



УДК 130.2

DOI: 10.18413/2075-4566-2018-43-1-62-73

РУССКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ И РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА**RUSSIAN EDUCATION AND RUSSIAN LITERATURE****Г.Ф. Перетяткин****G.F. Peretyatkin**Южный федеральный университет,
Россия, 344006, Ростов-на-Дону, ул. Большая Садовая, 105/42

Southern Federal University, 105/42 Bolshaya Sadovaya St, Rostov-on-Don, 344006, Russia

E-mail: davan-huduk@bk.ru

Аннотация

В статье рассмотрены дискуссионные проблемы «русского Просвещения», актуальные до сих пор, что особенно видно в свете последнего доклада «Римского клуба», в котором речь идёт о необходимости «нового Просвещения» для современной цивилизации.

Abstract

The article discusses the debatable problems of «Russian Enlightenment», which are still relevant, which is especially evident in the light of the latest report of the «Roman club», which refers to the need for a «new Enlightenment» for modern civilization.

Ключевые слова: классическое Просвещение, русское Просвещение, христианское Просвещение, русская литература, философия.

Keywords: the classical Education, Russian Education, Christian Education, Russian literature, philosophy.

Здесь Собакевич даже сердито покачал головою.
– Толкуют: просвещенье, просвещенье, а это просвещенье – фук!
Сказал бы и другое слово, да вот только что за столом неприлично.
У меня не так. У меня когда свинина – всю свинью давай на стол,
баранина – всего барана тащи, гусь – всего гуся!
Лучше я съем двух блюд, да съем в меру, как душа требует.
Гоголь Н.В. «Мертвые души»

Накануне нового, 2018 года «Римский клуб» к своему полувековому юбилею представил доклад с весьма пессимистическим названием «Come On! Капитализм, близорукость, население и разрушение планеты», выражающий консолидированную позицию членов Клуба [См.: 12; 13]. Мы не будем здесь рассматривать обозначенное в докладе кризисное состояние современного мира и жесткую критику капитализма, либерализма и финансовых спекуляций, даваемую авторами. Для нас гораздо более интересным является тот факт, что «ключевым моментом» доклада является *призыв к «новому Просвещению»*. «Новое Просвещение», по мысли авторов, «предполагает фундаментальную трансформацию мышления, результатом которой должно стать целостное мировоззрение. Гуманистическое, но свободное от антропоцентризма, открытое развитию, но ценящее устойчивость и заботящееся о будущем» [См.: 13]. «Новое Просвещение», постулируемое в докладе, прежде всего, *критично относится к принципу антропоцентризма*, претендующего на гуманизм, но реально порождающего человека-потребителя. Далее, авторы идеи «нового



Просвещения» «обращают внимание на несправедливость критиков религии, не замечая её позитивного вклада в человеческую цивилизацию».

В оценке «позитивного вклада» и необходимости «религиозного Просвещения» «Римский клуб» повторяет то, что было давно ясно русским философам и писателям, носителям «русского Просвещения». О необходимости «нового» Просвещения давно начали говорить и современные отечественные авторы: в этом плане стоит отметить ряд публикаций В.П. Римского, который как минимум за полтора десятилетия до доклада «Римского клуба» формулировал идею необходимости «нового Просвещения», которое не будет игнорировать ценности традиционализма, религии и религиозной философии [См.: 9; 10; и др.]. К сожалению, большинство положений программы «нового Просвещения» даются авторами только на уровне абстрактного долженствования. Однако само появление такой программы с её идеями говорит о глубоком духовном кризисе современного западного общества, сформированного на принципах *старого Просвещения* со всеми его давно брошавшимися в глаза и до сих пор «вдохновляющими» Европу достоинствами, и постепенно проявившимися ограниченностями.

Высказанная в докладе «Римского клуба» за 2017 год идея необходимости для современного мира «нового Просвещения» и некоторые публикации последних лет [3, с. 21-23, 173-195.; 5; 6] заставляют нас вернуться к идеям, которые были развёрнуты в свое время В.Ф. Пустарнаковым [7; 8] и позволяют по новому взглянуть на многие аспекты понимания истории Просвещения в России. Эти работы замечательны тем, что автор пытается критически переосмыслить проблему временных рамок русского Просвещения. «До самого последнего времени “настоящее” русское Просвещение относилось, как правило, ко второй половине XVIII – первой четверти (или трети) XIX в.» [7, с. 58], – уже констатировал В.Ф. Пустарнаков и противопоставлял этой «общепринятой точке зрения» свое видение проблемы, относящее русское Просвещение к более позднему времени.

Чтобы пояснить, о каком кризисе русского Просвещения 1860-х годов будет идти речь в его статье, автор стремится уточнить, что такое Просвещение вообще и как с ним соотносится русское Просвещение. «Если бы у нас была стройная концепция западноевропейского Просвещения, авторы, пишущие о Просвещении в «запоздавших» странах, испытывали бы гораздо меньшие трудности» [7, с. 58], – замечает Пустарнаков, совершенно справедливо относя Россию к числу «запоздавших» в Просвещении стран. Основные недостатки существующих в нашей отечественной литературе концепций Просвещения В.Ф. Пустарнаков видит в том, что, с одной стороны, понятие и хронологические рамки Просвещения трактуются слишком широко, так что для многих исследователей Просвещение является синонимом всей антисредневековой, антифеодальной, раннебуржуазной идеологии XVII-XVIII вв. С другой стороны, присутствует и тенденция сужения понятия Просвещения «путем выведения ряда мыслителей из числа просветителей. Так из немецкого Просвещения, хотя бы на его нисходящей стадии, был выведен Кант, многие перестали включать в немецкое Просвещение левых гегельянцев, включая Фейербаха и т.д.» [7, с. 59].

Отсюда, по мнению автора, возникает необходимость выявить совокупность наиболее существенных черт или признаков классической модели Просвещения. «Не один какой-либо признак, будь то рационализм или индивидуализм, – подчеркивает В.Ф. Пустарнаков, – а именно связная совокупность целого ряда черт характеризуют Просвещение как исторический феномен» [7, с. 59]. При этом он исходит из того, что Просвещение носило не однозначно хронологический, а стадийный характер. Это означает, что не только западноевропейские, но и многие другие страны пережили, но в разное время, эпохи, аналогичные западноевропейскому Просвещению XVIII в. Однако автор подчеркивает, что стадийность Просвещения вовсе не означает, что оно повсюду одинаково, что нет *национальных особенностей* Просвещения, что национальные разновидности – совершенно тождественны и Просвещению, скажем, в России тождественно французскому Просвещению.



Но поскольку в наиболее «чистом» виде *классическая* модель Просвещения сложилась во Франции XVIII в., то, рассматривая именно французское Просвещение, автор статьи выявляет почти два десятка пунктов, обозначивших наиболее существенные признаки *Просвещения вообще*. Такое многообразие и широта охвата признаков обусловлены *исходным пунктом* предлагаемой В.Ф. Пустарнаковым концепции Просвещения *как стадии в развитии мировой культуры, как направления в культуре*, «в отличие от концепций, изображающих Просвещение только как идеологию просвещения или общественно-политическое течение» [7, с. 59]. Нам очень важно здесь отметить и приветствовать предлагаемый В.Ф. Пустарнаковым более широкий взгляд на Просвещение как *общекультурное явление, «стадию развития мировой культуры»*, не сводящееся только к определенным идеологическим или общественно-политическим доктринам. Мы еще вернемся к этому, более широкому взгляду на Просвещение, к выявленным в статье признакам Просвещения и особенностям их проявления в русском Просвещении. Пока же нам важен вывод о русском Просвещении, к которому приходит автор в конце статьи.

Отмечая, что, хотя в XVIII – первой трети XIX вв. социально-экономические отношения в России уже эволюционировали в направлении от феодализма к капитализму и это проходило одновременно с ускорившейся европеизацией страны, В.Ф. Пустарнаков справедливо указывает на то, что раннебуржуазные идеи и концепции не созрели в этот период настолько, чтобы оформиться в самостоятельное направление, аналогичное западноевропейскому Просвещению. Более того, на рубеже XVIII-XIX вв., в связи с консервативно-романтической реакцией на события Великой французской революции, просвещенческим идеям в России пришлось даже отступить. «Те ростки зрелой, типологически просветительской мысли, которые появились в России со времен Радищева и удерживались в рамках тогдашних антифеодальных концепций, особенно в дворянском либерализме и декабризме, оказались в конце концов задавленными, в частности после восстания Е.Пугачева и заговора декабристов» [7, с. 75], – пишет автор. В силу указанных причин В.Ф. Пустарнаков совершенно правомерно делает вывод, что *«век русского Просвещения» не мог наступить раньше 40-х годов XIX века*, «когда в объективных условиях более или менее острого кризиса феодально-крепостнического строя и под влиянием западноевропейских демократических и социалистических идей антифеодальные силы в России настолько осознали свою несовместимость со «старым режимом», что не могли больше ограничиваться критикой его, пусть важных, но отдельных сторон, но встали на позиции отрицания его основ и могли уже более или менее осознать идеал нового строя, который должен был прийти на смену старому, дать своей антифеодальной программе теоретическое, в том числе философское обоснование» [7, с. 76].

Итак, В.Ф. Пустарнаков четко обозначил исторические рамки вызревания и оформления русского Просвещения. Это вызревание начинается формальной, *псевдоморфной фазой* полумасонского просвещения Радищева и Новикова, которая явилась лишь вторичной внешней рефлексией по отношению к столь же псевдоморфной петровской европеизации России. Оно завершается в 40-е годы XIX века, когда в результате «прорастания» чужих форм культуры на русской почве происходит их содержательная метаморфоза и начинается подлинный «век русского Просвещения».

Однако, кто же они, деятели русского Просвещения? И здесь особенно внимательно послушаем В.Ф. Пустарнакова. «Родоначальником русского Просвещения, выступил В.Г. Белинский, ставший на позиции уже достаточно зрелого просветительства во всех частях своего мировоззрения, в том числе в философии, в последний, третий период своей жизни и деятельности, т.е. в 40-е годы», – пишет он и продолжает: – «В русле становящегося на рубеже 30–40-х годов русского Просвещения развивались также М.А. Бакунин, А.И. Герцен и Н.П. Огарев, идейно-философская эволюция которых проходила – при всей индивидуальной специфике – в формах, аналогичных формам развития мировоззрения Белинского. Расцвет русского просветительства падает на 60-е годы XIX в. (Н.Г. Чернышевский, Н.А. Добролюбов, Д.И. Писарев и их единомышленники). Мировоззрения ше-



стидесятников XIX в. – наиболее зрелые, классические формы Просвещения в России» [7, с. 76]. А дальше Пустарнаков рассматривает развитие этого Просвещения вплоть до его кризиса, начинающегося в 60-е годы XIX века. И по мере того, как он это делает, возникают недоумённые вопросы.

Во-первых, вопреки первоначально заявленному более широкому пониманию Просвещения как «стадии развития в мировой культуре, как направления в культуре» автор почему-то благополучно «съезжает» в колею «концепций, изображающих Просвещение только как идеологию просвещения или общественно-политическое течение», из которой он в начале и стремился «вытащить» понятие Просвещения. Между тем, и это, во-вторых, сам набор имен, названных «просветителями», казалось бы, должен был с необходимостью приводить В.Ф. Пустарнакова к заявленному им более широкому контексту понимания русского Просвещения именно как «стадии развития в мировой культуре», как определенной культурно-исторической установки общественного сознания России.

В самом деле, стоит только перечислить имена тех, кого наш автор считает, и совершенно справедливо, просветителями России – В.Г. Белинский, М.А. Бакунин, А.И. Герцен, Н.П. Огарев, Н.Г. Чернышевский, Н.А. Добролюбов, Д.И. Писарев, – как эти имена тут же властно влекут за собою тот самый широкий общекультурный контекст русского Просвещения, каковым является классическая русская литература. Отнимите у Белинского, Герцена, Добролюбова или Писарева их связь с русской литературой, – и что останется? Отнимите у Бакунина его бойкий литературный стиль, и его анархизм тут же лишится особого шарма и заразительности. С другой стороны, стоит только признать, что именно классическая русская литература является «материнским лоном» русского Просвещения, как большинство выявленных В.Ф. Пустарнаковым признаков *классического* французского Просвещения оказываются востребованными и применимыми для просвещения в России. Возьмем хотя бы основные, наиболее важные из этих признаков и попробуем примерить их на русское Просвещение.

Прежде всего, «общекультурный характер французских просветителей-классиков (а их, напомню, наш автор и берет в качестве образца Просвещения вообще – Г.П.) выразился в их энциклопедизме» [7, с. 60]. «Примерим» этот общекультурный признак на русское Просвещение, а для этого просто вспомним, как называет просветитель Белинский пушкинского «Онегина». А он, как известно, называет его «*энциклопедией русской жизни*». И вся дальнейшая классическая русская литература, в этом смысле, лишь написание всё новых и новых глав этой своеобразной, единственной в своем роде «Энциклопедии». Поэтому русскую жизнь, со всеми ее нравственными, философскими, политическими, юридическими и т.д. идеями и спорами, можно изучать не только по учебникам истории, но и по произведениям классиков русской литературы и критики.

Далее, Пустарнаков совершенно справедливо видит главнейший признак Просвещения вовсе не в антифеодальности и «буржуазности» содержания. «А на первое место, – пишет он, – я ставлю признак надклассовости, общечеловечности формы выражения мировоззрения Просвещения» [7, с. 62]. Примеривая этот признак к русскому Просвещению, мы обнаруживаем, что русская классическая литература, как стержень Просвещения России, обладает такой надклассовостью и общечеловечностью, что даже пролеткультовцам с их почти животным «классовым чутьем» не удалось сбросить её «с корабля современности».

Выделяя в качестве признака Просвещения примат ценностного подхода над познавательным, В.Ф. Пустарнаков, вопреки общепринятой трактовке Просвещения как эпохи «безграничной веры в человеческий разум» совершенно справедливо подчеркивает, что «фактически, вознося роль науки, знания, образованности, все просветители все же ставили их под контроль морали, ценностных соображений о высших целях человека, человеческого общества. Науку, знание, образование они ценили не сами по себе, а лишь постольку, поскольку наука, знание, образование в конечном счете полезны человеку, служат его счастью» [7, с. 64]. Такое же отношение к научному познанию и познающему



разуму мы находим в русской литературе. «Да здравствуют Музы! Да здравствует разум!» – провозглашает Пушкин, совершенно сознательно ставя разум на второе место после Муз, как раз олицетворяющих ценностный аспект. Отсюда вытекает основной *ценностный критерий* одинаковый как для классического, так и для русского Просвещения. «Таким критерием для просветителей является человек, природа человека, его благо, его счастье. *Антропоцентризм – исходная и главная аксиологическая установка просветительского мировоззрения.* На человека выходят, на нем в конечном счете замыкаются не только политические, правовые, социальные, но также самые отвлеченные онтологические, натурфилософские и гносеологические принципы. Перенос центра тяжести философии с проблем бога, космоса, природы, субстанции на человека – вот в чем проявился антропоцентризм просветительской философии» [7, с. 64], – подчеркивает В.Ф. Пустарнаков. И классическая русская литература отзывается на это программным высказыванием Достоевского: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком». Под этим высказыванием мог бы подписаться любой классик русской литературы и критики.

Еще одна важная, хотя и не обязательная для всех просветителей, черта классического Просвещения выделенная В.Ф. Пустарнаковым, – антиклерикализм и антитеологизм. Черта это присуща и русской литературе. Но проявление ее здесь имеет свои особенности, обусловленные исторически. Дело в том, что Россия, на мой взгляд, пережила два Просвещения. Первым Просвещением была, несомненно, *христианизация*, в какой бы псевдоморфной форме она не проводилась. Это требует некоторого пояснения.

Если взять современные философские справочные издания, то обнаружится, что термин «просвещение» прочно сросся с тем смыслом, который придала ему буржуазная эпоха – «безграничная вера в человеческий разум». Этот же буржуазный смысл перекочевывает и в толковые словари, где просвещение определяется как «знание, образованность, их распространенность». А дальше идет отсылка к слову «просветить», первое значение которого – «передать кому-нибудь знания, распространить знания, культуру» – заставляет вспомнить недавние времена культпросветов, агитации и пропаганды. Гораздо более интересно второе значение слова «просветить» – «пропустить сквозь кого-что-либо лучи, свет для исследования внутренности» – поскольку оно возвращает нас к исходному, исторически первоначальному смыслу слова «просвещение». А слово это мы впервые находим в «Новом завете», где явление Христа в мир определяется как «Свет к просвещению язычников» (Лк 2: 32); как «Свет истинный, Который просвещает каждого человека, проходящего в мир» (Ин 1: 9). Бог «обитает в неприступном свете» (1 Тим 6: 16) и сам «есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин 1: 5). Вся великолепная «метафизика света» не случайно рождается только на излете античности и развивается в христианстве.

Классическая античность базируется, как известно, на принципе вещественно-телесного понимания человека (А.Ф. Лосев), а тело не пропускает свет внутрь, оно всего лишь освещается светом. Даже если внутри тела предполагается душа, она у греков тоже телесна (вспомним, как у Платона души чисто вещественно *ломают* свои крылья, и как потом у них *отрастают* крылья) и воздействие света на нее такое же внешнее, чувственное. Сам свет понимается здесь, прежде всего, как физический, материальный свет, хотя Платон в «Государстве» и говорит о солнечном свете как аналоге духовного света идеи блага. Лишь христианский неоплатонизм, и, прежде всего Дионисий Ареопагит, по настоящему различит свет духовный, мистический, сверхчувственный, «истинный» и свет материальный, чувственный и будет разрабатывать диалектику их взаимодействия, воплощающуюся в иерархию небесного и земного. Этот-то божественный духовный свет способен просвещать, т.е. проникать как сквозь вещи (уже хотя бы потому, что свет это первое, что было сотворено Богом), так и внутрь души. На этом основании апостол Павел различает непросвещенного – «душевного человека» и просвещенного – «духовного человека», «ибо Дух все пронизает, и глубины Божьи» (1 Кор 2: 10). Просвещенность в таком



случае это не загруженность человека внешними знаниями и выпячивание на этом основании неповторимости своей личности, а приобщенность к духовному свету, рождающая «внутреннего человека» вместо внешнего, телесного человека античности. И личность здесь понимается как сопричастность души свету бесконечной божественной благодати, как отрешенность в большей или меньшей степени от своей индивидуальной ограниченности.

Посредством так понимаемого просвещения происходит восстановление раздробленной, разделенной в результате первородного греха человеческой природы в соборности Церкви как взаимном отражении и свечении божественного света в зеркалах человеческих душ. «...Наш невосприимчивый к духовному просвещению разум озаряется ярчайшим светом, преисполняясь пречистым сиянием!», – пишет Дионисий Ареопагит. А Данте, во многом под влиянием Дионисия, дающий в своей «Комедии» поэзию света, так, устами Вергилия, образно и точно поясняет возникающую на основе христианского просвещения соборность:

Ведь там – чем больше говорящих «наше»,
Тем большей долей каждый наделен,
И тем любовь горит светлей и краше.
(Чистилище, песнь 15, 55-57)

И вот это-то христианское просвещение с его соборностью и явилось первым Просвещением России. «Народ, сидящий во тьме, увидел свет великий, и сидящим в стране и тени смертной воссиял свет» (Мф 4: 16). Свет этот «воссиял» для России псевдоморфно, сразу и при таком резком переходе от тьмы к свету русскому народу, как узникам платоновской «пещеры», пришлось долго привыкать к новому видению мира и себя в этом мире. Однако, поскольку Просвещение это легло на благодатную (и здесь славянофилы правы) почву родового, общинного быта России, то самое главное в нем – духовный «внутренний человек» и соборная общность как личностная духовная человеческая связь – пустило здесь глубокие корни. Поэтому, когда в России началось второе, буржуазное Просвещение, русская литература, как его наиболее яркое выражение, не захотела расстаться с «плодами» Просвещения первого. Она попыталась дать синтез внутреннего, божественного духовного Света христианского Просвещения и внешнего света человеческого «естественного разума», составляющего основу второго Просвещения.

Прежде всего, она сохранила и перевела на свой образный язык идею, точнее, программу «внутреннего человека» первоначального христианства. Русская литература с момента своего возникновения и по сегодняшний день, в конечном счете, задает каждому человеку все тот же великий вопрос первого Просвещения: «Свет, который в тебе, не есть ли тьма?» (Лк 11: 35). Это позволило ей противопоставить «внешнему» человеку, *человеку-имиджу*, как конечному продукту западного Просвещения, «внутреннего человека». Эта фундаментальная идея первого Просвещения составляет внутренний стержень Просвещения второго. Несмотря на все, иногда довольно острые, антиклерикальные и анти-теологические моменты, которые мы встречаем практически у русских писателей-классиков и связанных с ними русских критиков и публицистов, идея эта обеспечивает внутреннюю «подсветку» всей классической литературы. Более того, этого «света» хватает и на совсем уж антиклерикальную и атеистическую русскую литературу предреволюционного и революционного периода. Вот юный пролетарский поэт Маяковский в поэме «Облако в штанах» угрожает ангелам и Богу:

Крылатые прохвосты!
Жмитесь в раю!
Ерошьте крылышки в испуганной тряске!
Я тебя, пропахшего ладаном, раскрою
отсюда до Аляски!
И в этой же поэме, обращаясь к городским массам, пишет:
Плевать, что нет



у Гомеров и Овидиев
людей, как мы,
от копоты в оспе.
Я знаю –
солнце померкло б, увидев
наших душ золотые россыпи!

Пишет, даже не подозревая, что метафора «*наших душ золотые россыпи*» чисто христианского происхождения и невозможна была бы без того самого, первого Просвещения, тихий свет которого пробивается через второе российское Просвещение. Свет этот, подобно космическому реликтовому излучению, проходит сквозь духовную историю России, независимо от количества разрушаемых или вновь создаваемых храмов и колоколен. «*Наших душ золотые россыпи*» – это внутреннее, затаенное, на что опирается и сегодняшняя Россия, сопротивляясь фальшивой позолоте системы «звезд»* шоу-бизнеса, навязываемой ей по стандартам «просвещенной» Европы всеми каналами СМИ.

Что касается идеи соборности, которая является лишь внешним выражением идеи «внутреннего человека», то, именно благодаря сохранению ее в подсознании как чего-то само собою разумеющегося, русская литература смогла критично подойти к воссиявшему новому «свету естественного разума» европейского Просвещения. Русская классика, сохранившая вышеозначенные «плоды» первого Просвещения, очень быстро заметила, что чем глубже проникает свет «естественного разума» в природу и познает всеобщие связи и отношения объективного мира, тем больше, в результате научно-технического прогресса, разрушаются человеческие связи и общение, та самая «коммуникация», о которой потом, в двадцатом веке, будут размышлять западные экзистенциалисты. Не случайно экзистенциальная проблематика и сам экзистенциализм рождаются именно в России и прежде всего под влиянием классической русской литературы. Кстати, и в октябре 1917 года Россия, в конечном счете, «купилась» на обещанную ей соборную идею мирового братства, а во все не на призыв «отнять и поделить», как бы ни старались приписать его нашему народу современные «либеральные» писатели. «Отнять и поделить» – это, на самом деле, принцип того олигархического «междусобойчика», который был устроен на глазах у народа под видом «демократических реформ». Откроем «Чевенгур» Андрея Платонова: герои этой эпической поэмы начинают революционное переустройство мира с того, что очищают город от буржуев и «остаточной сволочи». А дальше, вместо того, чтобы реализовать принцип «отнять и поделить», делают нечто совершенно противоположное – методично и последовательно уничтожают отнятые вещи. Почему? Потому что именно вещи заслоняют от человека другого человека. Человек любит вещи больше, чем другого человека, они, тем самым, мешают человеку любить другого человека. Поэтому, если уничтожить вещи, то человек будет любить человека и восстановится братство людей – своеобразная, вывернутая наизнанку, атеистическая соборность. Чтобы еще более подчеркнуть шаржированный характер этой «соборности», Платонов вводит в качестве предмета преклонения, любви и святости для главного героя Копенкина, а через него и для всех остальных чевенгурцев, Розу Люксембург – своеобразный суррогат Девы Марии.

Таким образом, антиклерикализм и антитеологизм, как признак просвещения, имеет в русском Просвещении свою специфику, которая позволяет увидеть его особую христианскую «подсветку».

Можно продолжать проследить параллели между выделенными В.Ф. Пустарнаковым чертами классического Просвещения и русской литературой – ядром Просвещения России. Можно, например, взять такую черту: «В отличие от авторов, счи-

* От обилия и агрессивной пустоты «звезд» как столичного, так и местного «свечения» берет оторопь, и, как всегда, единственная «опора и надежда» – русский язык, прекрасные глубины которого содержат в себе такую веселую и озорную рифму на слово «звезда», которую не одолеть никакому «звездному» просвещению Запада.



тающих просветительскую философию условным термином, отрицающих общность философской основы Просвещения, полагаю, что *философия Просвещения есть*, что это – одна из *разновидностей неакадемического, неуниверситетского стиля философствования*, обладающей определенной связностью, целостностью. Просветительская философия – это философия, представляющая определенную совокупность анти-принципов (анти-средневековая, антисхоластическая, антиметафизическая и т.д.) и совокупность собственных позитивных принципов (антропоцентризм и др.)» [7, с. 64-65]. Не трудно показать, что все эти очень точные характеристики философии Просвещения вполне подходят к тому «стилю философствования», который представлен русской классической литературой и русской литературной критикой. Этот «стиль философствования» повлиял и на творчество уже «чистых» философов-профессионалов, которые писали настолько литературно, художественно, что на Западе иногда отказываются признавать их труды за философию.

Можно взять утверждение В.Ф. Пустарнакова, что философия просвещения кардинальным образом отличается от школьно-университетской, традиционной философии также и тем, что она неразрывно связана с юриспруденцией, моралью, политикой, с практикой общественной жизни, и мы тут же убеждаемся, что и эти характеристики подходят к русской литературе как форме сознания. Можно брать и другие черты...

Но можно взять одну, самую существенную черту Просвещения, которую очень хорошо выделил Кант в своей статье «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?»; тот самый Кант, которого, как отмечает В.Ф. Пустарнаков, некоторые авторы, пишущие на эту тему, «вывели» за рамки Просвещения. «*Просвещение – это выход человека из состояния своего несовершеннолетия*, в котором он находится по собственной вине. *Несовершеннолетие* есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого» [4, с. 27], – пишет Кант. Когда авторитет книги заменяет мне мой собственный рассудок; когда совесть моего духовного наставника заменяет мне мою собственную совесть; когда не я, а мой врач предписывает мне такой-то образ жизни – во всех этих, и им подобным, случаях, по Канту, я нахожусь в состоянии несовершеннолетия, поскольку у меня не хватает решимости и мужества пользоваться своим разумом. «*Sapere aude!* – имей мужество пользоваться *собственным* умом! – таков, следовательно, девиз Просвещения» [4, с. 64-65], – делает вывод Кант. Но если мы примем это кантовское определение вне контекста всей его философии, то оно мало чем отличается от обычного расхожего определения Просвещения как «веры в безграничные возможности человеческого разума». Я ведь не становлюсь совершеннолетним, если, на место таких «опекунов» как книга, духовный наставник или врач, просто ставлю собственный ум. Выбрав в руководители собственный разум, я, чтобы быть совершеннолетним, должен знать и критически исследовать, в какой мере и в каких пределах я могу доверять этому, выбранному мною «опекуну». Это обуславливает пафос трех кантовских Критик.

«Критика в эпоху Просвещения становится своего рода бортовым журналом разума и наоборот Просвещение есть эпоха критики» [11, с. 343], – подчеркивает Мишель Фуко, в своей статье «Что такое Просвещение?». «*Пользоваться собственным умом*» для просвещенного человека предполагает постоянное оборачивание этого ума на самого себя, критическое исследование им своих возможностей и границ свободы в мире. «Мне просто хотелось, – пишет Фуко, проясняя кантовское понимание просвещения, – с одной стороны, подчеркнуть укорененность в Просвещении философского вопрошания особого рода, проблематизирующего как отношение к настоящему, способ историчности, так и формирование себя как автономного субъекта. С другой стороны, мне хотелось подчеркнуть, что нить, которая может таким образом связать нас с Просвещением, *это не верность началам его учения, а, скорее, постоянное возсоздание некоей установке, то есть определенного философского этоса, который можно было бы определить как постоянную критику нашего исторического бытия* (выделено мною – Г.П.)» [11, с. 348-349]. Таким образом, понимание Просвещения Кантом как выхода человека из состояния несовершеннолетия, как мужества и способности пользоваться собственным умом предполагает, и здесь Фуко



прав, постоянную проблематизацию отношения к миру вещей, к другим людям и к самому себе, к границам своей свободы. Просвещение, в таком случае, нельзя сводить к некоей теории или доктрине.

Если теперь мы перенесем рассмотренную кантовскую характеристику просвещения на Россию и спросим, когда, в какое время можно говорить о начале выхода в ней человека – в духовном плане – из состояния несовершеннолетия, то это и будет время рождения классической русской литературы и литературной критики. Прежде всего, напомним, что общепризнанной формой мышления, изначально присущей русской классической литературе, является *критический реализм*. И эта критика как раз и есть «*бортовой журнал*» разума русского Просвещения. Именно этот *критический* реализм позволил увидеть псевдоморфный характер чужих просвещенческих «одежек», которые примеривала не себя Россия со времен «просвещенной императрицы», Радищева и Новикова и, тем самым, проблематизировать вопрос о границе между подлинным Просвещением и его внешней имитацией, псевдоморфозой. И делает это Пушкин в «Онегине»:

Нам просвещение не пристало,
И нам досталось от него
Жеманство – больше ничего.

С этих строк и начинается настоящее русское Просвещение, а Александр Сергеевич, их написавший, является первым просвещенным человеком России и, одновременно, ее первым просветителем по самым строгим, кантовским критериям этого понятия. Русская классическая литература вместе с литературной критикой и публицистикой – это найденный Россией критический «бортовой журнал» просвещенческого разума.

Удерживая и постоянно исследуя пределы и плоды Просвещения, русская литература с позиций *критического* реализма оценивает возможности самого просвещенческого разума и его границы. Антиномичность разума, его Pro и Contra критически исследует Достоевский (напомним, в этой связи, ставшую уже классической работу Я.Э. Голосовкера «Достоевский и Кант»). Собственно, классическая литература впервые показывает русскому человеку, что не преодоленная псевдоморфность, внешнее заимствование и подражание, «европейничание» *это и есть состояние несовершеннолетия*. Ребенок ведь, даже если он добросовестно подражает взрослому, остается несовершеннолетним. Точно также, даже добросовестно подражая чужому просвещенческому Разуму, нельзя стать просвещенным.

Но в кантовской характеристике Просвещения есть еще один важный аспект, который также необходимо спроецировать на Просвещение в России, чтобы увидеть его отражение в русской классической литературе и критике. В качестве необходимого условия просвещения Кант предполагает свободу публичного пользования разумом. «Для этого просвещения, – пишет он, – требуется только *свобода*, и притом самая безобидная, а именно свобода во всех случаях *публично пользоваться* собственным разумом, ... публичное пользование собственным разумом всегда должно быть свободным и только оно может дать просвещение людям» [4, с. 29]. В этой связи, Кант делает важное различие между публичным и частным применением собственного разума. «Под публичным же применением собственного разума, – подчеркивает он, – я понимаю такое, которое осуществляется кем-то *как ученым* перед *читающей* публикой. Частным применением разума я называю такое, которое осуществляется человеком на доверенном ему *гражданском* посту или службе» [4, с. 29]. Было бы пагубно, поясняет свою мысль Кант, если бы офицер, получивший приказ от начальства, стал бы, находясь на службе, умствовать по поводу целесообразности полученного приказа. Однако ему, как ученому, нельзя запрещать публичное обсуждение недостатков и ошибок воинской службы. По Канту, именно свобода публичного применения разума позволяет каждому гражданину в своих сочинениях, адресованных читающей публике, критиковать существующий порядок, причем сам этот порядок продолжал бы существовать до тех пор, пока публичная критика не убедила бы большинство ученых настолько, чтобы это позволило им поставить вопрос об изменении



данного порядка перед тронем. Именно таким путем должно осуществляться преодоление состояния несовершеннолетия и «движение человечества к совершенствованию». Поэтому на вопрос, живем ли мы теперь в *просвещенный* век, Кант отвечает: «Нет, но мы живем в век *просвещения*» [4, с. 33]. И эта постепенность достижения совершеннолетия лучше, чем революционное стремление достичь его быстро. «Посредством революции можно, пожалуй, добиться устранения личного деспотизма и угнетения со стороны корыстолюбцев или властолюбцев, но никогда нельзя посредством революции осуществить истинную реформу образа мыслей; новые предрассудки, так же как и старые, будут служить помощниками для бездумной толпы» [4, с. 29], – пишет Кант. И сегодня эти слова звучат как никогда современно...

И если теперь, после этого кантовского различия публичного и частного применения разума, задать вопрос о том, когда и в какой форме в России впервые появляется возможность «публично пользоваться собственным разумом», т.е. начинается век Просвещения, то ответом будет: конец 30-х начало 40-х годов XIX века (здесь В.Ф. Пустарнаков совершенно прав) в форме русской классической литературы, литературной критики и публицистики. Именно литература и неразрывно связанная с нею литературная критика явились выражением движения к духовному «совершеннолетию» России, как по форме, так и по содержанию. *По форме*, поскольку благодаря своей классической литературе Россия вышла из «штопора» псевдоморфности *в культуру*, а не в цивилизацию, что было бы более вероятно, по Шпенглеру. «*Пафосу пространства*» цивилизации, т.е. экстенсивному распространению по ее просторам плодов чужого ума, она предпочла *время* (а стало быть, и бремя) *культуры*. Литература явилась своеобразным «конусом аттрактора» (как говорят в таких случаях представители синергетики), вокруг которого из псевдоморфного хаоса и исторической бестолковости вдруг кристаллизовалась великая культура. *По содержанию*, поскольку, прежде всего, именно в форме литературы и литературной критики происходит публичная проблематизация исторического содержания русской жизни. При этом русская классическая литература прекрасно различает (в полном согласии с кантовским пониманием просвещения) свободу публичного применения разума и ограничение этой свободы в сфере частного применения разума. Поэтому здесь проблематизируется и сама идея революции как средства быстрого преодоления невежества сознания и несправедливости бытия.

Кульминацией русского Просвещения, его самосознанием явилась публично прочитанная в 1880 году пушкинская речь Достоевского, в которой речь как раз и шла о возникшей вместе с явлением Пушкина надежде на духовное совершеннолетие и самостоятельность России и которая как будто бы примирила враждующие лагеря западников и славянофилов. В 1881 году умирает Достоевский и через месяц после его смерти, 1 марта прозвучал выстрел цареубийцы, как точка, поставленная в конце века Просвещения в России. Этот выстрел как раз и означал, что некий нетерпеливый «поручик»-цареубийца решил на место «публичного применения разума» поставить его «частное применение».

Однако связанный с классической русской литературой «век просвещения» России, погибая в разгорающемся костре взаимного террора «поручиков» и властей, а затем и в пожаре революций окончательно уничтожившем грань между «частным» и «публичным» применением разума, и сегодня проходит через нас как «реликтовое излучение» стремления России к будущему просвещенному веку. Воздействие этого «излучения» и связанного с ним просвещенческого пафоса классической литературы может проявляться и оживать в наше время по-разному, порою совершенно неожиданно. Например, в своей «Нобелевской лекции» Иосиф Бродский сказал: «Я не призываю к замене государства библиотекой – хотя мысль эта меня неоднократно посещала, – но я не сомневаюсь, что, выбирай мы наших властителей на основании их читательского опыта, а не на основании их политических программ, на земле было бы меньше горя. Мне думается, что потенциального властителя наших судеб следовало бы спрашивать прежде всего не о том, как он представляет себе курс иностранной политики, а о том, как он относится к Стендалю, Диккен-



су, Достоевскому» [1, с. 49-50]. Не знаю, насколько затронули эти размышления чопорную публику, слушавшую эту речь в Стокгольме, вряд ли они особо задумывались, почему он так сказал. Но это были слова просвещенного человека России, выросшего в «силовом поле» её классической литературы и потому верящего в силу литературного просвещения.

Список литературы

References

1. Бродский Иосиф. Лица не общим выраженьем. Нобелевская лекция // Сочинения Иосифа Бродского. Том VI. – СПб.: Пушкинский фонд, 2003.

Brodsky, Joseph. The face is not a common expression. Nobel lecture // Works by Joseph Brodsky. Volume VI. – SPb.: Pushkin Foundation, 2003.

2. Данте А. Новая жизнь. Божественная комедия. – М.: Худ. лит., 1967.

Dante A. New life. Divine comedy. – M.: Hood. lit. 1967.

3. Ерыгин А.Н. Философия истории Гегеля и русская мысль XIX века. – Ростов-на-Дону: ЮФУ, 2012.

Erygin A. N. the Philosophy of Hegel's history and Russian thought of the XIX century. – Rostov-on-Don: yufu, 2012.

4. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? // Кант И. Соч. В 6-ти томах. Т. 6. – М.: Мысль, 1966. – С. 24-35.

Kant, I. an answer to the question: What is enlightenment? // Kant I. Soch. In 6 volumes. Vol. 6. – M.: Thought, 1966. – Pp. 24-35.

5. Куренков А.С. Проблема «модернизации» и «просвещения» России в религиозной философии И.В. Киреевского // Научные ведомости Белгородского государственного университета. – № 24 (245). – Вып. 38. – Белгород, 2016. – С. 5-10.

Kurenkov A. S. the Problem of "modernization" and "enlightenment" of Russia in the religious philosophy of I. V. Kireevsky // Scientific sheets of Belgorod state University. – № 24 (245). – Vol. 38. – Belgorod, 2016. – P. 5-10.

6. Куренков А.С. И.В. Киреевский: проект просвещения и модернизация России // Наследие М.К. Петрова: философия, культурология, науковедение, регионалистика: сборник научных статей / под ред. А.Н. Ерыгина, В.П. Римского, М.А. Дидык и др. – Белгород, 2016. – С. 95-98.

Kurenkov A. S. I. V. kireevskiy: the project of the enlightenment and the modernization of Russia // the Legacy of M. K. Petrov: philosophy, cultural studies, science studies, regional studies: collection of scientific articles / edited by A. N. Erygina, V. P. Roman, M. A. Didyk, etc. – Belgorod, 2016. – P. 95-98.

7. Пустарнаков В.В. Еще раз о сущности философии русского Просвещения 1860-х гг. и впервые о его кризисе // История философии. № 4. – М., 1999. – С. 57-88.

Pustarnakov V. V. once again about the essence of the philosophy of Russian Enlightenment in the 1860s and for the first time about its crisis // history of philosophy. – №. 4. – M., 1999. – S. 57-88.

8. Пустарнаков В.В. Философия Просвещения в России и во Франции: опыт сравнительного анализа. – М.: Институт философии РАН, 2002.

Pustarnakov V. V. Philosophy of Education in Russia and France: comparative analysis. – Moscow: Institute of philosophy RAS, 2002.

9. Римский В.П. Метаморфозы тоталитаризма, или когда же наступит посттоталитарное завтра // Грани гуманитарного знания. Сборник статей к 60-летию профессора Сергея Павловича Щавелева. – Курск: Изд-во КГМУ, 2013. – 636 с.

Rimsky V.P. Metamorphoses of totalitarianism, or when the post-totalitarian tomorrow will come // Facets of humanitarian knowledge. Collection of articles for the 60th anniversary of Professor Sergei Pavlovich Shchavalev. – Kursk: Publishing house of KSMU, 2013. – 636 p.

10. Римский В.П. Православие и русская культура в XXI столетии: опыт культурологического прогноза // Христианство и культура: научно-богословский сборник. Под ред. В.П. Римского. – Белгород: БелГУ, 2002. – С. 14-23.

Rimsky V. P. Orthodoxy and Russian culture in the XXI century: experience of culturological prognosis // Christianity and culture: scientific and theological collection. Under the editorship of V. P. Roman. – Belgorod: Belgorod State University, 2002. – Pp. 14-23.



11. Фуко Мишель. Что такое просвещение? // Фуко Мишель. Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 1. – М.: Праксис, 2002. – С. 335-359.

Foucault, Michel. What is enlightenment? // Foucault, Michel. Intellectuals and power: selected political articles, speeches and interviews. Part 1. – Moscow: Praxis, 2002. – Pp. 335-359.

12. «Come on!» – юбилейный доклад Римского клуба. – URL: <http://malakhov.link/come-on-report>.

«Come on!» – anniversary report of the club of Rome. – URL: <http://malakhov.link/come-on-report>.

13. von Weizsaecker, E., Wijkman, A. Come On! Capitalism, Short-termism, Population and the Destruction of the Planet. – Springer, 2018. – 220 p. – URL: <https://link.springer.com/content/pdf/bfm%3A978-1-4939-7419-1%2F1.pdf>.