национальной культуры — аккумулирующих национальную ментальность и размывающих ее характерность. Однако в советский период «пульсация» отечественной культуры приобретает «смазанный», расплывчатый, неявно выраженный характер. Начиная с конца 20-х годов развитие культуры испытывает все усиливающееся давление становящейся тоталитарной системы. Опираясь (избирательно) на все культурное прошлое, сталинский тоталитаризм взял от обеих линий национального культурного развития именно то, что было наиболее близко идеалам тоталитарной диктатуры: от славянофилов и их последователей были взяты на вооружение представления о монолитности народа, его единодушии и единомыслии, о его покорности и религиозности (психической потребности), об апологии единого «самодержавного» центра как воплощения народности, об особости пути «отдельно взятой» страны и «гниении» чуждого нам и враждебного, ненавидящего нас Запада и т. д.; от революционных демократов — учение о приоритете передовой теории над жизнью (которая может быть и даже должна быть изменена в соответствии с теоретическими требованиями прогресса), о поступательности и неотвратимости общественного прогресса, о борьбе как двигателе общественного развития, не исключаяющей ни насилия, ни неизбежных жертв на пути к общественному благу, положения о верности однажды принятым принципам и невозможности компромиссов с чуждыми воззрениями, неприятие инакомыслия как безусловного средоточия ошибок и заблуждений, апология социальности, обладающей превосходством над нравственностью и художественностью, и политики, превалирующей не только над наукой, искусством, философией и моралью, но и над экономикой...

Эклектически соединив принципы и установки противоположных течений в русской культуре и сплавив их в некое монолитное целое, осененное знаменем творчески переосмысленного — применительно к национальным русским условиям — марксизма, сталинизм монополизировал теорию и практику отечественной культуры на базе не столько национальной, сколько вненациональной — тоталитарной — ментальности, предполагающей централизованность, нивелированность, механическую управляемость, жесткую нормативность и идеологическую заданность культуры, исторически закономерной и безальтернативной, единственно возможной и декларативно объявляемой «вершиной» всего предшествующего культурно-исторического развития.

Крах идеологии и политики тоталитаризма, происходящий на наших глазах, возрождение национальных менталитетов, оживление полемики между центростремительной и центробежной линиями в развитии отечественной культуры показывают, что история двух линий в русской общественной мысли и культуре далеко не завершена, что ей еще предстоит долгий и, по-видимому, трудный путь развития.

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 24. С. 121.

² Там же. Т. 6. С. 25.

³ Там же. Т. 5. С. 30—33; Ленинский сборник XXVIII. С. 287—289.

⁴ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 24. С. 129.

⁵ В работе «Марксизм и национальный вопрос». См.: Сталин И. Соч. М., 1946. Т. 2. С. 291, 299—302, 332—347, 367.

⁶ Сталин И. Политика Советской власти по национальному вопросу в России // Там же. Т. 4. С. 358.

- 7 Там же. С. 359.
- 8 Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 45. С. 358, 360, 361.
- 9 Там же. С. 358.
- 10 Каррер д'Анкос Э. Сталинизм // 50/50: Опыт словаря нового мышления. М., 1989. С. 385.
- 11 Франк С. Русское мировоззрение // Общественные науки и современность. 1991. № 1. С. 185, 186.
- 12 См.: Кантор В. К. 1) Русская эстетика второй половины XIX столетия и общественная борьба. М., 1978. С. 72—110; 2) «Средь бурь гражданских и тревог...»: Борьба идей в русской литературе 40—70-х годов XIX века. М., 1988. С. 85—124.
- 13 Кагарлицкий Б. Прощание с западничеством // Горизонт. 1990. № 12. С. 31.
- 14 Там же. С. 32.
- 15 Хомяков А. Об общественном воспитании в России // Хомяков А. С. О старом и новом: Статьи и очерки. М., 1988. С. 238.
- 16 Аксаков К. Еще несколько слов о русском воззрении // Аксаков К. С., Аксаков И. С. Литературная критика. М., 1981. С. 204, 205.
- 17 Чернышевский Н. Г. Очерки гоголевского периода русской литературы. М., 1984. С. 287.
- 18 Там же. С. 300.
- 19 Там же. С. 311, 313. Для К. Аксакова, напротив, национальность есть неперемutable условие достижения общечеловеческого — «прямое право» каждого народа, в том числе русского, «на общечеловеческое» (Аксаков К. О русском воззрении // Аксаков К. С., Аксаков И. С. Литературная критика. С. 197—198).
- 20 Чернышевский Н. Г. Очерки гоголевского периода русской литературы. С. 348.
- 21 Там же. С. 356.
- 22 См., например: Страхов Н. Н. Литературная критика. М., 1984. С. 75—81; Бердяев Н. А. 1) Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 37—47; 2) Русская идея // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 159—164; Франк С. Русское мировоззрение // Общественные науки и современность. 1991. № 1. С. 183; Лосский Н. О. Характер русского народа. М., 1990. Кн. 2. С. 61—74 и др. Ср. также: Франк С. Этика нигилизма (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1990. С. 155—157, 159—162 и далее.
- 23 Чернышевский Н. Г. Очерки гоголевского периода русской литературы. С. 374.
- 24 Аксаков К. С. О русском воззрении // Аксаков К. С., Аксаков И. С. Литературная критика. С. 198.
- 25 Белинский В. Г. Собр. соч.: В 9 т. М., 1982. Т. 8. С. 191—192. Ср.: Чернышевский Н. Г. Очерки гоголевского периода русской литературы. С. 357.
- 26 Бердяев Н. Революция и культура // Полярная звезда. 1905. № 2. 22 дек. С. 148.
- 27 См.: Майков В. Н. Литературная критика. Л., 1985. С. 76. Этот же термин использовал Вал. Майков в характеристике критического метода Белинского в письме И. С. Тургеневу конца 1846 — начала 1847 года. См. также: Григорьев А. Эстетика и критика. М., 1980. С. 263, 265.
- 28 Чернышевский Н. Г. Очерки гоголевского периода русской литературы. С. 296. Ср. также: с. 295—301.
- 29 Там же. С. 349.
- 30 Белинский В. Г. Собр. соч.: В 9 т. Т. 9. С. 468.
- 31 Там же. С. 468—469, 484 (письма В. Боткину от 27 июня и 8 сент. 1841 года).
- 32 Ср. письмо В. И. Ленина М. Горькому от 15 сент. 1919 года (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 51. С. 47—49).
- 33 Белинский В. Г. Собр. соч.: В 9 т. Т. 6. С. 287.
- 34 Писарев Д. И. Соч.: В 4 т. М., 1956. Т. 3. С. 375.
- 35 Там же.
- 36 Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 6. С. 90 и 171.
- 37 Хомяков А. С. (По поводу Гумбольдта) // Хомяков А. С. О старом и новом. С. 209—210.
- 38 Там же. С. 203.
- 39 Белинский В. Г. Собр. соч.: В 9 т. Т. 8. С. 198.
- 40 Киреевский И. В. Избр. статьи. М., 1984. С. 226—227 (О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России. Письмо к гр. Е. Е. Комаровскому).
- 41 Там же. С. 225.
- 42 Белинский В. Г. Собр. соч.: В 9 т. Т. 8. С. 198—199.
- 43 Григорьев А. Эстетика и критика. С. 141—147, 172—174, 198—199, 244, 271, 285—286, 301.
- 44 До сих пор предпринималась попытка интерпретировать славянофильство и следовавшее за ним почвенничество (а также народничество) как различные течения русского романтизма. Эту попытку логически выстроил и обосновал рядом фактов В. В. Кожин (см., в частности, его статью: Кожин В. О принципах построения истории литературы (методологические заметки) // Контекст. 1972. Литературно-теоретические исследования. М., 1973. С. 279). Однако революционные демократы, по концепции В. Кожина, являясь просветителями, выступают как предшественники славянофилов, сложившихся «как реакция на просветительство!» — а не как их современники и оппоненты.
- 45 Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. С. 269.
- 46 См.: Егоров Б. Ф. Литературно-критическая деятельность В. Г. Белинского. М., 1982. С. 94—100.

- ⁴⁷ См.: *Егоров Б. Ф.* Борьба эстетических идей в России середины XIX века. Л., 1982. С. 206.
- ⁴⁸ *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1978. Т. 18. С. 72.
- ⁴⁹ *Добролюбов Н. А.* Собр. соч.: В 9 т. М.; Л., 1962. Т. 4. С. 336.
- ⁵⁰ Там же.
- ⁵¹ Имеется в виду известное определение В. И. Кулешова: «Критика — это теоретическое самосознание литературных направлений», легшее в основу его неоднократно переизданного учебника. — Ср.: *Кулешов В. И.* История русской критики XVIII—XIX веков. М., 1972. С. 3.
- ⁵² *Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 18. С. 81.
- ⁵³ Там же. С. 98.
- ⁵⁴ *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. 2-е изд. М., 1986. С. 376, 377.
- ⁵⁵ Об эволюции отношений Достоевского к Белинскому и революционерам-демократам см., например: *Кирпотин В. Я.* Достоевский и Белинский. 2-е изд. М., 1976.
- ⁵⁶ *Михайловский Н. К.* Статьи о русской литературе XIX — начала XX века. Л., 1989. С. 65.
- ⁵⁷ Там же. С. 66.
- ⁵⁸ *Шелгунов Н. В.* Литературная критика. Л., 1974. С. 343, 341—342, 346, 354—355, 366.
- ⁵⁹ Там же. С. 345.
- ⁶⁰ Там же. С. 366.
- ⁶¹ Там же. С. 346.
- ⁶² Там же. С. 361.
- ⁶³ Там же. С. 346—347.
- ⁶⁴ *Ткачев П. Н.* Мужик в салонах современной беллетристики // Ткачев П. Н. Люди будущего и герои мещанства. М., 1986. С. 264.
- ⁶⁵ *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 22. С. 43—44.