

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

№ 10

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ
ИЗДАЕТСЯ С ИЮЛЯ 1947 ГОДА
ВЫХОДИТ ЕЖЕМЕСЯЧНО

2010

МОСКВА

*Журнал издается под руководством
Президиума Российской академии наук*

“НАУКА”

СОДЕРЖАНИЕ

В.Г. Федотова – Социальные инновации как основа процесса модернизации общества	3
А.В. Юревич – Дар данайцев: феномен свободы в современной России	17

Философия, культура, общество

Е.Б. Рашковский – Феномен семьи (междисциплинарные заметки)	27
С.В. Соловьёва – Любовь как феномен власти	38
И.В. Воронцова – Основополагающие черты христианского модернизма (конец XIX – начало XX в.).....	51
Н.И. Кнященко – Культура гражданского общества.....	62

Философия и наука

В.С. Меськов, А.А. Мамченко – Цикл трансформации когнитивного субъекта. Субъект, среда, контент	67
Е.Н. Князева – Как возможно мышление о сложном и управление сложностью?	81
К. Майнцер – Вызовы сложности в XXI веке. Междисциплинарное введение	84

Из истории отечественной философской мысли

К.Г. Исупов – Трансцендентальная эстетика Достоевского.....	99
--	----

История философии

Н.И. Чуприкова – На пути к материалистическому решению психофизической проблемы. От дуализма Декарта к монизму Спинозы.....	110
А.М. Руткевич – “Левое” гегельянство А. Кожева.....	122
А. Кожев – Гегель, Маркс и христианство	128

Из редакционной почты

М.А. Жутиков – Научная картина мира как фактор его разрушения (взгляд на науку с точки зрения угнетенной природы)	144
С.Г. Пилецкий – Размышления о свободе	154

Научная жизнь

М.Н. Кузьмин – Гражданское общество и личность: проблемы образования в этнически гетерогенном российском обществе.....	159
---	-----

Критика и библиография

С.А. Никольский, В.И. Можегов – С.Ю. Рыбас. Сталин.....	163
А.В. Бузгалин, А.И. Колганов – О книге С.Ю. Рыбаса	167
В.В. Калмыкова – Владимир Кантор. “Судить Божью тварь”. Пророческий пафос Достоевского: Очерки	174
В.Г. Щукин – О книге В. Кантора	177
В.И. Коротких – П.А. Плютто. Концепция аутентичного мифа и анализ социокультурных иллюзий.....	182
Коротко о книгах	186
Наши авторы.....	191

**Председатель Международного редакционного совета –
Лекторский Владислав Александрович**

МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Э. Агацци (Италия), **Ань Цинянь** (Китай), **А.А. Гусейнов** (Россия), **В.П. Зинченко** (Россия), **А.Ф. Зотов** (Россия), **А.Н. Нысанбаев** (Казахстан), **А.П. Огурцов** (Россия), **Т.И. Ойзерман** (Россия), **М.В. Попович** (Украина), **В.Н. Садовский** (Россия), **В.С. Степин** (Россия), **Ю. Хабермас** (Германия), **Р. Харре** (Великобритания)

Главный редактор – Пружинин Борис Исаевич

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

П.П. Гайденок, А.А. Гусейнов, В.К. Кантор, В.А. Лекторский, В.Л. Макаров, В.В. Миронов, Н.С. Мотрошилова, И.С. Разумовский (ответственный секретарь), **А.М. Руткевич, В.С. Степин, Н.Н. Трубникова** (заместитель главного редактора), **Т.В. Черниговская**

Сайт журнала – <http://www.vphil.ru>

разоблачении “врагов народа” и т.д., насаждалась сверху. Разумеется, партноменклатура на местах приняла в этом живейшее участие, в том числе и для того, чтобы продемонстрировать преданность и лояльность. А как это можно было сделать? – Обеспечив наивысшие проценты разоблаченных “врагов народа”. Отсюда и гонка за увеличением квот.

Думать же, что номенклатура была испугана готовящимися прямыми, равными и тайными выборами – чистое ребячество. Номенклатура уже давно освоила искусство выдвижения и проведения на выборные посты “нужных” кандидатов.

Наконец, тезис о том, что демократизацию в стране торпедировал военный заговор (см. с. 471), очень сложно принять всерьез. Версия военного заговора покоится только на признаниях обвиняемых и не подкреплена никакими иными доказательствами – никто не удосужился даже проверить, делали ли обвиняемые то, в чем признавались. На фоне разоблачения массы широко известных нелепостей, содержащихся в “признаниях” обвиняемых на открытых процессах 1936–1938 гг., к такого рода показаниям надо относиться весьма осторожно. И уж рассматривать недоказанные гипотезы в качестве аргументов в основание других гипотез – занятие малопродуктивное. К сожалению, именно этот

прием С.Ю. Рыбас использует в своей книге в качестве основного инструмента конструирования очередной легенды о Сталине.

И тем не менее, несмотря на весь наш критический задор, уверены, что эта книга придется очень большому числу читателей, что называется, ко двору. Возвратимся к вопросу, поставленному в начале рецензии – в чем корни растущей популярности легенды о Сталине как о строгом, но справедливом народном вожде? Ответ очень горький и неприятный – дело в нашей собственной слабости, в упадке общественных сил. Масса людей разочарована настоящим, испытывает состояние унижения, но не в силах подняться до эффективных действий. В такой ситуации остается надежда на чудо, на “доброе царя”, который придет и железной рукой наведет порядок – то есть сделает за нас то, что не можем сделать мы сами.

Сталин как нельзя лучше подходит на эту роль, потому что в нашей недавней истории больше нет такой фигуры, которая олицетворяла бы собой действительно сильную личность и была бы связана не с одними лишь жестокостями, но и с несомненными и масштабными достижениями в сфере социально-экономического развития.

А.В. Бузгалин, А.И. Колганов

Владимир КАНТОР. «Судить Божью тварь». Пророческий пафос Достоевского: Очерки. М.: РОССПЭН, 2010, 422 с.

Новая монография Владимира Кантора продолжает тему, поднятую в предыдущих работах автора, среди которых хочется прежде всего назвать книги “Русская классика, или Бытие России” (М., 2005), “Между произволом и свободой. К вопросу о русской ментальности” (М., 2007) и “Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса” (М., 2008), вышедшие в издательстве “РОССПЭН”. Тема этих работ относится к наиболее глубоко укорененным в русской культуре, и сформулировать ее можно следующим образом: это *взгляд на отечественную литературу как на выражение, во-первых, народного характера, во-вторых, национального идеала, и в-третьих – ментальности, понимаемой как совокупность представлений о месте человека в мире, о его духовной природе, этических нормах и приоритетах, наконец, о способах самоидентификации отдельной личности и народа в целом.*

Достаточно взглянуть на содержание новой книги В. Кантора, чтобы понять, насколько ав-

торский взгляд в ней связан с существующей в мировой культуре традиции “достоевсковедения” и насколько он в этом смысле – *традиционен*. Однако верность традиции сегодня, когда самый тип интеллектуала-универсала постепенно вытесняется “узким специалистом”, воспринимается как *новаторство*, причем из разряда дерзких.

Другая особенность книги относится к способу письма. Кантор выступает как философ, культуролог и филолог одновременно, его метод синтетичен, а методологически чистые философские выкладки основаны на филологическом анализе.

Однако и тематика, и, например, композиция анализируемой книги зачастую бывают сами по себе таковы, что изучение их разрывает границы чисто филологического метода, и без учета такого разрыва анализ оказывается нерелевантным. Не говоря уже о том, что “меру сил” каждый исследователь определяет сам для себя, а “смысл текста”, несмотря на усилия крупнейших ученых-лингвистов XX в.,

не всегда может быть понят в необходимой степени узко. В таком контексте недостаточность филологии, полагающей «“прием” своим единственным “героем”» (Р.О. Якобсон), становится очевидной. Если писатель формулирует, имплицитно или эксплицитно, свою цель как преобразование мира и в этом ключе строит свой “прием” – язык, художественные образы и характеры, композицию, метафорику и др., – то филолог обязан это учитывать и, соответственно, включать свои наблюдения непосредственно в анализ текста как его интерпретацию. Однако следует констатировать, что в этом плане современный филологический аппарат разработан недостаточно. “Лишь на рубеже двух последних веков медленно преодолевается трагическая разобщенность филологии и философии; катализатором этого процесса стал всеобщий анамнезис так называемой философской критики Серебряного века, пережитый нами на рубеже XX–XXI вв. Вспомнили, наконец, что такие школы мысли, как экзистенциализм и персонализм, возникли, вопреки общему мнению, в форме достоевдения в его бердяевском изводе” (К. Исупов. Имманентная поэтика и поэтология имманентности // Вопросы литературы. 2010. № 1. С. 215). Владимир Кантор – один из исследователей, в своем творчестве не столько преодолевающий, сколько игнорирующий – указанный разрыв.

Тончайший филологический анализ в книге служит целям прояснения картины мира Достоевского – в такой же степени *языковой*, как и *философской*. Междисциплинарный синтез становится единственным методом, позволяющим и адекватно интерпретировать текст, и формулировать его общечеловеческий – не строго лингвистический или филологический – смысл. Так, например, своеобразие композиционного построения, а именно место эпизодов-исповедей в структуре различных произведений Достоевского, автором книги интерпретируется с точки зрения прежде всего мировоззренческой: “Он создавал не философию религии, а религиозную философию – разница принципиальная. И создание это шло через соподчиненную систему разнообразных исповедей в его романах. В тех случаях, когда строилась вертикаль, – прямое обращение к Богу. <...> Душа связана с Провидением, с Богом, так что высшие сущности бытия для Достоевского – реальны, они заключены уже в уме Бога... <...> Именно вера – основа всего философствования Достоевского, но вера, ведущая к пониманию” (с. 38–39).

Анализ художественной ткани произведений Достоевского в книге Кантора неотделим от анализа рецепции этих произведений – причем как среди современников, так и потомков.

Вот, например, слова Ф. Ницше, приводимые в книге: “Тот странный и больной мир, в который вводят нас Евангелия, – мир как бы из одного русского романа, где сходятся отбросы общества, нервное страдание и “ребячество” идиота, – этот мир должен был при всех обстоятельствах сделать тип более *грубым*: в особенности первые ученики, чтобы хоть что-нибудь понять, переводили это бытие, расплывающееся в символическом и непонятном, на язык собственной грубости. <...> Можно было бы пожалеть, что вблизи... интереснейшего из *décadents* [Спасителя] не жил какой-нибудь Достоевский, т. е. кто-либо, кто сумел бы почувствовать захватывающее очарование подобного смешения возвышенного, больного и детского” (с. 26). Вот высказывание Иосифа Бродского (о котором Кантор замечает: “поэт не только зорек, но и философически точен”): “Для Достоевского искусство, как и жизнь, – про то, зачем существует человек. Как библейские притчи, его романы – проводники, ведущие к ответу, а не самоцель” (с. 28).

Заданный Ницше угол зрения на Достоевского как автора евангелия современного ему мира отчасти определил, быть может, подход Кантора к решению проблемы поиска “главного смысла” творчества писателя. В России не было христианских пророков, но при этом культура России, позиционировавшая себя как христианская и заимствовавшая христианскую типологию, предполагала существование особенной, если так можно выразиться, *пророческой ниши*. Ее занял ни кто иной, как русский писатель в самом общем смысле слова. Достоевский – пророк, и его пророческая миссия оказывается в такой же мере *индивидуальным выбором судьбы*, в какой и необходимой *вынужденностью*, если угодно, *культурной обреченностью*. Не случайно у Кантора этот писатель, *создатель русской глубины*, русского этического космоса, “растянут” между двумя едва ли не ключевыми в таком контексте фигурами – имеются в виду Данте и Ницше – и выступает как ярчайший представитель *русского европеизма*, несмотря на свои формально почвеннические взгляды. Именно Достоевскому, “просто и ясно заявившему, что вечные проблемы не уходят, что в превращенном виде они продолжают существовать и каждый раз требуют нового решения, принадлежит (здесь он делит славу с Ницше) оживление духовных смыслов европейской культуры. И именно он стал восприниматься европейцами как художник и мыслитель, указавший и угадавший, что в ситуации “нетости Бога” (Хайдеггер) возможны самые страшные катастрофы, которые и произошли” (с. 411).

Отсутствие в России христианских мыслителей привело к тому, что до поры до времени не было создано и философской модели мира, в которой Бог и человек оказывались бы включены в единое, не содержащее разрывов и, по С.Г. Кржижановскому, *щелей* диалогическое поле. “Россия не знала Тертуллиана и Августина. Их роль сыграл в России Достоевский – более, чем другие религиозные мыслители. Разумеется, он учитывал всю европейскую культуру, наследником которой себя считал, наследником “страны святых чудес”. Пожалуй, именно он первым в России обратился к поднятой Августином проблеме теодицеи в ее христианском прочтении, взятой в контексте небывалой до него и им созданной формы Исповеди” (с. 32). Этот пассаж весьма важен, поскольку здесь мы имеем дело, по-видимому, с предложенной Кантором концепцией творчества Достоевского не как, по М.М. Бахтину, “полифонического романа”, но как романа-исповеди. Формально эта исповедь строится как диалог, а не как монолог, но при этом носит парадоксально монологический характер, поскольку, с кем бы ни говорил человек, он непременно обращен к Богу как центру собственной личности. Двойственность одновременно существует и как двойственность, и как единственность. Баланс определяется только свободным волеизъявлением и личным добровольным выбором. Вместе с тем человек “может только вопрошать Бога. Но в этом вопрошании он может проявить свободу духа, дарованную ему тоже Богом, но эта свобода может в нравственном отношении, не отвергая Божественную гармонию, вполне оправдывая Бога, предложить свои этические нормы. **Этот дуализм и есть открытие Достоевского**” (с. 36).

Задача пророка – не только провидеть будущее, но и связывать его с настоящим и прошлым, каждый раз заново выстраивая линейную *последовательность* причин событий, самих событий и их *последствий*. “У Достоевского спор *человеческого сегодня* с временем Бога, которое, строго говоря, и не совсем вечность, но *длящееся сегодня, вбирающее в себя все времена, прошедшее и будущее*” (с. 35). Кантор подчеркивает (на эту тему писал также Г.С. Померанц), что действительность не давала писателю материала для оформления своих предвидений в более, быть может, четких морально-этических максимах; однако здесь на помощь писателю приходила художественность, и он создавал эстетические объекты, не менее убедительные, чем дидактика и морализм. Потому-то “писатель обобщил некие социально-психологические черты русской жизни, выявил тип человеческих отношений,

до него ранее, говоря словами самого Достоевского, в литературе “никогда не являвшийся”» (с. 49). Вместо сонно-невозмутимого русского характера, показанного, например, И.А. Гончаровым, создатель *бесов* и *Карамазовых* изобразил бешеную сладострастную стихию, грозящую, как замечал В.В. Розанов, затопить собою весь мир.

Развенчивая устойчивый ныне миф о русском народе как *народе христианском*, Кантор рассматривает творчество Достоевского как *христианского писателя*, существовавшего на *языческом* в своей сути и основах *фоне*. Это – еще один источник трагизма Достоевского, неразрывно сплавленного с его стремлением исправить Зло мира. “...Подход Достоевского был... православно-утопическим, где от православия ожидалась не просто религиозная, а утопическая сила преобразования мира” (с. 253). В этом контексте, например, роман “Бесы” прочитывается как “роман о судьбе страны, оставленной Богом, о стране, где торжествует нечисть, а правда и добро бессильны. К этому роману надо относиться, как к библейскому пророчеству, которое, обличая и бичуя, понуждало свой народ стать *не народом-богоносцем... а богоизбранным народом*, подчиняющимся законам, данным христианским – наднациональным – Богом, *народом, способным жить по Божьим заповедям*” (с. 301).

Однако наличная реальность не давала писателю материала и для такого рода позитивных обобщений. “*За истовой верой в народ стояло у Достоевского сомнение и тайное неверие*. А вдруг и в самом деле в России решающей силой станут Смердяковы” (с. 242). История показала справедливость опасений: Кантор подчеркивает, что большинство представителей российской интеллигентности в октябре 1917 г. оказалось не *с народом*, а *с российским плебсом*, “не сумев растождествить себя с дьявольскими инициациями, сдавалось на милость торжествующего плебса, так и не победив дьявола искуса” (с. 242). Вопрос о том, насколько именно плебс, а не народ, оказался субъектом революционных изменений в стране, думается, не стоит решать столь неоднозначно. Однако в любом случае смердяковщина как массовое явление, принципиально несовместимое ни с русской общиной-миром, ни с русским духовным космосом, ни с христианской этикой, оказалась определяющей национальные стереотипы поведения в определенные периоды истории СССР. Не случайно Кантор рассказывает историю Г.И. Мясникова, убийцы великого князя Михаила Александровича, который в своей брошюре “Философия убийства, или Почему и как я убил Михаила Романова” настаивал на

необходимости “реабилитации” Смердякова от “гнузностей” Достоевского.

“Русский путь”, о котором мечтал Достоевский, относится к разряду идеалов, или “желаний лучшего”, которые, с точки зрения писателя, при своем воплощении могли бы сделать возможным слияние отечественной национальной стихии и христианства. Вне христианства этот путь, как убедительно показывает Кантор, – “карамазовщина”, оборачивающаяся трагическим, кровавым фарсом. Не случайно в “Братьях Карамазовых” “изображена кощунственная природа шутовства” (с. 137), разрушающего ментальные связи. Интересно сравнить концепцию “шутства” у Достоевского и М. М. Бахтина: оно явно носит в первом случае деструктивный, а во втором – синтезирующий, восстановительный характер.

В.К. Кантор убедительно показывает, что тематика, проблематика и художественный мир Достоевского рождались в пространстве исповеди человека перед Богом и перед самим собой, его диалога со своими единомышленниками и противниками, равно как и диалога России с самой собой и с Европой. “Великие проблемы, поставленные Достоевским, создали ту духовную Россию, которая стала интересна миру” (с. 411). Сегодняшнее состояние этой России в тесных связях с ее культурным прошлым и настоящим, перспектива существования народа как именно *христианского* намечена Кантором в его исследовании, основанном, подчеркну еще раз, на анализе произведений отечественной словесности.

В.В. Калмыкова

* * *

Перед нами еще одна новая книга о Достоевском, о котором пишут очень много. Сегодня даже Пушкин кажется менее изученным, чем “до дыр” прочитанный и на все лады истолкованный Достоевский.

Но это только иллюзия. Если перед нами действительно великий писатель, то новое слово о нем прозвучит еще не раз и не два. Новая интерпретация, если только она не явится данью однодневной моде, может оказаться не менее важна, чем творения самого великого мастера.

Именно так, оригинально и новаторски, истолковывает Достоевского Владимир Кантор.

Дело тут не в том, что идеи, высказываемые автором “Божьей твари”, настолько актуальны, оригинальны и верны, что их не постыдился бы самый блестящий исследователь. Скажу прямо и откровенно: со многим из того, о чем пишет и что утверждает В.К. Кантор, я совершенно не согласен – хотя, с другой стороны, под иными его высказываниями я готов подписаться обеими руками. Дело в том, что его книга *заставляет думать*. И думать очень серьезно. Ее чтение порождает целый ряд мыслей не только о самом Достоевском, не только о его творчестве или его мировоззрении, но и о таких фундаментальных, порою неразрешимых проблемах, как смысл жизни, значение религиозной веры или судьбы различных цивилизаций, стран и народов. Нет ничего удивительного в том, что новая книга о Достоевском полна суждений, которые многим могут показаться спорными. Ведь хорошие, ценные книги пишутся не затем, чтобы читатель согласился со всем, что в них написано, а затем, чтобы серьезно поду-

мал о том, что было продумано и выстрадано автором.

При чтении книги складывается совсем иное впечатление, чем тогда, когда читаешь очередную добротную литературоведческую монографию о Достоевском. Эта книга относится к жанру свободного размышления, *мудрствования* на темы, связанные с литературой, но в то же самое время затрагивающие куда более широкие интеллектуальные горизонты: тут и история русской мысли последних двухсот, если не более лет, тут и ее сложнейший диалог с западной мыслью – и безусловная вписанность в европейскую философско-риторическую традицию, и спор с ней; тут и размышления о судьбах всей нашей культуры, о ее прошлом и будущем; тут, наконец, религиозные искания. Мудрствование близко к распространенному во второй половине XX в. жанру эссе, но оно смелее, “безграничнее” охватывает затрагиваемые проблемы, а вместе с тем глубже проникает в их сущность.

Этот жанр имеет свои сильные и слабые стороны. Он силен тем самым пророческим пафосом, который автор книги вслед за мыслителями Серебряного века находит у Достоевского и который звучит в его собственном свободном и утверждающем голосе – голосе человека не только убежденного, но и страстно *верующего* в свою правоту. Такие книги хороши уже потому, что они, вне зависимости от верности или сомнительности провозглашаемых автором истин, не способны навести на читателя скуку, какую порою наводят “выглаженные” и хорошо аргументированные научные труды, которые содержат одни лишь бесспорные суждения. С другой стороны, муд-

рец, одержимый не сократовским скепсисом, а пророческим пафосом Августина, Ламенне или Достоевского, не слишком заботится о том, чтобы рисуемая им картина мира строго соответствовала реальной действительности, которая никогда не бывает однозначной и никогда не содержит в себе аргументов в пользу лишь одной идейной концепции.

“Философия” и поэтика избранного автором жанра не требует научной трезвости и точности, потому что скепсис несовместим с пророческим пафосом. Именно поэтому книга В.К. Кантора местами уязвима в чисто научном отношении. Перед нами не всегда объективный портрет Достоевского – перед нами Достоевский глазами В.К. Кантора. Но нам уже знакомы портреты Достоевского работы Розанова, Бердяева, Фрейда, Бахтина. Они также необъективны, но зато интересны и потому, несомненно, ценны. С другой стороны, в ряде случаев автор книги как раз стремится к научной объективности, и тогда портрет ближе всего к реальности: Достоевский не до конца славянофил, но иногда далеко не западник; он выбирает Христа вопреки правде, но не забывает вложить немало горькой, земной истины в уста Великого инквизитора. Но всё же именно в этой книге В.К. Кантора, по сравнению с ранними его работами, преобладает не объективная ученость, а *пророческая мудрость*. Это означает, что его творческий метод допускает не только право на открытие никем не замеченной истины, но и право на ошибку, ибо он сознательно подчеркивает лишь одну грань изучаемого феномена, в то время как этих граней много, а некоторые из них противоречат друг другу. Именно так писал Достоевский, так писали русские религиозные мыслители XX в. Не исключено, однако, что нечто не просто оригинальное, но и по-русски оригинальное всё ещё можно написать, лишь прибегнув к неточной, субъективной поэтике жанра мудрствования. Со времен Розанова и Бердяева тут мало что изменилось.

Если предельно сократить, а следовательно, предельно упростить и заострить фундаментальные положения В.К. Кантора, то получится некое подобие следующего *exposé*.

Вопреки давно сложившемуся мнению о писателе и вопреки его неоднократным декларациям Достоевский, по мнению В.К. Кантора, вовсе не был почвенником. Его лишь *искушала* вера в святость православного русского народа – носителя идеалов подлинного христианства. В глубине души писатель прекрасно понимал, что именно в простом народе языческая “земляная сила” (иными словами, карамазовщина) так никогда и не была обла-

горожена и цивилизована христианской верой в свободную, нравственно ответственную личность, подчиняющуюся нормам человеческого права и принципам гуманности. Не со стороны интеллигенции, а именно со стороны простого народа и порвавших с патриархальной моралью хамов (Смердяковых), которые так и не сумели воспринять подлинное (европейское, городское по своей природе) христианство и цивилизованные нормы нравственности, России угрожает “антропофагия” – черная серия крестьянских бунтов, самосудов и прочего “бесовства” и “черного террора”. В карнавале с его эксцентричностью и скандалами, который так любит сбросившая личину человечности народная толпа, автор книги, вопреки Бахтину, видит не торжество смеха и неофициальной живой жизни, а разгул дикой языческой стихии.

Единственным спасением для России и для ее хрупкой культуры – и по мнению Достоевского, и по мнению самого автора книги – является полное, глубинное усвоение христианства – великой ближневосточной мудрости, легшей в основу европейской цивилизации. Православная Россия христианской не была: великая вера и великая мудрость еврейских пророков, научивших молиться языческую Европу, осталась русскому народу едва ли не вполне чужда. Христиански воспитанная интеллигенция была слишком слаба и немногочисленна, а та ее часть, которая была настроена атеистически, играла в опасную игру – подавшись искушению народолюбия, она оправдывала любой левый экстремизм, а иногда даже гибель культурных ценностей только потому, что всё это было якобы справедливой местью народа за столетия унижений и социального гнета. Потому она и оказалась духовно разоруженной в годы большевистской революции и гражданской войны. Однако Достоевский, при всех его “катастрофических ошибках” (главной из которых была, как уже говорилось, вера в святость народа) занял в принципе верную позицию, призывая интеллигенцию быть не с “карнавальными” (а следовательно, близкими к “дохристианскому” народу) бесами-нигилистами, а со всеми искренними учениками Христа на Востоке и *на Западе* (недаром в комнате у старца Зосимы висят на стене *католические* картинки духовного содержания).

В.К. Кантор приходит к близкому богоискателям Серебряного века и не лишенному глубокой правды выводу, что автор “Дневника писателя”, из уст которого не раз можно было услышать антисемитские высказывания, на самом деле выполнял в России роль ветхозаветного пророка, обосновывая это тем, что ни

один русский классик, кроме Достоевского, не помещает своего героя в вертикальное этико-метафизическое пространство между Богом и адом. Одни лишь герои Достоевского, подобно древним евреям, судорожно “ищут Мессию” и мучаются вопросами веры, а не только тем, что волновало Льва Толстого, когда в “Воине и мире” он перечислял, из чего состоит человеческая жизнь: существенные интересы здоровья, болезни, любви, брака, семьи, рождения детей, заботы, смерти... Таким образом, Достоевский оказывается самым “еврейским”, но в то же время самым русским, христианским и самым европейским писателем петербургской России. И в этом нет ничего удивительного, ничего парадоксального, потому что, как считает В.К. Кантор, европеизм пришел с Ближнего Востока на берега Тибра, но далее он шел уже из Рима и Константинополя на берега Темзы, Сены, Рейна, Днепра, Москвы и Невы.

В книге В.К. Кантора практически всё художественное творчество и всё идейное наследие писателя затронуто в самом широком контексте, по формуле “Достоевский плюс”. В “Божьей твари” можно прочитать о Достоевском в связи с теодицеей блаженного Августина, “Антихристом” Ницше или с “обезбоженным” психоанализом Фрейда. Можно поистине ужаснуться, познакомившись с блестяще проделанным феноменологическим анализом карамазовщины как символа зловещей русской стихии, а потом перейти к “Бесам”, чтобы убедиться в том, что от карнавалного упразднения регламентации поведения до кровавой бесовщины всего один шаг (убедиться или, наоборот, не согласиться – но это уже другой вопрос). Отступив на некоторое время от романов, автор книги вполне закономерно обращается к “Дневнику писателя”, наглядно иллюстрируя “катастрофическую ошибку” Достоевского, задумавшего построить в России народную империю лишь для одной избранной нации. Затем читателя приглашают поближе познакомиться с Андреем Петровичем Версиловым, чей образ воплощает собою трагизм существования русского интеллигента в “прекрасном и яростном мире” между петровскими реформами и революцией 1917 г. И, наконец, в завершающей книгу тринадцатой главе автор пытается обосновать свою любимую мысль о том, что Достоевский играет в русской культуре роль, аналогичную роли ветхозаветных пророков в духовной истории еврейского народа. Во всем этом многообразии недостает лишь главы об “Идиоте” – романе, который сам Достоевский считал своим лучшим произведением и о котором обычно вспоминают все, кому дороги именно христианские идеалы писателя. Но и об этом романе, и о его герое

автор книги не забывает, утверждая по ходу повествования о Ницше, что князь Мышкин всё же ниже и слабее Христа, так как Сын Божий даже в смертельных муках сохраняет “божественный разум”, тогда как “рыцаря бедного” ждет в России участь настоящего, “медицинского” идиота (с. 84–85). Позволю себе заметить (вслед за Салтыковым-Щедриным, который был в восторге от образа князя), что именно слабость, наивность и “детскость” Льва Николаевича Мышкина настолько благотворно влияют на душу, что этот герой кажется мне гораздо симпатичнее, а главное – живее и жизненнее, чем символически мерцающий евангельский Христос. Но о вкусах, а тем более о вере, разумеется, не спорят.

Самое ценное в новой книге – страстное и, по-моему, вполне убедительное доказательство тезиса о принципиально западном, городском и, если угодно, *всехристианском* (а не специфически православном) характере мировоззрения и всего творчества Достоевского. “Через петербургского писателя, – замечает В.К. Кантор, – заговорила практически вся мировая культура, во всяком случае, европейская – наверняка. Пока существует христианство с его грандиозными духовными открытиями, выразители этих духовных потребностей необходимы для понимания и разгадывания мировых загадок. Именно поэтому Достоевский и изображенный им город-мир, город – граница горного и дольного, город-фронтир стали надолго в центре духовных исканий человечества” (с. 20). Как историк культуры я мимоходом замечу, что при всем уважении к Петербургу Москва тоже умному не помеха и в творчестве Достоевского присутствует в предельно интимной, завуалированной форме¹. Но как историк литературы я с полной ответственностью могу утверждать, что главным литературным источником творчества великого писателя явилось не учение восточных Отцов Церкви²,

¹ Спешу отослать читателя к великолепной книге: Федоров Г.А. Московский мир Достоевского. Из истории русской художественной культуры XX века / Предисл. С.Г. Бочарова, В.Н. Топорова. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 19–376.

² Рышард Пшибыльский, автор наиболее талантливой польской книги о Достоевском, к великому сожалению, стремится противопоставить русского писателя всей западной интеллектуальной традиции, доказывая зависимость его образов от учения Псевдо-Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника. См.: *Przybylski R. Dostojewski i “przeklęte problemy”*. Od “Biednych ludzi” do “Zbrodni i kary” (1845–1866). Wrocław: Ossolineum, 1964.

не древнерусская средневековая духовность и не устное народное творчество (хотя влияние всех этих могущественных факторов писатель, без сомнения, испытывал), а трагедии Шекспира и Шиллера, “Дон-Кихот” Сервантеса, поэзия и проза Гёте, романы Вальтера Скотта, Диккенса и Бальзака. К этому стоит добавить всю западную социалистическую мысль XIX в., Фейербаха, младогегельянцев – существовала же вошедшая в историю библиотека в доме Петрашевского!

В.К. Кантор справедливо разоблачает миф об *исключительном* славянофильстве Достоевского, которое ему всегда часто приписывают: “Собственным *искушением* самого Достоевского была вера в святость русского народа” (с. 235; курсив мой. – В.Щ.). И это правда: у Достоевского можно найти и проникновенные строки про доброго мужика Марья, и рассказ о талантливых каторжниках, хранящих в сердце прочные представления о нравственном долге, и именно Достоевский не раз призывал русских интеллигентов смириться перед народной правдой и поработать “на родной ниве”. Однако, как неоднократно и убедительно доказывает В.К. Кантор, “*За истовой верой в народ стояло у Достоевского сомнение и тайное неверие*. А вдруг и в самом деле в России решающей силой станут Смердяковы. Уж они-то на полную катушку используют в своих корыстных целях идеи интеллигенции, *говорящие совсем о другом*” (с. 242). “Народная правда” означает у позднего Достоевского не мужицкую правду, а “жажду некоего идеального мироустройства” (с. 115), то есть идеальную ориентацию народного сознания. Совсем же иное дело – эмпирика народной жизни, поведение мужиков и бывших мужиков, в котором было немало необузданной карамазовской стихийности.

Главы о карамазовщине, на мой взгляд, лучшие в книге. Об этом социально-психологическом и идеологическом феномене написано немало верных и важных слов, но именно В.К. Кантору удалось, на мой взгляд, произвести детальный анализ “анатомии” карамазовщины и дойти до самой ее сути. Не в интеллигентах-западниках, не в социалистах и не в атеистах следует искать этой сути, а именно в простом народе, жившим по нравственным законам не только допетровской, но и дохристианской, языческой Руси. В самом деле, нельзя не заметить, что и Федор Павлович, и Митя с его пьяными оргиями в Мокром, ведут себя не как дворянские интеллигенты, а как купцы или попы; купцы же и попы, что “в гимназиях не обучались”, вели себя как “православные” мужички, имевшие гораздо больше общего с языческими культурами земли, природной стихии

и прочих безудержных сил. Не благородное русское дворянство, которое писатель глубоко уважал, а русское *барство* уподоблялось всем этим “лихачам-кудрявичам и ухарям, которыми дондесь не оскудеет русская земля” (Салтыков-Щедрин). Достоевский (устами Дмитрия Карамазова) называл этот культ дикой силы “потребностью хватить через край” или полетом в бездну “вверх пятами”. Автор книги, опираясь на мысль Ф.А. Степуна, нашел еще одну примечательную черту карамазовщины – стремление достичь желаемого “в единый миг”.

«“Единый миг”, – продолжает В.К. Кантор, – это своего рода “русская мечта”. Родилась она вполне исторически. Народ видел, как в результате Екатерининской “Жалованной грамоты” имения, бывшие всего лишь жалованьем за государеву службу, вдруг стали дворянской собственностью, при том, что дворяне освобождались от обязательной службы. Это и был “единый миг” русского дворянства. Но и другие слои российского государства не могли не мечтать о подобном же. Прежде всего народ. Такая мечта есть и у четвертого сына старика Карамазова – у Смердякова, чтоб враз разбогатеть и перейти в другой социальный слой” (с. 68).

А кончилось всё, как известно, тем, что в России, где не было, как в Западной Европе, “наработанной веками” ни феодальной-рыцарской, ни схоластической, ни политической культуры, главный принцип которых – принцип *формы*, произошел чудовишный по своим размерам социальный взрыв. А Достоевский, который со всей страстностью пророка осуждал карамазовщину, выступает в этой связи именно как апологет образованности и формы – иными словами, настоящий русский европеец.

Однако текстуальных доказательств трезвого и даже настороженно-тревожного отношения Достоевского к “черному” народу как носителю не Христа (в чем писатель, по мнению В.К. Кантора, “катастрофически ошибался”), а “земляной карамазовской силы” не так уж много. Писатель тщательно скрывал свои тревоги как от читателей, так и от самого себя: слишком уж страшными оказывались необходимые выводы, а прекрасная утопия о дикаре, носящем Бога в сердце, рассыпалась бы в пух и прах. И как же странно звучат в этом контексте немногочисленные, но всё же осторожно-неблагосклонные слова автора о Белинском, который гораздо раньше (и, добавлю, *вернее* Достоевского) понял, что “христианство не успело укорениться в русском народе” (с. 119)! Автор “Письма к Гоголю”, за публичное чтение которого Достоевский, со всей очевидно-

стью разделявший в сороковые годы взгляды критика, был приговорен к смерти, “виноват” лишь в том, что не захотел пролагать путь русским богоискателям будущих поколений, а выбрал магистральное направление левой европейской мысли, освобожденное от фидеизма и с полной ответственностью пользующееся могущественным орудием критического разума. И всё-таки Белинский у В.К. Кантора как бы не дорастает до величия Достоевского лишь потому, что сознательно приуменьшает величие Христа. Но такова концепция книги, с которой, как с любыми доводами религиозного характера, спорить неловко.

Несомненной похвалы заслуживают также те поистине вдохновенные фрагменты книги, в которых В.К. Кантор встает на защиту доброго имени русского интеллигента. Потребность в такой защите особенно сильно ощущается теперь, когда интеллигенция, которая сильно пострадала, но выжила в годы тоталитаризма, вымирает на наших глазах, так и не привыкнув к диктатуре рынка и не превратившись в разрекламированный *middle class*. Автор книги даже вступает в спор с авторитетными и модными в неославянофильских кругах “веховцами”, и в этом споре гораздо более прав он, а не “веховцы”, которые заузили понятие интеллигенции, неоправданно отождествив ее с сообществом левых бунтарей-нигилистов. В этом плане не только вполне понятной, но и совершенно необходимой оказывается реабилитация двух великих героев-интеллигентов. Это Иван Карамзов, в образе которого подчеркивается принципиальное отличие как от Смердякова, так и от черта (последний, по мнению В.К. Кантора, вовсе не проекция “черной” стороны личности Ивана, а еще один нигилистический соблазн, внешний по отношению к герою), и Андрей Версиров, русский европеец-правдоискатель, весьма далекий как от нравственного нигилизма, так и от барского презрения к простому народу.

“Достоевскиана” В.К. Кантора – страстная проповедь европейской цивилизованности, которую, по мнению автора, невозможно себе представить без животворящего света христианства. В свете подобных убеждений Достоевский предстает как христианский пророк в дохристианской стране. Нетрудно понять, почему так силен и как бы направлен в одну точку публицистический пафос книги: ведь не только из Достоевского, а даже из насквозь проникнутого Вольтером и Парни Пушкина пытаются сделать *православного поэта*, а о Гоголе уже и говорить нечего. Не христианство, а его особая, региональная разновидность – православие пытается проникнуть в светскую школу и уже давно проникло на телевидение.

Протест против этого сознательного или бессознательного антизападничества, в защиту универсальности подлинного христианства по-человечески понятен. Однако подчеркивание ближневосточных корней христианской культуры (наличие которых само по себе факт бесспорный) применительно к Достоевскому вряд ли целесообразно, потому как уже Августин воспринимал христианство не как еврейскую, а как общеримскую, имперскую религию. Впрочем, на мой взгляд, книга бы еще более выиграла, если бы автор провел более последовательную грань между христианством как *религией* и общевропейской *культурой*, выросшей на исторической почве христианства и оплодотворенной им. Автор книги допускает небрежность, метонимически обозначая словом “христианство” культуру, порожденную христианством (кстати, не одним лишь им). Но само по себе христианство является вероисповеданием, а потому не допускает ни “неконфессионального”, ни тем более “безрелигиозного” вариантов (см. с. 95).

Хотелось бы вступить и за доброе имя язычества, которое многократно отождествляется (опять метонимическое упрощение!) со стихийной первобытной дикостью. Но ведь Сократ и Платон, Аристотель и Демокрит, Цицерон и Сенека, Эсхил и Софокл, Овидий и Катулл, а также Конфуций, Будда, Магомед, Ибн-Сина – все они были, строго говоря, язычниками. Напомним, что праведник Вергилий в “Божественной комедии” Данте обитает в первом круге Ада – Лимбе, вместе с Гомером и вышеупомянутыми писателями и философами. Дикость же (которая в любом случае античность), варварство (которое может быть по-своему благородным) и язычество (или, иными словами, не-монотеизм – сущность абсолютно нейтральная с нравственной и историко-культурной точки зрения) суть три совершенно разные вещи. Кстати, в сочинениях античных авторов существует множество свидетельств того, что именно первые христиане принимались образованным римским обществом как “дикие”, незнакомые с цивилизованными формами жизни и мышления религиозные фанатики, которым неведом демократический принцип: “*Audiat et altera pars*”. И это справедливо, так как христианство, как любая монотеистическая, *неязыческая* религия, стремилась к предельному монолизму и неизменно гласила авторитарное, бесконечно уверенное в своей правоте слово. Будучи демократичным в *русском смысле этого понятия* (то есть религиозией бедных и обездоленных), христианство вовсе не было демократичным в *западном смысле*, то есть старалось не допускать разномыслия и скепсиса. Последнее

его качество оказалось весьма плодотворным в начале Средних веков, в эпоху идейного разброда и дефицита единства, но к концу средневековья авторитарность христианства превратилась в тормоз на пути дальнейшего развития Европы, и начался первый серьезный кризис этой религии, блестяще проанализированный Жаком Ле Гоффом³. Тем самым христианская страница в истории Европы была дописана

³Le Goff J. La Civilisation de l'Occident médiéval. Paris: Flammarion, 1964. P. 119–126.

до конца, а впоследствии христианство могло лишь дописать те или иные новые строки в постепенно возвращавшемся на наш континент демократическом диалоге.

В целом же – хочется еще раз повторить сказанное – новая книга В.К. Кантора заставляет нас думать. Согласимся ли мы с ее автором или нет – иное дело. “Божья тварь” вызовет немало споров, о ней будут еще не раз писать, но именно это свидетельствует об ее огромном, непреходящем достоинстве.

В.Г. Щукин (Польша, Краков)

П.А. ПЛЮТТО. Концепция аутентичного мифа и анализ социокультурных иллюзий. М.: РГГУ, 2009, 342 с.

Появление еще одной книги о мифе, после того как он стал одной из самых обсуждаемых тем в философии и других гуманитарных науках, было бы легко оставить без внимания, если бы она не открывала возможность начать принципиально по-новому обсуждать природу мифического мышления и его функционирование в культуре. Концепция П.А. Плютто опирается на противопоставление двух понятий: аутентичного мифа и культуры. Аутентичный миф – это миф, тождественный себе, а культура – не тождественный: миф, вышедший из состояния покоя и потерявший свое “изначальное равновесие”. Аутентичный миф – это принципиальная граница и основа культуры, ее “иное”. Это не миф в обычном значении (“миф-как-сказ”), который пребывает в границах культуры и сохраняет все характеристики культурных феноменов. Аутентичный миф позволяет осмыслить культуру как целое, поэтому и книга не столько о мифе, сколько о культуре. Она посвящена формальным основаниям культуры, природе всякой культурной деятельности, тому, почему нечто можно характеризовать как принадлежность культуры. Область, о которой идет речь, – это философия культуры, причем самая глубинная ее составляющая.

Миф превращается в культуру, когда теряет устойчивость (“срыв”, “неудача” мифа). В культуре нет ни одного элемента, тождественного себе, поэтому каждый из них, сравнивая себя с мифом как своим прообразом и обнаруживая в себе недостатки, противоречия, “разрывы”, разоблачает себя как неадекватное воплощение мифа, показывает свою *иллюзорность* (по отношению к *реальности* аутентичного мифа). Его сменяет другой элемент культуры, с которым в свое время, конечно, происходит то же самое. Эта последовательность иллюзий аутен-

тичного мифа и есть реальность культуры, поэтому книга Плютто не просто о культуре, но именно о мифической природе ее иллюзий и о механизме их смены. Природу иллюзий можно назвать “мифической” (не “мифологической”): автор убедительно различает эти понятия), потому что сравнивать сменяющиеся элементы культуры можно лишь в отношении к мифу как их прообразу. На “неадекватности” прообразу основано их саморазоблачение, а значит, механизм смены, т.е. динамика культуры.

«Не так уж и важно, – замечает автор в “Заключении”, – существовал ли аутентичный миф “на самом деле”. Для нашего исследования было важно другое: существование аутентичного мифа вне границ культуры, исключаящее его адекватную явленность в культуре» (с. 275). “Существование на самом деле” здесь – это существование в историческом времени, которое и начинается только после “срыва” мифа и порождения культуры. В этом смысле он никогда не существовал “на самом деле”. Вырваться за границы времени мы не способны, а значит, не можем понять миф: он содержательно пуст. Если попытаться раскрыть его содержание, он превратится в “миф-как-сказ”. Все, что мы могли бы считать результатом его познания, по определению окажется его неадекватным воспроизведением, еще одной социокультурной иллюзией.

Итак, в культуре аутентичного мифа нет, но он в ней “отражается” (найти точное слово, адекватно выражающее связь аутентичного мифа и культуры, невозможно). Отражение мифа в культуре тройкое: во-первых, миф реален как абсолютная противоположность культуры – без него ее невозможно понять (“присутствие отсутствия” аутентичного мифа в культуре, о котором часто говорит автор).