



Марэк Стычиньски

Америка и Россия: общие корни философии (американская попытка сопоставления)

Просматривая советологические публикации фрейбургского Института восточнославянских исследований, мы легко обнаружим, что часть из них посвящена сопоставительному анализу русской (или советской) и западной философии и науки. Так, среди них находим сравнительный анализ философии Владимира Соловьева и Макса Шелера, статьи о советских исследованиях, посвященных Готлобу Фреге, неопозитивизму, реляциям между физикой Эйнштейна (или кибернетикой) и марксизмом-ленинизмом; тексты о советской теории познания по отношению к Гегелю, о эмпириокритическом прочтении марксизма Богдановым и, наконец, о понятийном родстве столь разных типов философии, как марксизм-ленинизм, неотомизм, прагматизм и феноменология. Попытки «вестернизации» марксизма-ленинизма могут показаться сегодня неоправданными: никто из нас не станет выбирать между, например, советским вариантом марксизма и феноменологией, не говоря уже о том, что нет никого (кроме историков науки), кто хотел бы всерьез рассуждать о советской критике Эйнштейна или Э. Маха, не говоря уж о том, что теорией диалектики Мао Цзэ Дуна (во фрейбургских *sovietica* и такая публикация имеется) никто даже в Париже сегодня не заинтересуется. И все несмотря на то, что в нас довольно сильна привычка рассматривать славянскую философию как особенную (включая сюда и ленинскую интерпретацию марксизма) и что неоднократно мы пытались находить точки соприкосновения для самых разных философий, порой целиком несопоставимых (конечно, такое занятие само по себе весьма интересное).

Однако цель подобных публикаций была в то время ясна¹. Советология и философская компаратистика стремились, говоря наиболее общо, показать Западу, какие философские тексты появляются в странах, скованных коммунизмом, каковы главные черты и направления той философии, и все это делалось с целью разработки ее и анализа методами, характерными для философского инструментария. Не сводя своих анализов к идеологическому «дать отпор», фрейбургские ученые вели толковую дискуссию с «единственно верной» и, конечно, «единственно научной» философией, причем, добавим, дискуссию доброжелательную, что и может сегодняшнего читателя несколько удивлять². Одновременно – и это составляет непреходящую ценность фрейбургского центра – их тексты популяризовали оригинальную восточнославянскую философию как посредством переводов и комментариев (напр. А. Тешковски, Вл. Соловьев), так и сопоставительных анализов с западной философией, прибегая порой к довольно неожиданным умопостроениям.

В качестве примера мы и рассмотрим такую попытку сопоставления русской и американской философии. Авторы анализа – У. Дж. Гавин и Т. Дж. Блейкли – пытаются отстоять тезис о существенных сходствах доиндустриальной мысли XIX века в обеих странах (отмечая одновременно позднее рождение каждой из них), чему конец положил XX век³. Резкую перемену в развитии обеих философий на рубеже веков авторы называют «потерей тайны как символа действительности»⁴ (к сожалению, возрождение русской философии рубежа веков авторами даже не упоминается), а русскую и американскую философскую мысль XIX века определяют как «мистический прагматизм», т.е. «совокупность взглядов, отрицающих обособленность мысли и действия, рационального и эмоционального, *sacrum* и *profanum*»⁵. Понятие «мистический прагматизм» мы попытаемся объяснить с помощью используемых американскими учеными категорий, которыми описывается тогдашний культурный контекст обеих

¹ Cp. T. Rockmore, W. J. Gavin, J. G. Colbert Jr., Th. Blakeley, *Marxism and Alternatives. Towards the Conceptual Interaction among Soviet Philosophy, Neo-Thomism, Pragmatism and Phenomenology*, Dordrecht-Boston-London 1981.

² Cp. M. Styczyński, *Sowietologia fryburska* // «Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej» 1999, nr 44.

³ W. J. Gavin, Th. Blakeley, *Russia and America: Development and Change of Outlook from the 19th to the 20th Century*, Dordrecht-Boston 1976.

⁴ Там же. – С. 101.

⁵ Там же. – С. 18.

стран: граница, рубеж, многозначность, загадочность (*ambiguity*), безбрежность, безграницность, неопределенность (*vagueness*).

По мнению американских исследователей, оба народа в доиндустриальный период жили в своеобразном культурном пространстве, которое можно определить как «некую тайну бытия» (*a sense of the land*), вытесненную затем сциентистским мировидением⁶. Исходя из предположения, что философия обусловлена конкретным общественным и культурным контекстами, моделирующими совокупность общественного опыта, а в этом отношении в пуританской Америке и дореволюционной России было много сходного (к сожалению, в скромной по размерам работе цитируемых авторов нет места для глубокого сопоставительного анализа культуры, в том числе политической, обеих стран), авторы полагают, что ситуация индивида детерминировалась понятием «границы», «рубежа» либо «границей действий» (*in the making*). Данное понятие, что важно, следует понимать не только как физическое или географическое пространство (напр. Запад), а как любой призыв, выход через самого себя, действие, в котором соучаствуют вера, разум и поступок, где субъект и объект действий не обособляются, так как последний является прагматическим полем действия первого, оба же члена этой реляции суть интегральная часть Бога: и человек и Бог взаимодействуют в созидании нового Иерусалима. Граница, таким образом, означает новое, дидактический эксперимент, в рамках которого человек приобретает (и творит) свой опыт как единство мысли и поступка, причем идея (мысль) имеет прежде всего прагматическое значение; граница – это интенсивность переживания, причастность к божественности. «Граница – это скорее всего путешествие, а не конец его [...] Это прежде всего Ты (Thou), а не Это (It)»⁷. Иными словами, граница означает активное участие человека в действительности, созидание, новое, место смены опасного, остановку на жизненном пути, встречу с Богом в общем для обоих (Бога и человека) символическом пространстве. Или, как отмечал Р. У. Эмерсон, «каждый естественный факт является символом какого-то духовного факта»⁸. Граница – это соприкосновение естественного со сверхъестественным.

Кроме того, и для пуританского, доиндустриального, и для русского опыта «граница» означает, благодаря богатству пере-

⁶ Там же. – С. 75.

⁷ Там же. – С. 8.

⁸ Там же.

живаний, многоаспектность, многозначность, она не поддается картезианскому уточнению и, подобно горизонту, она безмерная, таинственная. Стоит в этом месте еще раз сослаться на слова Эмерсона: «Знаю столько, сколько я испытал»⁹. «Нельзя лишать природу ее величия, как это делает, по мнению Эмерсона, религиозный идеализм, утверждая, что природа подчиняется духу как внешней силе. Природа велика тем, что, будучи материальной, она в корне не отличается от Духа и является тождественной Ему. Эмерсону чуждо враждебное отношение к природе и плоти человеческого бытия, столь характерное для тех философов, которым эмпирическая действительность видится тенью, воображаемым или фикцией»¹⁰. Знание человеческое неизменно связано (контекстуально и прагматически) с испытываемым, причем, добавим, многозначность, загадочность и неопределенность в равной степени является признаком пуританской ментальности, ищущей дорогу в Эдем, признаком, который был утрачен ею на рубеже веков с приходом индустриальной культуры, как и русской ментальности, подвергнутой подобному, хотя и гораздо более неудачному эксперименту. «Ширь русского человека» (Гавин и Блейкли приводят слова Н. Бердяева) соответствует шире русской земли. Пантеизм – это тоже русская манифестация богочеловечества и всеединства, раскрыть смысл которых с помощью европейских понятий чрезвычайно трудно. Нет здесь и двух отдельных миропорядков: *sacrum* и *profanum*, а физический порядок вещей и реляций есть видимое проявление абсолюта. Мистический прагматизм, т. е. единство эмпирии (соборность) и Бога, рассматривающий историю как эпифанию абсолюта, подобен русской иконе, и не проявляется в рационалистическом и эгоистическом дискурсе, а и русский мистицизм, как единство веры, мысли и поступка, является наглядным примером для цитируемых выше суждений Эмерсона.

Именно Эмерсона, а также Петра Чаадаева можно считать предвестниками и основателями «мистического прагматизма». Оба они первыми подвергнули безжалостной критике окружающую их культуру, и тот и другой призывали к соучастию в созидании новой действительности, к органически-космическому единству, оставляя при этом за индивидом возможность развиваться. Чаадаев рассматривал историю как место божией

⁹ Там же. С. 6.

¹⁰ W. Gromczyński, *Emerson. Codziennosc i absolut w filozofii Ralpa Waldo Emersona*, Łódź 1992, s. 67.

эпифании, ему мечталось царство божие на земле, примирение философии, религии и христианства в целом. Подобно Эмерсону, зло усматривал в партикуляризации *ego*, а также в партикуляризме народов. Американский мыслитель клеймил соотечественников за традиционализм, отсутствие созидательности, единства веры, мысли и поступка. Призывал увидеть в действительности чудное, гласил единство духовного и материального миров, призывал к познанию Бога в вещах и людях, к космическому единству. Вот как писал об этом польский философ В. Татаркевич: «Идеализм Эмерсона и американских трансценденталистов был по сути дела идеализмом, направленным не на познание мира, а на удовлетворение нравственных запросов человека. И они не скрывал и этого: Эмерсон говорил, что он хочет прежде всего реабилитировать человека, привить ему чувство достоинства и доверия к самому себе [...] В основании таких взглядов лежит мистическая и пантеистическая вера в духовное единство мира и в проникновение каждого человека духом Божиим. Из этой веры они черпали свой индивидуализм, свою оппозицию против традиций, авторитетов и иерархии, но и свой оптимизм, веру в прогресс, в возможность совершенствования человека [...] Однако же все предпринимаемые человеком попытки выразить правду и реализовать идеал неизбежно связаны с несовершенством. Поэтому Эмерсон, вопреки своему пантеизму, оставался релятивистом; отсюда и черпал он свою антидогматическую и бунтарскую настроенность. Но, несмотря на пантеизм, назвать его фаталистом нельзя, так как он неизменно признавал за человеком нравственную миссию. И вот этот моральный индивидуализм Эмерсона стал важным вкладом в идеологию либерализма XIX века. Если европейский либерализм вырос из духа эмпиризма и утилитаризма, то либерализм американский обязан своим появлением скорее всего духу идеализма, пантеизма и априоризма»¹¹.

Следующую пару составляют А. Герцен и У. Джемс, для которых философским императивом стала свобода, причем не как теоретическая проблема, а как самый главный мотив

¹¹ W. Tatkiewicz, *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 1970, s. 150. Согласно Громчиньскому: «взаимное проникновение двух миропорядков бытия: вечной, вневременной правды и сферы обыденной жизни, в которой эта правда должна получить конкретную реализацию; зыбкое равновесие между этими двумя порядками и создает главное напряжение в философии Эмерсона, являясь основной причиной разного толкования наследия выдающегося американского трансценденталиста». Цит. по: W. Gromczyński, *Emerson...*, s. 55.

действий. Контекстом мысли Герцена является, согласно американским исследователям, бесконечный и неограниченный интеллектуальными категориями – вопреки правогегельянству – мир как пространство самореализации человека, но, одновременно, ни мир, ни история (отрицание исторического фатализма) не предопределяют человека целиком, оставляя место для «пространства выбора». Ибо действительность богаче всяких априорных схем и, подобно истории, является всего лишь частью темпорального и многоликого процесса. Историческая и реальная действительность подобна глине, которая приобретает форму благодаря творческой деятельности человека. Человек же – не пассивное зеркало, а создатель действительности в процессе самореализации. Его судьба является суммой свободы и творчества: он знает столько, сколько сам испытал и сделал, и это определяет эффективность его действий в бесконечном и неопределенном горизонте свободы. «Феномен свободы, понимаемый как процесс, – замечают Гавин и Блейкли, – имеет свой познавательный и практический аспект»¹². Более того, свобода обретает полноту в человеческом коллективе. Чем контекст общественного взаимодействия и гармонии шире, тем больше свободы, так как именно многогранность, общинность контекста дает больше шансов выбора, нежели обособившийся, эгоистический мир индивидов. Герцен, как известно, указывал на русскую крестьянскую общину. «Эпохой настоящей истории, по Герцену, должна быть, – пишет Анджей Валицки, – грядущая “эпоха поступка” а “не эпоха мысли”, имевшая уже свою кульминацию и завершение в философии Гегеля»¹³.

Человеческая психика, согласно Джемсу, постоянно сталкивается с бесконечно переменчивым потоком актов сознания, среди которых ей приходится постоянно совершать селективные акты выбора в зависимости от собственной эффективности и практических жизненных целей. И в познании и в действиях, практически являющихся неразличимыми, человек благодаря своим потребностям, стремлениям, убеждениям или интересам сам творит свою жизнь, проводя селекцию определенных частей испытываемого поля, проверяя на практике степень общественной

¹² W. J. Gavin, Th. J. Blakeley, *Russia and America ...*, s. 33.

¹³ A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973, s. 195. Американцы, в отличие от польского ученого, вообще не учитывают немецких корней философии Герцена – Фихте, левогегельянства, Фейербаха.

оправданности своих выборов. А так как мир открывается нашему сознанию лишь в бесконечном процессе, правда должна быть чем-то вроде проверочного инструмента, определяемого реальной пользой от ее применения или, точнее, исходящую от нее (правды) возможность различать. Одновременно, становление правды является постоянным, кумулятивным и, самое главное, общественным процессом. Следовательно, он не субъективное явление. Это своего рода условный общественный рефлекс по отношению к бесконечно динамичному миру испытаний, а роль его – в умении выделять, использовать и называть те элементы окружающего, которые по той или иной причине представляются привлекательными.

Несмотря, таким образом, на разные философские контексты (неогегельянство, прагматизм, философия жизни), а также на то, что прагматизм у Джемса шире а его отношение к миру более оптимистичное и более религиозное, чем у Герцена, обе философские мысли, по мнению американских ученых, сходны в целом ряде пунктов. Выступая против созерцательного «знание ради знания» и отвергая объективность мира, Герцен и Джемс понимают мир как пространство свободы и творчества, эффективного познания и коллективного (особенно Герцен) его использования.

По сравнению с XX-вечным индивидуализмом, технологической эффективностью и механистическим пониманием общества, мыслители XIX века, Джосайя Ройс и Алексей Хомяков, выступали за гармоничное развитие общества, которое виделось ими как исторический и общественный процесс, как пространство, в котором человек как личность может всесторонне развиваться. Общество, по Ройсу, есть совместное усилие коллективных действий и идеалов, восходящее к общему историческому прошлому и устремленное в общее будущее, содающее тем самым «общину надежд»¹⁴. Такой сознательный выбор «воплощения» одинаковых ценностей является интерперсональным процессом чаяний, мыслей и действий. Личность совершает «интерпретацию» предметов и идей, направляя ее на предметы, идеи и действия «для нас», они же наполняются общинным значением. Действующие в одно и то же время *ego* и община взаимодополняются. Между ними образуется интерпретационная реляция: «лояльность за лояльность». Индивид выбирает определенный способ поведения, общество же при-

¹⁴ W. J. Gavin, Th. J. Blakeley, *Russia and America ...*, s. 45.

ветствует те действия, которые способствуют увеличению лояльности в рамках общины. Зло коренится в изоляции. «Ройс понимал мировую общину как основную цель христианства»¹⁵, – пишут авторы цитируемой работы, подчеркивая одновременно возможность двоякого толкования общины: имел ли Ройс в виду абстрактную идею или же реальный органический процесс, включающий эмоции, мысли и действия и заставляющий личность самостоятельно предпринимать действия, а также указывающий на Бога как «абсолютного интерпретатора».

Соборность и христианство легли, как известно, в основу философии Хомякова, которую Василий Зеньковский назвал «коллективной эпистемологией». Рационализм есть ложная и, более того, в корне эгоистическая рассудочная теория. Правда не доступна вне общины верующих, объединенных чувством любви, где нет места рассудку и где познает общинный, коммунитарный разум (заметное влияние Канта). Зло, подобно Ройсу, имеет свои корни в обособленности, но, так же как у Ройса, непонятно, «каким образом человек сознает, что он часть коллектива, или откуда ему известно то, что можно осуществить лишь в коллективе»¹⁶: разум ли это или вера? Кроме того, Хомяков отождествлял христианство с русским человеком, становясь тем самым националистом. «Изъясняясь географически, можно сказать, что Хомяков сводил процесс Воплощения к одной стране»¹⁷. Оба мыслителя утверждали, что многогранный, загадочный, темпоральный и органический смысл коллективного воздействует на формирование человека как личности.

Начало XX века ознаменовалось в обеих странах торжеством scientизма, враждебного априорным умпостроениям и воздействующего на другие виды испытаний, также в области искусства. К наиболее ярким представителям этого направления, превративших «искусство в служанку науки», принадлежат Дж. Дьюи и Н. Чернышевский.

Дьюи подчеркивал непрерывность человеческого опыта – в жизненном, общественном и производственном отношении. В книге *Искусство и опыт* («*Art and experience*») он устанавливает различие между конкретным продуктом искусства как чем-то

¹⁵ Там же. – С. 47.

¹⁶ Там же. – С. 49.

¹⁷ Там же. – С. 107.

законченным (храм, картина, скульптура, стихотворение) и произведением искусства, т. е. процессом восприятия человеком продукта искусства, его общением с искусством, когда благодаря опыту человека проявляется и само содержание искусства. По Дьюи (вопреки Декарту), к опыту как источнику восходит весь процесс формирования человека. «И искусство и наука имеют процессуальный характер. Научное суждение аналогично продукту искусства, а не произведению искусства, следовательно, произведение искусства можно сравнить с научными анализами»¹⁸. Обсуждая эстетику Дьюи, американские авторы приходят к выводу, что в ней стирается не только граница между наукой и искусством, но более того, критерий многозначности неопределенного и загадочного, столь характерный для подлинного произведения искусства, распространяется в качестве постоянной реинтерпретации также на научное творчество. «Если и можно это признать критерием или целью искусства, то нельзя это назвать ни критерием, ни целью науки»¹⁹.

В магистерской диссертации *Об эстетических отношениях искусства к действительности* Чернышевский выразил свою симпатию для «науки» и вообще для просвещенческого в корне натурализма (немецкая родословная его философии в лице Фейербаха американскими авторами не упоминается). Воспользуемся здесь словами А. Валицкого, наиболее достоверного критика философии Чернышевского: «понятие „жизнь“ употребляется Чернышевским как бы в двух значениях. В первом, более узком, жизнь понимается как богатство, полнота, изобилие. Однако характерным для него является второе значение, более широкое, которым охватывается также нравственная сфера: „истинная жизнь – это жизнь ума и сердца“. Высшим идеалом красоты представлялся Чернышевскому всесторонне развитый человек. Роль искусства – воспроизводить действительность, объяснять ее, произносить над нею приговор. Следовательно, искусство не суррогат, ибо суррогат реальных явлений не может увеличить знание о них, точно так же, как не может быть приговором над ними»²⁰. Оба философа, таким образом, подчеркивали тесную связь между искусством и наукой, наукой и искусством, хотя, отмечают американцы, наука, согласно Дьюи, является служебной по отношению к

¹⁸ Там же. – С. 55–56.

¹⁹ Там же. – С. 57.

²⁰ A. Walicki, *Rosyjska filozofia ...*, s. 285–287.

искусству или же полностью с ней сливается, у Чернышевского наоборот – искусство имеет второстепенное значение по отношению к науке. Нельзя не отметить, что между мыслителями нет полного сходства также в понимании категории опыта.

Подытоживая первую часть своей книги, американские исследователи перечисляют все сходные мотивы в русской и американской мысли XIX века. Так, во-первых, их объединяет антикартезианское бунтарство: отказ от деления на мир мысли и внешний мир, на ум и тело, *res coggitans* и *res extensa*, на геометрию и историю. Подчеркивается интегральное восприятие человеком окружающего мира и, в результате, воплощение идеи Бога в жизнь. Стираются границы между познанием, ощущением и действием, что связано с изначальным, т. е. религиозным единством человека и природы. Вместо картезианских контрастов получаем здесь субъект, воплощенный в бесконечный, по сути своей пантеистический, контекст.

Во-вторых, отмечается активный, соучастный характер человеческого бытия, чаще всего с религиозным оттенком. Человек, ускоряющий пришествие царства Божиего на землю, показан прежде всего как творец, создающий свою судьбу, а не как отчужденный от жизни мыслитель (несмотря на разную в обеих странах политическую ситуацию и при всех имеющихся в них различиях). «Видимо, – пишут Гавин и Блейкли, – полное отсутствие возможности политической активности в России способствовало прежде всего религиозному пониманию деятельности человека. С другой стороны, видение Герценом человека как творческого деятеля имеет политический и в то же время пессимистический характер. Что касается Джемса, который роль человека понимал подобным образом, трудно однозначно решить, приписывал ли он ему политическую или религиозную сущность»²¹.

В-третьих, активность человека реализуется в мире, который «в некотором смысле» является бесконечным, загадочным, многозначным и неопределенным. Мир – не столб для объявлений (тогда человеческая активность оказалась бы лишней), а парадокс, космос, заставляющий человека искать, действовать, интерпретировать посредством символов, не исключая чудес. Обыкновенный лист, по словам Эмерсона, обладает свойством и материального, и символического (божественного), не говоря о русских, которые постигают мир как

²¹ W. J. Gavin, Th. J. Blakeley, *Russia and America ...*, s. 66.

неясную систему знаков, озаряемую активностью Бога или человека. Подобная характеристика относится даже к «позднему внуку Просвещения», Чернышевскому (как его называет Гжегож Пшебинда), с его восторгом для материализма.

В-четвертых, взаимопроникновение мысли и действия. «Идея подлинна настолько, насколько она проникает в опыт, ведет конкретного человека к все лучшему использованию опосредованного опыта. Отвергается здесь эпистемологическая реляция: субъект – объект, провозглашается зато философия взаимовоздействия. Назвать это прагматизмом можно лишь в самом широком понимании»²². В каком? В мистическом, о котором было сказано ранее. Согласно этой традиции, каждый человек является частью большего, божественного контекста (Бог везде и нигде). Имеется здесь в виду не только, что подчеркивается обоими авторами, отвержение мнимой действительности, но также отказ от субъективистского самоограничения и включение деятельности и мышления в более широкий, богочеловеческий (а не узко сциентистский) контекст. Иначе говоря, истинное не то (при более плоском понимании прагматизма), что приносит материальное благо (деньги) или удовлетворение, но то, что помогает расшифровать Божий замысел. Там, где взаимовоздействие мысли и действия было невозможным по политическим причинам, например в России, оставалось лишь грезить об этом.

В-пятых, при таком понимании человеческой активности основное значение приобретает история. Ибо время, вопреки механистической традиции, не объективный фон для происходящего, но «пространство для действий»; оно – мерило сопротивления действительности по отношению к человеку. Благодаря времени выявляются друг другу человек и Бог; время – подтверждение бесконечности космоса, неповторимого в разных исторических манифестациях. «Историзм стал навязчивой идеей русских»²³. Бердяев же убеждал, что «традиция русской мысли всегда была историософична»²⁴. Несколько позднее подобную мысль встречаем в американской философии: «история существенна тем, что она действует подобно развивающейся спирали. Отсюда прагматик не просто субъективист, он пытается действовать во все более широком

²² Там же. – С. 68.

²³ I. Berlin, *O Rosji i «pokrzywionym drzewie człowieczeństwa»* // «Aneks» 1988, 50, s. 91.

²⁴ Бердяев Н., *Самопознание. Опыт философской автобиографии*, Париж, 1949, С. 322.

пространстве. Согласно предостережению Джемса: горе тому, кто пренебрегает своим прошлым»²⁵.

И, наконец, русская и американская мысль акцентировала роль социума как опоры для человека и одновременно как возможность противиться миру в познавательном-практическом смысле. Общественное, наряду с историческим, содержание русской мысли, ориентированной на человеческую общину, не нуждается в доказательствах. Об этом прекрасно свидетельствуют имена Хомякова, Герцена или Чернышевского. Похоже у американцев: в коллективности и в истории они усматривали сопротивление, оказываемое своевольному и по-картезиански одинокому индивиду. Только их взаимодействие может способствовать построению «бесконечной глобальной деревни», общего пространства, в котором познаем и действуем, а также стать преградой субъективизму и ложному объективизму.

Перечисленные мотивы, общие (хотя и проявляющиеся с разной интенсивностью у разных авторов) для философии XIX века в обеих странах, названные американскими учеными преклонением перед бесконечностью и многоликостью, «поступательной границей» богочеловеческого космоса, пошли на убыль в XX веке.

Вторая часть работы посвящена анализу советской философии в отношении к рассматриваемым мыслителям. Гавин и Блейкли отмечают, что философия этого периода, десакрализируя мир, лишая его загадочности и именуя себя «научным мировоззрением» (марксизмом-ленинизмом) в новой материально-сциентистской форме развивает в упрощенном виде мотивы своих девятнадцативечных предшественников: антикартезианство, взаимодействие человека, общества и природы, акцентирование значения социологии как знания (устраняющего всякие «фетиши»), связь теории с практикой, роль настоящего коллектива и, наконец, историзм – в человеческом и космическом плане.

Переход обеих стран от аграрного к индустриальному обществу ознаменовался, как нам теперь уже известно, потерей многоаспектного, незаданного содержания человеческого опыта. Только у некоторых критиков американской культуры, как например у Т. Рошака или Ф. Слейтера, можно обнаружить, утверждают Гавин и Блейкли, все последствия такого перехода:

²⁵ W. J. Gavin, Th. J. Blakeley, *Russia and America ...*, s. 71.

социальную атомизацию, одиночество, отсутствие спонтанности в межчеловеческих контактах, утилитарный подход к человеческим проблемам, стремление к перфекционизму, порождающему напряжения, абсолютизацию технологии и производительности, а также эффективности в науке, одним словом – «асептическую непосредственность» (*antiseptic immediacy*). Добавим по ходу, что П. Шалэк в первой польской монографии о левых фрейдистах отмечает иррациональный, даже обскурантистский культ примитивных обществ, обнаруживаемый у всех лидеров американской субкультуры 60-х годов²⁶, что ярко созвучно тоске по утраченному доиндустриальному раю человека и мира²⁷. Несколько удивляет факт, что в публикации Гавина и Блейкли не упоминается имя Г. Маркузе, зато для подтверждения полнейшего разлада с ранней культурой Америки авторы ссылаются на М. Мак-Луана.

Анализ работы американских советологов приводит к нескольким выводам. Ее несомненная ценность – в выходе из философских рамок одной страны. Нашу, правда, привычку утверждать, что русская философия особая, в лучшем случае надо назвать дискуссионной, и тем не менее, может быть из-за очеркового характера анализа сходств между философской мыслью в обеих странах, мы чувствуем себя недостаточно убежденными и продолжаем сомневаться. Философия и Америки и России восходит, наряду с отечественными традициями, к Европе, но, как замечает приводимый ранее Громчиньски, имелась «существенная разница между трансцендентализмом Эмерсона и трансцендентализмом Канта [...] Первая дает разуму власть интуитивного познания сущности бытия, в то время как сущность бытия по Канту представляет собой непознаваемую „вещь в себе“»²⁸. Любопытно в этом отношении обратиться к трансцендентализму Чаадаева. Согласно ему, пишет Валицки, «познание возможно только через коллективное знание, через соучастие во внеиндивидуальном

²⁶ Ср.: P. Szalék, *Lewica Freudowska. Od psychoanalizy do irracjonalizmu*, Łódź 1999.

²⁷ Мнение Рошака: «если посмотрим назад, удаляясь от горизонта цивилизации, увидим условия жизни наших неолитических и палеолитических предков, которые, несмотря на свою материальную скудость по сравнению с абсурдным богатством нашего среднего класса, были однако достаточно богатыми, чтобы обеспечить жизненные потребности племен и дать им свободное время для участия в культуре общины» (T. Roszak, *The Making of a Counter Culture. Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*, New York 1969). Цит. по: P. Szalék, *Lewica Freudowska...*, s. 170.

²⁸ W. Gromczyński, *Emerson...*, s. 60.

сознании, которое исходит от Бога, являющегося высшим принципом единства мира»²⁹; если же познание дается в Откровении, то залогом его является Церковь. Это не имеет ничего общего с Кантом. А с Эмерсоном? Ответ представляется однозначным, как и то, что между обоими мыслителями, несмотря на их общие неоплатонские корни, имеются существенные различия. Так же обстоит дело с другими парами философов, ставших отпорными точками анализа Гавина и Блейкли. По-видимому, ни Герцена и Джемса, ни Дьюи и Чернышевского нельзя отождествлять друг с другом в первую очередь потому, что они черпали из разных источников, хотя и показали в своей философии специфический тип духовного опыта. С другой стороны, следует подчеркнуть новаторский подход американских ученых, благодаря которому им удалось поставить обе страны в общую перспективу, что и послужило интересным материалом для анализа.

Авторы сознательно не задавались вопросом, почему потеря «мистического прагматизма» в пользу сциентистского мировоззрения (именуемого ими несколько преувеличенно научным) привела Россию к столь трагическим последствиям, в то время как Соединенные Штаты из захолустной страны выросли в мировую державу. Попытка сопоставления, напомним, касалась прошлого. Но здесь возникает следующий вопрос: как быть с культурным контекстом? Ежели, как утверждают Гавин и Блейкли, его роль в формировании определенной философии, образа мышления велика и ежели, при всех очевидных различиях в культуре России и Америки (во взглядах, например, на политику, частную собственность, власть, роль личности), возникло а затем распалось общее для них мировидение («мистический прагматизм»), то какие различия между обеими странами привели к столь разным результатам? Возникает здесь такое впечатление, будто бы написанная 25 лет тому назад книга Гавина и Блейкли явилась опоздавшим на 140 лет подтверждением мысли А. Токвиля, что будущее мира принадлежит Америке и России (такую же точку зрения находим у Герцена³⁰). История оправдала предполагаемое. Если даже учесть, что остатки XIX-вечного, по сути своей романтического и примитивного понимания мира можно было обнаружить только в американской контркультуре или в

²⁹ A. Walicki, *Rosyjska filozofia ...*, s. 128-129.

³⁰ Там же. – С. 248-249.

упрощенной версии в советской философии, то следует допустить, что тот культурный контекст, из которого мистический прагматизм родился, должен быть намного различнее, чем желали его видеть американские авторы. Читателю невольно вспоминается другая книга, посвященная столь же отдаленному времени. Это замечательная работа Ирены Грудзиньской-Гросс *Piętno rewolucji. Custine, Tocqueville i romantyczna wyobraźnia* (Печать революции. Кюстин, Токвиль и романтическое мышление). Ее должен прочитать каждый, кто задумывается над трудностями перевода культуры на другой язык. Во вступлении автор отмечает, что книга посвящена вопросам, связанным с пониманием чужой культуры, и в том же вступительном авторском слове ссылается на мысль М. Бахтина о том, что одна культура лишь в глазах иной выявляется более полно и более глубоко. Один смысл открывает свою глубину, когда он встречается иной и входит с ним в контакт: между ними начинается как бы диалог, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов, этих культур³¹. То, что Россия де Кюстина и Америка Токвиля – это все же разные культуры, не нуждается в доказательствах. Могло ли здесь и там, однако, родиться общее мировидение? Если даже допустим такую возможность, то разницу между американскими и русскими философами выражает хотя бы тот факт (при всей его тривиальности), что первых не заключали в тюрьмы, не подозревали в сумасшествии и не заставляли эмигрировать.

Любопытно взглянуть на еще одну проблему. Гавин и Блейкли подчеркивают контекстуальность мировидения, порожденного определенным жизненным опытом, и хотя они не ссылаются на категории марксизма и не утверждают, что рассматриваемые философы выступают с классовых позиций, в исследовании этой группы интеллектуалов они проявляют генетико-структурный подход. А это может означать, что философы, некий «коллективный субъект», попадая в подобные условия жизненного опыта, создают подобные, грубо говоря, философии. Последнее не представляется таким очевидным. Достаточно вспомнить анализ Л. Колаковского интерпретации мировидения XVII века, данной Л. Голдманом. Польский философ писал по этому поводу: «мы практически знаем, что в формировании воззрений на мир участвуют самые разнообразные обстоятельства и что никто, исследуя то

³¹ См.: I. Grudzińska-Gross, *Piętno rewolucji. Custine, Tocqueville i wyobraźnia romantyczna*, Warszawa 1999.

или иное явление, не в состоянии учесть все их многообразие», и добавлял, что в свете интерпретации Голдманна «универсальной истории культуры» не существует, так как «есть такие духовные запросы, сомнения и тревоги человеческие, которые, хотя и принимают разные формы под воздействием разных исторических и психологических обстоятельств, присущи неизменно всем временам». Целесообразно в этой связи спросить, почему видный американский постмодернист Ричард Рорти указывает на Джемса и Дьюи в качестве своих философских отцов, хотя к опыту мистического прагматизма, как можно судить по его наследию, он проявлял полное равнодушие. Вот его слова: «философом, который больше всех восхищает меня и учеником которого я хотел бы именоваться, является Джон Дьюи. Он был одним из основоположников американского прагматизма. Это он посвятил шестьдесят лет попытке освободить нас от уз Платона и Канта». Высказываясь по теме прагматизма, он перечисляет имена Дьюи, Куна, Путнама и Девидсона. Здесь не хватает лишь Герцена и Чернышевского!

В заключение можно сказать, что Гавин и Блейкли создали довольно интересную философскую попытку сопоставления стран, в которых, при первом взгляде на них, одни различия. Если и можно предпринять попытку определить для них общий духовный опыт, так только с большой осторожностью и при соблюдении пропорций. В противном случае получился бы парадокс, как с марксизмом в эпоху модернизма. Никто не станет возражать, что в те годы доктрина марксизма бурно развивалась, имела массу интерпретаций. И тем не менее мы вправе говорить о специфически русском, в противовес западноевропейскому, воплощении этой доктрины. Любопытно и то, что марксистами были, к примеру, Ленин и Богданов, но первый не считал марксистом второго, и наоборот. Это и свидетельствует о том, что давно отметил Валицки и другие ученые: данное мировоззрение манифестируется в самых различных философиях, а разницу между ними нужно возводить к истокам культуры мыслителя, которые он своим духовным гением выбирает более или менее сознательно. Если было бы иначе, то, несколько упрощая мысль, все продукты культуры оказались бы сопоставимыми, не существовало бы культурных партикуляризов, и лишь одна культура повторялась бы постоянно в форме кругов, какие возникают на поверхности воды, если бросить в нее камень. Настоящее

России и Соединенных Штатов такого хода событий не подтверждает.

С польского перевела В. Радолинська