

Интеллектуальная традиция дореволюционной России

Анджей ВАЛИЦКИЙ

Предлагаемая читателю статья написана мною в 1985 г. в качестве доклада к Международной конференции «Будущее Советского Союза — возможности перемен» (Женева, 13—18 августа 1985 г.). Организатор конференции профессор Мортон А. Каплан (Morton A. Kaplan) просил меня попытаться ответить на вопрос: в какой мере дореволюционные традиции русской общественной мысли проложили дорогу возникновению тоталитарной системы? Этим объясняется сосредоточенность статьи на вопросе о тоталитаризме.

Мне не хотелось бы произвести впечатление, что такой угол зрения характерен для моих работ. Напротив, в моих книгах об истории русской философии и общественной мысли нет непосредственной увязки исторического и философского анализа с политической проблематикой современности. Думаю, однако, что мой ответ на заданный вопрос может заинтересовать русского читателя в период нового размаха перестройки и гласности.

I

Сегодня мы являемся свидетелями замечательного возрождения интереса к русской традиции. На Западе этот интерес проявился уже в годы «холодной войны». Сейчас интеллектуалы Запада несколько меньше интересуются Россией как проблемой, и они зачастую чересчур легко удовлетворяются существующим уровнем ее понимания. Среди русских, однако, как в Советском Союзе, так и в русской диаспоре прошлое России в который раз сделалось отправным пунктом споров о ее будущем. Появились новые славянофилы и новые западники. Первые вслед за А. Солженицыным подчеркивают необходимость возвращения к «родным корням», пытаются доказать, что все зло пришло в Россию извне, и надеются на возрождение исконно русских ценностей, понимаемых, как правило, в национально-религиозном духе, с упором либо на национальную исключительность и необходимость изоляции России от Запада, либо на значение для всего христианского мира русского наследия и необходимость духовного крестового похода. Вторая группа интеллигенции склоняется к таким западным историкам, как Тибор Самуэли или Ричард Пайпс, которые рассматривают прошлое России как прокладывание пути советскому тоталитаризму и заявляют о необходимости постепенной вестернизации, настаивая, как правило, на том, что все попытки возродить национальное наследие дореволюционной

Валицкий А. (Andrzej Walicki) — профессор Нотр-Дамского университета (США), специалист в области истории русской философии и общественной мысли.

России могут привести лишь к такому злу, как пробуждение худших форм русского национализма и его слияние с официальным «советизмом»¹.

Конечно, это очень упрощенная схема, в ней сознательно не учтены некоторые промежуточные взгляды и факторы, осложняющие положение. Тем не менее можно с уверенностью сказать, что споры о будущем России вновь сделались неотделимыми от споров о ее прошлом. Единственным крупным исключением из этого правила является позиция А. Зиновьева, который открыл явление «*homo sovieticus*», объясняя его на языке квазиуниверсальной теории общества как продукт чистого коллективизма, сильно отличающийся от западного типа человека, но не имеющий, однако, никаких специфически русских признаков. Тем не менее очевидно, что взгляды Зиновьева в большой степени имеют отношение (хотя и негативное) к современным спорам о прошлом и будущем России. С одной стороны, в них есть попытка стереть различие между терминами «русский» и «советский», представляя советского человека как в высшей степени нормальное явление и тем самым не оставляя русским никакой надежды на духовное и культурное возрождение; с другой — они с еще большим успехом убивают надежду на постепенную вестернизацию Советской России.

В настоящей статье я не пытаюсь рассмотреть проблему значения для современности русского духовного и культурного наследия во всей ее глубине и сложности. Я анализирую лишь часть этой широкой проблемы: интеллектуальную историю России после эпохи Просвещения или, иначе говоря, интеллектуальную традицию дореволюционной русской интеллигенции. Но даже такое значительное ограничение не позволит мне осветить все тонкости предмета. Мой анализ будет кратким и вследствие этого легко поддающимся неверному истолкованию. Чтобы избежать этого или по крайней мере уменьшить эту опасность, я решил предварить его некоторыми заявлениями личного характера и методологическими указаниями.

Во-первых, я хотел бы засвидетельствовать, что в ранние годы моей зрелой жизни дореволюционная русская мысль сыграла определенную роль, и это свидетельство тем более уместно здесь, что мои работы по русской философии, по крайней мере первые, едва ли отделимы от моей собственной интеллектуальной биографии. В свое время я так писал об этом: «Для меня русская мысль была противоядием от сталинизма во всех его формах — против сталинской «новой веры», против ее неотъемлемой части — постоянного давления агрессивной лжи. Я видел угрозу в советизации, но не в русификации. Настоящая русская культура не казалась мне обольняющей и поработавшей силой, увеличивала мое неприятие официальной лжи, обостряла мое самосознание и укрепляла мое моральное самочувствие»².

Этот личный опыт объясняет мое позитивное отношение к идее русского духовного возрождения — возрождения русских национальных ценностей, которое не должно рассматриваться как альтернатива вестернизации; наоборот, его надо считать необходимым шагом к подлинной вестернизации. Русские должны научиться понимать и ассимилировать современную культуру Запада, но и их собственное наследие слишком огромно, а их исторический опыт слишком ужасен, чтобы их можно было игнорировать или забыть. Можно доказать, что для того чтобы идти вперед, они должны сначала залечить свои раны, а этого нельзя сделать без возврата к своим собственным корням, к своим традициям, без очищения от лжи и переосмысления своей трагической истории.

Во-вторых, я должен признать, что последующие годы, после польской «оттепели» 1954—1956 гг., которая сильно уменьшила опасность советизации и ослабила давление официальной идеологии, результаты моих исследований

¹ См. Yanov A. *The Russian New Right, Right—Wing Ideologies in the Contemporary USSR*, Berkeley, Calif., 1978.

² Walicki A. *Spotkania z Miloszem (Encounters with Milosz)*. London, 1985, pp. 79—80.

русской интеллектуальной истории значительно поубавили мой первоначальный энтузиазм по отношению к русской традиции. Я бывал порой обескуражен очевидным родственным сходством между некоторыми течениями русской интеллектуальной истории и тоталитарным образом мышления. Волей-неволей я был вынужден согласиться с авторами «Вех»³, что ведущая традиция русской интеллигенции содержит в себе множество опасных элементов, объясняющих некоторые аспекты трагической судьбы России. Я старался не впадать в пессимизм, пытаюсь сохранить убежденность в том, что русское духовное и культурное возрождение желательно и возможно. Однако эта убежденность больше основывалась на иррациональном чувстве, нежели на доводах разума.

Разумный элемент здесь связан с ценностным и политическим выбором. Выбор заключается в неприятии мнения, что Россия то ли из-за своего прошлого, то ли по какой-то иной причине была обречена оставаться тоталитарной и что «советизм», хотя и отталкивающий, полностью соответствует истинной русской традиции. Исторические диагнозы совсем не безобидны, поскольку они могут воздействовать на историческую реальность. Слишком настойчивое подчеркивание национальных корней советского режима только способствует приданию этому режиму национального оправдания и одновременно лишает смысла все попытки повлиять на него. Те, кто занимается историей России, должны, я понимаю, уделять необходимое внимание русским корням советизма, но пусть они не поддаются искушению считать судьбу России заранее предопределенной, не говоря уже о том, чтобы считать ее заслуженной и морально выносимой.

В связи с этим я бы хотел провести методологическое разграничение между так называемой «объективной интерпретацией традиции», в которой наследие прошлого рассматривается как некая объективная данность, и избирательным подходом к традиции, сосредоточенным на тех элементах национального наследия, которые способны служить историческим базисом для изменения исторической реальности в желаемую сторону. Такой избирательный подход иногда называют «субъективной интерпретацией», но это название неудачное, оно преувеличивает элемент субъективного произвола вместо подчеркивания того, что избирательность просто является частью критической, оценочной позиции⁴. Как бы то ни было, цель проведенного разграничения достаточно ясна. Теперь позвольте применить его к предмету моего исследования.

Историки имеют естественную склонность объяснять настоящее путем соотнесения его с прошлым, и я был бы последним, кто отрицает, что изучение интеллектуальной традиции (в объективном смысле) тон или иной страны способствует лучшему пониманию ее современного состояния. Так, если мы обратимся к интеллектуальному наследию дореволюционной России, не преминем задать вопрос: свидетельствует ли оно о существовании какой-либо связи между русской интеллектуальной традицией и советским тоталитаризмом? К несчастью, трудно отрицать существование такой связи. Я согласен с Солженицыным, что нет «неразрывной связи» между «глобальной болезнью коммунизма» и «страной, которую он захватил первой»⁵, но я не могу поддер-

³ «Вехи» Сборник статей о русской интеллигенции. Репринтное издание. «Новости», М., 1990.

⁴ S z a c k i J. Tradycja. Przegląd problematyki (Tradition. A Survey of Problems). Warszawa, 1971, pp. 147—154. R a d i n Max. Tradition. In «Encyclopedia of Social Sciences», Vol. XV, New York, 1949, pp. 62—67. Шацкий проводит различие между тремя концепциями традиции, встречающимися в научной литературе. «Первая может быть определена как функциональная, поскольку она сосредоточивает внимание на функции передачи от поколения к поколению в данной общности тех или иных элементов культуры... Вторая — объективная, поскольку внимание исследователя смещается с передачи элементов на сами эти элементы. Третья — субъективная, поскольку в ней на первом плане не операция передачи и не объект передачи, а отношение данного поколения к прошлому, принятие им наследия прошлого или же протест против него».

⁵ Solzhenitsyn A. Misconceptions About Russia Are a Threat to America. «Foreign Affairs», Spring, 1980, Vol. 58, No 4, p. 797.

жать его стремление представить дореволюционную Россию как страну, совершенно свободную от зародышей тоталитаризма, не отличающуюся в этом отношении от Запада. Уместно, однако, поставить и другой вопрос — можно ли отыскать в русском интеллектуальном наследии такие элементы, которые не могут рассматриваться как открывающие путь тоталитаризму, которые по самой сути несовместимы с духом советизации и, таким образом, могут быть субъективно приемлемыми для тех, кто не хочет отказываться от надежд на политическое и культурное возрождение России. На этот вопрос я готов дать положительный ответ. Действительно, интеллектуальное наследие дореволюционной России содержит множество элементов, которые могут быть привлечены противниками тоталитаризма и использованы ими для выявления соответствующих «исторических генеалогий» или «субъективных традиций».

Сделав эти пояснения, я могу возвратиться к предмету статьи. Я сосредоточу внимание на двух вопросах. Первый — какие черты интеллектуальной традиции дореволюционной России подготавливали почву для возникновения «идеократического» тоталитарного государства, т. е. государства, устремленного к единой, позитивно выраженной фундаментальной цели, универсализировавшего эту цель и пытающегося достичь ее, навязывая своим гражданам всеобъемлющее мировоззрение, контролируя не только внешние условия их жизни, но также и их умы, чувства и совесть⁶. Второй вопрос — какие элементы русского интеллектуального наследия обладали особой силой сопротивления росткам тоталитаризма; какие из них, если они были, могут сегодня быть использованы теми, кто желает для России политической свободы и национального возрождения. Отвечая на первый из этих вопросов, мы пытаемся приблизиться к пониманию причин трагедии России. Отвечая на второй, мы взглянем на дело иначе и будем говорить о прошлом России с точки зрения ее будущего.

II

Давайте теперь вернемся к первому из этих вопросов. На эту тему есть обширная литература, в основном русских авторов, в частности, пророческий ! анализ авторов «Вех» и книга Бердяева об истоках русского коммунизма⁷. Я до ! определенной степени согласен с некоторыми высказанными в них положениями, ! и поэтому то, что я собираюсь здесь сказать, вероятно, не очень-то оригинально. Но я и не стремлюсь к оригинальности; моя цель только в том, чтобы как можно ближе подойти к правде.

Стало уже общим местом говорить, что основные идеологические пристрастия русской интеллигенции, включая марксизм, можно охарактеризовать как квазирелигиозные, нацеленные на поиск земного рая, коллективного спасения⁸. Если так, то с полным основанием можно определить их как разновидность секуляризованного миллениаризма — иногда в концентрированном, а иногда в разбавленном виде, но всегда содержащую значительный элемент стремления к земному коллективному спасению. Даже воинствующий антирелигиозный русский сциентизм 1860-х годов в действительности сильно отличается от обычного позитивистского сциентизма того времени; скорее, он представлял собой

⁶ Определение тоталитаризма, выделяющее «приверженность к единой позитивно формулируемой материальной цели» см. Spiro Herbert J. Totalitarianism. «International Encyclopedia of the Social Sciences». Vol. 16, 1968, pp. 106—113. Спиро, однако, явно недооценивает «идеократический» характер коммунистического тоталитаризма, т. е. тот его аспект, который ощущался русскими диссидентами как самый ненавистный и угнетающий.

⁷ Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное издание. М., 1990; его же Русская идея. «Вопросы философии», 1990, №№ 1—2.

⁸ Очень хороший обзор обширной литературы по миллениаризму см. T a l m o n Yonina. Millenarist Movements. «Archives Europeennes de Sociologie». Vol. 7, 1966, No. 2, pp. 159—200. Сокращенный вариант этого исследования был опубликован под названием «Миллениаризм» в International Encyclopedia of the Social Sciences. Vol. 10, 1968, pp. 349—361.

ревностную квазирелигиозную веру в науку как средство всеобщего и окончательного спасения. С другой стороны, нужно помнить, что основное русло религиозной мысли в России также было пронизано эсхатологическим утопизмом и милленаристскими тенденциями⁹. Эта особенность имела прочные корни в традиции православной церкви, с ее акцентацией Святого Духа, обожествления мира и его эсхатологического завершения, в традиции глубоко неблагоприятной для западного рационализма и индивидуализма в виду отрицания схоластического (т. е. рационалистического) подхода к теологии и основательного усвоения мистического наследия христианского неоплатонизма, особенно «некоторых элементов христианского гнозиса»¹⁰.

Э. Вогелин описывал возрождение гностицизма как «природу современности», определяя его как «ложную имманентизацию христианского конца света»¹¹, возникающую в результате «желания нового обожествления общества»¹². Очевидно, что гностицизм, определяемый таким образом, тесно связан с милленаризмом: последний фактически представляет собой форму гностического желания придать смысл историческим событиям и способствовать направлению истории к ее эсхатологическому завершению. С этой точки зрения и современный гностицизм, и милленаризм можно определить как отрицательную реакцию на августинианское христианство, решительным образом отделявшее события искупительные от мирской суеты, *Neilsgeschehen* от *Weltgeschichte*¹³. «Христианская доктрина от Августина до Томаса,— писал К. Лёвит,— теологически подчиняла себе историю путем исключения из рассмотрения конечных вещей. Это исключение достигалось переносом первоначальных ожиданий в сферу, находящуюся вне исторического существования». Несмотря на это, однако, попытка увидеть эсхатологию в земной форме оказалась неискоренимой и нашла свое выражение в современных гностических милленаристских идеях и движениях¹⁴. Все подобные идеи могут выполнять, часто одновременно, две различные функции: первая — ориентирующаяся на мир земной, мир «по эту сторону» и таким образом пытающаяся примирить надежду на спасение с процессом секуляризации, а вторая — возвращающая земной истории божественный смысл. Интеллектуальная история радикальной русской интеллигенции дает множество великолепных примеров первой функции, тогда как русская религиозная мысль изобилует прекрасными иллюстрациями ко второй. Молодой Чернышевский связывал свой социализм с концепцией «нового мессии, новой религии и нового мира»¹⁵, Вл. Соловьев выразил милленаристские грезы в своих представлениях о «свободной теократии», но их обоих в равной степени вдохновляла надежда на земное спасение.

Среди критиков имманентизации и земного воплощения Абсолюта был и русский философ права П. Новгородцев. В его трудах мы находим точку зрения, позднее углубленную такими мыслителями, как Вогелин или Лёвит: что любая попытка поместить Абсолют не вне, а внутри истории создает ложные Абсолюты и поощряет смертный грех идолопоклонства¹⁶. Типичными формами такого идолопоклонства являются, с одной стороны, поклонение прогрессу в сочетании с мирским (или квазимирским) утопизмом, с другой — разнообразные комбинации религиозных верований с милленаристскими надеждами на рай зем-

⁹ Lossky V. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. London, 1957, p. 112.

¹¹ Voegel in E. *The New Science of Politics. An Introduction*. Chicago, 1952, p. 121.

¹² *Ibid.*, p. 10. Об интерпретации дореволюционных русских идеологических течений как вида политизированного гностицизма см. Besancon Alain. *The Intellectual Origins of Leninism*. Transl. by S. Matthews. Oxford, 1981.

¹³ L o w i t h K- *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago, 1949, p. 203.

¹⁵ См. Чернышевский Н. Г. *Дневники. Запись от 10 декабря 1848 г.* Ч. I. М., 1931.

¹⁶ См. Новгородцев П. *Об общественном идеале*. Берлин, 1921.

ной. Все возможные варианты подобных тенденций присутствовали в дореволюционном русском мышлении, но, несомненно, самым распространенным и опасным было поклонение мирскому, или квазимирскому прогрессу — особенно когда оно сочеталось с верой в обладание «истинно научным» знанием необходимых законов и предопределенной цели истории.

Авторы «Вех», в особенности С. Булгаков и С. Франк, называли радикальную русскую интеллигенцию воинствующим монашеством религии земного спасения. Насколько глубоко это замечание, видно из сопоставления типичных черт русских радикалов с результатами современных исследований характерных особенностей милленаристских идеологий и движений. Правда, революционный милленаризм русских радикалов был более или менее глубоко секуляризирован, сознательно избегал религиозной терминологии и поэтому сильно отличался, по крайней мере внешне, от религиозного милленаризма в точном смысле слова. Тем не менее ему были присущи почти все характерные черты классического религиозного милленаризма¹⁷: вера, что история имеет свой заранее предопределенный, подспудный план и что земного спасения может достичь элита избранных (революционный авангард, революционный класс); дуалистическое, манихейское видение мира, разделяющее людей на избранных и обреченных, чистых и нечистых, последователей и противников («прогрессивных» и «реакционных»), силы света и силы тьмы; готовность принять зло как цену победы Добра — либо соглашаясь со страданиями нынешнего поколения во имя грядущего счастья, либо оправдывая кровь и насилие как средства достижения земного рая; наконец, гностическая вера и приобщенность к «истинному знанию», поставляющему готовые ответы на все вопросы и поднимающему его обладателей над непосвященными, темными массами. Наличие всех этих признаков вместе с беззаветной преданностью «делу» дает основание назвать дореволюционный русский радикализм, включая значительную часть его неревлюционного крыла, секуляризированным, или квазисекуляризированным, милленаристским движением. Это движение выражало поиск абсолютной уверенности, всеохватывающей идеологии, предлагающей ясное решение всех проблем — как интеллектуальных, так и моральных, тем самым оно порождало мощную тенденцию к подчинению всего коллективной цели и к абсолютизации этой цели, т. е. к рассматриванию ее как окончательной в судьбе человечества, как достойной воплощения любой ценой и требующей тотального самопожертвования. В этом плане трудно отрицать, что интеллектуальная и моральная традиция этого движения внесла свой вклад в подготовку почвы для победы коммунистического тоталитаризма.

Знаменитый спор XIX в. о роли объективных и субъективных факторов в историческом прогрессе можно в этом свете интерпретировать как спор между гностической и деятельностно-волюнтаристской разновидностями секуляризированного милленаризма. Интеллектуальная борьба Белинского с диалектической и исторической необходимостью — его «примирение с действительностью» как олицетворение диалектической фазы в раскрытии Исторического Разума, сопровождавшееся отбрасыванием существующей реальности во имя диалектических законов прогресса — является красноречивым примером гностической приобщенности. Похожий опыт приобщенности к глубинному познанию объективного подспудного плана истории можно найти и в интеллектуальной биографии Плеханова, «отца русского марксизма», который прекрасно осознавал структурное сходство между тем марксизмом, который он исповедовал, и гегельянством Белинского¹⁹. В противоположность этому «субъекти-

¹⁷ Cp. T a l m o n Yonina. Op. cit.

¹⁸ Walicki A. History of Russian Thought From the Enlightenment to Marxism. Stanford, 1979 and Oxford, 1980, pp. 121 — 127.

¹⁹ Исследование взаимосвязи между взглядами Плеханова и Белинского см. W a l i c k i A. The

висты» народничества П. Лавров и Н. Михайловский утверждали субъективный моральный выбор, отвергая идею о том, что историческая необходимость управляет историческими процессами. Однако несмотря на кажущуюся очевидность, это различие не было так велико, как мнилось. «Субъективисты» не отвергали идею приобщенности к знанию, на самом деле их попытки определить «критерий прогресса» выражали горячее стремление к спасению через приобщенность к «истинному знанию». То что они подчеркивали экзистенциальный аспект правды, т. е. стремление «жить по правде», а не познание того, что есть правда, даже приближает их к религиозному милленаризму, а их борьба против исторического детерминизма, как правило, не означает, что они отвергали понятие внутреннего смысла истории. Подобно объективистам, они принимали эту идею в движении к социализму, в котором они видели возрождение на более высоком уровне архаических общинных ценностей. Это позволяло им считать Россию с ее крестьянскими общинами наиболее подходящей страной для социализма. В то же время, конечно, это воспроизводило классическую тринитарную схему первозданного рая, впоследствии утраченного и вновь обретенного. Эта схема, в которой социализм занял место милленаристской идеи, а русские наделялись особой всемирно-исторической миссией, оказалась крайне притягательна для русских радикалов как объективистского, так и субъективистского толка. Даже А. Герцен, несмотря на свой яростный, хотя и непостоянный, бунт против любых попыток отыскать осмысленный характер истории (как явствует из его знаменитой книги «С того берега»), не смог противиться ее притягательности.

Ленинская версия марксизма представляла собой органический сплав «субъективизма» и «объективизма». Ленин заимствовал у Плеханова идею объективного, телеологического развития истории и в то же время придавал значение — иногда решающее — «субъективному фактору». Таким образом, он сочетал догматическую уверенность, вытекающую из гностической приобщенности к «высшему знанию», с идеологией воинствующего действия, возникшей из твердого убеждения в том, что конечная фаза в развитии не придет сама собой, что ход исторических событий (если не их общий итог) зависит от воли людей, их сознательности и организованности. Легко понять, что подобный акцент на «воле» проливает свет на феномен так называемого волюнтаризма, свойственный любому обществу «реального социализма». Но наиболее зловещей и тоталитаристской чертой ленинизма является его акцент на «сознательность», более того — на особого рода сознательность, которая предположительно отражает внутреннюю логику истории, но в то же время не может возникнуть «стихийным путем» и поэтому должна быть привнесена извне в массовое движение элитой посвященных. Этот подход выдвинул на первый план необходимость поднять народ до уровня «правильного самосознания» путем организованного приобщения масс к доктрине; иначе говоря, он оправдывал духовную тиранию, худшую из всех черт тоталитарной «идеократии».

Несомненно, русские радикалы не обладали монополией на милленаристские и мессианские тенденции; последние заметно проявились в некоторых течениях консервативной националистической идеологии — в этом отношении типичен и наиболее известен пример Достоевского,— а также в религиозном мышлении, безотносительно к его политической ориентации (Чаадаев, славянофилы, Вл. Соловьев). Можно также найти и другие общие черты, свойственные как радикальному, так и нерадикальному, как антирелигиозному, так и религиозному направлениям русской мысли. В настоящей статье я ограничусь краткой характеристикой всего лишь двух характерных традиций мысли: общинного коллективизма типа *Gemeinschaft* и отрицательного отношения к праву.

Легко заметить, что эти две черты взаимосвязаны: критическое отношение к праву переплетается с тяготением к коллективизму типа *Gemeinschaft* и страхом перед холодным, обезличенным, приверженным букве закона *Gesellschaft*. Русские мыслители как правого, так и левого направлений — славянофилы и Достоевский, с одной стороны, народники и анархисты (от Бакунина до Толстого) — с другой — были склонны видеть в патриархальном крестьянстве воплощение духа истинной братской общности, которая может обойтись без писаных законов и не допустить развития эгоистического индивидуализма. Оба направления чересчур легко осуждали гражданские права и политические свободы, считая, что они лишь маскируют капиталистическую эксплуатацию. Оба направления считали развитие капитализма и присущее ему все большее внедрение права в общественные отношения специфическим свойством Запада, привнесенным в Россию извне и для нее чужеродным. Закон и законные права отвергались в России по различным причинам и разными группами: во имя самодержавия или свободы, во имя Христа или Маркса, во имя высших духовных ценностей или материального равенства²⁰. Таким образом, левые и правые представители русской интеллигенции поддерживали друг в друге подозрительное отношение к закону и враждебное — к либеральным ценностям. Б. Кистяковский, один из авторов «Вех», писал об этом в своем знаменитом эссе «В защиту права» — единственном произведении в «Вехах», в котором критикуется не только русская радикальная интеллигенция, но и русская интеллектуальная традиция в целом. Он также подчеркивал, что рядовые русские интеллигенты легко сочетают подобное отношение к праву с тенденцией к обстоятельному формальному регулированию всех общественных отношений — тенденцией, характерной для полицейского государства как антипода правовому государству. При чтении его эссе (написанного в 1909 г.) создается впечатление, что окончательный итог русского революционного движения был неизбежен и что русская интеллигенция почти всех политических и философских убеждений внесла в его подготовку свой вклад.

В этой связи уместно подчеркнуть, что коллективизм в соединении с пренебрежением к праву был также свойствен русским радикальным демократам и сторонникам самодержавия. В России демократия противостояла скорее не самодержавию, а аристократии; эта особенность русской политической культуры²¹ отразилась даже в языке — по-русски допустимо сказать «демократическое самодержавие», но выражение (подобное польскому) «дворянская демократия» звучит нелепо. Русская демократическая традиция была не либерально-демократической, но популистской, а известно, что популизм прекрасно сочетается с сильной патерналистской властью. С другой стороны, русский царизм часто выказывал подчеркнуто враждебное отношение к аристократии, пропагандировал свою связь с народом и приписывал себе роль обуздания сильных и защиты слабых. В обоих случаях личность рассматривалась как существо слабое, зависимое, неспособное к самостоятельности, нуждающееся в поддержке государства-покровителя, самодержавного или социалистического. Даже русский анархизм и тот имел сильный коллективистский оттенок, недвумысленно отрицая индивидуалистические ценности. Бакунин и Кропоткин считали политическую и юридическую организацию общества главным злом, и в то же время, в противоположность анархизму Торо (а также Макса Штирнера), они полностью принимали зависимость человека от «естественных», неписанных законов общества, выраженных, например, в традициях и обычаях. Они стремились максимально преодолеть отчуждение людей путем соучастия всех в демократическом управлении, но не заботились о «негативной» свободе личности.

²⁰ Подробный анализ этого негативного отношения к праву см. в части I моей книги *Legal Philosophies of Russian Liberalism*. Oxford, 1987.

²¹ О концепции «политической культуры» и ее применении в России см. *Political Culture and Communist Studies*. Macmillan Press, 1984.

Напротив, они разделяли точку зрения славянофилов, что индивидуалистически понимаемая свобода, свобода от давления общины, может лишь привести к наибольшему отчуждению и опасной разобщенности как отдельных людей, так и всего общества.

Итак, я должен признать, что некоторые черты интеллектуального наследия дореволюционной русской интеллигенции и вообще русской политической культуры с полным правом могут рассматриваться как объясняющие сравнительно легкую победу в России тоталитарной диктатуры. Однако необходимо подчеркнуть, что все подобные черты этой интеллектуальной традиции объясняют лишь некоторую слабость нетоталитарных сил и их недостаточное сопротивление тоталитаризму, но не объясняют действительного возникновения воинствующей тоталитарной идеологии.' Пример фашистской Германии показал, что тоталитаризм может победить даже в стране, известной своим почтением к закону. Милленаристский образец, сформировавшийся так много течений как на Западе, так и в России, не может сам по себе рассматриваться как источник тоталитарных проявлений; ни Н. Кох, ни Якоб Талмон не связывали прямо и непосредственно милленаристские мечты с возникновением современного тоталитаризма²². Еще более сомнителен тезис, выдвигаемый в числе других Ф. Гаеком, о внутренней связи между тоталитарным социализмом и традиционной общинностью²³, т. е. тем типом коллективизма, который столь идеализировался русскими почитателями крестьянской общины. Фундаментальное различие между этими двумя типами коллективизма четко показал Г. Зиммель: «Одна из главных особенностей современного социализма полностью противна старинному коллективизму крестьян и совершенно чужда жизни фермеров; эта черта — полный контроль за производством со стороны разума, воли и человеческого расчета»²⁴.

Здесь мы можем наконец уловить критическую точку в структуре тоталитарного мышления. Это идея установления тотального контроля над общественными силами, подчинения их разуму — таким образом люди становятся хозяевами своей коллективной судьбы. Иначе говоря, это идея подчинения истории сознательной воле человека и рациональному планированию. Хотя милленаристские тенденции, склонность к коллективизму и недооценка права могут считаться характерными для России (однако не специфически русскими), в идее контроля человеческого разума над коллективной жизнью людей было, несомненно, нечто специфически западное, отражающее Прометеев дух процесса рационализации, характерный для западной истории нового времени. Можно поспорить насчет того, что эта идея не была призвана породить тоталитаризм, что она могла привести к нетоталитарному социализму и что именно таково было намерение ее крупнейшего представителя К. Маркса. Это возможно, хотя историческая функция той или иной идеологии и ее внутренняя логика — две совершенно разные вещи. Видимо, будет справедливо сказать, что марксизм, органический продукт Запада, содержал в себе, хотя и не в совершенно развитой форме, наилучшее идеологическое оправдание коммунистического тоталитаризма²⁵, а Россия, ввиду некоторых особенностей ее национального наследия, была особо подвержена опасности стать его первой жертвой. В России марксизм

²² C o h n N. The Pursuit of the Millennium. London, 1957; T a l m o n Y. L. Political Messianism. The Romantic Phase. London, 1960; Talmon Y. L. The Origins of Totalitarian Democracy. London, 1952.

²³ Я бы добавил, что согласен с доводом Гаека, что «наши существующие моральные принципы, несомненно, содержат слои или пласты, берущие начало в ранних фазах эволюции человеческого общества». (Hayek F. A. Law, Legislation and Liberty. London, 1982, Vol. II, p. 42.) Я критически отношусь лишь к его уверенности в неперменном существовании связи между атавистическими представлениями о социальной справедливости и тоталитаризмом.

²⁴ S i m m e l Q. The Philosophy of Money. Transl. by T. Bottomore and D. Frisby. Boston, 1982, p. 352. ²⁵ Pelczynski Z. A., Gray John, eds. Conceptions of Liberty in Political Philosophy. New York, 1984.

выл призван придать новое качество отечественному коллективизму и новое измерение имевшейся «телеократии»²⁶ а затем предоставить идеологическое обоснование для подчинения всех и каждого тоталитарному контролю во имя коллективной цели — цели, как предполагалось, исторически предопределенной и в то же время свободно избранной. Таким образом родился коммунистический тоталитаризм. Его первым представителем в России был П. Ткачев, но он был слишком одержим идеей равенства и слишком мало-интересовался задачей рациональной модернизации общественной жизни. Полностью оперившийся, современный коммунистический тоталитаризм нашел выражение только в некоторых тенденциях ленинизма.

Таким образом, при всех оговорках, ответ на мой первый вопрос — содержала ли русская интеллектуальная традиция черты, которые могут рассматриваться как облегчившие победу тоталитаризма — должен быть утвердительным. Да, в ней были такие черты. В то же время я уверен, что, хотя некоторые из них могли проистекать из специфики восточного христианства, их функция в идеологических течениях XIX в. объясняется историческими условиями, в которых развивались Россия и ее интеллектуальная элита — русская интеллигенция, а не вековыми особенностями «русскости».

Милленаристские тенденции среди русской интеллигенции легко объяснимы обычными причинами милленаризма²⁷. Если мы согласимся с Яниной Талмон, что милленаризм типичен для людей, которые отчуждены, оторваны от природных корней, не способны удовлетворять свои потребности, смущены и сбиты с толку несоответствием между внутренними побуждениями и внешними стимулами, полны растущим чувством самомнения и в то же время подавлены и разбиты многочисленными лишениями, исполнены чудовищно обесцененных ожиданий — тогда мы должны сделать вывод, что в силу исторических причин русская интеллигенция стала средой, которая усвоила милленаристские грезы. К этому надо добавить, что феномен интеллигенции, т. е. интеллектуальной элиты, отчужденной от существующей общественной системы и с болью осознающей свою ответственность за судьбу и будущее «народа», этот феномен типичен для отсталых аграрных стран, перед которыми встает задача модернизации. Чем сильнее у этих людей чувство общественного долга, тем больше они склонны видеть в самих себе коллективного мессии и приписывать мессианские черты своему народу или угнетенному классу, с которыми они себя отождествляли. Наконец, мы должны понимать, что сама природа такой интеллигенции понуждает ее поверить в искупительное назначение приобщенности к «истинному знанию» — даже без прямого воздействия христианского гностицизма.

Другие характерные черты русского мышления, которые я упомянул выше — сильная склонность идеализировать традиционный сельский коллективизм и пресловутое неуважение к классическим либеральным ценностям, — в равной степени свойственные и русским левым, и русским правым, также можно объяснить и не прибегая ни к каким заранее заданным качествам русского национального характера. Склонность к общинным традициям и подозрительное отношение к буржуазной свободе, охраняемой рациональным законом, типичны для всех слаборазвитых стран, воспринимающих модернизацию как вестернизацию, т. е. как нечто чуждое их национальному наследию, представляющее угрозу не только для ценностей прошлого, но и для их национальной идентичности. Как правило, неравномерное развитие мира создает условия, укрепляющие подобные тенденции через идеологическое влияние передовых стран, критикующих свои собственные достижения как глубоко разочаровывающие, либо в основном «формальные». Дж. Лукач показал, как критика демократии на Западе — критика, основанная на «некотором разочаровании в демократии со стороны народных масс и выразителей их идеологии» — способствовала появлению во-

²⁶ О различии между "телеократией" и «номократией» см. Н а у е k F. A. Op. cit., pp. 15, 38—42.

²⁷ Talmon Yonina. Op. cit., pp. 181 — 191.

инствующей идеологии правых радикалов в Германии²⁸. Подобным образом отсталость России создала условия, в которых мощное влияние западной критики капитализма, его «формальной свободы» и его «юридического взгляда на мир» соединилось с национальным наследием и вызвало к жизни интеллектуальную традицию глубокого недоверия к закону и враждебности к либеральным ценностям. В этом контексте важно заметить, что влияние идей Маркса в России не ограничивалось теми русскими, которые называли себя марксистами, как я уже пытался показать прежде²⁹, марксова критика капитализма, либерализма и «буржуазной демократии» послужила формированию идей русского народничества и стала составной частью всех течений русской народнической (а также анархистской) мысли.

III

Давайте теперь вернемся к моему второму вопросу: какие элементы или течения русской мысли могут рассматриваться как особо ценные для противостояния тоталитаризму на интеллектуальном уровне?

Первым из них является наследие русского западничества XIX в., основной вклад которого в русскую мысль состоял в выработке идеи свободной, автономной личности. Хотя классическое западничество 1840-х годов просуществовало недолго, его идеология оказала влияние не только на тех мыслителей, которые продолжали считать, что Россия должна следовать европейскому образцу развития. Его основное наследие — идея личности — пережило разочарование в буржуазном Западе и, благодаря Герцену и Лаврову, сделалось важной частью основной тенденции русского народничества. Хотя оно нередко сопровождалось различными формами неуважения к закону, неизмерима его ценность как противостояния от культа народных масс, а также течения, считающего личность лишь средством на пути к будущему коллективному спасению. Как правило, русские мыслители левой ориентации в высшей степени критически относились к западному «буржуазному индивидуализму», но в то же время разделяли приверженность Белинского «идее личности» и пытались примирить ее с общинными ценностями. По этой причине в ведущей традиции дореволюционной русской интеллигенции никогда не доминировали прототалитаристские течения мысли, хотя они, бесспорно, имелись и были относительно сильны. Больше того, можно доказать, что в последние два десятилетия существования Российской империи произошел заметный рост в сознании позитивных сторон индивидуализма. Типична в этом отношении книга Р. Иванова-Разумника «История русской общественной мысли» (1908 г.), в которой превозносилась традиция народничества и одновременно понятие «индивидуализм» истолковывалось весьма положительно как главная добродетель радикальной интеллигенции.

Второй я бы упомянул широко известную традицию русского антирационализма, которая включала много теорий и ступеней, от ретроспективного романтизма славянофилов, через различные разновидности пост-славянофильского консервативного мышления, до устремленного в будущее мессианизма Вл. Соловьева, политически связанного с либерализмом, и различных мыслителей так называемого русского религиозно-философского возрождения первого десятилетия нашего века. Правда, было и несколько опасных тенденций в пределах этой традиции: ее крайне правое крыло возродило старую идею Москвы как Третьего Рима, а крайне левое тяготело к хилиастически окрашенному мистическому революционизму. Но центральная традиция антирационалистической религиозной философии в России достойна считаться глубоко антиоталитаристской духовой силой.

Постараюсь высказаться более определенно. Антирационалистическое мыш-

²⁸ L u k a c s G. *The Destruction of Reason*. Transl. by P. Palmer. London, 1980, p. 68.

²⁹ W a l i c k i A. *The Controversy Over Capitalism*, pp. 60—63, 132—153.

ление в России дало великолепные образцы критического подхода к тому Прометееву рационализму, из которого вырос коммунистический тоталитаризм. Я имею в виду идею о сознательном контроле человеческого разума над общественными силами, иными словами, идею подчинения человеческой истории и всей жизни людей — и общественной, и частной — рациональному (или квазирациональному) коллективному планированию. Славянофилы, считавшие эту идею специфически западной, рассматривали подобные устремления как составную часть рационалистического мышления, неминуемо ведущую к тому, что они называли «единством без свободы» — к искусственному единению, навязанному раздробленному, разрозненному обществу, разрушающему естественные социальные связи и внутреннее единство, цельность человеческой личности. А. Григорьев, идеолог «почвенничества», остро критиковал поклонение прогрессу и модели «целестремленного» общества, утверждая, что жизнь направляется божественной силой, а не целестремленным человеческим разумом, что человек должен прислушиваться к иррациональному биению пульса жизни, а не пытаться взять его под свой контроль. В романах Достоевского эти идеи представлены как борьба между религией Человека (Человекобога) и религией Бога (Богочеловека); общепризнано, что образ Великого Инквизитора, увиденный как логический результат замены первого вторым, заключал в себе пророческое предчувствие и яростную критику тоталитаристского идеала (в его наиболее мягкой форме, что только усиливало впечатление)³⁰. От Достоевского прямой путь к критике Соловьевым «ложной теократии» и к предупреждениям Бердяева опасаться угрозы тоталитаризма, присущей социализму как религии³¹.

Я полностью осознаю, что русский антирационализм — подобно его немецкому двойнику — также содержал много опасных идей. Однако можно с полным основанием заявить, что в целом он являл собой глубокое проникновение в природу тоталитаристского соблазна и в то же время обладал хорошим оружием для борьбы с ним. Одна из причин этого состояла в его христианском характере, явственно отличавшем его от некоторых течений немецкого антирационализма (см. *Lebensphilosophie* Ницше или Клагеса). Можно доказать, что чем более привержены христианству были русские мыслители (христианству по сути, а не обязательно по форме), тем более высоким иммунитетом они обладали против абсолютизации любых форм земной жизни. Д. Мережковский, провозгласивший «новое откровение», которое должно было реабилитировать плоть и обожествить материю путем установления мессианского Царства Божьего на земле, был менее характерен для русского религиозно-философского сознания, чем те мыслители, которые, подобно Бердяеву, жаждали примирить неоплатоническое стремление к обожествлению с православно-христианским видением надисторической, трансцендентной природы Абсолюта. По этой причине вершиной русского религиозно-философского мышления стал христианский персонализм, сознательно и настойчиво противопоставляемый всем формам физического и духовного порабощения³².

Другая традиция в русской мысли, о которой стоит здесь упомянуть, гораздо менее известна и оказала гораздо меньшее влияние на дореволюционную русскую интеллигенцию. Однако эта традиция не была малозначительной, если

³⁰ Подробное исследование критики рационализма славянофилами и пост-славянофилами в русской мысли XIX в. (включая Григорьева, Достоевского и Соловьева) см. в моей книге *The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought*. Oxford, 1975.

³¹ См. Бердяев Н. А. Социализм как религия. "Вопросы философии и психологии". Т. 17. 1906, № 85, с. 508—545.

³² См. *Z e n k o v s k y V. V. A History of Russian Philosophy*. Transl. by G. L. Kline. London, 1953, Vol. 2; *Русская философская мысль XX века*. Под ред. Н. П. Полторацкого, Pittsburgh, 1975; *Левитский С. А. Очерки по истории русской философской и общественной мысли*. Т. 2, Frankfurt/Main, 1981.

рассматривать русскую мысль с точки зрения ее возможностей, т. е. если мы постараемся отыскать в ней течения, которые развивались и крепились в последние десятилетия существования Российской империи и которые могли бы стать более влиятельными, если бы большевистская революция не оборвала преемственность русской истории. Более того, с точки зрения «субъективного» подхода, как пояснялось выше, эта традиция могла бы развиваться в особо привлекательное и достойное философское направление с соответствующими практическими проявлениями.

Я имею в виду русскую либеральную философию права, от Б. Чичерина до теоретиков права, принадлежащих к партии кадетов³³. Это, может быть, странно звучит, поскольку Россию редко связывают с либерализмом или законностью, что вполне справедливо. Но именно поэтому важно сознавать, что либеральная интеллектуальная традиция в дореволюционной России была в действительности гораздо сильнее, чем обычно считается, что основным предметом изучения русских либеральных мыслителей было правовое государство и что самым ценным наследием русского либерализма был его вклад в философию права, а также в то, что можно определить как дискуссию о праве, в которой ценность закона как такового рассматривалась как спорный вопрос.

Русские мыслители-либералы, о которых идет речь, были органически связаны с русской интеллектуальной историей, отдавая себя борьбе против господствующего негативного отношения к праву. Их философские аргументы очень различались между собой, но эти различия могут рассматриваться как звенья в непрерывном процессе развития классического либерализма Чичерина сначала к «новому либерализму» (представленному в разных вариантах Вл. Соловьевым, П. Новгородцевым и Л. Петражицким), а затем к «правовому социализму» Б. Кистяковского. Различия в их сугубо философских взглядах и в их отношении к религии часто были очень резкими, но все они стремились уберечь идею права и прояснить ее, проводя четкое разграничение между правом как общими принципами справедливости и правом как системой административных и правительственных распоряжений; они ставили право выше государства и отвергали сведение его к роли инструмента политической власти. Иначе говоря, они были едины в своем противостоянии всем формам правового позитивизма, особенно теории, отождествляющей право с распоряжением, и «юриспруденции интересов» Р. Иеринга. Они осуждали правовой позитивизм за то, что он ставил политическую власть, «суверена» (неважно, единоличного или коллективного) над законом и тем самым открывал дорогу тирании. Они не разделяли мнение позитивистов, что закон «может иметь какое угодно содержание» и что юриспруденция должна заниматься только позитивным законом, *ius qua iussum*, отбрасывая проблему справедливого закона, *ius qua iustum*; в то же время они горячо доказывали, что правовую справедливость (т. е. справедливость, подкрепленную законом) нельзя смешивать с моралью, потому что такое смешение приведет к результатам, пагубным как для морали, так и для права. Все они пытались развить теорию юридического обоснования прав личности, которая ограничивала бы политическую власть, включая власть демократического большинства. Все рассматривали право в контексте общей, часто метафизической философии человека и философии ценностей, пытаясь избежать цинического релятивизма, свойственного, как они говорили, позитивизму, и найти независимый критерий оценки существующих позитивных законов, которым могло бы руководствоваться будущее законодательство.

Другой общей чертой было то, что они придавали особое значение отделению права от политики, логическому и аксиологическому приоритету закона над политической свободой. Все мыслители, о которых идет речь, стремились к развитию правовой культуры и ее защите от чрезмерной политизации. Они были

³³ Подробную характеристику этого течения в русской мысли см. W a l c k i A. *Legal Philosophies of Russian Liberalism*.

совершенно убеждены в том, что верховенство закона может быть и без полной политической свободы, но не наоборот. Они сделали выбор в пользу общества, связанного правом (в противоположность обществу, связанному целью), общества, в котором политические решения не могут приниматься произвольно, в котором политика будет ограничиваться рамками закона, а не наоборот. Возрастающая поддержка ими принципов нового, социального либерализма, провозгласившего необходимость использовать власть государства для обеспечения каждому гражданину «права на достойное существование», была связана со стремлением сохранить классические либеральные ценности в меняющемся мире путем создания альтернативы усиливающемуся регулированию и контролю со стороны государства. Эта альтернатива — правовое регулирование и правовой контроль — состояла в привнесении элементов социализма в экономические отношения с одновременным сохранением классического либерального принципа ограниченного правления. Это относилось также и к концепции правового социализма, выработанной Кистяковским, а позднее С. Гессеном³⁴. Оригинальность этой концепции заключалась в подходе к либеральному социализму не просто как к расширению демократического принципа суверенности народа (путем его распространения на экономическую сферу), но скорее как к более высокой ступени верховенства закона, т. е. к еще большему расширению сферы прав человека. Таким образом, это была не уступка народнической демократии, а сплав социалистических и классических либеральных принципов, в котором права личности приобретали особое значение и были защищены не только от любых форм произвола политической власти, но также и от механизмов общественного конформизма, и от морального давления общины. Идея права рассматривалась как неотделимая от центральной идеи русских западников XIX в. — идеи личности. Право было призвано ограждать личность от внешнего принуждения со стороны государства; правовое сознание (в отличие от морали) было призвано помочь личности отстоять свою интеллектуальную и моральную автономию от коллективного давления.

Очевидно, что такая интеллектуальная традиция неуязвима для тоталитаристского соблазна. Существование в России этой традиции не меняет общей картины русской мысли, пронизанной глубоко укоренившимися антиправовыми предрассудками и содержащей множество элементов, на которых мог взрасти тоталитаристский культ абсолютно идеократического государства. С другой стороны, появление этой традиции, ее укрепление и высокий интеллектуальный уровень ее представителей — все это аргументы против концепции русской «исключительности», которая голословно утверждает, будто русским по природе чужд дух законности и будто склонность к тоталитаризму свойственна русскому образу мыслей. Важно добавить, что эта либеральная традиция не была несовместимой с основным руслом русской религиозной мысли: Вл. Соловьев принадлежал к обоим направлениям, и нельзя отрицать его влияния в России на некоторых либеральных философов, включая Новгородцева и Гессена³⁵.

* * *

Итак, интеллектуальная традиция дореволюционной России содержит множество течений. Некоторые из них объясняют относительную легкость победы тоталитарного коммунизма в России, другие проливают свет на ее националь-

³⁴ См. Гессен С. Проблема правового социализма. "Современные записки". Тт. 22—30. Париж, 1924—1927. Взгляды Кистяковского на правовой социализм см. в его работах: Государство правовое и социалистическое. «Вопросы философии и психологии», 1906, № 85; Государство и личность. В книге "Социальные науки и право". М., 1916.

³⁵ W a l i c k i A. Vladimir Soloviev and the Legal Philosophies of Russian Liberalism. In «Russian Thought and Society 1800—1917. Essays in Honour of Eugene Lampert». Kelle, 1984, pp. 153—180. См. также главы о Соловьеве, Новгородцеве и Гессене в моей работе Legal Philosophies of Russian Liberalism.

ные особенности, а третьи показывают, что для борьбы с тоталитаризмом имелись средства и духовные силы. Сам факт богатства, сложности и разнообразия русского интеллектуального наследия является мощной поддержкой для тех русских и нерусских людей, которые борются против тоталитарной тирании. Правда, в этом наследии есть также и ловушки, особенно опасные для тех русских, кто утратил веру в коммунизм и пребывает в поисках новой религии и новой общей цели. Эту опасность нельзя недооценивать ввиду растущей деидеологизации советской системы или, скорее, кризиса ее идеологической легитимизации. Но наилучшим способом избежать опасности является знание — в данном случае подробное, глубокое и критическое знание русской интеллектуальной истории. Только такое знание может обеспечить нам как осмысление, так и критический взгляд, и только критическое осмысление позволит отобрать те идеи в русском наследии, которые заслуживают дальнейшего развития, и, с другой стороны, определить, где находятся ловушки и как их избежать. Знание своей интеллектуальной традиции могло бы служить не только средством возврата к своим корням, но и средством критической самооценки. Долгожданное духовное и культурное возрождение России, о котором мечтали русские патриоты, должно сопровождаться новым подъемом русского национального самосознания, а это совершенно невозможно без строго критического отношения к прошлому России.

© А. Walicki, 1991.

© Т. Ильина — перевод с английского, 1991.