

Игорь И. Евлампиев
Санкт-Петербургский государственный университет

«Философский традиционализм» и преодоление кризиса современной цивилизации¹

Обычно традиционализм понимают как политическую идеологию и связывают его возникновение с противостоянием идейным тенденциям Просвещения. Он предстает как сугубо консервативное, реакционное движение, направленное на сохранение средневековых представлений об установлении государства Богом и о принципиальном неравенстве людей по отношению к их значению в обществе и государстве. Политический традиционализм является очевидным антиподом либерализма, который выдвинул радикальную альтернативу средневековому, теологическому пониманию общества и государства: либерализм утверждает, что общественная структура определяется принципом свободы каждой личности и идеей их равенства, а в развитии общества главное — это непрерывный рост «просвещения», знаний, получаемых отдельными людьми и обществом, и, как следствие, непрерывный материальный прогресс общества.

Политический традиционализм выступает как форма отрицания самых важных тенденций развития общества, начиная с эпохи Возрождения, поэтому он не может быть оправдан и признан сколько-нибудь правдоподобным идейным направлением. Однако в последние десятилетия тем же термином стали обозначать другое, более сложное идейное движение, которое можно назвать *философским традиционализмом*. По сути, он также противостоит идеологии Просвещения и либерализму как ее важнейшему порождению, но не в ее политическом, а в философском измерении. Если с поли-

¹ The research was carried out thanks to funding of Russian Science Foundation (project No. 17-18-01168, St. Petersburg State University).

тическим выражением традиционализма все более или менее ясно: история с очевидностью показала его бесперспективность, то с философским традиционализмом ситуация совсем другая — в условиях современного общества он выглядит как достаточно глубокая и взвешенная мировоззренческая позиция, гораздо более обоснованная, чем противостоящий ему либерализм.

В идеологии Просвещения необходимо разделять, с одной стороны, главные ценности, которые Просвещение выдвинуло в противоположность мировоззрению Средних веков и которые по большей части не могут вызывать возражений, и, с другой стороны, их философское обоснование, которое является совершенно неадекватным указанным ценностям, поскольку до предела «примитивизирует» их. Главные ценности Просвещения уже были упомянуты выше, однако для упрощения ситуации их полезно свести к одной самой важной и принципиальной, определяющей все остальные. Такой определяющей ценностью является *свобода человека* непосредственно ведущая к идее равенства всех людей в свободе. С абсолютным значением этой ценности невозможно спорить в обществе XXI века, однако можно и нужно спорить с той *интерпретацией*, которое дается этой идее в западной политической и философской мысли вплоть до наших дней, точно так же как нужно и можно спорить с *философским обоснованием* этой универсальной ценности.

Для того чтобы правильно понять место Просвещения в процессе становления новых представлений об обществе и государстве, необходимо вспомнить, каким образом происходил процесс ниспровержения средневековых представлений; при этом особое внимание обратим на изменения в понимании свободы человека. В средневековой картине мира общество было устроено строго иерархически, люди не признавались равными друг другу: те, кто находились в основании общественной пирамиды, рассматривались как неполноценные существа, только представители аристократической верхушки общества, политической и религиозной элиты, признавались наделенными полнотой человеческой сущности и свободы. Но свобода даже этих «высших» людей имела очень ограниченные пределы, поскольку идея божественного провидения, божественного управления миром не позволяла признать степень влияния человека на мир слишком значительным. Кроме того сам человек в рамках средневекового мировоззрения понимался неизменным в своей сущности и в своих главных проявлениях.

Очень часто считают, что именно эпоха Просвещения отвергла эти представления и в прямой форме провозгласила человека пол-

ностью свободным существом; тем самым якобы именно Просвещение стало источником всех многообразных достижений последующей европейской цивилизации. Однако на деле это не так: первым решительным вызовом средневековым представлениям о человеке и обществе стала эпоха *Возрождения*, представители которой не менее решительно, чем их наследники в эпоху Просвещения, заявили о том, что человек является свободным существом. Впрочем, и содержание этого утверждения, и его обоснование в эпоху Возрождения резко отличались от его смысла и обоснования в эпоху Просвещения. Это различие имеет принципиальное значение для нашей темы, поэтому мы рассмотрим его подробно.

Эпоха Возрождения, в отличие от эпохи Просвещения, не имела целью уничтожения всех предшествовавших ценностей, поскольку она *не отвергала их принципиального основания — христианства*. Гуманисты эпохи Возрождения выдвинули идею свободы людей и на ее основе доказывали их принципиальное равенство, но при этом они не совершили ничего революционного или даже нового, если иметь в виду историю христианства во всей ее полноте, ведь эта идея лежала в основании учения Христа и была нормой для раннего христианства. Средневековое католическое христианство очень далеко ушло от этой своей основы, в конце концов именно тот факт, что церковное христианство резко исказило учение Христа, стал причиной кризиса церкви в XII-XIV веках и возникновения тенденции к *восстановлению подлинного смысла христианского учения, утраченного в истории*. Несмотря на расхожее мнение о том, что суть эпохи Возрождения — в возвращении к античному (т.е. языческому) идеалу красоты в искусстве, на деле главная ее тенденция состояла именно в *восстановлении первоначального христианства*, это была великая, хотя и не удавшаяся попытка очистить христианство от церковных искажений. То религиозное учение, которое восстанавливали гуманисты Возрождения, церковь на протяжении всей своей истории преследовала как гностическую ересь, но раннее христианство и учение самого Христа и было *гностическим* учением, основанном на *идее тождества Бога и человека* и не знавшим ничего похожего на иудейскую концепцию грехопадения². Именно это учение выражали главные мыслители Возрождения — Николай Кузанский, Марсилио Фичино, Пико делла Мирандола и др. Суть нового мировоззрения можно выразить с помощью тезиса, который никто не высказывал

²И. И. Евлампиев, *Неискаженное христианство и его первоисточники*, «Соловьевские исследования» 2016, no. 4, с. 66-134.

прямо, но почти все подразумевали: «Человек должен стать Богом на земле».

Гуманисты утверждали, что все люди равны в том смысле, что все несут в себе бесконечную божественную сущность, однако при этом признавалась сложность процесса перехода к истинной жизни, в которой человек раскрывал свое божественное предназначение в мире. Далеко не все оказываются способными раскрыть свое внутренне духовное содержание, действительно стать подобием Бога в мире; в результате, идея *потенциального* равенства людей совмещалась с идеей *наличного духовного неравенства*, обусловленного различной степенью реализации людьми своей духовной сущности, своей божественной свободой. Кроме того, Возрождение понимало свободу гораздо сложнее, чем это было характерно для средневековья: свобода — это не возможность произвольного поступка в пределах ограничений, заданных высшей силой, Богом, но способность к совершению по-настоящему *творческого* деяния, в котором раскрывает себя божественная, бесконечная сущность человека. И самое главное заключалось в том, что теперь на самого человека возлагалась ответственность за свое положение в человеческой иерархии: только он сам определял себя к полу-животной косности или к развитию до подлинной свободы, выражающейся в творчестве и возвышающей его до божественного состояния.

Важным смыслом той идейной революции, которую пытались совершить Возрождение, было преодоление *религиозного материализма*, характерного для средневекового церковного сознания. Церковь больше всего опасалась самостоятельности верующих, прежде всего самостоятельности их внутренних убеждений и оценок, поэтому она делала все возможное, чтобы до предела упростить их внутренний, духовный мир, в котором находится основа подлинной свободы и которым гораздо сложнее управлять, чем внешним, материальным поведением человека. Именно поэтому церкви не нужна была подлинная внутренняя вера и глубина религиозного чувства; организация религиозной жизни оказывается проще и эффективнее, когда в ее основу положено формальное требование исполнения обрядов и слепая, нерассуждающая вера в догматы. Эпоха Возрождения отвергла такое понимание веры, она поместила ее корень именно туда, где человек реально способен соприкоснуться и общаться с Богом — в его душу, во внутреннее бытие личности. Вера должна была стать не формальной, основанной на внешнем авторитете, но свободно принятой человеком и понятой в своем высоком значении для личности.

Все эти идеи давали совершенно новый образ человека, и вели к совершенно новому мировоззрению; если бы они были воплощены в жизнь, европейская цивилизация стала бы совершенно иной и пошла бы по иному пути развития — духовные ценности и культура во всем ее разнообразии получили бы полное преобладание над материальными ценностями. Как писал по этому поводу В. Биbihин, суть того преобразования общества и культуры, который намечался в деятельности Данте, Петрарки и Боккаччо, заключался в том, чтобы «поэт и философ, вместо священнослужителя и богослова, стал пророком Запада»³. Однако, как констатирует Биbihин, *Возрождение не удалось*, и последствия этой великой неудачи европейская цивилизация переживает вплоть до наших дней.

Католическая церковь в конце концов поняла ту смертельную угрозу, которую несло ей новое мировоззрение, рожденное эпохой Возрождения. Воплощение этого мировоззрения в жизнь означало бы конец того ложного, формального христианства, носительницей которого она выступала, и рождение нового, творческого и свободного христианства, главной целью которого было бы создание все более возвышенных творений культуры, а не доказательство человеческой немощи и смирения перед мифическим Богом-Творцом. Против Возрождения единым фронтом выступили две мощные силы: Контрреформация, пытавшаяся вернуться к жесткой средневековой парадигме отношения общества и церкви, и Реформация, изменившая церковное сознание в понимании некоторых аспектов религиозного учения, но ничуть не отменившая ту же самую средневековую модель полного подчинения человека церковному авторитету.

В результате, как признавали многие великие европейские мыслители (Фихте, Герцен, Достоевский, Соловьев, Ницше), цивилизация *вернулась к средневековому пониманию человека*, полностью подчиненного Богу и обладающему свободой только в очень ограниченной сфере своих внешних, материальных действий. Деятели Возрождения призывали к раскрепощению бесконечных духовных глубин в человеке, ради становления каждого человека «земным Богом»; в противоположность этому новоевропейская философия не знала никаких «бесконечных глубин» и признавала только мощь научного разума, всецело рационального, т. е. конечного и неспособного действовать наперекор общей мировой закономерности. По существу, научный разум стал дополнительным и очень веским защитником средневековой модели мироздания: в средние века люди полагали, что Бог

³ В.В. Биbihин, *Новый ренессанс*, Мысль, Москва 1998, с. 346.

непосредственно своей свободной волей определяет каждое явление, в Новое время идея божественного управления сохранилась, но теперь предполагалось, что оно осуществляется с помощью «механизма» всеобщей закономерности природы.

В русской традиции впервые А. Герцен увидел, что Новое время (XVII-XVIII века), в аспекте его представлений о человеке и его месте в мире, было не продолжением той новой традиции, которую пытались начать Возрождение, а возвращением к средневековому мировоззрению.

Чистое мышление — схоластика новой науки, так, как чистый протестантизм есть возрожденный католицизм. Феодализм пережил Реформацию; он проник во все явления новой жизни европейской; дух его внедрился в ополчавшихся против него; правда, он изменился, еще более правда, что рядом с ним возрастает нечто действительно новое и мощное; но это новое, в ожидании совершеннолетия, находится под опекой феодализма, живого, несмотря ни на реформацию Лютера, ни на реформацию последних годов прошлого века⁴.

О *неудаче* Возрождения, которое не смогло внести в европейскую цивилизацию новых ценностей, в очень похожих выражениях писал Ф. Ницше:

Немецкий монах Лютер пришел в Рим. Этот монах, со всеми мстительными инстинктами неудавшегося священника, возмутился в Риме *против* Ренессанса... <...> И Лютер снова *восстановил церковь*: он напал на нее... Ренессанс — явление без смысла, вечное *напрасно*⁵.

Наконец, Вл. Соловьев уже в самом конце XIX века (в 1891 году) произносит речь *Об упадке средневекового мирозерцания*, где констатирует, что европейская цивилизация так и не смогла избавиться от средневековых представлений о человеке из-за того, что продолжает придерживаться искаженного, ложного христианства, доказывающего ничтожность человека по отношению к Богу, по отношению к бесконечности духовной реальности.

Противоречие между сохраняющейся средневековой религиозностью, навязывающей средневековое представление о человеке, и зреющими в человеке импульсами творческой свободы было слишком остро, чтобы долго оставаться скрытым. Уже в следующем столетии оно породило феномен Просвещения и затем трагически выразилось

⁴ А.И. Герцен, *Письма об изучении природы*, [в:] *idem*, Собрание сочинений в 9 томах, т. 2, Художественная литература, Москва 1954, с. 252.

⁵ Ф. Ницше, *Антихрист*, [в:] *idem*, Сочинения в 2 томах, т. 2, Мысль, Москва 1990, с. 690-691.

в Великой французской революции. Формально Просвещение выглядит как продолжение и повторение замысла Возрождения; оно, безусловно, родилось из неудовлетворенности теми результатами, к которым привело Возрождение, из нереализованности его главных задач. Однако по своим результатам Просвещение оказалось не продолжением и развитием Возрождения, а его *противоположностью*. Полтора столетия господства восстановленного средневекового мировоззрения не прошли даром; человек XVIII столетия был гораздо «проще» даже своего средневекового предка, не говоря уже о человеке эпохи Возрождения. Восстановление диктата церковного сознания во всех сферах жизни привел к обеднению внутреннего мира личности, человек стал более поверхностным, практичным, направленным на внешнее действие, а не на работу духа. В результате, ставя перед собой те же самые задачи, которые раньше ставили деятели Возрождения, представители Просвещения до предела упростили их, перенесли их из сферы духа во внешний, материальный план бытия. Искажение сущности этих задач оборотной стороной имело простоту их реализации. То, что было сложно в сфере духа, оказалось достаточно просто реализуемо в материальной сфере.

Просвещение смогло сделать реальностью великую идею всеобщего равенства людей, но эта идея оказалась дискредитированной тем, что само это равенство было понято как *внешнее, формально-юридическое* равенство, а не как равенство бесконечной сущности человека — такой сущности философия Просвещения вообще не знала. Точно так же и свобода, которую провозгласило Просвещение, оказалось свободой *внешнего, формального выбора*, а не свободой творческого деяния, привносящего новое в бытие. Но самая главная негативная черта просветительского представления о человеке заключалась в полном отрицании внутренней, духовной глубины в человеческой личности, собственно говоря, внутри человека не предполагалось вообще ничего, сущностью человека была признана *«пустота»*, или, что ничуть не лучше, *механизм желаний*; соответственно всеобщее равенство людей оказывалось равенством их общей «пустоты», в то время как Возрождение пыталось вывести равенство людей из бесконечной *полноты* их единой божественной сущности.

Конечно, представители Просвещения признавали наличие разницы между человеком, только что вошедшим в жизнь и человеком, обретшим все способности цивилизованной личности. Однако эта разница понималась предельно просто, как насыщение «пустой» сущности человека совокупностью рациональных знаний, добытых

научным разумом. Никакой радикальной трансформации сущности человека здесь не предполагалось, как не предполагалось никакого изменения в ней по мере исторического развития общества. Действительно, как может измениться состояние *пустоты*?

Таким образом, Возрождение и Просвещение, имея в виду одни и те же задачи и будучи в равной степени нацеленными на преодоление средневекового мировоззрения, пришли к очень разным представлениям о человеке и перспективах его исторического развития. Внешняя радикальность просветительской идеологии, которая казалась эффективной альтернативой средневековому представлению, существенно снижалась примитивизмом этой идеологии, которая в своих последствиях (прежде всего в отрицании внутренней духовной бесконечности и внутренней свободы человека) парадоксальным образом возвращалась к средневековью. Возрождение давало более сложную и неоднозначную альтернативу средневековому образу мысли, его идеологи использовали религиозную систему понятий, их тезисы не выглядели как нечто новаторское по отношению к средневековым принципам жизни. Но при достаточно последовательном развитии этих тезисов именно они вели к действительно новой системе идей, дающей вполне точный портрет человека новой эпохи, нового стиля жизни и мышления. Деятели Возрождения не смогли довести свои исходные тезисы до значимых результатов, эту задачу они передали следующим эпохам: *ее подхватил и продолжил романтизм* через два столетия после того, как она была поставлена перед европейской цивилизацией.

Романтизм справедливо считают реакцией на Великую французскую революцию и на прямолинейный рационализм, порожденный эпохой Просвещения. Однако нужно подчеркнуть, что критика относилась только к методам решения ключевых задач, поставленных Просвещением, сами же эти задачи романтизм понимал точно так же, как и предшествовавшая эпоха: преодоление средневекового мировоззрения и средневекового образа человека. В этом смысле совершенно неверно распространенное мнение, что романтизм «вернулся» к средневековью, стал идеализировать средневековый образ жизни, в противоположность Просвещению, которое якобы продолжило тенденцию, заданную Возрождением. Это убеждение не имеет ничего общего с действительностью. В немецком романтизме возник культ творческой личности, поэтому его представители обращались к самым ярким страницам культурной истории, и главное место в их размышлениях о творческом начале в человеке занимала эпоха XV-XVI веков. Нужно иметь в виду, что термин «Возрожде-

ние» появился только в конце XIX века, поэтому для романтиков указанные века были «поздним средневековьем». Иногда они обращались и к более ранней эпохе, к собственно средневековой культуре, но в этом случае главным было не одобрение средневекового (церковного) мировоззрения, а внимание к творческой деятельности отдельных гениальных художников, предвосхищавших культурный расцвет Возрождения.

Именно романтизм и порожденная им немецкая идеалистическая философия начала XIX века (Фихте, Шеллинг, Гегель) завершили то радикальное преобразование средневекового мировоззрения, которое было начато Возрождением. В этом философском движении все люди были признаны в равной степени носителями божественного духовного начала, это привело к разрушению средневекового иерархического представления об обществе, которое было основой господства церкви над всеми сферами жизни. Бесконечная глубина человеческого духа была понята романтиками и немецкими идеалистами как та область, где человек соединяется с Богом без всяких посредников; каждому открыты равные возможности для проникновения в эту сферу — чтобы сделать внутренние отношения с Богом основой своей жизни, чтобы придать своей жизни творческий, т. е. божественный характер.

Последующая история Европы должна быть понята как противостояние двух цивилизационных моделей, в центре которых находятся противоположные представления о человеке («человек есть механический автомат» и «человек есть Бог»), — модели Просвещения и модели романтизма.

В обеих моделях признается неизбежности возникновения вторичного неравенства людей в естественном процессе общественной жизни. Но характер этого вторичного неравенства понимается очень по-разному. В просветительской модели человека это неравенство является количественным, определяется величиной рационального знания, воспринятого личностями. В модели романтизма вторичное неравенство является *качественным*, поскольку определяется степенью духовного развития, степенью раскрытия духовной глубины личности, в результате этого возникает очень существенное различие между людьми: одни могут оставаться совсем неразвитыми в духовном смысле, лишь в малой степени раскрывшими свою человеческую сущность, другие достигать значительного развития, выражающегося в творческой активности, и поэтому являть в себе уже не столько человеческое, сколько божественное начало творчества и свободы.

Но еще важнее, что в этих моделях очень по-разному описываются цели общественного развития и пути их достижения. Модель романтизма была особенно подробно разработана в системах немецкого идеализма, мы возьмем самый ясный и последовательный ее вариант, представленный в философии И. Фихте. Целью общественного развития Фихте признает раскрытие в жизни людей полноты их духовной сущности и их внутренней свободы, это достигается через творческое созидание культуры. В работе *Основные черты современной эпохи* (1806) Фихте утверждает, что главный смысл существования европейской цивилизации — это создание высокой культуры, в этом смысле европейская цивилизация может быть названа «царством культуры»⁶. При этом Фихте демонстрирует необходимость диалектического понимания соотношений индивидуального и общего в духовной сущности человека. Каждый человек развивает свое духовное содержание только на основе общечеловеческой духовной сущности; творение культуры, в конечном счете, есть дело именно общечеловеческой, «родовой» сущности.

Цель изолированной личности, — пишет Фихте, — *собственное наслаждение*, и своими силами она пользуется, как средствами для достижения этой цели; цель рода — *культура* и, как условие последней, достойное материальное существование <...>⁷.

Неразвитый человек, не раскрывший в себе общую духовную сущность, является индивидуалистом, видит только свои интересы, сводящиеся, в конечном счете, к чувственному наслаждению и материальному благополучию; всякий духовно развитый человек осознает свою причастность единой духовной сущности, поэтому главным принципом его жизни и деятельности является служение целям духовного развития, целям культурного творчества своего народа и всего человечества.

В рамках такой общественной модели государство является естественной формой конституирования духовного единства отдельного народа, именно государство призвано направлять творческое развитие отдельных людей и культуры в целом. Это не означает полного преобладания государства над отдельными личностями, поскольку непосредственными творцами культуры являются именно отдельные личности и в этом смысле личность является абсолютной ценностью, равной ценности государства. Правильное общественное развитие

⁶ И. Г. Фихте, *Основные черты современной эпохи*, [в:] *idem*, Сочинения в 2 томах, т. 2, Мифрил, Санкт-Петербург 1993, с. 532.

⁷ *Ibidem*, с. 506.

должно обеспечить диалектическое взаимодействие государства, охраняющего и поддерживающего культурные традиции, и личности, обладающей творческой свободой и осуществляющей непрерывное творение нового в культуре.

В цивилизационной модели Просвещения главным принципом жизни является свобода отдельного индивида, но поскольку в человеке не признается наличие духовной глубины, свобода понимается только как отсутствие внешних ограничений, это есть «свобода от», но не «свобода для»; целью индивида, по сути, является наслаждение материальными благами и ничего более. Для реализации этой цели вполне достаточно «минимального» государства, которое охраняет внешнюю свободу граждан, но не претендует на другие цели. Естественным выражением этой социальной и политической тенденции стала идеология западного либерализма.

Как заметили еще французские просветители, главной проблемой общества, построенного на либеральных началах, является отсутствие глубокого единства граждан в государстве, поскольку у них нет общих целей, кроме материального благополучия, которое не может привести к органическому единству. Это создает угрозу существования государства, поскольку в кризисные моменты истории граждане легко отказываются от служения государству и не считают себя чем-то обязанным ему. Устойчивость государства может быть обеспечена в этом случае только за счет двух факторов: во-первых, нужно стремиться к предельному упрощению внутреннего мира граждан, предельному ограничению их внутренней свободы — чтобы они не обладали достаточно самостоятельным мышлением и не слишком задумывались о положении дел в государстве, и, во-вторых, нужно методично внушать гражданам, что они живут в совершенном обществе, у которого нет альтернативы, т. е. нужно доказывать, что либеральная идеология является абсолютно истинной и никакого другого устройства общества, ведущего к благополучию граждан, не существует (такого рода «внушение» просветители XVIII века называли «воспитанием народа»).

Практически в чистой форме цивилизационная модель Просвещения была реализована в истории США. Об этом в начале XX века хорошо писал Г. Кайзерлинг, последователь О. Шпенглера, в книге *Америка. Заря нового мира* (1930). Кайзерлинг констатирует, что США в наиболее полной форме воплотили идеалы Просвещения, в то время как достижения Европы XIX века их полностью миновали, Америка оказалась практически не затронутой романтизмом и идеалистической философией, открывшей духовную бесконечность в человеке:

<...> американцы суть наиболее типичные представители Запада. Причина этого заключается в том, что нигде более идеи XVIII века не ощущались во всей своей чистоте в течение столь долгого времени. Если иметь в виду внутреннее переживание, в Америке никогда не было XIX столетия⁸.

Именно благодаря этому Америка достигла невероятного материального прогресса, поскольку здесь была осуществлена предельная «механизация» жизни, в полном соответствии с механистическими представлениями Просвещения, но оборотной стороной этого процесса стала примитивизация человека, почти полное забвение им своей духовной сущности и своей творческой свободы.

Сюда, а не в какую бы то ни было новизну уходят корни рутины и механистичности американской жизни. Конечно, без относящихся к XIX веку и более поздних изобретений не было бы большей части того, что составляет современную американскую жизнь. Однако дух, который их использует, принадлежит XVIII столетию; это старый, а не молодой дух. Институты не были бы сильнее живых людей, идеал Генри Форда, превращающий человека в деталь механизма, не мог бы сохраниться, если бы не были живы идеалы XVIII столетия. Когда они были молоды, их позитивная сторона была более заметна, чем негативная; впрочем, тогда вообще не представлялось возможным вообразить себе их воплощение в конкретных механизмах. Не является ли один лишь этот пример окончательным доказательством того, что механизация, доходящая до господства машин, всегда знаменует собой старческую дряхлость?⁹

Американская цивилизация к началу XX века породила особый тип личности, главным качеством которого является *поверхностность, отсутствие духовной глубины*, своего рода «детскость». Как утверждает Кайзерлинг, у этого нового личностного типа «нет какой бы то ни было культурной основы», и поэтому «господствующие идеи и идеалы современной цивилизованной Америки <...> соответствуют не прогрессивному, а примитивному состоянию»¹⁰.

После Второй мировой войны США навязали эту модель цивилизационного развития Западной Европе, в результате, к началу XXI века все те черты, который Кайзерлинг в начале XX века отмечал в развитии США, оказались присущи Европе. Упрощение жизни, сведение всех ценностей к материальному потреблению привело к дегра-

⁸ Г. Кайзерлинг, *Америка. Заря нового мира*, Санкт-Петербургское философское общество, Санкт-Петербург 2002, с. 130-131.

⁹ *Ibidem*, с. 132.

¹⁰ *Ibidem*, с. 135.

дации культуры. При этом вовремя «придуманый» европейскими интеллектуалами постмодернизм дал теоретическое оправдание этой деградации и даже стал доказывать, что мы переживаем «новую эпоху» развития культуры.

Цивилизационная модель романтизма нашла себе последовательное выражение в немецкой философии начала XIX века; во второй половине века она стала основой понимания общества и государства в русской политической мысли. Причем использовали ее представители самых разных политических течений. Например, влияние философии Фихте и его концепции истории Европы просматривается и в анархизме М. Бакунина и Л. Толстого, и в «почвенничестве» Ф. Достоевского¹¹, и в либерализме Б. Чичерина и А. Градовского. Последнее особенно важно, поскольку в западной либеральной традиции распространено мнение, что немецкий идеализм может породить только авторитарные и консервативные учения. На деле большинство представителей *русского либерализма* в качестве основания своих теорий использовало именно идеи Канта, Фихте и Гегеля и резко критиковало западный либерализм за его ориентацию на самую примитивную философскую традицию, не способную правильно описать человека и общество, — на английский эмпиризм и французский материализм XVIII века¹².

Социально-политическое учение русского марксизма, а затем большевизм и его воплощение в коммунистической государственности России явились итогом парадоксального синтеза модели романтизма и модели Просвещения в российской политической действительности, недаром в ранний период существования Советской России (20-30-е годы) проявилась непонятная симпатия определенных кругов американской политической и культурной элиты к коммунистическому государству. Однако после «второй» русской революции 1990-х годов произошло постепенное возвращение России к прежней, романтической модели цивилизационного развития, которая в XIX веке была *важнейшим достижением европейской истории*. Парадоксальным образом в начале XXI века только Россия оказалась приверженной этой модели, в то время как сама Европа вместе с США остались в рамках цивилизационной модели Просвещения,

¹¹ И.И. Евлампиев, *Истоки и смысл русского анархизма*, «Вопросы философии» 2018, по. 4, с. 5-15; *idem*, «Русская идея» в позднем творчестве Достоевского («Подросток», «Дневник писателя»), [в:] Достоевский. Материалы и исследования, Том 21, Нестор-история, Санкт-Петербург 2016, с. 92-107.

¹² И.И. Евлампиев, *Актуальные уроки русского либерализма: критика западной традиции*, «Вопросы философии» 2015, по. 6, с. 90-99.

т. е. в рамках модели развития, основанного на идеалах XVIII века! Именно последнее определяет все неразрешимые проблемы современного Запада: в рамках господствующей ныне на Западе философской и политической идеологии нормальное развитие цивилизации просто невозможно. И яростное противостояние Запада России имеет в качестве скрытой причины вовсе не какие-то сиюминутные политические мотивы, а именно фундаментальное противостояние двух моделей цивилизации. Как уже говорилось выше, западный либерализм, основанный на философских идеях Просвещения, может быть жизнеспособным как политическое учение, только на основе постоянно пропагандируемого убеждения в том, что он является абсолютно истинным и окончательным учением, не допускающим никакой альтернативы. Россия с ее особым путем развития (на деле просто возрождающим культурные и политические традиции старой Европы) выступает главным раздражающим фактором, существование которого ставит под сомнение абсолютность и безальтернативность цивилизационного пути Запада.

С позиции собственной абсолютности западный либерализм отрицает существенное значение всей предшествующей философии, поскольку видит в ней только слабое «предварение» и «предвосхищение» окончательной либеральной истины (точно так же относились к предшествовавшей философии русские марксисты во все время существования СССР). Поэтому популярность в современной России традиционных форм философии и происходящее из этого убеждение в том, что западный либерализм и его философия является тупиковой ветвью развития европейской мысли, рассматриваются на Западе как проявление консерватизма и «реакционности» российского национального сознания и обозначается термином «философский традиционализм». Однако и это название, и негативные оценки этой тенденции оправданы только при предположении об абсолютности самой либеральной идеологии. Если же не придерживаться этого нелепого и антиисторичного предположения, то российский «философский традиционализм» на деле представляет собой *продолжение и развитие лучших традиций содержательной европейской философии*. И только на основе такого «философского традиционализма», т. е. на основе возрождения традиций великой европейской философии (за исключением эмпиризма, со всеми его разновидностями, вплоть до аналитической философии), можно будет говорить о начале возрождении всей европейской цивилизации, испытывающей ныне самый радикальный духовный кризис во всей своей истории.

«Философский традиционализм» и преодоление кризиса...

Igor I. Evlampiev

«Philosophical Traditionalism» and Overcoming the Crisis of Modern Civilization

Abstract

The article shows that European history of the last two centuries should be understood as a struggle between two paradigms of the civilization development: paradigm of Enlightenment and paradigm of Romanticism. The first paradigm is based on the XVIIIth century philosophy (empiricism and French materialism); it denies the man's indefinite spiritual essence and considers him as a mechanical automate subjected to the natural laws. This paradigm was fully realized in history of the USA, and after WWII it has been forming the development of the Western Europe. Along this way, the civilization has achieved a considerable material progress, but at the same time it is accompanied with the simplification of personality; the man's orientation to the mere external and material aims leads to the extreme restraints of his inner freedom, something which leads to the decline and crisis of culture. The paradigm of Romanticism, which was the main European achievement of the XIXth century, now only exists in Russia. XIXth century European philosophy serves as its basis; the aims of social development are understood here as revelation of the man's indefinite spiritual essence, developing of its inner, creative freedom and creating of culture. In this sense, «philosophical traditionalism» can be conceived as a tendency to restore the traditions of the great European philosophy of the XIXth century and at the same time as a criticism of philosophical empiricism which denies the abovementioned traditions and, being unable to understand human essence correctly, has led the Western civilization to crisis.

Keywords: philosophical traditionalism, Enlightenment, Romanticism, crisis of modern civilization, European philosophy of the XIXth century, philosophical empiricism, Europe and Russia.

