

А.Н. ЕРЬГИН. Философское россиеведение: мысль о России и русская мысль.
Ростов-на-Дону: Алтаир, 2010, 352 с.

Неологизм “россиеведение” впервые мне довелось услышать в начале 90-х годов от пионера этой дисциплины профессора В.Ф. Шаповалова, вчерашнего марксиста, несшего свет диамата в Анголу, – теперь он преподавал православный

экзистенциализм в МГУ. Из-под его пера вышло в свет и первое учебное пособие для вузов (В.Ф. Шаповалов. Россиеведение. М.: Фаир-пресс, 2001).

Как нередко случается, новым оказался лишь термин, но отнюдь не проблематика, восходя-

шая, по меньшей мере, к дебатам западников со славянофилами полуторавековой давности. Разностороннее и компетентное исследование истоков философской “мысли о России” читатель найдет в монографии А.Н. Ерыгина, напечатанной в книжной серии Ростовского Межрегионального института общественных наук.

В Предисловии автор делится воспоминаниями об эволюции своих воззрений на проблему, начиная 60-х годов, когда его, историка по образованию, увлекла дискуссия об “азиатском способе производства”. Подобно многим, он воспринял ее как контекст для уразумения места России в мировой истории. Однако изучение трудов русских историков “государственной школы” (К.Д. Кавелина, С.М. Соловьева, Б.Н. Чичерина) заставило А.Н. Ерыгина усомниться в правильности причисления России к “мирам” Востока. Слишком уж далеко она отклонилась, оторвалась от *нормального* “восточного” образа исторического бытия. Пусть не так далеко, как “западный” мир, но ведь и тому потребовалось не одно и не два столетия, чтобы стать *настоящим* Западом. Не стоит забывать, что родословная Запада когда-то началась на Востоке. А.Н. Ерыгин напоминает нам об этом не раз и не два. Его “россиеведение” начинается с обзора панорам *всемирной* истории, написанных в последние два столетия – от Гегеля до М.К. Петрова. Россия не монада без окон и дверей, ее история – фрагмент истории человечества.

Больше других А.Н. Ерыгину импонирует “метаисторическая” концепция Х. Уайта, и он пробует взглянуть на Россию сквозь призму “исторической тропологии”. Описанные Уайтом литературно-поэтические стили историографии XIX в. проецируются Ерыгиным на историю как таковую. Китай, Индия, Ближний Восток и Запад соотносятся с приемами иносказания (тропами) – от метафоры до иронии. Основанием для подобной проекции стало положение о “языковой основе культуры”. В культурах “осевого времени” эта языковая матрица отливаема в форму того или иного тропа. Разумеется, в “тропологическую схему” решительно невозможно вписать великое многообразие явлений культуры. А.Н. Ерыгин и не пытается это делать. Для “логически непротиворечивого наложения и совмещения” четырех мировых культур с избранными Уайтом четырьмя тропами он абстрагируется от “любых, даже самых существенных проявлений и признаков” этих культур (с. 33).

Сам Уайт исследовал “историческое воображение в Европе XIX столетия”, как гласит подзаголовок его “Метаистории”. Здесь он обнаружил и те четыре тропа, и четыре стили “исторического реализма” (романтизм, комедия, трагедия,

сатира). У Ерыгина же европейскую культуру характеризует исключительно троп *иронии*. Три прочих, “догматических” тропа – синекдоха, метонимия и метафора – принципиально чужды ее “языковой основе”. В таком случае, что эти азиатские тропы делают в европейской историографии? К примеру, по Уайту, историческая концепция Маркса являет собой образец “метонимической модальности”. Со своей стороны, А.Н. Ерыгин квалифицирует метонимию как *индийский* культурный тип. Между тем не так просто разглядеть общую “языковую основу” в Упанишадах и “Капитале”...

“Ирония принципиально критична”, – утверждает автор (с. 28), и с этим трудно не согласиться. Но ведь ирония к критике не сводится, она еще и двусмысленна, причем явный смысл сказанного противоречит скрытому. Трудно понять, какой обратный смысл А.Н. Ерыгин усматривает в “идеальных типах” М. Вебера, “именных матрицах” М.К. Петрова и в работах советских востоковедов, зачисляемых в рубрику “иронический образ культуры”. Если же никакой двусмысленности и противоречия смыслов нет, значит, нет и *тропа* иронии, сколь бы критичным ни был данный “образ культуры”. Далеко не всякая критика иронична, а ирония не единственный критический троп...

При обращении к культуре России выясняется, что ее невозможно вписать ни в один из четырех уайтовских тропов. По мнению А.Н. Ерыгина, не выдерживает критики и ни одна из существующих моделей локализации российской культуры в координатной плоскости “Запад – Восток”. (Возможно, стоило бы поискать подходящий троп среди тех, которым не нашел применения Уайт. К примеру, чаадаевскому образу России могла бы подойти гипербола или катахреза – сочетание несогласуемого). Автор книги насчитывает 11 разных “идей России”, предлагая, со своей стороны, “широкое синтетическое обобщение, не отвергающее правоты (до известных пределов) всех апробированных теоретических моделей и построений”. Для чего требуется “ввести их в струю условно-тропологического истолкования. Именно на этом пути и обнаруживается выход за иронию – в символ” (с. 35).

В результате метаисторического переосмысления всего, почти двухсотлетнего, опыта “мысли о России” А.Н. Ерыгин приходит к выводу о том, что в мировой истории Россия вместе с Византией и католической Европой образует особого рода *символическую цивилизацию*. Увы, идея (символ) этой цивилизации, по большому счету, так и не претворилась в действительность. А заключалась эта идея в стремлении к “равновесному синтезу” античной критически-иронической культуры свободной личности, с одной

стороны, и “универсально-мистического символизма христианства” – с другой. На практике это равновесие оказалось чересчур хрупким: в эпоху формирования буржуазного строя общества “ироническое начало” разрушило католицизм, заложив основы “материальной цивилизации”, ориентированной на покорение внешней природы и научно-технический прогресс. Такая цивилизация унифицирует культуры, стирает их существенные различия.

Образ “святой Руси”, схватывающий, по мнению А.Н. Ерыгина, “основное начало в структуре цивилизационного идеала”, размывается вследствие трансформации России в полиэтническую “евразийскую” империю, а также в силу проникающих в нее с Запада новаций. В итоге – “крах древней символической цивилизации России”, имевший своими последствиями великие общественные катаклизмы новейшего времени. Их историческую природу Ерыгин описывает термином “квазимодернизация”.

Подобные культурно-исторические формообразования исследовал в свое время О. Шпенглер, именуя их “псевдоморфозами”. В числе примеров мы находим “Петровскую Русь” и “потемкинские декорации Петербурга”. Как и у Шпенглера, в концепции Ерыгина душой культуры является некий *символ*. В случае русской культуры это – символ религиозно-мистический, позаимствованный у Византии. Во всяком случае, до принятия христианства о “святой” Руси (кстати, это тоже троп: *просопопея*, т.е. олицетворение) говорить не приходится.

Идеалистическая доминанта “россиеведения” А.Н. Ерыгина очевидна, однако во всеобъемлющем синтезе “апробированных моделей” находится место – притом далеко не малое – и для марксистской теории формаций. А.Н. Ерыгин не спешит поскорее забыть собственную родословную, подобно большинству истматчиков, отвернувшихся от Маркса в одно время с флюгером идеологической конъюнктуры.

В 90-е годы на смену истматовской “пятичленке” пришло представление о “формационной триаде” Маркса: доэкономическая (она же “архаическая, первичная”), экономическая и постэкономическая формации. Опирается эта конструкция на чересчур буквальное толкование широко известной фразы Маркса из Предисловия “К критике политической экономии”. Чтобы согласовать ее с позднейшими текстами Маркса, требуется незаурядное герменевтическое искусство. В “Капитале” несколько раз упоминаются “самые разные экономические общественные формации”, в том числе уже *погибшие* (untergegangen). Да и высшую общественную формацию, в которой частная собственность “будет представляться нелепой”, Маркс по

меньшей мере трижды именует *экономической*¹. Ясно и однозначно, без лишней метонимии.

Меж тем на протяжении всей книги А.Н. Ерыгина постулируется существование лишь *одной-единственной* “экономической” формации. Похоже, недавно изобретенная “формационная триада” (термин Ю.К. Плетникова) уже успела обрести прочность предрассудка. Безоговорочно принял ее в своей последней книге о Марксе и такой авторитетный исследователь, как В.М. Межуев, и философы-марксисты уральской школы (экзистенциального толка)².

Принято считать, что Россию Маркс причислял к “азиатскому способу производства”. На самом деле, его тексты не позволяют с уверенностью это утверждать: иногда Маркс отделял от азиатской формы собственности особую “славянскую форму” (наряду с античной и германской), иногда говорил о “восточной форме, модифицированной у славян”, а в набросках письма В. Засулич квалифицировал русскую общину как “переходный период от общей собственности к частной собственности, от первичной формации к формации вторичной” (Соч. Т. 19. С. 404). В пользу той версии, что Маркс не сумел составить твердое мнение по “русскому вопросу”, свидетельствует и факт, что он счел за лучшее похоронить наброски своего ответа на письмо В. Засулич в письменном столе.

Довольно подробно разбирая рассуждения Маркса о России, А.Н. Ерыгин формулирует оригинальную гипотезу: обращение позднего Маркса к российским реалиям привело к переосмыслению им своей прежней концепции, ограниченной рамками европейской истории. Теперь Маркс сумел наконец уловить “реальное противоречие всемирно-исторического процесса”, в силу которого *вторичная формация раздваивается* на восточную и западную “линии” (с. 119). Запад двинулся по пути развития частной собственности, ну а Восток, включая и Россию, культивировал “азиатский способ производства”. Для последнего характерно развитие “надобщинных” форм эксплуатации, имеющее своими последствиями гипертрофию государства и “поголовное рабство”. Таким образом, Ерыгин относит азиатский способ производства к *вторичной* общественной формации – точнее, к ее “восточной”, *неэкономической* линии.

¹ Полные цитаты и аргументацию см. в статье: *Майданский А.Д.* Экономика и свобода в “науке истории” Маркса. Логос, 2011. № 2.

² См. *Межуев В.М.* Маркс против марксизма. М.: Культурная революция, 2007; *Любутин К.Н., Кондрашов П.Н.* Историческая феноменология бесчеловечности. Екатеринбург: УрО РАН, 2010.

Правда, в отличие от Маркса, А.Н. Ерыгин считает первоосновой российской культуры не экономику, не труд, а язык и религиозную символику. Поэтому “формационная парадигма” кажется ему мало подходящей “для разгадывания русской судьбы” (с. 194). В самом деле, коль скоро Россия – мистический символ, “изумительная в непостижимости птица-тройка”, тогда от науки тут вообще мало проку, а от марксистской теории – и подавно. Происхождение этого символа А.Н. Ерыгин усмотрел в “реальном мире церковно-организованного (соборного) человеческого спасения”, а своими проводниками избрал два течения отечественной мысли: религиозную философию истории, от Вл. Соловьева до Н.А. Бердяева, и “критицизм кантовского образца”, представленный А.С. Ахиезером и М.К. Петровым.

Собственную разгадку исторической судьбы России А.Н. Ерыгин размещает между двумя редакциями библейской цитаты о сотворении мира. “Опыт критического осмысления” (в кантовском смысле, как оговаривается автор) радикальных реформ европейского образца приводит Ерыгина к мысли о том, что не столько Россия, сколько западная “либеральная цивилизация” отклонилась от божественной “природы вещей”. Последствиями великих реформ, призванных превратить хаос в порядок и učinявших под девизом “да будет свет!” – имея в виду *свет разума*, – стали “разбушевавшиеся стихии материальной, экономической формации”. В Божьем мире сразу по его сотворении всё и так было хорошо: “добро зело” и весьма светло – безо всяких реформ. “Ведь все сотворенное, добротнo построенное и с любовью насажденное – как Эдем на земле, как Ноева община – ковчег, как небесный аналог земного Иерусалима, как Цер-

ковь Христа, – всё это не требует обновления, перестройки и реформирования” (с. 237).

Нелегко понять, правда, зачем тогда Господь утопил созданную им самим твердь со всеми живыми тварями – практически всё и вся “добротно построенное и с любовью насажденное”, за исключением одного ковчега? Похоже, Отцу небесному нравилось радикально реформировать наш дольний мир. А либералы и революционеры в меру своих скромных сил следуют по Его стопам.

Что до российской цивилизации, ее “основное противоречие” А.Н. Ерыгин усматривает в столкновении двух импульсов: европейско-христианской духовности и “азиатской” экономической материи. Тем и объясняется поистине неевклидова кривая исторического полета “птицы-тройки” Россия.

В заключительной главе А.Н. Ерыгин стремится доказать, что «русская мысль... стала в своем развитии не просто “глазами” Европы, но и – в основных результатах творчества М.К. Петрова – ее, пожалуй, высшей точкой самосознания» (с. 246–247). Столь высокая оценка русской философской мысли и, в особенности, трудов Петрова (ростовского науковеда, автора оригинальной концепции “пиратского” происхождения античной культуры) многих наверняка удивит. А вообще, решить, какая “точка самосознания” *высшая*, можно лишь хорошо зная *все* – не только российские, но и новейшие западные концепции, и не иначе как после тщательного их сопоставления. Автор подчеркивает, что работа еще не окончена. В своей следующей книге А.Н. Ерыгин планирует вывести мысль о России “за пределы только разума”. Звучит интригующе, ждем.

А.Д. Майданский