

Российская Академия Наук
Институт философии

ПРОБЛЕМЫ РОССИЙСКОГО САМОСОЗНАНИЯ

Материалы 1-й Всероссийской конференции
26–28 октября 2006 года
Москва—Орел

Под общей редакцией доктора философских наук
С.А. Никольского

Москва
2007

УДК 300.36
ББК 15.56
П-78

Редколлегия:

*М.Н. Громов, А.А. Гусейнов, А.А. Кара-Мурза,
И.Е. Кознова (ученый секретарь), В.М. Межуев,
С.А. Никольский (ответственный редактор), Э.Ю. Соловьев*

П-78 **«Проблемы российского самосознания»**, Всероссийская конф. (2006 ; Москва—Орел). 1-я Всероссийская конференция «Проблемы российского самосознания», 26–28 окт. 2006 г. [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Редкол.: М.Н.Громов и др. — М.: ИФРАН, 2007. — 230 с.; 20 см. — На обл. авт. не указаны. — Библиогр. в примеч. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0083-2.

В сборник вошли материалы 1-й Всероссийской ежегодной конференции Института философии РАН и регионов России «Проблемы российского самосознания». Конференция ставила цель определения круга проблем, относящихся к теме российского самосознания, рассмотрения механизмов его трансформации и методов исследования.

Вступительное слово

Настоящая конференция является началом общеинститутского проекта «Проблемы российского самосознания». Его цель — объединить исследования российского самосознания, которые ведутся в рамках различных философских дисциплин (локализованы в соответствующих научных подразделениях), а также более целенаправленно, я бы сказал, акцентированно подключиться к общественным дискуссиям вокруг этой темы.

Вопросы российского, русского самосознания, нашей национальной идентичности стали предметом широких публичных обсуждений. Они рассматриваются по преимуществу в историческом, политологическом, филологическом, культурологическом, социологическом, юридическом, психологическом аспектах. Есть много признаков того, что дальнейшее осмысление этой проблематики требует ее философского обобщения. Во всяком случае, средства массовой информации в последнее время стали больше проявлять интереса к тому, что по этому поводу думают и пишут философы. Например, уже одно то, что произошла незаметная реабилитация понятия идеологии, можно считать своего рода симптомом, свидетельствующим об общественном запросе на прояснение мировоззренческих основ национального самосознания.

На мой взгляд, при обсуждении проблем российского самосознания мы не должны оставаться в кругу уже устоявшихся понятий и фигур речи, включаться в споры о «державности», «экстремизме», «самодержавии, православии и народности», «суверенной демократии» и т.п. У философии есть свой язык, свой словарь, свои понятия

и подходы, которые могут весьма продуктивно дополнить то, что об интересующей нас теме говорится в других гуманитарных и социальных науках, обобщить, интегрировать их результаты.

Интерес к проблемам российского самосознания не является чисто теоретическим. Проблемы эти приобрели также общественно-политическую актуальность, стали, как говорится, жгучими вопросами дня, лозунгами партий и движений. Их осмысление прямо увязывается с отношением людей к царскому и советскому прошлому, с межнациональными взаимоотношениями на новом постсоветском пространстве, с самоопределением страны в глобализирующемся мире. Оно органически связано с формированием новых представлений об общем благе и социальной справедливости, о правах и обязанностях человека. Речь идет о таких жизненно важных измерениях общественного существования страны и ее граждан, которые предполагают и требуют философского видения перспектив истории и возможностей человека.

Тема российского самосознания стала острой проблемой, из тиши академических кабинетов и профессиональных обсуждений перетекла в средства массовой информации и вылилась на улицы и площади в связи с переходом России от советского социализма к демократическому строю, что в свою очередь совпало со сложным, противоречивым процессом исторического масштаба, получившим название глобализации. Эти два качественных перехода существенным образом определяют конкретную конфигурацию обсуждаемой темы. Но не только. Исключительно важным является духовный, интеллектуальный и идеологический опыт первых 10–15 лет существования в режиме перехода к открытому демократическому обществу.

Превалирующая в общественном сознании официально культивируемая идейная установка состояла в том, что нам следует устроить свою жизнь по примеру и подобию развитых стран Запада. «Чтобы у нас было как в Швеции, Португалии»... все помнят эти слоганы недавнего времени. Это была психология блудного сына, который возвращается в отцовский дом после краха иллюзий найти свое особое счастье. Считалось, что мы из тупика истории и искусственной самоизоляции возвращаемся на столбовую дорогу истории, в семью цивилизованных народов. Оказалось, что нас не ждут с распростертыми объятиями там, куда мы стремились. Да и сами мы, когда направляли свои взоры на процветающий Запад, ожидали и хотели не совсем того, что получили на самом деле. Результатом явился отказ от подражательства, от идеи, что наши со-

циальные и духовные проблемы можно решить путем заимствования готовых рецептов, — отказ, который все чаще доходит до разочарования в западных ценностях. Все более набирающее силу убеждение, согласно которому нам не подходят, тесны европейские одежды, также составляет важный контекст обсуждаемой нами темы.

Есть европейская идея. Она, если говорить предельно кратко, заключается в сознании единства Европы. Есть русская идея, которая в формулировке наших великих мыслителей, да и в самом историческом опыте, всегда выходила за собственные границы русского народа, понималась как всечеловечество, всеединство. Важно понять, как соотносятся эти две идеи в контексте того опыта, который мы приобрели. Кому как не философам размышлять об этом?

Россия и Западная Европа, при всех взаимовлияниях и сотрудничестве, в целом много столетий настороженно, недоверчиво и подозрительно относились друг к другу. Если говорить об отношении Европы к России, то достаточно сказать, что в проекты европейского единства, существовавшие до XVIII в., Россия вообще не включалась. Если говорить об отношении России к Европе, то вполне, например, показательно, как и общественное мнение и государственные власти оскорбились выдержанной в критических тонах книгой впечатлений маркиза де Кюстина. Эти два видения отражали одну и ту же реальную проблему. Западные мыслители чувствовали, что Россия в чем-то другая, чем Европа, пусть не антиевропейская, но и не совсем европейская страна. Но, с другой стороны, и русские мыслители не всегда понимали и принимали Европу в ее национальной и религиозной расчлененности. Некоторые полагали, что именно из России придет освобождение в Европу. Понимание и выстраивание адекватных взаимоотношений России и Западной Европы возможно только в рамках философско-исторического взгляда на современный мир. Кроме того, большой интерес представляет изучение философских связей этих двух регионов европейской культуры — России и Запада. В частности, в высшей степени интересно проанализировать, какие философские традиции быстро приживались на российской почве, а какие «прорастали» с трудом или вовсе отторгались ею.

Есть еще один аспект темы, который требует философской компетенции и техники анализа. Он касается вопроса о субъекте российского, более широко — вообще национального, самосознания. Речь идет не просто о том, что такое нация, об известных спорах вокруг ее определения, хотя это также входит в круг философского обзора. Я имею в виду еще вопрос о том, кто может представлять нацию, на-

циональное самосознание, говорить от их имени. Кто? Государственные лидеры? Церковные иерархи? Писатели? Так называемые лидеры общественного мнения? Это очень не простой вопрос. Сам характер отношения личности и нации, исключительная интимность этого отношения, заключающаяся в том, что индивид осознает себя личностью не иначе, как в своей принадлежности определенному этносу и нации, позволяют думать, что никто не имеет монопольного и даже преимущественного права говорить от имени нации (за исключением, разумеется, особых случаев международного представительства государства). Демократия в современном понимании — власть не народа вообще, а народа свободного, своего рода союз свободных граждан. Именно свободную личность можно считать субъектом национального самосознания в том, по крайней мере, отношении, что она формирует свое собственное, ответственное, обязывающее представление о нации, национальном горизонте общественного поведения.

В своем кратком вступлении я хотел лишь обозначить некоторые самые очевидные вещи, свидетельствующие об ответственности философов за адекватное понимание проблем российского самосознания. Самосознание, тем более самосознание нации, народа — величина историческая, оно меняется, обогащается, случается — деформируется, приобретает новые формы. Это накладывает на исследователей дополнительную ответственность; то, как мы будем формулировать проблемы российского самосознания, само наше понимание этих проблем включается в российское самосознание, становится одним из его проявлений.

Проблемы российского самосознания

Сегодня мир ощущает тектонические сдвиги в экономике, политике, культуре, в духовности. Процесс глобализации ставит под вопрос сохранение народами их культурно-национальной идентичности, в существенной мере определяемой национальным самосознанием.

В глобальном масштабе, вместо провозглашенного воцарения свободы и прав человека, а у некоторых — «конца истории», отдельные мыслители объявляют о начале «новой истории» — эпохи нового миропорядка и даже новых войн. Насколько экономически, политически, духовно и нравственно готова к этому повороту Россия?

За последний период, особенно после 1991 г., жизнь ушла далеко вперед. Пришло новое поколение людей, смутно представляющих советское время. На смену плановой социалистической экономике пришел рынок, многое изменивший в нашем сознании и поведении.

Будем честными: переход к рынку произошел без учета интересов подавляющего большинства граждан. Последствия такого реформирования остро ощущаются и 15 лет спустя. Речь не только о «материальной» стороне вопроса. Сознание людей, общества было надломлено.

До сих пор в интеллектуальном, духовном смысле мы не до конца прошли этот «перевал». И сегодня вопросы духовности, национального самосознания, быть может, впервые поставлены с такой остротой.

Беда в том, что потребность духовного оздоровления в 1990-е гг. была подменена повсеместным насаждением ультралиберальной догматики. Приняв эту доктрину для внутреннего пользования, мы фактически допустили на своем поле чужие правила игры, а значит, ограничились своей суверенитет.

Тяжесть последствий непродуманных реформ для сферы духовного сопряжена с тем, что все эти годы разрушалась душа русского народа. Обесмысливалось то, что, накапливаясь веками, рассматривалось как кладезь человеческой и общественной добродетели — труд, правда, справедливость, семья, любовь к Родине, подвижничество, идея соборности, иные проявления духовности.

Шла какая-то нелепая, недостойная и нездоровая возня вокруг «русского» самосознания, русской культуры, языка, истории, русских предпринимателей, вокруг русских губерний, вокруг нашей молодежи. В России мы не могли нормально обсуждать вопросы о русском народе, образующем нацию и государство. И вот результат: в общественном сознании утвердилось мнение, что в России русский человек оказался изгоем.

Под коростой псевдолиберальных идей копились проблемы колоссальной разрушительной силы. Теперь этот нарыв стал вскрываться. Вскрывается болезненно, «хирургически», потому что по-другому, по-видимому, не бывает в таких случаях.

Вот почему сегодня особенно важно говорить об общей задаче всех интеллектуальных сил, ориентированных на Россию, — об осмыслении и выработке механизмов реализации идеи сбережения народа.

* * *

В российском обществе идет большая интеллектуальная работа. Эта работа напрямую связана с *поисками стратегии развития России*, адекватных ответов на вызовы и угрозы, которые возникают или появятся в перспективе.

Результатом этой работы, этих дискуссий стали, например, «Концепция общественной безопасности» и «Русская доктрина». Большой резонанс получило исследование «Проект Россия», авторы которого делают вывод: у России нет ни единого шанса сохранить свою целостность в условиях заданной извне демократии.

Много дискуссий идет вокруг концепции «суверенной демократии». Кто-то рассуждает на эту тему исключительно в аспекте «проблемы-2008». Активно обсуждается концепция России как «энергетической державы». Сюда же можно отнести недавние дискуссии, в частности, о современном консерватизме, о «русской либеральной империи». Альтернативой «Проекту Россия» стал «Проект Россия-2». Его цель — зафиксировать существование другой страны: более интернациональной, критичной по отношению к власти и т.д.

Все эти концепции и проекты имеют право на жизнь. Время само отделит зерна от плевел. В первую очередь останутся те из них, где четко отстаиваются интересы российской государственности, российского самосознания.

Президент страны В.В.Путин не раз говорил о духовной, нравственной составляющей возрождения России. Опорной точкой консолидации российского общества он называет исконные, традиционные ценности: патриотизм, державность, государственничество, социальную солидарность. Эти ценности в последние годы восстанавливаются и укрепляются.

* * *

Сегодня вновь пришло время обратиться *к своим корням*, к родникам духовности и культуры, нравственности и патриотизма. Эта повестка дня, как нигде более, уместна на Орловщине. Здесь, по словам нашего великого земляка И.С.Тургенева, «на тысячу верст кругом Россия — родной край»¹. Здесь месторазвитие русской духовности и культуры, святые колодцы, чистые родники российской литературы. Во всех смыслах — это опорный край русской державности.

Иван Бунин назвал эту землю «плодородным подстепьем»². Россия, придя в эти места, обрела особый настрой, авторитет и силу. Затерянная в лесах Московия именно здесь превратилась в Россию, духовно единую и державную.

Со временем на этой господствующей восточноевропейской высоте была создана самобытная культура, которая обладала достоинством не только внятно говорить, но, что более важно, быть услышанной и воспринятой в любом уголке планеты. Среди выдающихся духовных пастырей России такие наши земляки, как писатели И.Тургенев, Н.Лесков, И.Бунин, Л.Андреев, Б.Зайцев, М.Пришвин; поэты А.Фет и Ф.Тютчев. Именно Тютчев, по большому счету, стал основоположником «русской идеи» нового времени. Наши земляки — философы о.Сергий Булгаков, М.Бахтин, Н.Данилевский, историки Грановский и Устрялов, выдающийся правовед, председатель первой Государственной Думы С.Муромцев, полярный исследователь Русанов, композитор Калининков, художник Мясоедов...

Именно о таких маяках духовности писал Н.Бердяев: «Русская мысль, русские искания начала XIX в. и начала XX в. свидетельствуют о существовании русской идеи, которая соответствует характеру и призванию русского народа»³.

В нашей области находится музей-усадьба Тургенева «Спасское-Лутовиново». Это удивительное, святое место России, где особая энергетика духовности. Тургеневу по праву принадлежит одно из первых мест в плеяде крупнейших мастеров слова российской и мировой литературы. Своим провидческим взглядом он видел, что оторванность идей от «почвы», социальный и групповой эгоизм неизбежно ведут к повторению самого страшного в российской истории смуты, «окаянных дней», духовного и социального раскола. Мы помним пророческие слова нашего земляка: новь следует поднимать не поверхностно скользящей сохой, а глубоко забирающим плугом и постоянно помнить что нас, русских, хоть в семи водах мой, нашей русской сущности из нас не вывести⁴.

При этом наших великих предшественников никто не может упрекнуть в консерватизме, в сопротивлении движению и реформам. Напротив, всем своим творчеством оказывая могучее влияние на общественное сознание России, они готовили почву для назревших преобразований.

* * *

В основе широкого признания Тургенева лежала глубочайшая любовь к России, его вера в русский народ. «Россия без каждого из нас обойтись может, но никто из нас без нее не может обойтись. Горе тому, кто это думает, вдвойне горе тому, кто действительно без нее обходится»⁵. В этих словах Тургенева заключена доминанта нашего национального самосознания: *российский патриотизм*.

Сегодня вновь во весь рост встал вопрос о будущем российской государственности, о настоящем патриотизме, как синтезе знаний, веры, убеждений и любви к своему народу. Но патриотизм почему-то «вдруг» стали путать с национализмом и фашизмом. Некоторые считают, что государственность, любовь к Отечеству — якобы несовместимы с ценностями свободы и социальной справедливости.

Между тем, оторванный от Родины, Иван Ильин писал: для того, чтобы найти свою Родину и слиться с нею чувством и жизнью, необходимо осуществить в себе патриотическое самосознание⁶.

Во многом благодаря позиции Президента, наша интеллектуальная элита, государственный аппарат, те, от кого зависит принятие решений, научились внятно произносить такие слова, как «патриотизм», «держава». Но надо идти дальше: к реализации идеи патриотического служения своему Отечеству, своему народу. Эта мысль была

высказана еще в «Поучении» Владимира Мономаха. Только связь с судьбой народа, его прошлым и настоящим создает фундамент будущего, апеллирует к достоинству нации, наполняет ее самосознание верой и оптимизмом. Собственно говоря, это и есть идеал национального самосознания — неразрывная целостность общенародного и личного, прошлого и настоящего. Великие страницы истории, пропущенные через душу и сердце каждого.

Другая доминанта нашего самосознания, всей нашей духовности и культуры определяется *православием*, которое больше тысячи лет окормляет российскую государственность и общественную жизнь. Корни духовности живут в народе. Они живут в православной вере, которая и в онтологии, и в гносеологии присутствует в нравственной памяти общества.

Русская философия неоднозначно оценивала укорененность православия в народной жизни. Но никто не отрицал влияния православных христианских ценностей на характер русской государственности и на ту своеобразную энергетическую ауру, в которой отражалась мессианская устремленность русской души.

Православная вера вела русского человека к победе над завоевателями, давала силы, возвышала над окружающим. Она позволяла преодолеть беды и напасти и при этом не зачерстветь душой, сохранить веру в людей, готовность жить честно и справедливо.

На земле Орловщины пример православного служения потомкам дают святители Феофан Затворник и Тихон Задонский, деятельность которых во многом определила духовную, жизнь целых поколений. Они воспитывали свою паству в любви к Родине, в потребности патриотического служения.

Отрадно, что сегодня идет возрождение православия. Восстанавливаются и строятся храмы. Священнослужители становятся наставниками, духовники — пастырями. В этом и есть призвание церкви: беречь народ и державную государственность.

* * *

Самым ценным и содержательным источником знаний и понимания того, что такое российское и, в частности, русское самосознание является для нас *великая русская культура* — философия и классическая литература прежде всего. Рядом с термином «культура» мы употребляем эпитет «русская», а не «российская» не потому, что хотели бы сегодня возвысить именно русских над другими народами,

живущими вместе с нами в России. Говоря так, мы лишь следуем многовековой исторической традиции, в рамках которой каждый народ страны вносил свой вклад в общую копилку духовного опыта, называя ее «русской культурой». Свое место в этой культуре, как известно, есть и у великого Пушкина с его африканскими корнями, и у нашего земляка нобелевского лауреата Ивана Бунина.

Теперь, когда Россия всерьез озаботилась вопросами собственной национальной идентичности, переживает сложные процессы внутреннего культурно-духовного упорядочивания и ищет пути рациональной интеграции в мировое сообщество, интерес к проблематике русского самосознания вышел далеко за рамки академических дискуссий. Более того: вопросы, связанные с русским самосознанием и межнациональными отношениями, сделались не только теоретическими, но и практическими, о чем свидетельствуют известные события, недавно имевшие место в разных регионах страны, прежде всего в Карелии, на юге России и в Поволжье. Но в последнее время и в центре России возрождается так называемый экстремистский национализм. И не важно, какого он толка: прорусского, антирусского. Он присутствует. И особенно среди молодежных сообществ.

К сожалению, часть иных социумов не находит возможным дать достойный гуманистический ответ требованиям времени. В той или иной форме они прививают своим людям клановую мораль, приучают игнорировать культуру, привычки и традиции других. Не удивительно, что такие «поселенцы», оказавшись в чужой культурной среде, допускают наглое и даже агрессивное поведение по отношению к тем, для кого эта среда родная, кто в ней жил и живет. И если в этих случаях власть избирает путь невмешательства, если законы действуют наполовину и не для всех, то мы не раз еще можем быть свидетелями новых «кондопог».

Как известно, русская культура никогда не была культурой подчинения или рабства. Ее главными ценностями всегда были человеческое достоинство и сострадание, в том числе — к «маленькому человеку».

Особенность русской культуры также и в том, что она никогда не делала дискриминирующего различия между людьми по национальному признаку, призывала относиться друг к другу с уважением и любовью, быть веротерпимыми.

Вот почему, если мы хотим сохранить целостность нашей многонациональной страны, то должны всерьез озаботиться вопросом целенаправленного формирования национального самосознания, как на основе нашей общей великой русской культуры, так и на основе национальных религий и культур.

* * *

Есть еще один важнейший аспект и фактор национального мировоззрения и самосознания. Это «великий и могучий русский язык», которому поклонялись все великие русские, и не только русские люди, завещали нам беречь его. Среди них и наши земляки — выдающиеся фольклористы, первые собиратели «памятников» русского языка — Петр Киреевский и Павел Якушкин.

Язык — это коренная часть культуры народа, порождение народного духа. Он формирует и объединяет нацию, связывает поколения, обеспечивает преемственность и постоянное обновление культуры и государственности. Если позволим осквернить русский язык, основанную на нем великую культуру, то мы исчезнем как нация.

Сегодня мы вынуждены признать, что резко ослабили нравственные корни подрастающего поколения. Мы видим, как разрушают нашу духовность и культуру. Идет открытая пропаганда культа насилия, социальной распущенности, вседозволенности и безответственности. Не в последнюю очередь все это делается через прямое уничтожение русского языка.

Подчеркну, необходим решительный поворот против разложения общества и его устоев за счет укрепления языковой культуры. Как это сделать — еще один из важнейших вопросов.

* * *

Наполнить истинным смыслом сегодняшний день, решения и дела — большая и труднейшая часть работы в сфере национального самосознания. Мы давно говорим, что этот поиск смысла нужно вести в сфере очевидных ожиданий и надежд россиян. Реформы для большинства, свобода, справедливость и порядок для всех — таковы, на наш взгляд, ориентиры этого поиска.

Сегодня они воплощаются в четырех национальных проектах, предложенных Президентом. *Нацпроект* — это тоже достижение определенного уровня самосознания нации. Это решительная попытка внедрить в общественное сознание и реализовать на практике идею сбережения народа, новую идею государственности.

Крайне важно, что национальные проекты ориентированы на решение самых острых, самых насущных проблем, вплоть до демографической. Это пути решения основных задач, необходимых для защиты национальных интересов России в целях существенного роста уровня жизни людей.

Для того чтобы добиться желаемого, потребуется решить задачу истинно российского масштаба: *преодолеть исторически сложившийся раскол государства и общества*. На этот раскол прямо указывала отечественная общественная мысль и в XIX, и в начале XX в. И сегодня его устойчивые трансформации и последствия мы наблюдаем как в «государственном», так и в общественном сознании и поведении.

Государство и гражданское общество должны идти навстречу друг другу. Первые шаги в этом направлении наметились. Главное здесь — сообща потрудиться над реализацией действительно национальной, действительно стратегической программы реформ. Надо использовать этот шанс, этот исторический момент в отношениях государства и общества. Да, есть еще препятствия, непонимание того, что сначала надо объединить людей интеллектуально, а только потом «экономически». Деньги не объединяют. Объединяют мысль, гуманность, духовность и нравственность.

Осознание этого приходит и к власти, и к обществу. Необходимо снять все наносные проблемы и объединиться во имя сохранения и процветания России.

Все, что мы сумели достичь в последние годы на Орловщине, — результат того, что мы не боролись с реформой, а осуществляли реформу. Ежедневным трудом создавали основы общественно-политической стабильности. Я отлично понимаю, что за стабильностью всегда следует созидание. А созидание определяет нравственные устои людей. Для меня это не лозунг, а принцип жизни. Подчеркну, это дает нам позитивные результаты и в экономике, и в духовной сфере.

На практике это означает высокую ответственность государства как инициатора реформ, за создание возможностей для каждого в реализации своего экономического и любого иного социального творчества. Это опора на интеллектуальные силы народа, стремление наполнить национальное самосознание уверенностью в завтрашнем дне.

* * *

Мы живем в многонациональной, многоконфессиональной стране. Дружба между народами — при любом режиме — была и остается главным условием крепости государства, здоровья общества. И поэтому в вопросах национальных взаимоотношений, национального мировоззрения и самосознания нам не следует бояться ни кажущейся новизны, ни реальной остроты проблем. Открыто говоря об этих проблемах, последовательно гармонизируя межнациональные отно-

шения, активно изучая и усваивая собственную историю, великую русскую культуру мы еще более сплотим народы нашей страны, укрепим авторитет России в мире.

Примечания

- ¹ *Тургенев И.С.* Полн. собр. соч. и писем: В 28 т. Т. 13. М.—Л., 1966. С. 143.
- ² *Бунин И.А.* Собр. соч.: В 9 т. Т. 9. М, 1967. С. 267.
- ³ *Бердяев Н.А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века к начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 266.
- ⁴ *Тургенев И.С.* Указ. соч. Т. 12. С. 5.
- ⁵ Там же. Т. 6. М.—Л., 1963. С. 349.
- ⁶ *Ильин И.А.* Путь духовного обновления. М, 2003. С. 234–235.

Россия и Европа: возможен ли диалог?

Под диалогом с Европой мы понимаем не всю историю ее хозяйственно-экономических, дипломатических, политических, военных, культурных и прочих связей и отношений России со странами европейского континента, а то направление в развитии русской общественно-политической и философской мысли, которое ставило перед собой задачу осознания *культурной и цивилизационной идентичности России*. Решалась эта задача посредством, прежде всего, сравнения России с Европой, установления существующего между ними *различия и сходства* (различия в сходстве или сходства в различии), что, собственно, и провоцировало необходимость такого диалога, тогда как отрицание чего-то одного — различия или сходства — сделало бы его невозможным. Кто не видит между собой и другими ничего общего или, наоборот, никак не отличает себя от других, в диалог не вступает. Сам факт существования диалога свидетельствует о наличии сторон, которые при всем различии между собой обладают одновременно чертами сходства и подобия.

Почему-то Европа, а не какая-то другая часть света интересовала Россию больше всего. Интерес этот не объяснишь непохожестью Европы на Россию (как будто другие части света более похожи на нее). В мире есть много стран, которые, даже вступая на путь модернизации, не проявляют особого беспокойства по поводу того, как они выглядят на фоне Европы, похожи или не похожи на нее. Для России же этот вопрос почему-то основной: она всегда судила о себе, глядя в сторону Европы, сравнивая себя с ней. Но чтобы сравнивать себя с Европой, даже в пользу последней, надо в каком-то смысле уже быть Европой, осознавать свое родство с ней. Диалог России с Европой и

рождался из потребности ответить на вопрос, какова степень этого родства (родства, разумеется, культурного), кто она Европе – мать, дочь, сестра или более отдаленный родственник.

И сейчас с этим вопросом не все ясно. Многие в России и Европе отвергают факт такого родства. Для них необходимость диалога России с Европой, если исключить из него ведущиеся «на высшем уровне» дипломатические переговоры, которые всегда имели место в истории, не столь очевидна, как для тех, кто думает иначе. Если, согласно первым, Европе и России нечего сказать друг другу, каждая из них идет своим особым путем, то последние исходят из прямо обратного предположения: Россия без Европы – еще не вся Россия, как и Европа без России – не вся Европа.

Когда начался этот диалог? Очевидно, со стороны России он мог вестись лишь европейски образованными людьми, знакомыми с западными понятиями и идеями, способными сопоставлять их с собственными представлениями и мнениями, не просто излагать их, но делать предметом обсуждения и полемики. В России такие люди впервые появляются лишь в XVIII в. – в век русского Просвещения, в эпоху Петра и Екатерины. А что было до этого? В «Очерках по истории русской культуры» П.Н.Милюков делит историю русского общественного самосознания на три периода. В первый, начальный период, который Милюков называет органическим, общественное сознание занято преимущественно усвоением националистических представлений и идеалов, возвеличивающих все свое в противоположность чужому, т.е. «развивается в форме контраста русской национальности с окружающими ее народностями»¹. В плане государственном этот период отмечен политикой завоевания и колонизации чужих земель. Такая политика не допускает в свой адрес никакой критики и самокритики. Постепенно на смену националистическому сознанию приходит сознание критическое, делающее свое – общественные законы и нормы жизненного поведения – предметом критики и сравнения с другими общественными порядками. Этот период знаменует собой начало европеизации России, ее вхождения в мир европейских народов. Критический (европеистский) период отделяет от органического (националистического) переходный (или промежуточный) период, в котором элементы националистического и критического сознания временно сосуществуют друг с другом. Два первых периода (органический и переходный), согласно Милюкову, охватывают промежуток времени от конца XV-го и до конца XVIII в. (им посвящен третий том «Очерков»), тогда как последний (критический) включает в себя XIX и XX вв. (посвященный ему четвертый

том Милюков не успел написать). Во всяком случае, критическое отношение к российской действительности впервые пробуждается в российском общественном сознании именно в XVIII в., и прежде всего, под воздействием западных идей.

Подобная схема движения общественного сознания в России в направлении от национализма к европеизму могла принадлежать, конечно, только историку-либералу. В действительности все было гораздо сложнее: линия русского национализма, раз возникнув, сохранилась и даже усилилась в последующий период российской истории, тогда как конфликтующая с ней линия русского европеизма (или западничества) никогда не одерживала над ней полной и окончательной победы. Так они и конфликтуют до сих пор. Их бесконечные споры друг с другом, будучи, казалось, исключительно внутри-российским диалогом, явились одновременно и диалогом России с Европой, в котором западники представляли Европу, а русские националисты всех мастей — Россию. Содержание этого диалога неоднократно описано и проанализировано в дореволюционной и современной, зарубежной и отечественной литературе, которую здесь невозможно ни полностью обозреть, ни прокомментировать. Попытаемся лишь уяснить, что в этом диалоге Россия хотела сказать Европе, что пыталась донести до ее сознания.

Что Россия многими своими чертами отличается от других европейских стран и народов, понятно и без диалога. Можно до бесконечности перечислять эти отличия — они очевидны при любом эмпирическом сравнении России с Европой и никогда не были секретом ни для самих русских, ни для иностранцев, приезжавших в Россию или наблюдавших за ней со стороны. Первым по времени и главным своим отличием от Европы Россия всегда считала православие, которое она восприняла от Византии. Уже одним этим она обособляла себя от романо-германской (католической и протестантской) христианской культуры. И в своей богословско-догматической, и в церковно-обрядовой части православие сразу же придало Московской Руси характер внешне и внутренне самодостаточного духовного мира, не нуждавшегося в особом общении с миром Западной (римско-католической) церкви. Подобное общение не только не поощрялось, но в какой-то мере даже осуждалось, сопровождаясь обвинениями в отступлении от подлинно христианской веры. Что все христианские вероисповедания суть ответвления от единого религиозного корня, исходят из общей, пусть и по-разному трактуемой, религиозной истины, не то чтобы не осознавалось, но не принималось в расчет, не служило доводом в пользу их сближения, примирения и согласия.

Даже малейшие попытки отойти от традиционного православного канона в исполнении религиозных обрядов вызывали яростное сопротивление со стороны священнослужителей и мирян, как о том свидетельствует, например, история русского старообрядчества. Во всяком случае, Русская православная церковь была не самым подходящим местом для диалога с Европой, хотя религиозная тематика в этом диалоге станет впоследствии ведущей.

Более открытой к Европе оказалась царская власть. Петр I был действительно первым, кто увидел в Европе источник новых идей в области промышленности, военного дела, государственного управления, образования и науки. С Петра начинается история модернизации России, которую в какой-то мере можно назвать и историей ее европеизации. Много в этой истории объясняется интересами Российского государства, которые лежали все же в несколько иной плоскости, чем интересы Церкви. В своей политике государство не могло руководствоваться чувством религиозной нетерпимости ко всему, что исходит из Европы, которая к тому времени уже прошла стадию своей политической и культурной секуляризации. Созданная Петром Империя со столицей в Санкт-Петербурге явилась шагом вперед по пути европеизации если не всей страны, то по крайней мере ее высшего слоя – российской власти и ее ближайшего окружения в лице дворянства. В качестве Империи российское государство превратилось в частичное, хотя, конечно, во многом поверхностное, подобие просвещенного абсолютизма европейских монархий. При Екатерине II любовный роман русской власти с идеями французского Просвещения достиг высшей точки, чтобы затем – к концу ее царствования – навсегда прерваться под впечатлением от страшных картин Пугачевского бунта и Великой французской революции. Но зерно европейского вольномыслия и свободолюбия было уже брошено в российскую почву и дало быстрые всходы, породив в среде образованных дворян так называемых западников (от Радищева до Чаадаева и Герцена). Они и взяли на себя миссию обличения и критики российских порядков с позиции просветительских и либеральных идей.

Но и это еще не диалог в точном смысле слова. Для него не хватает оппонировавшей стороны, поскольку Россия для западников при всей их любви к ней – не более чем отставшая от Европы страна, не способная ни к чему другому, как только учиться у нее. В лице западников она как бы лишена собственного голоса, доказывая своим существованием только то, чем не надо быть. Главное, в чем западники отказывали России, – это в ее праве считаться современной страной. Эталоном современности служили для них Англия или Франция (как

сейчас США). Но ведь и Европа была не столь единодушна в оценке своей современности. Главным оппонентом просветителей, на чьих идеях и возросла эта современность, получившая название «эпохи модерна», выступили романтики. Их русским подобием и стали ранние славянофилы (Хомяков, братья Киреевские и др.), с появлением которых внутриевропейский диалог об отношении к модерну становится и внутрироссийским. Если первый ограничивался романо-германским миром, исповедующим католицизм и протестантизм, то с началом второго он включил в себя и восточнославянский мир, исповедующий православие. Это не два диалога, а один, касающийся одной и той же темы — понимания и оценки современности, пришедшей с Новым временем. С подключением России к нему он лишь расширился до масштабов всего христианского мира. Во всяком случае, диалог западников и славянофилов — органическая часть общеевропейского диалога.

Хотелось бы подчеркнуть прежде всего именно эту сторону дела. Россия смогла вступить в диалог с Европой потому, что у русских образованных людей появилось сознание не только отличия России от Европы, но и ее общей с Европой исторической судьбы. Подобное сознание было присуще не только западникам, склонным противопоставлять Россию Европе лишь в плане ее исторической отсталости от нее, но и первым славянофилам, отрицавшим, подобно романтикам, не вообще Европу, а только ту, какой она была дорога просветителям. Просветительскому «проекту модерна» славянофилы противопоставили свой проект устройства земной жизни, который можно назвать также «русским проектом модерна», или «другим модерном», хотя выраженный в нем общественный идеал, получивший чуть позже название «русской идеи», предназначался ими не только для России, но и для остальной Европы, заключал в себе вселенское, общечеловеческое начало. По своей *универсальности*, пусть и ограниченной рамками христианского мира, этот проект ничем не уступал просветительскому проекту, а спор между славянофилами и западниками был как раз спором о природе той универсальности, которая должна быть положена в основу будущей мировой (а не только русской) цивилизации. В этом споре славянофилы были ничуть не меньшими «европейцами», чем русские западники, но только на свой особый лад².

Но о какой универсальности в учении славянофилов может идти речь, если, по распространенному мнению, главным для них было как раз подчеркивание национального своеобразия и культурной самобытности России по сравнению с другими европейскими странами и народами? Как и все романтики, славянофилы, действительно,

исходили из приоритета индивидуального над общим, тогда как просветители отстаивали прямо противоположный взгляд — приоритет общего над индивидуальным. И, тем не менее, ранние славянофилы (в отличие от поздних, настроенных более националистически) не были столь национально ограничены, как принято думать. Делая упор на своеобразии России, они не отрицали ее общности с Европой, хотя искали ее не там, где западники. Если для западников таким общим являлся «разум», то для славянофилов — «дух», понимаемый, прежде всего как Святой Дух. Западники искали общее, универсальное в науке и праве, славянофилы — в религии. Россия, по мнению славянофилов, если в чем-то и сходится с Европой, то, прежде всего, в истоках своей религиозной веры, в духе христианства, питающем собой в равной мере и европейскую, и русскую культуры. Общность России с Европой западники относили к будущему, полагая его в разуме, славянофилы — к прошлому, усматривая ее в сошедшем на землю вместе с пришествием Христа Святом Духе.

Разум или дух? Какое из этих начал более универсально? В Европе эти начала были представлены просветителями и романтиками, в России — западниками и славянофилами. Хотя именно западники претендовали на звание «русских европейцев», славянофилы были не менее их европейски образованными и мыслящими людьми, но только мыслящими в ином — не просветительском (рациональном), а религиозно-христианском (мистическом) ключе. В статье «Вечное и преходящее в учении русских славянофилов», на которую мы еще не раз будем ссылаться, Георгий Флоровский, подчеркивая именно эту — универсальную — сторону учения, писал: «По существу, их идеал лежал вне исторических пределов, относясь к вечной правде человеческой природы, говоря о Боге и его благодати. По существу, он был общечеловеческим, превышая все расовые и национальные отличия, переходя все хронологические грани»³. Не будь так, спор славянофилов с западниками не вышел бы за пределы русского спора, не стал бы частью общеевропейского диалога. Если бы Россия искала истину только для себя, кому бы она тогда была интересной и кто был бы интересен ей?

За противоположность Востока и Запада, России и Европы славянофилы, по мнению Флоровского, видели не этническую, расовую или национальную несовместимость, а антитезу «принуждающей власти и творческой свободы» и еще глубже — антитезу «разума и любви». «Не славянофилам принадлежит изобретение этой исторической пары, — она лежала в основе историософического построения, например, Гизо. Но только русским мыслителям удалось провести эту

полярную схему через всю историю Западного мира, через все области его культурной эволюции, и они первые сделали из нее предельные выводы и практические заключения»⁴. Суть данной антитезы состоит в разном решении проблемы, внутренне расколовшей европейский мир, ставшей в нем источником глубочайшего конфликта. Мир этот, как известно, распадается на романский и германский. Романское начало выше всего ставит авторитет светской и церковной власти, германское — свободное самоосуществление человеческого духа. Первое ратует за рациональную организацию всей общественной жизни в рамках «всеобщего законодательства», второе — за неограниченную индивидуальную свободу. В этих началах легко угадывается разница предпочтений просветителей и романтиков. Она заставляет западного человека постоянно метаться между законом и личной свободой, переходить от принуждающей власти государства к анархии (революции) и обратно. «От этого ряда противоречий в сфере разума исхода нет»⁵. Пытаясь совместить порядок и свободу на чисто рациональных основаниях, посредством одного лишь разума, придать этим началам характер *отвлеченных начал* — абстрактных логических постулатов, Европа так и не смогла примирить их в своей жизни. В таком раскладе всегда приходится жертвовать либо порядком, либо свободой. Славянофилы предложили иное решение этой проблемы, основанное на духовном опыте христианства и превосходящее, как они думали, первое своей разрешающей силой. «И Запад, — пишет Флоровский, — был отвергнут не во имя чужеземности своего населения и этнической далекости своей культуры, а во имя лжи и внутреннего бессилия лежавших в основе его бытия начал. Но этого мало: отвергнут он был не как злое само по себе нечто, а как превзойденная уже ступень всемирно-исторического восхождения “в сиянье правды вечной”... И под отжившее свое и подлежащее сокрушению скрижалю западной мысли возникла новая, но снова общечеловеческая, а не только национальная, скрижаль славянского мира»⁶.

Спор славянофилов с западниками (а в их лице с Европой), начавшийся в первой половине XIX в., был, следовательно, в высшей степени *принципиальным* спором (спором о принципах), ведущимся в границах общего им христианского мира, но с разных позиций. Каждая из сторон пыталась по-своему ответить на вопрос, как в этих границах люди, не жертвуя своей личной свободой, могут жить в любви и согласии друг с другом, что может стать основой для такого согласия. Свобода для славянофилов — не меньшая ценность, чем для западников, хотя трактуется ими преимущественно в духовно-религи-

озном смысле. В истории русской мысли славянофилы были первыми, кто сказал, что лежащие в основе европейской цивилизации принципы «отвлеченного разума» недостаточны, даже непригодны для достижения подлинной свободы и основанного на ней согласия. Отсюда не следует отрицания ими всего западного. Европейская культура не сводится ведь целиком к традиции античного рационализма, но включает в себя и идущую от первых христиан духовную традицию. К ней, по мнению славянофилов, и следует апеллировать в первую очередь при решении проблемы устройства земного мира — решении не теоретическом, а жизненно-практическом. Короче, ранние славянофилы ценили Европу не за то, за что ценили ее западники. У каждого из них была своя Европа. Какую из них следует считать примером и образцом — вот предмет их спора.

Поднятая славянофилами тема борьбы религиозного духа с «отвлеченными началами» европейской цивилизации, зазвучав впервые у славянофилов 1840-х гг., была продолжена затем выдающимися представителями русской религиозной философии, внесшими наиболее оригинальный вклад в мировую философскую мысль. Можно по-разному оценивать этот вклад, но без него диалог России с Европой просто не состоялся бы. Что же устами русских религиозных философов Россия хотела сказать Европе? Не только, повторим еще раз, что она — другая, не похожая на нее. Это и без того ясно. Скорее, она хотела призвать ее к совместной защите общих для России и Европы духовных (христианских) начал человеческой жизни от делающего бездуховным и обезличивающего зла западной цивилизации, которая, как уже тогда было ясно, все более распространяется по европейскому континенту. Неприятие этой цивилизации русскими мыслителями, сохранявшими свою связь с православием, стало отправным пунктом для всех их идейных построений. Не то чтобы они были против европейской науки, образования, гражданских прав и свобод (никто из них не защищал крайних проявлений самодержавия или крепостного права), но все эти институты, по их мнению, сами по себе не могут служить основой общественного мироустройства, не могут возвысить человеческую жизнь до ее истинного предназначения. И искать эту основу следует не в каких-то «особых началах» русской жизни, а, опять же, в присущем европейскому миру «духе» христианства⁷.

Собственно, диалог России с Европой и был разговором о том, чем должна руководствоваться нация, если хочет жить не только «по разуму», но и «по совести», сочетать в своем общественном бытии закон и порядок с моральными заповедями христианства. Если Ев-

ропу вдохновляла идущая от первого Рима идея *универсальной цивилизации*, способной объединить народы мира системой «всеобщего законодательства» с ее равными для всех правами и обязанностями (ее потому и называют «римской идеей»), то «русская идея» предлагала положить в основу человеческого общежития принципы христианской морали. Заключенный в ней общественный идеал воспроизводил не гражданские структуры античной демократии, а изначальные формы христианской «духовной общины», связующей всех узлами братской любви. Идущая из раннего христианства идея ответственности каждого не только за себя, но и других, — ответственности, разумеется, не юридической, а моральной — и легла в основу «русской идеи». Подобная идея не позволяет человеку быть счастливым в мире, в котором еще так много горя и страданий. Если целью христианина является спасение души, то в ее русском — православном — понимании ни один не спасется, если не спасутся все. Нельзя спастись в одиночку, когда каждый только за себя. Спасение каждого зависит от спасения всех. Этика православия строится не просто на идее справедливости — каждому по делам его (такая справедливость есть и в аду), — а на любви и милосердии ко всем «униженным и оскорбленным».

В этом смысле «русская идея» была продолжением «римской», но только в ее особом прочтении и понимании. Обе идеи суть вариации на одну и ту же тему универсального устройства человеческой жизни, хотя по-разному трактуют то начало, которое должно лечь в его основу. Если «римская идея» делала упор на формально-правовое устройство гражданской и частной жизни, то «русская идея» апеллировала к духовному единению людей в лоне христианской Церкви («соборность»), возлагающему на каждого личную ответственность за судьбу всех. В отличие от формально-правовой идеи Запада «русская идея» — духовно спасающая и нравственно-возвышающая. Она отстаивает верховенство сердца над отвлеченным рассудком, правды над истиной, сострадания над справедливостью, соборности над гражданским обществом, духовного подвижничества над прагматикой частной жизни. Ее противником является утилитаристская мораль с ее принципом частной пользы, индивидуальный и национальный эгоизм, приносящий в жертву своим интересам интересы других. Основанием для такой универсальности является не абстрактный и безличный разум с его формальными предписаниями, а сверхличная божественная мудрость, открывающаяся человеку в личном опыте его религиозной веры, в данном ему свыше откровении.

Как можно согласовать законы разума, не знающие в своей формальной всеобщности никаких исключений, обязательные для каждого, с уникальностью и свободой человеческой личности? Европейская цивилизация, по мнению славянофилов, так и не нашла выхода из этого дуализма. Его следует искать только в Церкви, под которой понимается, однако, уже не жестко регламентированная уставом и обрядами религиозная организация, а «духовная община», созданная свободным волеизъявлением и духовным подвижничеством самих мирян. По мнению Г.Флоровского, идея Церкви как формы устройства земной жизни людей составляет самую суть учения ранних славянофилов. «Основанному на непримиримом дуализме просвещению Европы славянофилы противопоставили свой идеал органической жизни в духе и любви. Западной теократии и культу государственного начала они противопоставили свое учение о Церкви и свой “сельский коммунизм”, свое учение об общине»⁸. Церковь и община, при всей, казалось бы, противоположности этих институтов, предельно сближались друг с другом: Церковь «в порядке духовной жизни личности» значила то же, что и община «в сфере «земной» жизни», тогда как община как форма социального бытия получалась «в результате приложения начал православной церковности к вопросу общественных взаимоотношений»⁹. При этом неправильно видеть в таком сближении церковной и общинной жизни умаление или принижение личностного начала. Отсутствие формально-юридической регламентации жизни, поднимая каждого до уровня свободно создающей свои отношения личности, не отменяет их организации, а, наоборот, превращает ее из внешней организации во внутреннюю, органически складывающуюся организацию. Подобная «внутренняя организованность» возможна только «в союзе свободных и творчески активных лиц», коими и должны быть члены христианской Церкви.

Из идеи церковно-общинной организации народной жизни, свободной внутри себя от любой власти, как ни парадоксально, прямо вытекала идея самодержавной государственной власти. Народ, отказываясь от власти внутри общины, передавал ее вне общины другим — даже иноплеменникам, т.е. сохранял за собой лишь «свободу мнения», но не решающего голоса. Триада «православие, самодержавие, народность», хотя и поддерживалась славянофилами, наполнялась у них иным содержанием, чем у идеологов «официальной народности», трактовалась в духе органической жизни. Именно в этом пункте инициатива в споре о будущем России переходит к западникам, полагавшим, что самодержавие все-таки есть прямое следствие не свободы, а рабства русского народа, и указывавшим на Европу как на образец такой свободы.

Кому в этом споре принадлежит истина? Не будем спешить с ответом, ибо спор этот не завершен до сих пор. Западники (как и все европейские просветители) были во многом правы, отождествив самодержавие с «поголовным рабством», усмотрев путь к свободе в переходе от самодержавия к республике или хотя бы конституционной монархии. Политическая свобода дается человеку все же не Библией, а Конституцией. Однако и славянофилы (подобно романтикам) были не далеки от истины, когда указывали на ограниченность свободы, регламентируемой исключительно абстрактными нормами формального права. Правовое государство, освобождая людей от власти деспотов и тиранов, не освобождает их от власти тех, кто движим в своем поведении корыстным расчетом и частным интересом, кто, делая себя целью, во всех остальных видит только средство (таково гражданское общество, согласно Гегелю). Можно ли посредством одного лишь права и Конституции, не считаясь с требованиями христианской морали, сделать людей подлинно свободными? Если для того же Гегеля высшим воплощением нравственности является государство — не то, которое реально существует, а то, которое соответствует своей идее, идеальное государство, — то для славянофилов нравственной может быть только сама реальная жизнь людей, организованная по принципу Церкви. Церковь намного ближе к идеалу нравственно свободной жизни, чем любая Конституция. Она делает человека личностью, тогда как Конституция — всего лишь частным лицом со своим весьма узко понятым интересом. Вопрос о форме государственного правления опять же повисает в воздухе. На этот вопрос у славянофилов нет четкого ответа, как у западников нет ответа на вопрос о том, как сочетать право с моралью, общий порядок с индивидуальной свободой.

Но настоящим камнем преткновения в их споре станет отношение к капитализму, все более распространявшемуся по европейскому континенту. В 1830—40-е гг. проблемы перехода России к капиталистическому способу производства еще просто не существовало. Свое видение России и живущего в ней народа западники и славянофилы того времени ограничивали в основном миром крестьянства, мечтая лишь об его освобождении от крепостного права. Соответственно и Европа для них — это, прежде всего, просвещенный и политически свободный народ, не терпящий над собой власти деспотов и тиранов. Со второй половины XIX в. внимание русских мыслителей все более привлекает рождающаяся в Европе новая реальность с ее промышленными городами, заводами и фабриками, с бурным развитием науки и техники, с усиливающейся властью финансового капитала и

массовой пролетаризацией населения. Уже в 1860-х гг. эта реальность станет для них наиболее адекватным воплощением идущей из Европы цивилизации. С этого момента в отношениях между русскими западниками и славянофилами (а значит, и в отношении России к Европе) наступит совершенно новая фаза.

Пытаясь определиться в своем отношении к рождающемуся капитализму, сами западники раскололись на два враждебных лагеря — либералов и революционных демократов. Если первые достаточно позитивно оценивали перспективу капиталистического развития России, то вторые — в лице идеологов «народничества» — искали ей альтернативу в сельской общине и «крестьянском социализме». Те и другие равно отвергали царское самодержавие (потому и считаются западниками), но по-разному представляли приемлемую для России экономическую реальность. Для либералов она исчерпывалась переходом к капиталистическому рынку, тогда как народники, а вслед за ними русские социал-демократы хотели придать ей социалистическую направленность — крестьянскую или пролетарскую. Важно, однако, учитывать, что спор между ними происходил в условиях еще не совершившейся буржуазной революции, что и придало ему характер самой настоящей войны на поражение. Демократы и либералы никогда не составляли в России единого лагеря. Первые в условиях отсутствия демократии, естественно, тяготели к революционным методам борьбы (потому и назывались революционными демократами), вторые предпочитали мирные пути развития за счет компромиссов и соглашений с существующей властью, за что часто и подвергались критике и насмешкам со стороны радикально настроенной части общества.

С оформлением русского либерализма в самостоятельное идейное и политическое движение обостряется и раскол между западническим и славянофильским крылом русской интеллигенции. Даже революционным демократам — при всем их западничестве — были понятны чувства и настроения славянофилов второй половины XIX в., которые резко повернулись в сторону русского национализма и антиевропеизма. Для тех и других русский народ так и остался крестьянской массой, занятой преимущественно земледельческим трудом. Какой западный либерализм мог прижиться на такой социальной почве? Неприязнь к либеральной идеологии станет общим местом у революционных демократов и славянофилов — во всем остальном непримиримых противников. Именно эта неприязнь определит последующий дрейф русского революционного демократизма — особенно в лице большевизма — в сторону русского национализма и великодержавия.

Начиная с знаменитой книги Н.Я.Данилевского «Россия и Европа», поздние славянофилы отвергнут уже не только буржуазную Европу, но и вообще всю Европу как чуждый России культурно-исторический тип. Именно так оценил эту книгу Владимир Соловьев, усмотрев в ней «вырождение славянофильства», не отрицавшего при своем возникновении духовной близости России и Европы¹⁰. Чем был вызван такой поворот? Бердяев объясняет его прямым воздействием западного национализма, ответной реакцией России на него. С этой точки зрения русский национализм стал своеобразным продолжением европеизации России. «Национализм новейшей формации есть несомненная европеизация России, консервативное западничество на русской почве»¹¹. Бердяев хотел сказать этим, что национализм в России, хотя чужд ей по духу, является отражением европейской ментальности с ее приверженностью ко всему национальному — «консервативным западничеством».

Такое объяснение содержит в себе долю истины, но не исчерпывает ее целиком. Уже романтики высоко оценивали роль национального элемента в культурной и общественной жизни любого народа. Славянофилы не добавили к этому ничего нового. Но в глазах любого европейца национальное своеобразие не отменяет того общего, что характеризует Европу в целом. Каждый живущий в Европе, знает, что он не только француз, немец, итальянец, швед и т.д., но еще и европеец, принадлежит к некоторой связующей все европейские народы духовной общности. По словам Э.Гуссерля, «как бы ни были враждебно настроены друг к другу европейские нации, у них все равно есть внутреннее родство духа, пропитывающее их всех и преодолевающее национальные различия. Такое своеобразное братство вселяет в нас сознание, что в кругу европейских народов мы находимся “у себя дома”»¹². В противоположность такому пониманию национального Н.Я.Данилевский в своей книге отстаивал идею не национального своеобразия славянской культуры в рамках общего с Европой культурно-исторического типа, а ее полной чуждости этому типу. А это уже не европейский, а исключительно русский национализм. В отличие от европейского он возвел отношение к России до уровня чуть ли религиозного культа, а естественное для русского человека чувство любви к ней превратил едва ли не в мистическое чувство¹³.

Причину его возникновения следует искать, по нашему мнению, не в Европе, а в той части российского общества, которая любыми средствами не хотела допустить превращения России в страну либерально-буржуазного типа. Для них Европа, подпавшая под влияние либерализма — преимущественно англосаксонского с его повышен-

ным пиететом перед рыночной экономикой и деньгами (у Шпенглера заключенная в этом варианте либерализма модель общественного устройства и послужила прообразом западной цивилизации, несущей с собой гибель европейской культуре), есть антипод всего подлинно национального. Превратившись в космополитический Запад, Европа окончательно похоронила надежду на свое духовное и религиозное возрождение. Такая Европа находится в конце пути, в стадии своего заката и вырождения, и России не остается ничего другого, как только остаться единственной и последней хранительницей истинной веры и образа жизни. С этого момента «русская идея» обретет характер не столько вселенской, сколько национальной идеи, предназначенной исключительно для России. На первый план в ней выходит уже не сходство России с Европой, а ее отличие от нее. Из проекта «другого модерна» она постепенно превратится в «антимодерн» с его критикой всего западного и современного, с возвеличиванием допетровской Руси и вообще всей русской старины. В этот период с новой силой возрождается дух «византизма» (Константин Леонтьев), чуждый всему западноевропейскому. «Антимодерн» в идеологии не отвергал, конечно, модернизации промышленности России, ее научно-технического развития, но не допускал ее в сферу государственного управления и религиозно-духовной жизни. Под знаком идеологического «антимодерна» сплотится вся официальная Россия эпохи Александра III, сменившая собой относительно либеральные 1860-е гг., а главным ее идеологом станет обер-прокурор Святейшего Синода Константин Победоносцев. «Национализм эпохи Александра III, — писал Г.П.Федотов, — уже не имел в себе ничего культурного, превратившись в апофеоз грубой силы и косного быта»¹⁴.

Превращение присущего учению славянофилов вселенского, общечеловеческого начала в начало исключительно национальное, касающегося только одного народа, а именно русского, Флоровский назвал «философским «грехопадением» славянофильства». В результате такого превращения русский народ из народа, подобного всем, предстал «высшим народом», первым среди других, единственным носителем божественной мудрости и правды. «В каждой мелочи, в каждой особенности русского быта отыскивалось некоторое высшее содержание, и отсюда с неизбежностью вытекала идеализация старины *как* старины, и своего именно *как* своего. Из того, что славянству и России надлежит осуществить определенный общечеловеческий идеал и осуществить, быть может, в первую очередь между другими народами, делался вывод, что этот идеал есть славянский идеал, выражает собою сущность именно славянского духа как такового и,

следовательно, вся история славянства вплоть до малейших подробностей представляет собой воплощение некоторой высшей нормы. Так открывался полный простор мессианистическим соблазнам и возникала опасность забыть о том, что ценность создается только воплощаемой *идеей*, и впасть в культ “отвлеченной” самобытности»¹⁵.

Уже в русской идее, как она была сформулирована Владимиром Соловьевым, дух русского мессианизма давал знать о себе в полной мере. Друг и биограф Соловьева Е.Н.Трубецкой был во многом прав в своей критике соловьевского проекта вселенской теократии как сути этой идеи. «Внимание его, — писал он о Соловьеве, — было поглощено мечтою об *универсальном* мессианизме России. Он отождествлял русскую национальную идею с воплощением самого христианства в жизни человечества, с осуществлением на земле Царства Божия в образе вселенской теократии. Но именно потому, что Россия была для него только народ Божий, народ мессианский, он отрицал всякие индивидуальные, особенные черты в русском народном характере. Индивидуальное, особенное у него потонуло в абсолютном, универсальном»¹⁶. Россия, по мнению Е.Н.Трубецкого, — не все христианство, а только одна из его обителей, такая же вселенская, как и все остальные. И русский народ — не единственно избранный народ, а один из многих, призванный вместе с другими делать одно общее дело. Но если у Соловьева русское отождествлялось все же с универсальным, то Данилевский возвел в абсолют именно то особенное, что отличает русский народ от других народов, превратив это особенное в высший тип культурно-исторического развития. Для первых славянофилов очевидны неприглядные стороны исторического прошлого России, уродливые проявления существовавших в ней общественных порядков и повседневного быта, для славянофилов поздней формации все русское уже потому хорошо, что оно свое, русское, безотносительно к общечеловеческим ценностям и началам. Для Данилевского (как впоследствии и для Шпенглера) общечеловеческое — пустая абстракция, не содержащая в себе главного — того, что отличает один народ от другого. Но если сам Данилевский в своем отрицании общечеловеческого в какой-то мере признавал «всечеловечность» славянского типа культуры, то его последователи (например, Н.Н.Страхов) в корне отвергали наличие общечеловеческого элемента в славянстве, настаивая на приверженности каждого народа к своей системе ценностей. Между народами нет ничего общего, каждый из них существует сам по себе. На этом пути диалог с Европой обрывался, сменяясь неприятием всего европейского внутри и за пределами России¹⁷.

Как отрицание универсального ради особенного, так и его отождествление с каким-то одним особенным (неважно каким — европейским или русским) к диалогу не ведет, подменяет его уходом народа в самого себя, его национальной самоизоляции. Подобное направление мысли найдет продолжение в учении евразийцев, в частности, в работах одного из его основоположников Н.С.Трубецкого. В статье «Мы и другие» он со всей определенностью скажет: «Евразийство отвергает безапелляционный авторитет европейской культуры»¹⁸. Лозунгом для евразийцев, как он считает, является русская национальная культура, основу которой составляет православие в его изначальном — допетровском — понимании. На Н.С.Трубецкого как идейного выразителя «антропологического национализма» ссылается и Флоровский.

Мы обратились к статье Флоровского потому, что в ней четко обозначен тот слом в учении славянофилов, который произошел на рубеже 60–70-х гг. XIX столетия. Можно называть этот слом «вырождением» или «грехопадением» славянофильства, но его суть состоит в переходе от универсальной (этической, прежде всего) перспективы развития России, к перспективе ее национально обособленного существования. Этическое заменяется этническим. Сам Флоровский называет этот слом переходом от «этического национализма» к «антропологическому»: первый апеллирует к общей *идее*, второй — к эмпирическому *факту*, к тому, что лежит на поверхности явления. Ведь различия более очевидны, чем сходства. Идеализм первых как бы пал под натиском позитивизма вторых. Но именно отсюда берет начало история русского национализма новейшей формации, который при всех своих внутренних расхождениях и размежеваниях сходится в одном — в нежелании вступать хоть в какой-то диалог с Европой, в отторжении ее не только цивилизации, но и культуры.

Неприятие Европы было общим местом и у правых — консервативных националистов — с их идеализацией допетровской Руси (тех же евразийцев), и у левых — революционных демократов (от народников до большевиков) — стремившихся повернуть Россию на путь социализма, но в его специфически русском понимании. Последних вполне можно причислить к русским националистам: хотя свои идеи они во многом заимствовали у Запада (тот же социализм и марксизм), в их интерпретации они обретали сугубо антиевропейскую направленность. Но ведь и славянофилы не были столь уж оригинальны в своих идеях. По словам Н.С.Трубецкого, «евразийцы сходятся с большевиками в отвержении не только тех или иных политических форм (разумеется, прежде всего, либеральных. — *В.М.*), но всей той культу-

ры, которая существовала в России непосредственно до революции и продолжает существовать в странах романо-германского запада, и в требовании коренной перестройки этой культуры»¹⁹. Большевики назовут эту культуру буржуазной, евразийцы — романо-германской, или западной. Первые захотят на ее место поставить пролетарскую культуру (понимаемую исключительно как советская культура), вторые — национальную. Но в любом случае у них один противник — либерально-демократическая Европа, лучшим способом общения с которой является идеологическая борьба. При всем заключенном в православии (как религии) и социализме (как социальной теории) общечеловеческом этическом потенциале их интерпретация в духе евразийства или большевизма делала Россию страной, наглухо закрытой к европейскому миру.

И здесь слово получают русские либералы²⁰. Общеизвестно, что главным для либералов является политическая и экономическая свобода человека, ее защита от тиранической или деспотической власти государства. Русские либералы не отличались в этом плане от европейских, хотя действовали в стране, менее других стран Европы готовой к восприятию либеральных ценностей²¹.

В подобной ситуации либерализм европейского образца заведомо обречен на поражение. Об этом свидетельствует судьба всех либеральных реформ в России. Все они заканчивались полным или частичным восстановлением режима твердой руки и централизованной власти. Каждый может сегодня непосредственно убедиться в этом, глядя, что называется, из собственного окна. Я не собираюсь здесь анализировать историю или предрекать дальнейшую судьбу либерализма в России, но в связи с темой статьи хочу отметить два важных обстоятельства. Во-первых, полное исключение либерализма из политической жизни страны ничего хорошего России не сулит: политический конец либерализма станет и концом ее диалога с Европой со всеми вытекающими отсюда последствиями. Во-вторых, такой конец можно предотвратить, если сами либералы осознают действительную причину своих неудач и просчетов, найдут в себе желание вступить в диалог с Россией, которая, конечно, еще весьма далека от либеральных ценностей и понятий. Отказ от такого диалога стал, на мой взгляд, главной причиной их политического поражения. Диалог этот трудный и сложный, никто точно не знает, как его сегодня вести, но отсутствие его — исторический тупик, как для России, так и для русского либерализма.

Несомненно, в либерализме есть нечто такое, что и для России должно стать непререкаемой истиной. Если кратко сформулировать эту истину, то она сводится к утверждению индивидуальной свободы

в качестве высшей ценности человеческой жизни и общественного устройства, реализуемой посредством институтов и учреждений правового государства. Такая свобода — безусловный императив для любой страны, желающей остаться в истории; все остальные пути ведут к стагнации и даже гибели. Средства, способы, сроки достижения свободы могут быть разными у разных стран и народов, но исторически ошибочно подменять свободу чем-то другим — имперским величием, могуществом верховной власти, победой в экономическом соревновании и пр. Такая подмена может дать тактический выигрыш, но никогда стратегический. Рассуждать по принципу «сначала — сильное государство, а затем — свобода» — значит менять местами причину и следствие: государство, держащееся на политическом насилии, не будет в долговременной перспективе ни сильным, ни великим.

Свобода является не только европейской, но общечеловеческой, в этом смысле — универсальной ценностью. В Европе ценность свободы была осознана несколько раньше, чем в других частях света, но это не повод для того, чтобы считать ее исключительно европейской ценностью. Не считаем же мы науку, созданную европейцами, истинной только для европейцев. Поэтому явно ошибаются те, для кого свобода означает отказ от себя и уподобление себя Европе, причем той, как она существует на данный момент.

Это и есть логика русского западничества, ничем не лучшая националистической логики, отождествляющей общечеловеческое, универсальное только с русским. Свойственный русскому западничеству европоцентризм, делая Европу эталоном, универсальным образцом цивилизованной жизни, порождает в качестве ответной реакции на себя консервативный национализм, который противостоит не только либерализму, но свойственному каждому нормальному человеку естественному чувству его связи со своей нацией — с ее историей, культурой, преданиями и традициями. Он требует от человека нечто большего — полного подчинения государству, его существования не как свободного гражданина, а как верноподданного. Родина отождествляется здесь с государственным строем, а преданность этому строю называется патриотизмом. Патриотом оказывается в данном случае не тот, кто борется за свободу и независимость своей Родины от иноземного владычества (что во все времена и считалось патриотизмом), а кто жертвует ради государства своей свободой, исключает для себя возможность борьбы за нее внутри собственного государства. Такой патриотизм всегда назывался казенным, официальным. Кто же будет любить государство, ограничивающее твою свободу и попирающее твое личное достоинство?

Теории, исключаящие из национального универсальное, делают главную ставку на *национальную самобытность*. Такой национализм является, по существу, этноцентризмом, ставящим свое выше чужого, отдающим безусловный приоритет локальному в противоположность универсальному. Подобная абсолютизация различий получила сегодня право считаться единственно верным воззрением на исторический мир. Теория «локальных цивилизаций» явно потеснила все исторические построения, основанные на признании единства человеческого рода, наличия в человеческой истории универсального начала²². Локальное и универсальное противопоставляют друг другу без понимания того, что такое противопоставление лишь усиливает угрозу «столкновения цивилизаций», служит питательной почвой для самых крайних и консервативных проявлений национализма. Этноцентризм консервативных националистов, как и европоцентризм западников, является в наше время главным препятствием для налаживания диалога России и внутри себя, и с остальным миром.

Диалог России с Европой, начавшийся когда-то с диалога русских западников и славянофилов, предстает сегодня, к сожалению, в виде не столько диалога, сколько непримиримого противостояния либералов и националистов (как бы их ни называть), не желающих сосуществовать в едином политическом пространстве. Можно ли перевести это противостояние в состояние диалога? В этом, на мой взгляд, и состоит проблема дальнейшей судьбы не только русских либералов и национально ориентированных патриотов, но и самой России. Чем более они в своей взаимной политической ненависти сживают друг друга со свету, тем более Россия оказывается в положении страны, кружащейся на одном месте, мечущейся из стороны в сторону, впадающей в периодически повторяющуюся инверсию. Диалог означает в данном случае не любую полемику и спор (этого у обеих сторон вполне хватает), а способ общения, позволяющий увидеть в противоположном мнении определенную истину, не исчерпывающую ее целиком, но, тем не менее, составляющую ее важную часть. Диалог — не отрицание друг друга в процессе общения, а *взаимопонимание*, что требует от каждой из сторон определенных уступок, компромиссов и самоограничений.

С этой точки зрения диалог России с Европой — это не выяснение того, кто из них лучше — Россия или Европа, кому из них принадлежит вся истина. Сама постановка вопроса о том, быть или не быть России Европой, ложна по своей сути, не имеет разумного решения. Она порождена отказом от того универсального видения истории (в пользу локального и особенного), о котором говорилось

выше. Не в Европу надо стремиться России (и не противопоставлять себя ей), а вместе с ней в цивилизацию, которая базируется на общих с Европой, а возможно и для всего человечества, основаниях. Не европейцами или американцами должны стать русские, а теми, кто, оставаясь собой, может жить вместе со всем цивилизованным человечеством, говорить на общем и понятном для каждого свободного человека языке.

Об этом и следует вести диалог в первую очередь. Не о том, что разделяет, а что может объединить. И не только Россию с Европой, но весь мир. В любом случае речь должна идти не о вращении России в Европу, а об их взаимном вхождении в цивилизацию, способную объединить человечество в планетарном масштабе, освободить его от остатков варварства, сталкивающего народы в непримиримой борьбе друг с другом. Только сознавая свою прямую причастность не только к собственной судьбе, но и к судьбе всего человечества, к судьбе цивилизации, все более обретающей универсальный характер, Россия сохранит себя в качестве самостоятельного и неповторимого в своей самобытности исторического субъекта.

Примечания

- ¹ Милоков П.Н. Очерки по истории русской культуры: В 3 т. Т. 3: Национализм и европеизм. М., 1995. С. 17.
- ² Как пишет французский философ русского происхождения Александр Койре, у ранних славянофилов «речь шла уже не о противопоставлении русского варварства и европейской цивилизации, но об установлении отношений между цивилизацией русской и цивилизацией Запада. Но разве они не были до мозга костей пропитаны европейской цивилизацией, разве они не чувствовали себя в Европе как дома? Разве они не были европейцами? Своей миссией, своей исторической задачей они считали не перенесение западной цивилизации в Россию, но обоснование и выражение новой цивилизации, призванной занять почетное место рядом с западными нациями, обогатив новыми ценностями общую сокровищницу человечества, — новой цивилизации, которая, будучи наследницей европейской цивилизации, должна нести дальше врученный ей факел. Проблема российской цивилизации с самого начала ставилась ими как проблема мировой цивилизации» (Койре А. Философия и национальная проблема в России начала XIX века. М., 2003. С. 47–48). А.Койре напоминает, что основанный Киреевским журнал так и назывался — «Европеец».
- ³ Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 42.
- ⁴ Там же. С. 37.
- ⁵ Там же. С. 39.
- ⁶ Там же.

- ⁷ «Славянофилы хорошо чувствовали и сознавали общее коренное зло русской жизни, которым держались и рабовладельческие насилия, и бюрократические неправды, и многое другое, — именно зло всеобщего бесправия, вследствие слабого понятия о чести и достоинстве человеческой личности. Этому злу они должны были противопоставлять и противопоставляли принцип человеческих прав, безусловного нравственного значения самостоятельной личности — принцип христианский и общечеловеческий по существу, а по историческому развитию преимущественно западный европейский и ни с какими особенными “русскими началами” не связанный» (*Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 434).
- ⁸ *Флоровский Г.* Из прошлого русской мысли. С. 39.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ Между прежними славянофилами и Данилевским есть то различие, пишет Вл.Соловьев в статье «Россия и Европа», что «те утверждали, что русский народ имеет всемирно-историческое призвание, как носитель всечеловеческого окончательного просвещения; Данилевский же, отрицая всякую общечеловеческую задачу, считает Россию и славянство лишь особым культурно-историческим типом, — однако наиболее совершенным и полным..., совмещающим в себе преимущества прежних типов... Должно, однако, заметить, что коренные славянофилы (Хомяков, Киреевские, Аксаковы, Самарин), не отвергая всемирной истории и признавая, хотя лишь в отвлеченном принципе, солидарность всего человечества, были ближе, чем Данилевский, к христианской идее и могли утверждать ее, не впадая в явное внутреннее противоречие» (*Соловьев В.С.* Собр. соч.: В 2 т. Т. 1. С. 336—337).
- ¹¹ *Бердяев Н.* Душа России // Русская идея. М., 1992. С. 300.
- ¹² *Гуссерль Э.* Кризис европейского человечества и философия // Культурология. XX век. Антология. С. 302.
- ¹³ С.Л.Франк называл русский национализм «мистической национальной самовлюбленностью». В письме к Г.П.Федотову он писал: «Русский национализм отличается от естественных национализмов европейских народов именно тем, что проникнут фальшивой религиозной восторженностью и именно этим особенно гибелен. Славянофильство есть в этом смысле органическое и, по-видимому, неизлечимое нравственное заболевание русского духа (особенно усилившееся в эмиграции). Характерно, что Вл.Соловьев в своей борьбе с этой национальной самовлюбленностью не имел ни одного последователя. Все, на кого он имел в других отношениях влияние, — и Булгаков, и Бердяев, и Блок, — свернули на удобную дорожку самовлюбленности. Бердяева это прямо погубило...» (*Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 99).
- ¹⁴ *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России.
- ¹⁵ *Флоровский Г.* Из прошлого русской мысли. С. 43.
- ¹⁶ *Трубецкой Е.Н.* Старый и новый национальный мессианизм // Русская идея. М., 1992. С. 255—256.
- ¹⁷ Примером подобного неприятия может послужить мнение В.Ф.Эрна, который в статье, посвященной только что открывшемуся журналу «Логос», попытался поставить под сомнение какую-либо ценность всей европейской философии Нового времени, противопоставив ей в качестве образца подлинно философской мысли русскую религиозную философию. «Такого огульного и безмерного национального самогнания в области философии, — пишет Франк об этой статье, — нам до сих пор не приходилось встречать» (*Франк С.Л.* Русское

мировоззрение. С. 104). «Конечно, прискорбно, — завершает он свою полемику с Эрном, — когда молодые русские философы поклоняются каждому слову Риккерта или Когена и не читают Вл. Соловьева и Лопатина, или не замечают их философского значения. Но, быть может, еще более прискорбно то националистическое самомнение, которое в оценке национальной философии не знает меры и дерзостно попирает вечные ценности европейской мысли» (Там же. С. 112).

¹⁸ Русский узел евразийства. М., 1997. С. 102.

¹⁹ Там же. С. 109.

²⁰ О русском либерализме существует также огромная литература, обзор и комментирование которой не входит в задачу настоящей статьи.

²¹ «Хотя суть либерализма в России была совершенно тождественна с сутью западного либерализма, и он в России должен был преодолеть абсолютистское и бюрократическое полицейское государство и прийти ему на смену, все же необходимо ясно отдавать себе отчет в том, что у русского либерализма не было этих важнейших исторических корней. И идеологически, и практически русский либерализм в общем был склонен к тому, чтобы получать и перенимать от других, извне» (*Леонтович В.В.* История либерализма в России. 1762—1914. Париж, 1980. С. 3). К историческим корням либерализма, отсутствовавшим в России, В.В.Леонтович относит феодализм с его свободолюбивой аристократией и независимость светской власти от духовной в Средние века.

²² Примером абсолютизации данной теории в современном историческом познании может служить изданный в 1998 г. сборник статей «Русско-славянская цивилизация: исторические истоки, современные геополитические проблемы, перспективы славянской взаимности». Составитель этого сборника Е.С.Троицкий, причисляя всех теоретиков локальных цивилизаций (от Данилевского до Шпенглера) к людям, совершившим «научный подвиг», совершенно упускает из виду (я бы сказал, намеренно упускает) критику этой теории наиболее выдающимися русскими философами, прежде всего Вл.Соловьевым. «Пора, — призывает Е.С.Троицкий, — взять на вооружение его (Данилевского. — *В.М.*) выводы». Как будто критика этих выводов русскими философами — менее значительный вклад в отечественную и мировую науку.

Самосознание против самолюбования

В ряду последних публикаций В.М.Межуева есть статья, которая называется «От диалога цивилизаций к цивилизации диалога». Мне нравится это название; мне представляется, что усилие, направленное на формирование «цивилизации диалога», должно бы присутствовать во всех новейших дискуссионных начинаниях Института философии. Очень хотелось бы, чтобы ежегодная конференция «Проблемы российского самосознания» и сопутствующие ей ежеквартальные семинары стали очагами «цивилизации диалога», терпеливо нами поддерживаемыми.

И вот на чем в этой связи хотелось бы сделать акцент. С конца 1980-х г. много наговорено об оппозиции монологического и диалогического дискурса. Самое последнее время заставляет, однако, серьезно задуматься о противостоянии иного рода, — об оппозиции *диалогического* и *митингового дискурса*.

На нашем телевидении есть образование, которое я считаю знаковым для последнего трехлетия. Это передача «К барьеру!», которую ведет мой однофамилец, телевизионный публицист Владимир Соловьёв. Передачу можно назвать *дискурсивно антидемократической*, поскольку она по самому сценарному замыслу исключает какой-либо итоговый консенсус предъявленных позиций. Максимальный успех передачи задуман и мыслится как успех дуэлянтский — как причинение наиболее тяжкого (желательного смертельного) идейного ущерба одному из противников. Перед нами диспут, уложенный на прокрустово ложе митинга. И именно это подчеркивается числовыми обозначениями подвижных зрительских рейтингов, которые (в чем нетрудно убедиться) скачут совершенное независимо от силы аргу-

ментов, — от диалогического достоинства участников наблюдаемого интеллектуального поединка. Очень хотелось бы, чтобы дискуссии, которым суждено состояться на нашей конференции, ничем не напоминали передачу «К барьеру!». И те, кто на них председательствует, и сами выступающие должны бы, мне думается, оградить аудиторию от концептуальных гладиаторских боев. Неплохо было бы, например, с самого начала наложить запрет на выступления, начинающиеся словами: «На мой взгляд, мы просто неверно ставим вопрос!» Сегодня, как никогда, важно научиться спорить с докладчиком в пространстве им (именно им) очерченной проблемы и быть готовым *пожертвовать* свои оригинальные соображения на *корректирование и развитие его тезисов*.

Тексты, которые услышаны нами на конференции, дают, мне думается, хороший материал для развертывания именно такого, «корректирующего и жертвенного» диалога. Прежде всего это относится к размышлению В.М.Межуева. Сразу хочу оговориться, что имею в виду не только краткий доклад, прозвучавший сегодня, но и статью «Россия в диалоге с Европой», и некоторые другие последние публикации Вадима Михайловича. Думаю, у нас еще будет немало поводов с благодарностью вспомнить о том, что череда наших конференций началась именно с межуевского доклада.

Начну с обстоятельства, которое, на первый взгляд, не выглядит отрядным.

Хотим мы того или нет, но тексты Вадима Михайловича возвращают нас к теме, заслужившей название «пресловутой», — к теме российской национальной идеи.

Всерьез досадовать по этому поводу я, правда, совершенно не намерен. Вадим Михайлович наконец-то делает то, что уже давно, где-нибудь в середине 1990-х г. должен был сделать кто-то из представителей нашего профессионального цеха. Он с достаточной ясностью и убедительностью показывает, что *идея* есть весьма специфическое *филозофское* понятие, которое немецкая классика ввела для обозначения проектов *всемирного общечеловеческого совершенствования*. Типовым и эталонным в этом отношении является название работы Канта «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском аспекте». Употребляя выражение «идея» для обозначения проектов национального выживания и развития, мы приходим в противоречие с *понятием* идеи, как оно задано и живет в навечном философском словаре.

Говорить о «русской национальной идее» — значит задаваться вопросом: может ли Россия (русская культура, российский социально-исторический опыт, российское самосознание) предложить —

или по крайней мере воспринять, взять на себя и отстаивать с энергией концептуального лидера — обоснованный проект оздоровления и спасения всего современного мира. Задача выживания, излечения и геополитических успехов самой России как «этой», «нашей» или «моей» страны может и должна мыслиться при этом в качестве записи компоненты *универсального* мироустроительного замысла.

В последние годы предпринималось немало попыток развести «идею» и «миссию». Это философски непоследовательно, и я глубоко уважаю Вадима Михайловича за то, что он подобной попытки не предпринимает. Именно в этом смысле я готов поставить все рассуждения, которые намереваюсь высказать на наших конференциях и семинарах, в фарватер корабля, который Вадим Межуев сегодня спустил на воду.

Как историк философии, я хотел бы далее поддержать следующие три тезиса (три мотива, три заявки), которые я расслышал в тезисах Вадима Михайловича.

1. Тезис первый. Оппозиция «западничества» и «самобытничества» — не просто российское, но международное явление. Более того, русское «западничество» и «славянофильство» могут быть рассмотрены как частный случай глобальной по своему характеру идейной политики, — полемики между просветительством и романтикой, с типологической отчетливостью представленной в немецкой культуре XIX в. Утверждение это, конечно, нельзя признать новым. Оно отстаивается уже достаточно давно, но сегодня заслуживает полемической акцентировки и самой тщательной критико-библиографической проработки. Это, кстати, хорошо понимают в нашем секторе (сектор истории западной философии). Можно сослаться на публикации Н.В. Мотрошиловой, Т.Б. Длугач и Ю.В. Синеокой. Не могу не поделиться одним из понятийных набросков, который родился в ходе наших секторских дискуссий. Надо различать Просвещение и просветительство, просвещенческий и просветительский дискурс. Просвещенческий дискурс — это дискурс модерна вообще, долгосрочного и по сей день незавершенного парадигмального проекта. Что касается просветительства, с одной стороны, и романтики — с другой, то это внутренняя антиномия модерна. Они тяготеют к согласованию по модели взаимодополнительности, а коль скоро последнее не достигается, в превращенной, инверсивной форме продолжают жить и в царстве постмодерна.

2. А вот другой тезис нашего докладчика, опять-таки не обладающий рангом открытия, но опять-таки правильный и чрезвычайно важный. Это фиксация того, что в 60–70-х г. XIX в. и «западничест-

во», и «славянофильство» надламываются, подвергаются метаморфозе, раскалываются (внутри себя!) на либеральные и антилиберальные течения. Причиной тому служит социально-экономический *вызов капитализма*, который на Западе именно к середине XIX в. (а не к концу XVIII-го, как полагал Маркс) завершает свою генезис, растрчивает протестантскую — идейно-нравственную — мотивационную энергию и начинает жить как автоматически экспансивная, транснациональная (Межуев предпочитает говорить «космополитическая») хозяйственная система.

3. Третий: возможно, самый интересный, самый увлекательный мотив — это образ раннего славянофильства. Чтобы сделать его до конца отчетливым и звучным, В.Межуеву, мне кажется, не хватает особого понятия. Я имею в виду понятие *персонализм*, найденное в XX столетии, но объективно применимое ко многим идейным усилиям Нового времени.

Принято уместать «западничество» и «славянофильство» в оппозицию индивидуализма и общественно-коллективного начала. Для этого, разумеется, есть серьезные основания. И все-таки, чем дальше идет полемика о «западничестве» и «славянофильстве», тем важнее, на мой взгляд, уяснение того, что все «первоинтеллигентское» движение 1840—50-х гг. отмечено печатью персоналистского образа мысли, который заглохнет в расхожей публицистике последней трети XIX в. И как это ни удивительно, дыхание персонализма более всего ощущается в сочинениях ранних «младших», «классических» *славянофилов*. Такова, прежде всего, тема соборности у Хомякова и Киреевского. В ней присутствует, если угодно, «круговая корреляция» смыслообразов народной общины и истинной Церкви: понятие Церкви как бы смотрится в идеал Общины, не ведающей иерархии, понятие общины — в идеал Церкви, которая не знает никакого инстинктивного, этнического, природно-принудительного единства, с самого начала предполагая и требуя *свободы совести и добровольного единения*. Именно это понимание соборности (перекликающееся с религиозно-нравственными исканиями *западноевропейской ранней Реформации*) задает *личность* в противовес всего лишь индивиду и индивидуности.

Глубинный, эзотерический персонализм ранних славянофилов подхвачен и откристаллизован в философии В.С.Соловьева. От него нить свободной творческой преемственности ведет к таким мыслителям, как Е.Трубецкой и С.Франк, П.Новгородцев и Г.Федотов (мыслителям, которые уже не поддаются никакой «расфасовке по направ-

лениям» и в XX столетии более чем кто-либо другой заслуживают имени мучеников, *трагических хранителей самой целостности русской философской культуры*).

В текстах В.Межуева (и тут я опять-таки полностью с ним солидарен) только что обозначенное персоналистское движение — это больше, чем предмет анализа. Это уникальная отечественная традиция, с которой он себя идентифицирует. Или (что в принципе то же самое): добровольно им выбранный культурно-исторический авторитет.

Основной полемический пафос В.М.Межуева — тот же, что и основной пафос философской публицистики В.Соловьева. Его можно выразить так: *национальное самосознание — против национального самодовольства и самовлюбленности*.

Экзистенциально нельзя говорить о самосознании, если в *сознании* отсутствует момент неудовлетворенности и раскаяния. В.Соловьев был, возможно, первым в истории мыслителем, который это пережил и попытался выразить.

И еще одна тема, которая если не задается, то подсказывается докладом В.М.Межуева.

Самосознание — не просто самонаблюдение, ценностно нейтральное знание — представление о себе. Это комплекс оценивающих суждений, главным органом которых надо признать совесть.

Данное обстоятельство должно непременно учитываться и при обсуждении национального самосознания. Последнее полноценно лишь в том случае, если заявляет о себе как совесть нации и содержит компоненту самокритики, осуждения, раскаяния.

Это измерение национального самосознания с особой силой представлено в русской интеллигентности — в нашей отечественной художественной литературе и философии. Готовность и даже страсть к совестному суду роднит таких разных мыслителей, как Чаадаев и Пушкин, Киреевский и Кавелин, Лесков и Толстой, Розанов и Плеханов. С особой выразительностью, принципиальностью и силой совестное начало национального самосознания представлено в философской публицистике В.С.Соловьева.

Самосознание нации контрарно противостоит здесь историческому беспамятству, небрежению к традиции, но еще более энергично (контрадикторно) — патриотической *самовлюбленности*. В критическом растождествлении с легендой традиции, с фиксированной и возвышенной этногенной наследственностью Вл.Соловьев видит непременное условие для формирования плодотворного и действительно *проекта* национальной жизни. Он, если воспользоваться языком экзистенциальной философии, усматривает страдательно-творческое

фундаментальное можествование каждого народа в осознании им самобытности (не исключено, что и уникальности) его *вины* перед всечеловеческой историей. Можно даже сказать, что концепция национального самосознания, отстаиваемая В.С.Соловьевым, тяготеет к понятию особого и своеобразного *первородного греха нации*, недовершенное искупление которого осознает и продолжает ответственно принимать на себя (сегодня, «здесь и теперь») каждый мыслящий его представитель.

Еще в 1977 г. В.Ф.Асмус предлагал ставить во главу всех суждений Соловьева о России следующую декларацию, прозвучавшую в предисловии ко второму изданию «Национального вопроса...»: «Одно только мы знаем наверно: если Россия не исполнит своего нравственного долга, если она не отречется от национального эгоизма, если она не откажется от права силы и не поверит в силу права, если она не возжелает искренно и крепко духовной свободы и истины — она никогда не сможет иметь прочного успеха ни в каких делах своих ни внешних, ни внутренних»¹.

В этом страстном тексте можно расслышать два существенных для нас тезиса. Первый — *формально-интенциональный*; суть его в следующем: важнейшая *нравственная* задача всякого национального самосознания — это отречение от национального эгоизма и его застарелых грехов. Второй тезис — конкретный, *содержательно-исторический*: великий и застарелый грех России — в ее несправии, сопряженном с благоговением перед правом силы.

Сегодня, откликаясь на доклад В.М.Межуева, я позволю себе ограничиться акцентированием первого из этих тезисов. Что касается второго, привлекающего внимание к отношению *российского самосознания и правосознания*, то его обсуждение я резервирую для наших последующих семинаров и конференций.

¹ Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1959. Т. 1. С. 397.

О характерных особенностях русского самосознания XIX века и способах его постижения

Проблема русского самосознания стала предметом пристального рассмотрения с первых шагов русской философии и литературы. Так, уже в «Философических письмах» Петра Чаадаева (с 1836 г.) и в статье «О старом и новом» (1839 г.) Алексея Хомякова в аналитической, а подчас и откровенно наставительной форме, к тому же рассчитанной на широкое тиражирование, постулируется ряд базовых черт, которые родоначальники западничества и славянофильства отмечают у русских как у исторического этнокультурного образования.

Причем, уже в первых образчиках философского обращения к проблематике русского самосознания намечаются два разных подхода, которые в дальнейшем разовьются и проявят себя не только в философии, но и в классической литературе. Первый подход, характерный для западничества, – критический, ориентированный на понимание и, если речь идет об отрицательных явлениях, то и на рассуждения о способах их преодоления. Почвой этого подхода является рационализм. В этом контексте, порой прямо декларируя свое западническое кредо, вслед за профессиональными философами свое творчество выстраивали Пушкин, Лермонтов, Тургенев, Григорович, Соллогуб, Герцен, Гончаров, Лесков, Салтыков-Щедрин, Чехов, Бунин и многие другие.

Второй подход, характерный для славянофильства, отличается ярко выраженной ориентацией на далекое, допетровское прошлое России как на благодетельную, императивную старину, у которой, и только у которой необходимо и должно учиться современности. В рамках этого подхода бессмысленно апеллировать к разуму, вопрошать о доказательности и достоверности. Подход этот внерационален, мифологи-

зирован и ориентирован исключительно на веру. Славянофильская традиция, отмечал, например, В.О.Ключевский, заключается в том, чтобы «пленять разум в послушание веры». Этот подход ориентирован на движение не от жизни (реальности) — к мысли, а, напротив, от мысли (как должествования) — к жизни. В художественных формах его использовали в своем творчестве Лев Толстой и Достоевский.

* * *

Национальное мировоззрение и самосознание как его составная часть признавалось и было предметом анализа в русской философии и литературе начиная со второй половины XIX столетия. При этом понималось оно, конечно, в социально-культурном, а не расово-этническом смысле. Столь сравнительно позднее появление философского осмысления этих явлений объясняется тем, что сами философия и литература в России начинают свою историю лишь от конца XVIII — начала XIX столетия.

Кроме того, появлению феноменов национального мировоззрения и самосознания в реальности должна предшествовать свободная и содержательная история жизни народа. Однако по той причине, что в России более двух с половиной веков существовало татаро-монгольское владычество, с эпохи Ивана Грозного — неприкрытый деспотизм, а столетие спустя окончательно оформилось и крепостное право, развитие личностного самосознания было сильно заторможено.

Отставание это отчетливо видно при сравнении с развитием самосознания русских и других народов, например французов, в сфере правосознания. В качестве примера приведу один из эпизодов романа «Крестьяне» из «Человеческой комедии» Оноре де Бальзака. Действие в нем происходит во французской деревне в начале XIX в. Конфликт события состоит в том, что лесник пытается арестовать крестьянку, совершившую в лесу незаконную порубку молодого дерева.

«...Тут распахнулась дверь и ...в кабачок влетела и растянулась во весь рост бабка Тонсар.

... Вслед за старухой в дверях показался лесник...

После минутного колебания лесник сказал...

— У меня есть свидетели. ... В вязанке у нее десятилетний дубок, распиленный на кругляки...

— Свидетели чего?.. Что ты говоришь? — проговорил сын старухи, став перед лесником. — Убирайся-ка отсюда подобру-поздорову.. Можешь составлять протоколы и хватать людей на дороге, там твое право, разбойник, а отсюда уходи. Мой дом, надо думать, принадлежит мне.

— Я поймал ее на месте преступления. Идем со мной, старая.

— Арестовать мою мать у меня в доме, — да какое ты имеешь на это право? Мое жилище неприкосновенно! Уж это-то мне хорошо известно. Есть у тебя приказ об аресте за подписью следователя? Сюда без судебного постановления ты не войдешь!»¹. В итоге лесник вынужден покинуть дом крестьянина.

Можно ли, говоря о степени развития правового сознания, представить нечто подобное в системе отношений власти и русских крестьян не то что в начале XIX в., но столетие или даже два столетия спустя?

Однако замедление не означает отсутствия. Начиная с середины XIX в. в форме литературных произведений мы наблюдаем постоянно множющийся ряд свидетельств, которые позволяют говорить о том, что у русских формирование национального самосознания происходит.

В этом месте, однако, следует сделать пояснение методологического характера. Так, при ссылке на художественные тексты, естественно, возникает вопрос о том, насколько они репрезентативны и когда мы работаем с ними, то с чем имеем дело — с аутентичным самосознанием изображаемого в них народа или с представлениями об этом самосознании автора?

Нужно признать, что мы действительно работаем с авторскими представлениями. Однако в том случае, если художник руководствуется подходом «от жизненной реальности — к художественному вымыслу», а не от «идеологизированного вымысла — к художественной реальности», то этот материал вполне может восприниматься как свидетельство, документ современной автору эпохи. Во всяком случае, он не менее документален, чем образцы так называемой прямой речи крестьян, например, дошедших до нас их писем, жалоб, заявлений. По оценкам специалистов, они, так же как и художественное произведение, недостаточно репрезентативны, поскольку были ориентированы их авторами на достижение определенных целей и воспринимать их как настоящие источники, позволяющие адекватно судить о самосознании их авторов, нельзя.

Итак, если мы признаем, что самосознание исторично и может существовать (быть представлено) в художественной форме, нам следует обозначить время и очертить круг тех художников, свидетельства которых мы будем принимать во внимание, составляя представление о самосознании русского народа в определенный период его развития. (Попутно замечу, что в данном случае употребление термина «русское» вместо «российское» вполне корректно, поскольку именно русский народ, за редким исключением, например, в творчестве Гоголя, выступал основным предметом авторского рассмотрения.)

На мой взгляд, русская философия и классическая литература от начала до середины XIX столетия позволяет говорить о некоторых базовых характеристиках (чертах) русского самосознания. В этой оценке следует согласиться с мнением Белинского, как известно, считавшего, что с появлением Пушкина в русской художественной литературе проявилось национальное самосознание.

Что же характеризует развитое русское национальное самосознание? Это, как опять-таки верно вслед за Гоголем отмечал Белинский, отсутствие у нации боязни культурного соприкосновения или даже «столкновения» с другими нациями. «Бедна та народность, которая трепещет за свою самостоятельность при всяком соприкосновении с другою народностью! Наши самозванные патриоты не видят в простоте ума и сердца своего, что, беспрестанно боясь за русскую национальность, они тем самым жестоко оскорбляют ее»².

Не основательны, по мнению Белинского, и доводы иного рода — о якобы вовсе отсутствующих у русских национальных качествах, о том, что русский в Англии — англичанин, а во Франции — француз. «...Из этого отнюдь не следует, — писал он, — чтоб русский, умея в Англии походить на англичанина, а во Франции — на француза, хоть на минуту перестал быть русским или хоть на минуту не шутя мог сделаться англичанином или французом. Форма и сущность не всегда одно и то же. ...Но в отношениях гражданских, семейных, но в положениях жизни исключительных — другое дело: тут поневоле обнаруживается всякая национальность, и каждый поневоле явится сыном своей и пасынком чужой земли»³.

* * *

Какие же черты русского национального самосознания, характерные для первой половины XIX в., можно выделить?

В качестве одной из первых фундаментальных черт русского самосознания этого периода, на мой взгляд, следует назвать его расколотость на самосознание двух типов — национального и европеизированного. Об этом, в частности, на примере восстания декабристов говорит Герцен: «Народ остался безучастным зрителем 14 декабря. Каждый сознательный человек видел страшные последствия полного разрыва между Россией национальной и Россией европеизированной. Всякая живая связь между обоими лагерями была оборвана...»⁴.

Впрочем, такая постановка проблемы предполагает другую: а было ли до декабрьского выступления время, когда единство народа и высших слоев, народа и власти существовало? Ответ, на мой взгляд,

находим у Пушкина, в его романе «Капитанская дочка» и драме «Борис Годунов». Единство было, но это было единство неразвитого целого. В этих произведениях содержится целый ряд концептуальных признаков, позволяющих утверждать, что до начала XIX в. русская нация существовала как некое неразвившееся, не осмысливающее самое себя в полной мере, но тем не менее целостное, не европеизированное, но национальное образование.

Так, в «Капитанской дочке» фактически нет грани между народом и господами, что видно по ряду событий. Изображенные Пушкиным герои — дворяне и простолюдины — по своему мирознанию очень близки, живут общими традициями и предрассудками. Не только народ, но и многие другие социальные группы, состоящие на царской службе, не делают разницы между настоящим царем и Пугачевым — они равно легко забывают старую присягу и наново присягают самозванцу.

В драме «Борис Годунов», вопреки советской трактовке народа как молчаливо осуждающего зверства власти, на самом деле все обстоит по-другому. Вспомним, например, о поведении народа в толпе у дворца, когда решается вопрос о жизни и смерти жены и сына Бориса Годунова. Народ вначале сам бросается их казнить. Но затем вместо него это делают бояре. Народ безмолвствует. Что за этим?

В драме есть характеристика, данная народу боярами, в том числе боярином Пушкиным, за которым, по единодушному мнению литературоведов, скрывается авторское Я поэта:

Шуйский

...бессмысленная чернь
Изменчива, мятежна, суеверна,
Легко пустой надежде предана,
Мгновенному внушению послушна,
Для истины глуха и равнодушна,
А баснями питается она⁵.

Пушкин

...Попробуй самозванец
Им посулить старинный Юрьев день,
Так и пойдет потеха⁶,

Царь

Нет, милости не чувствует народ:
Твори добро — не скажет он спасибо;
Грабь и казни — тебе не будет хуже⁷.

В драме народ и власть — одно целое. Не возьми бояре на себя убийство жены и сына Бориса Годунова, они были бы растерзаны народной толпой. Пушкин не идеализирует ни народ, ни власть.

В финале романа «Дубровский» есть сцена, когда толпа крестьян штурмует амбар, в котором спрятались их господа, с целью убить помещика и его семью. Нападающих Пушкин называет не иначе как злодеями.

В этой ситуации они и есть злодеи. Но с позиций чего? Какое сознание позволяет Пушкину зафиксировать расколотость русского самосознания, при котором, с одной стороны, в поведении ничтожного меньшинства просматриваются понятия чести и достоинства, что демонстрирует, например, Петр Гринев, а с другой — предательство и произвол, которые обнаруживает почти вся власть и народ?

Герцен говорит о расколе между «Россией национальной» и «Россией европеизированной». Однако это может быть не верно истолковано в том смысле, что для русских вообще были характерны низменные и отрицательные качества, в то время как Европа якобы исключительно являла примеры противоположного рода. Такое допущение ложно. Что же верно?

Вопрос этот требует большого специального разговора, поэтому я хотел бы до времени отложить его, ограничившись констатацией самого факта расколотости национального самосознания.

* * *

Другой важной характеристикой, чертой русского национального самосознания этого периода следует назвать природную ориентированность. В особенности отчетливо это видно на сознании основной части (более 90%) земледельческого населения страны. Земледелец не только не может жить без полного согласия с природой, но и не мыслит себя вне этого всеобъемлющего природного взаимодействия. Герои-земледельцы в произведениях Тургенева, Григоровича, Гончарова, Толстого, Салтыкова-Щедрина, Чехова, Бунина во многих отношениях являют собой как бы человеческое инобытие природы, что позволяет им гармонично встраиваться в глобальное природное целое, не конфликтовать с ним, а жить и развиваться вместе с ним в согласии, страдании и любви. Спаянность с природным целым позволяет русскому земледельцу органично вписываться в аграрный труд, исполнять его как радость и отдохновение души.

Правда, здесь есть то существенное условие, что таким может быть лишь труд свободного человека, труд на себя. Тогда он воспевается, например, как счастье крестьянки у Николая Некрасова или селянки у Тараса Шевченко, воспевается в органической связи с материнским счастьем (румяные лица детей, улыбающиеся из снопов, — в поэме Некрасова «Мороз — Красный Нос» или дети, несущие родителям на поле обед, — в шевченковском стихотворении «Сон»).

І снитися їй той син Іван
І уродливий, і багатий,
Не самотній, а жонатий
На вольній бачиться, бо й сам
Уже не панський, а на волі;
Та на своїм веселім полі
Свою-таки пшеницю жнуть,
А діточки обід несуть.

Природа, однако, вовсе не всегда добра к землепашцу. Напротив, подчас она бывает даже безжалостна. Но мудрость земледельца в том и состоит, чтобы уметь понимать природу, если надо — перетерпеть и по-новому приноровиться к стихии.

К чуткости русского земледельческого самосознания к проявлениям природности органично примыкает его, самосознания, открытость к «переходу» в иное «бытие», содержащаяся в сознании земледельца готовность к смерти. В русском самосознании понимание смерти отнюдь не материалистическое, в котором смерть представляется всего лишь в виде механической остановки деятельности органов и функций человека. Смерть понимается как органический переход души в иное, неземное существование, метафизическое бытие души.

То, что это представление глубоко и органично, действительно является одной из проявлений русского самосознания, свидетельствует, в частности, отмечаемое многими писателями спокойствие, с которым земледелец принимает смерть. В этой связи вспомним о тургеневских рассуждениях о спокойствии русского мужика в момент смерти, его описание перехода от жизни к смерти в рассказе «Живые мощи» в «Записках охотника» или повесть Григоровича «Пахарь».

Не менее важной, чем природность или представление о смерти как об инобытии души, чертой русского самосознания следует, на мой взгляд, считать признание в нем равной ценности эмоционального и рационального начал в человеческой жизни.

К сожалению, в традиции отечественной гуманитарной мысли было принято акцентировать только первую, эмоциональную сторону. Так, исследователи всегда подробно говорили об одном из глав-

ных персонажей тургеневских «Записок охотника» — мечтателе Калиныче и несравнимо менее сообщали о рационалисте и хозяйственном мужике Хоре, вовсе не анализировали его жизненную и хозяйственную философию. Еще менее повезло в этом отношении персонажам Гончарова: как известно, хрестоматийный «лежебока» и чувственный мечтатель Обломов из одноименного романа в этих интерпретациях почти заслонял собой деятельного и рационального «немца» Штольца. (Хотя считать Штольца, у которого мать была русская, немцем можно было только в контексте установки о типичности для русских обломовской лени, в противоположность деловитости немцев). На самом деле Штолец — тоже русский, это вторая часть одного человека — Обломова-Штольца в его целостном историческом существовании.

В русской литературной традиции эмоциональное и рациональное начала являли собой органическое единство, в равной мере считались ценными. Так, у Тургенева, помимо разнообразных типов охотников и всякого рода нерадивых, не занятых рациональным хозяйственным делом помещиков и крестьян есть и прямо противоположные типы. Помимо Хоря в тех же «Записках охотника» мы находим образы вполне рациональных и деловых людей, например, лесника по прозвищу Бирюк. В рассказе «Бежин луг» как бы уравновешивают друг друга центральные образы двух мальчиков — мечтателя, эмоциональной натуры — Кости и хозяйственного, рационального Павлуши.

Надо отметить, что традиция изображения позитивных деловых персонажей в отечественной литературе началась еще до Тургенева и велась с Гоголя. Ведь наряду с отрицательной фигурой Чичикова во втором томе поэмы «Мертвые души» есть и вполне позитивные образы, кстати, всерьез вызывающие интерес Чичикова в связи с его рассуждениями о собственном будущем, например, образы рационального хозяина — помещика Костанжогло и предпринимателя Муразова.

Несомненно, рациональным, положительным русским хозяином-земледелем изображен помещик Константин Левин в романе Льва Толстого «Анна Каренина». Целой галереей позитивных персонажей, в том числе и земледелцев, отмечено творчество А.П.Чехова.

Впрочем, и склад ума самих «эмоциональных» натур не чужд известной рациональности. Другое дело, что она, рациональность, не является для них чертой доминантной.

В русском самосознании можно продолжать выделять и иные особенности, которые, как свидетельствует русская литература, были его отличительными чертами вплоть до начала большевистского

коллективизаторского проекта. Однако для того, чтобы поставить вопрос о его исходных чертах и изменившемся содержании, как представляется, достаточно и приведенных характеристик.

* * *

В связи с проблематикой национального самосознания важным представляется вопрос о способах его постижения, т.е. о методологии исследования. Свои варианты ответа на этот вопрос в русской философской традиции предлагают, в частности, Семен Людвигович Франк и Сергей Николаевич Булгаков.

В статье Франка «Русское мировоззрение» читаем: «Национальное мировоззрение, понимаемое как некое единство, ни в коем случае, конечно, не является национальным учением или национальной системой — таковых вообще не существует; речь идет, собственно, о национальной самобытности мышления самого по себе, о своеобразных *духовных тенденциях и ведущих направлениях*, в конечном счете о сути самого национального духа»⁸. (Здесь и далее выделено мной. — С.Н.). И далее: «Объект нашего исследования — не таинственная и гипотетическая “русская душа”, как таковая, а ее, если можно так выразиться, объективные проявления и результаты, точнее, преимущественно *идеи и философемы*, объективно и осязаемо для всех содержащиеся в воззрениях и учениях русских мыслителей. ...Поскольку облечь в понятия внутреннее содержание национального духа и выразить его в едином мировоззрении крайне трудно, а исчерпать его каким-либо понятийным описанием и вовсе невозможно, мы должны все-таки исходить из предпосылки, что национальный дух как реальная конкретная духовная сущность вообще существует, и что мы путем исследования его проявлений в творчестве сможем все-таки прийти к пониманию и сочувственному постижению его внутренних тенденций и своеобразия»⁹. Таким образом, идеи и философемы, содержащиеся в творчестве, могут быть раскрыты посредством «понимания и сочувственного постижения».

При этом речь идет не только о сугубо философских произведениях. «В России, — продолжает далее Франк, — наиболее глубокие и значительные мысли и идеи были высказаны не в систематических научных работах, а в литературной форме. Мы видим здесь художественную литературу, пронизанную глубоким философским восприятием жизни: кроме всем известных имен Достоевского и Толстого, я напому о Пушкине, Лермонтове, Тютчеве, Гоголе. Собственной

формой русского философского творчества выступает свободно написанная статья, которая крайне редко посвящена определенной философской теме и обыкновенно пишется “по поводу”, связанно-му с какой-либо проблемой исторической, политической и литературной жизни, и в то же время затрагивает глубокие и важные мировоззренческие вопросы»¹⁰.

Близко к мысли Франка о «понимании и сочувственном постижении» формулирует свое представление и Булгаков. Так, в статье по поводу творчества А.П.Чехова, он, говоря о «святая святых в каждом человеке, будь он великий мастер или заурядный чернорабочий, его мирозерцании»¹¹, отмечает, что судить о выделяемых писателем с помощью его персонажей характерных черт национального самосознания можно посредством впечатлений, которые возникают у читателя в результате чтения. То есть, так же как и у Франка, в качестве метода анализа предлагается нечто достаточно субъективное. Тем не менее, с учетом проделанного исследования, эти методы кажутся мне эффективно работающими.

Вместе с тем, на мой взгляд, при анализе и выявлении характерных особенностей национального самосознания возможны и более объективные показатели. Если, к примеру, мы сталкиваемся с характеристиками национального самосознания, отмечаемыми разными писателями, то их повторяемость, инвариантность служит достоверным доказательством того, что мы имеем дело не с субъективными фантазиями отдельного автора, а с отображаемой в художественной форме реальностью. Приведу пример.

Пушкин, Соллогуб, Толстой и другие русские писатели неоднократно говорили, например, об одном и том же свойственном самосознанию русского дворянина убеждении – о его праве «жить не по средствам». Вспомним в «Евгении Онегине» у Пушкина: «Служив отлично-благородно / Долгами жил его отец. / Давал три бала ежегодно / И промотался наконец»¹².

В беседах главных героев повести В.Ф.Соллогуба «Тарантас» Ивана Васильевича и Василия Ивановича неоднократно повторяются слова о болезни русского дворянства – так называемой «жизни сверх состояния»: «Кажется, что наши дворяне ищут нищеты. У нас дворянская роскошь придумала множество таких требований, которые сделались необходимыми, как хлеб и вода; например, толпу слуг, лакеев в ливреях, толстого дворецкого, буфетчиков и прочей сволочи от двадцати до сорока человек, большие квартиры с гостиными, столовыми, кабинетами, экипажами в четыре лошади, ложи, наряды, кареты, – словом, можно сказать, что в Петербурге роскошь состав-

ляет первую жизненную потребность. Там сперва думают о ненужном, а уж потом о необходимом. Зато и каждый день дворянские имения продаются с молотка»¹³.

Из «Анны Карениной» Л.Н.Толстого вспомним диалог о деньгах Степана Аркадьевича Облонского и Бартнянского.

«— Деньги нужны, жить нечем.

— Живешь же?

— Живу, но долги.

— Что ты? Много? — с соболезнаванием сказал Бартнянский.

— Очень много, тысяч двадцать.

Бартнянский весело расхохотался. — О, счастливый человек! — сказал он. — У меня полтора миллиона и ничего нет, и, как видишь, жить еще можно!»¹⁴.

Об этой же дворянской «болезни» вспоминает и А.И.Герцен в «Былом и думах»: «Отец мой провел лет двенадцать за границей, брат его — еще дольше; они хотели устроить какую-то жизнь на иностранный манер без больших трат и с сохранением всех русских удобств. Жизнь не устроивалась, оттого ли, что они не умели сладить, оттого ли, что помещичья натура брала верх над иностранными привычками?»¹⁵.

Обнаружение интереса к одному и тому же предмету, сопоставление наблюдений, оценок и выводов, которые делают в связи с одним и тем же предметом разные авторы, т.е. метод сравнительного анализа, служит, на мой взгляд, хорошим дополнением к методам, предложенным Франком и Булгаковым.

* * *

Завершая эти краткие заметки, подчеркну еще раз следующее. Самосознание существует в истории и в зависимости от ее содержательно-событийного наполнения обладает тем или иным составом, отличительными характеристиками, свойствами. В данном тексте и на основе анализа отдельных сюжетов некоторых произведений русской классической литературы я, надеюсь, показал его особенности, характерные для первой половины XIX в. Думаю, что в дальнейшем удастся обнаружить и показать как их эволюцию, так и появление новых особенностей и характеристик.

Примечания

- 1 *Бальзак О. де.* Собр. соч.: В 24 т. Т. 18. М., 1998. С. 65.
- 2 *Белинский В.Г.* Избр. филос. соч. Т. 2. М., 1948. С. 165.
- 3 Там же. С. 169.
- 4 *Герцен А.И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. 7. М., 1956. С. 214.
- 5 *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч. Т. 2. М., 1964. С. 380.
- 6 Там же. С. 381.
- 7 Там же. С. 417.
- 8 *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 163.
- 9 Там же.
- 10 Там же. С. 151.
- 11 Там же. С. 592.
- 12 *Пушкин А.С.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 4. М., 1981. С. 7.
- 13 *Соллогуб В.Ф.* Три повести. М., 1978. С. 162.
- 14 *Толстой Л.Н.* Собр. соч.: В 22 т. Т. 9. М., 1982. С. 321–322.
- 15 *Герцен А.И.* Былое и думы. М., 1969. С. 34.

Русская историософия как форма национального самосознания

Сегодня, в условиях ускорения процессов глобализации, охвативших все сферы жизнедеятельности современного общества, проблема национального самосознания — его развития и возрастания роли в жизни как отдельного человека, так и общества в целом — бесспорно имеет практически-актуальное значение, особенно для стран, вступающих на путь модернизации, расширения внутренней демократии и в этой связи культурных и экономических контактов с другими государствами, а значит, с другими формами культурной жизни, социального поведения, с другими традициями, ценностными ориентациями, мировоззренческими установками, религиозными верованиями, моральными требованиями. Несомненна ее актуализация и в качестве важнейшего вектора теоретического осмысления, социально-философской интерпретации перспектив цивилизованного развития человечества с учетом достигнутого уровня научного знания. Ведь очевидно, что в философском плане эта проблема связана с обращением к анализу важнейших механизмов развития культуры — как в ее национальных формах, так и в общечеловеческих проявлениях, — к исследованиям, которые традиционно для социальной философии фокусировали исходные, методологические вопросы теории общественного развития: вопросы «жизни и смерти» отдельных цивилизаций, природы социокультурных форм, в которые облекается история отдельных народов и человечества в целом, глубинные основы исторического процесса как такового. Рассмотрение проблемы в том ракурсе, какой обозначен проблематикой нашей конференции, обращает именно к этим вопросам, ориентируя на выявление их сегодняшнего «практического содержания» в контексте философской интерпретации проблемы в целом.

Мне кажется, что, обращаясь к проблеме национального самосознания как фактору социокультурного развития народа, имеет смысл уточнить составляющие — как первого, так и второго.

Понятно, что исходными являются те структурные элементы, которые складывались исторически, закреплялись в традициях, обычаях, образе жизни, некоторых чертах характера, в языке, народном творчестве народа. Эти черты появляются и развиваются, собственно, еще до того, как формируется нация, они вписываются в базовые этнопсихологические основания жизни народа как определенной формы общности и складываются под влиянием среды обитания, климата, выбранных форм хозяйствования и тех особенностей исторической жизни, в которую он включается силой обстоятельств. Это, повторяю, исходные элементы, можно сказать исходные основания, на базе которых исторически складывается и развивается национальное самосознание. Но очевидно, что их, так сказать, наличие, тем более простая совокупность, еще не образует национальное самосознание как таковое, т.е. как социальный феномен, важнейшую составляющую культуры, каковым оно является.

Поэтому немаловажное значение имеет вопрос, с **какого момента** этнопсихологические особенности народа вырастают в национальное самосознание, какой структурный элемент его жизнедеятельности — духовный, экономический, политический — определяет его появление и дальнейшее историческое развитие? И через какие формы общественного и индивидуального бытия, через какие формы общественного и индивидуального сознания оно проявляется? От ответа на этот вопрос зависит, скажем, будем ли мы квалифицировать в качестве национального самосознания различные формы этнографического партикуляризма, стремление со стороны отдельного народа навязать свои, возможно и более цивилизованные по каким-то меркам, формы организации социальной жизни, семейных, межличностных отношений, религиозные верования и связанные с ними мировоззренческие установки другому народу, стремление «самоутвердиться» за счет попрания культурной самобытности другого народа. Или все эти формы «национального самоутверждения» за счет, как правило, попрания культурной самобытности и национального достоинства другого народа расценивать как проявления опасного национализма, скрывающего свои истинные, пагубные для жизни народа, цели за естественным для цивилизованного народа стремлением сохранить свою национальную самобытность и независимость? Чем отличается национализм от желания остаться жить в исторически сформировавшейся своей, национальной культуре, сохранить в

сегодняшнем мире, «усредняющем и унифицирующем» всех, свое национальное сознание, дающее реальное ощущение принадлежности к определенному сообществу – ощущение, без которого полноценное существование человека невозможна, ибо в противном случае он просто «потеряется» в том многообразии и обилии связей и взаимодействий, в которые включает его сегодняшний ритм и характер жизни.

Ответ на поставленный вопрос, я думаю, кроется в признании того факта, что исходным, определяющим все другие проявления национального самосознания, является пробуждение в народе осознание себя (своего народа) и своей культуры как **соравной** – именно соравной – другим народам и культурам, **ощущение своей причастности к развитию** (духовному и цивилизационному) **всего человечества**. Только на базе такого «вѣдения» себя как соравного другим народам (и соответственно восприятия других народов в **этом** отношении к себе) развивается **позитивное** национальное сознание, которое и предвдвляет по сути национальное самосознание.

Позволю себе в этой связи сослаться на высказывания В.Г.Белинского и И.П.Киреевского. Один, как известно, представитель западнического, другой – славянофильского направления отечественной философской мысли, но в понимании природы национального сознания они оба стояли (и это примечательно) на одинаковых позициях. Белинский писал, что национальность состоит не в лаптях, не в армяках, не в сарафанах, она есть совокупность всех **духовных сил** народа и в этом смысле плод его истории, говоря о развитии русского самосознания в его отношении к европейской культуре, он сформулировал актуальное и сегодня требование: надо сделаться русскими европейцами и европейскими русскими – одновременно. (В.Г.Белинский. Россия до Петра Великого). А Киреевский исходил в своей модели национальной истории из обоснования тезиса, что культура каждого народа (для него Просвещение как всеобщее основание исторического процесса) измеряется одним – **участием его в культуре всего человечества**, тем местом, которое она занимает в общем ходе человеческого развития. Ибо культура, «китайски отделенная» от последнего, должна быть китайски ограниченной, и в ней по этой причине нет жизни, нет блага и потому «прогрессии», т.е. того успеха, который добывается только совокупными усилиями всего человечества. (И.В.Киреевский. Деятнадцатый век).

Нельзя не согласиться с приведенными высказываниями. Из них непосредственно вытекает тот вывод, который я сформулировала ранее, а именно: только на базе осознания причастности к культурным,

цивилизационным, научным достижениям человечества формируется национальная общность и так необходимое для человека ощущение идентичности, исходной природной связи с этой общностью, только на этой базе вырастает рефлектирующее сознание народа, т.е. осознание себя как отличного и одновременно тесно связанного, «сопрягаемого» с другими. Говоря языком историософии, становится возможным «положительное всеединство», когда, как писал Вл. Соловьев, единое существует «не на счет всех или в ущерб им, а в пользу всех», а индивидуальное находит себе «пространство» и адекватные своей природе формы существования во множестве. Только в этом случае возможна **полнота** бытия.

Возникает вопрос, а кто является субъектом такого сознания, в какой сфере национального духа, через какие формы духовности и социальности оно формируется, какие составляющие входят в его структуру (скажем, патриотизм, религиозное чувство, историческая память), кто определяет вектор его развития? Ведь очевидно, национальное самосознание, возникнув, не остается неизменным — оно повторяет в своеобразной форме культурную (и событийную) историю народа, оно всегда несет на себе печать эпохи, актуализирующей те или иные составляющие его структурные элементы.

Ответ кажется не таким уж сложным: субъектом национального самосознания является народ. Но при таком ответе возникают новые вопросы: народ в целом, отдельные этнические группы, творческая и образованная часть народа (историки, литературная и художественная интеллигенция, мудрецы-мыслители), «вожди нации»? Кто именно, осознавая в полной мере свою связь с народом, является **реальным субъектом** (а не просто носителем) тех ценностных ориентаций, духовных традиций, особенностей национальной ментальности и национальной культуры в целом и во всех ее отдельных проявлениях, которые определяют «лицо» нации, ее национальное самосознание? Есть и другой вопрос: формирование, историческое развитие последнего осуществляется не без значимого влияния таких факторов, как государство с его официальной идеологией — например, внутренняя политика российского самодержавия, руководствовавшаяся с 40-х гг. XIX в. известной формулой «православие — самодержавие — народность», или другой пример из нашей истории: напомним в этой связи тоже хорошо известную идеологему «Москва — Третий Рим», сформулированную в XVI в. старцем Елеазарова монастыря Филофеем: «два Рима пали, а третий стоит, четвертому же не бывать». Сформулированная идея, отметим, являющаяся классическим образцом историософской интерпретации сложившейся ситуации, возникла и

стала в определенном смысле моделью ожидаемого развития страны и общественного сознания в его отношении к Европе и собственно-му народу. Влияние и той и другой идеологемы на формирование и развитие русского национального самосознания бесспорно и в какие-то периоды нашей истории было и очевидно положительным.

Задавшись вопросом о субъекте национального самосознания, необходимо определить сферу жизнедеятельности общества, внутри которой происходит его становление и историческое развитие. Мне представляется, что если говорить о русском национальном сознании, то таковой была отечественная философия. И не случайно еще Любомудры (20-е гг. XIX в.) связывали задачи развития собственной, отечественной философии с началом «самопознания» народа, с осознанием себя в качестве носителя самобытной культуры, с одной стороны, и «всечеловеческого» — с другой. Полное национальное развитие, уверял В.Д.Веневитинов, — это «в пользу России, и следовательно, человечества». Исходное условие для этого, повторяю — развитие собственной, русской философии и прежде всего историософской проблематики. Последняя традиционно связывалась с той областью философского знания, в рамках которой происходило осмысление общих оснований исторического процесса, смысла жизни и истории, механизмов включения в нее отдельного человека и всего народа, а главное осмысление проблемы, которая стоит у истоков русского философствования и продолжает оставаться центральной темой историософского знания и сегодня — проблемы взаимосвязи, диалектики общечеловеческого и национального в истории развития человечества и в истории развития отдельных цивилизаций. Для русского осознания она принимала часто форму идеологемы «Россия и Европа». И я думаю, что те черты национального самосознания, которые характеризуют ментальность нашего народа сегодня, казалось бы, даже вопреки многим событиям его непростой истории последних ста лет, сформировались именно под влиянием русской историософской мысли — философии славянофилов (И.В.Киреевский, А.С.Хомяков) и западников (А.И.Герцен, В.Г.Белинский), русской религиозной философии (Вл.Соловьев, С.Л.Франк, Н.А.Бердяев). Именно в рамках их философских исканий, интерпретаций истории, культуры, просвещения, проблемы добра и зла, смысла жизни, знания и веры, земного и небесного, темы человека как человеческого в Боге и Божественного в человеке, природы и критериев истинного знания оформились ценности и ориентации русского, а что еще важнее, **русского** самосознания (это, на мой взгляд, существенно для сегодняшнего понимания проблемы). Именно через философскую

интерпретацию этих проблем укоренялись в общественном сознании, в общественной мысли, в научном мировоззрении, в коллективной психологии, в морали и этике повседневного поведения те черты ментальности нашего народа, которые определили и продолжают определять его национальное лицо, его национальное самосознание.

Поэтому в наши дни, когда, с одной стороны, многие элементы и черты последнего утрачиваются, исчезают, что называется, на глазах, а с другой стороны, очевидно откровенно-слепое заимствование социальных ценностей, культурных предпочтений, стандартов поведения, сформировавшихся в лоне других культур, важно понять, что русская историософия, исходно бывшая интеллектуальной формой выражения позитивных национальных ценностей и ориентаций, продолжает оставаться одной из тех сфер духовной жизни нашего общества, вне и без которой невозможно его дальнейшее цивилизационное развитие, невозможна жизнь народа в истории и в культуре — своей и общечеловеческой.

Понимание себя с помощью другого

В начале 90-х гг. XX в., когда население России рьяно занялось изменением своей жизни, появилось большое количество наблюдателей за нами. При этом сложилась довольно обидная ситуация, которую мы долго не замечали или если и замечали, то немедленно вытесняли из сознания. Речь идет о том, что наблюдатели вольно или невольно относились к нам как к Другим. Утрируя, можно провести следующую ужасную аналогию. Когда исследователь наблюдает за обезьянами в клетке, его не интересует мнение обезьяны о происходящем, его интересует их поведение. Даже если обезьяна заговорит и вступит в спор с исследователем, то исследователь займется анализом механизма ее речи, может быть, анализом логики обезьяны, но уж никак не вступит с ней в содержательную полемику. Особенно это было заметно на многочисленных международных экономических конференциях и семинарах. Нас изучали. Конечно, никто не считал нас обезьянами, равно как и людьми второго сорта. Нас считали именно Другими, достойными изучения именно как Другие.

Предвзятость такого подхода была настолько велика, что, несмотря на очевидность положения, его активно, даже агрессивно, не замечали. Позже, когда в России вышла в свет книга И.Ноймана «Использование Другого», наличие подобной ситуации подтвердилось. Действительно, многие века европейцы самосознавали себя как «не русских и не турок». Существующее сегодня осознание европейцами себя как «не американцев» относится совсем к другой проблеме и не может использоваться в наших рассуждениях. По сравнению с нами американцы вполне даже европейцы для самих европейцев, тем более в связи с удручающими играми вокруг нефти и газа.

Положение усугублялось тем, что русские в то время как раз и не осознавали себе Другими. Страна была захвачена тем, что в экономической литературе иногда называется «великим либеральным принципом подглядывания». Суть его состоит в следующем. Есть, например, два ареала А и В. В ареале А живется лучше, чем в ареале В. Тогда жители ареала В «подглядывают», что такого инакового по сравнению с их организацией жизни есть в ареале А и переносят это инаковое на родную землю, после чего начинают благоденствовать не хуже, чем жители ареала А. Этот принцип блестяще подтвердил свою эффективность в северных территориях Италии и Испании, в Чехии и Греции и сегодня приводит к впечатляющим успехам в Польше и странах Балтии. Однако эти же примеры показывают, что сам импорт институтов из ареала А в ареал В — тяжелая и долговременная работа. Тяжесть этой работы не зависит от этнических или религиозных различий, о чем свидетельствует опыт Андалусии, Сицилии, Румынии, Венгрии, Пруссии и многих других стран и регионов.

Несомненно, что для России эта работа особо тяжка в силу нашей огромности, неравномерной заселенности, серьезных региональных диспропорций, устаревших систем управления, образования и здравоохранения, почти вековой жизни в условиях структурно и мотивационно нецелесообразной экономики и многих других причин, которые во всяком случае не несут в себе ничего загадочного, иррационального и сакрального. Все очень обычно, но уж очень тяжело.

«Подглядывание» нельзя рассматривать как механизм развития. Само по себе «подглядывание» не влечет автоматически перемен к лучшему. Механизмом развития является работа по импорту или, вернее, выращиванию институтов. А вот лишения, связанные с этой работой, сознательно или подсознательно могут оцениваться людьми как непереносимые. Особенно это относится к старшему поколению, влияние которого на самосознание нации ни в коем случае нельзя преуменьшать. Даже если это поколение не занимает командных высот, с помощью массивной пропаганды «особого пути» оно в состоянии отстаивать свои интересы. Это можно и нужно понять. Для заслуженного инженера военно-промышленного комплекса или пожилого коммунистического идеолога попытка изменить образ жизни, отказаться от багажа компетенций и приобрести новые вероятнее всего кончится инфарктом. Результатом «подглядывания» и последующей за ним оценки своих сил может оказаться не импорт институтов, но отказ от развития. Примеров такого поворота событий масса. Страны, иногда по несколько раз делавшие попытки развития и отказывавшиеся от них, есть и в Латинской Америке, и в Азии,

и в Африке. В таком случае жителей ареала А ожидает наплыв иммигрантов, а население ареала В теряет свою наиболее активную и дееспособную часть. Проблем, связанных с этим явлением, мы не будем касаться, поскольку нас интересуют те, кто остался.

Оставшиеся в таких странах разбиваются на два лагеря, которые условно можно назвать «прогрессисты» и «самобытники». Россия относится к разряду стран, неоднократно затевавших реформы и столь же неоднократно отказывающихся от них. Периоды главенства «прогрессистов» в истории России выглядят ярко, но являются весьма краткими. Как правило, их действия неловки, лишены профессиональной точности и, зачастую, влекут за собой лишения даже более тяжкие, чем это оправдано ситуацией. Такие действия прогрессистов вызывают оправданную негативную реакцию населения, которое не может жить в постоянном напряжении, и прибавляют популярности самобытникам. Невозможно и не должно расставлять оценки населенным этим двух лагерей. Среди прогрессистов находятся столь разные личности, как кровавый Петр I и милейший Александр II, Герцен и Тургенев, Витте и ранние большевики, Косыгин и ельцинская команда, а среди самобытников Хомяков, Достоевский и Победоносцев, поздний Сталин и Брежнев. С точки зрения этики и идеологии очень пестрые компании. С точки зрения самосознания весьма однородные. Если прогрессисты не считают себя и свой народ Другими по отношению к Европе, то самобытники сами называют нерусских Другими. Таким образом, для осмысления темы «самосознания русских» у прогрессистов не найдешь ничего интересного, а у самобытников настолько широкий разброс мнений, что можно найти что угодно от безудержной лести своему народу в духе брежневских плакатов «Слава советскому народу!» и сегодняшнего телевидения вплоть до горьких хомяковских обличений России.

Попытки положительного определения свойств народа типа «мы такие, такие и еще вот такие» бесплодны. Анализ такого рода высказываний говорит о симпатиях и антипатиях автора этих высказываний, но не о самосознании народа. Осознание своей самобытности значительно сильнее и четче проявляется в том, кого народ называет Другими.

Так, в XVI–XVII вв. русский народ знал, что русский – это не немец и не татарин. Отрицательное определение себя, определение через «не», определение с использованием Другого, пожалуй, единственный эффективный механизм становления самосознания. Вопрос стоял так: «Мы будем учиться у немцев или нет?». Совершенно неважно, какому этносу принадлежал Беринг – он был «немцем». По

отношению к татарам задавались вопросы о покорении и последующей ассимиляции в какой-то степени. Чрезвычайно интересно исследовать, какие качества переносились на Других и, следовательно, какие качества оставались себе. Так, немцам достались ученость, педантичность и глупость, а татарам дикость, жестокость и невежество. Впрочем, существовал, хотя и на периферии самосознания, еще один Другой. Это — поляки, которым отвели роль коварных захватчиков. Логика здесь искать не следует. Это — самосознание.

В XIX в. из массы «немцев» выделился новый Другой — французы, которых наградили легкомыслием и острым умом. Оставшиеся немцы стали еще более тяжеловесными существами. Разделились и татары. Поволжская их часть конструировалась как мирный, забитый и честный народ, а кавказская как злобный и гордый. Однако во второй половине XIX в. произошло весьма знаменательное для самосознания России событие. Русский народ разделился на «народ» и «не народ», который усвоил себя самоназвание «интеллигенция». Создавалось впечатление, что теперь русских больше волновало внутреннее разделение и наличие внутреннего Другого, чем единое самосознание. Разделившаяся нация семимильными шагами зашагала к гражданской войне. Было бы очень полезно проанализировать, какие качества приписывали две части населения противоположной стороне как Другому.

Образование и война XX в. внесли существенные изменения и в структуру и в самосознание русского народа. Однако спектр Других фактически не расширился, хотя и преобразовался. В качестве Другого русское самосознание использовало «иностранца», который жил в стране, называемой «Запад», включая сюда и Японию. Выделялись ли из «иностранцев» американцы? В целом в народном самосознании этого не происходило. Следующим Другим были «чучмеки», в основном живущие в СССР, но довольно часто включавшие в себя и, например, китайцев. Здесь есть некоторая преемственность с «татарами» XVIII—XIX вв., как и у «иностранцев» с «немцами», но не стоит ее преувеличивать. Разграничение качеств было уже иным. К феноменам XX в. надо отнести и появление нового Другого, оказывавшего сильное влияние на русское самосознание. Это евреи, на которых переносились самые негативные качества и отслеживание которых стало наиболее распространенной формой психической патологии русского самосознания. Впрочем, складывается впечатление, что сегодня в связи с малочисленностью оставшихся в России евреев в разряд «плохих» Других стремительно вырываются «чучмеки».

Отказ от развития, отказ от работы по переносу, «импорту институтов» всегда чреват окрашиванием Другого в самые черные цвета. Спасовавшие перед трудностями, естественно, достают из «широких штанин» и теории заговора, и, что тоже естественно, миф о лени и каком-то «не том» менталитете русского народа, и байки о бездуховности «страны святых чудес» (Ф.Достоевский) — Европе, и неудержимое умиление собственными традициями. Надо сказать, у моего несчастного народа есть такие традиции, которые прямиком ведут его к вымиранию.

Под конец я должен сказать, что побудило меня выступить с этими заметками среди философов и почему в них я не всегда держался в рамках корректности. Меня не устраивает, что анализом «менталитета народа» занялись мои коллеги экономисты. Еще больше меня изумляют социологи, рассуждающие о «социальном капитале нации». Мне — и, наверное, не одному мне — хочется услышать четкое, рациональное, по возможности христианское, лишенное суеверий философское суждение о сложившейся тревожной ситуации.

Россияне на современном этапе изменений общества: самооценки и самочувствие*

1. Подход к проблеме российского самосознания

Национальное самосознание — обширная сфера или, возможно, узел социокультурного пространства страны. Его основу составляет общая духовная культура населения данной страны: язык и его концептосфера, ценности и нормы поведения; совокупность творений человеческой души и разума — сакральных и светских, мифологических и рациональных, традиционных и современных. В современном мире это пространство обычно многослойно и включает различные типы культур. Способом его бытия служит *диалог* между культурами и субкультурами. В сфере этого диалога находится и проблема национального самосознания.

Содержание национального самосознания составляет прежде всего осознание населением данной страны себя как социокультурной общности и ее места среди других таких общностей, существующих в мире. Оно включает восприятие населением результатов своей духовной и материальной культуры, своих этнических качеств, природной среды, а также критическое переосмысление содержания и форм национального самосознания, сложившихся в широких слоях населения¹. На формирование, воспроизводство и изменение национального самосознания влияет множество факторов, прежде всего социальные институты: государство и политические партии, наука и религия, образование и средства массовой информации. Большую роль играет общественная мысль, особенно философия, которая осуществляет критическую рефлекссию национального самосознания.

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (проекты № 05-03-03075 и № 06-03-18001е).

В современной России с проблемой национального самосознания связано больше вопросов, чем ответов. Кратко можно сказать: *российское самосознание сегодня* — это осознание населением России себя как социокультурной, особенно политической общности, которая обладает уникальными ресурсами (человеческими и природными), богатыми традициями и стремится быть современной, активно участвующей в эволюции всего человечества. В широких слоях населения циркулируют различные стереотипы национального самосознания — архаичные и современные. Требуется критическое их переосмысление, отвечающее современному состоянию России как социокультурной общности и тем историческим вызовам, на которые ей предстоит дать свои ответы.

Основу российского самосознания составляет русская культура, прежде всего русский язык, его концептосфера как языка этнического большинства и способа межэтнического общения всех россиян². Ее мировоззренческие корни образует православное христианство, которое сыграло выдающуюся роль в формировании и отстаивании государственной независимости русского народа (первоначально — великороссов), в собирании русских земель в единое и независимое, самодержавное государство, в последующем становлении многонациональной России³. Ныне русская культура существует и развивается в диалоге (и мультилоге) с культурами других народов России, а также с иными культурами человечества. Она изначально *толерантна* к иным культурам, но в ситуациях силового давления ее носители умеют постоять за нее.

Следует подчеркнуть *демократическое* содержание современного российского самосознания. Его субъектом являются все россияне. Оно означает признание равных прав и свобод каждого человека и гражданина страны, равноправие всех населяющих ее народов и ее равноправие с другими странами мира.

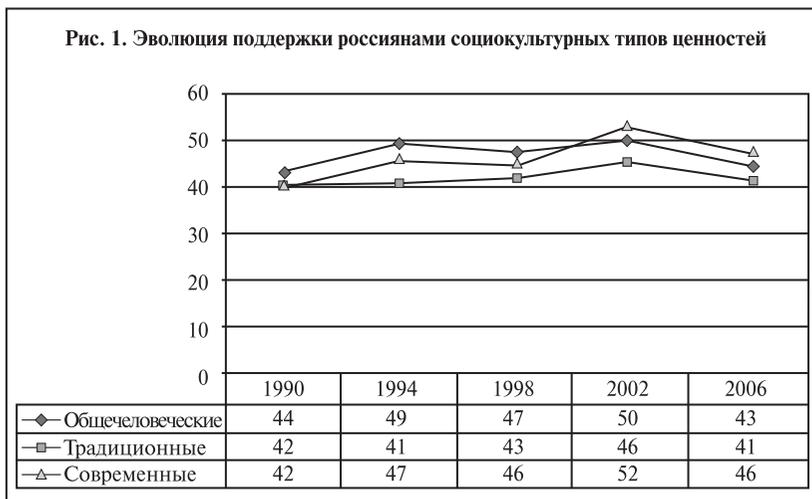
Структуры и процессы российского самосознания активизировались в условиях социокультурной трансформации современной России. Возрастающее влияние на них оказывает тот факт, что ныне свыше 50% российской молодежи получают высшее образование, которое составляет предпосылку более развитого рефлексивного мышления. Следовательно, такая молодежь более склонна к критической рефлексии относительно характера российского самосознания сегодня.

Смысловое ядро самосознания широких слоев населения образуют их базовые ценности. Они влияют на повседневную жизнедеятельность каждого человека. Не прямо, а через опосредующие соци-

окультурные структуры и процессы. Выделим некоторые из них как узловые: [**базовые ценности + качество жизни**] – **социальное самочувствие – поведение людей**. Посмотрим на эти структуры и процессы, опираясь на данные всероссийского мониторинга «Наши ценности и интересы сегодня»⁴.

2. Совмещение трех цивилизационных типов ценностей в сознании россиян

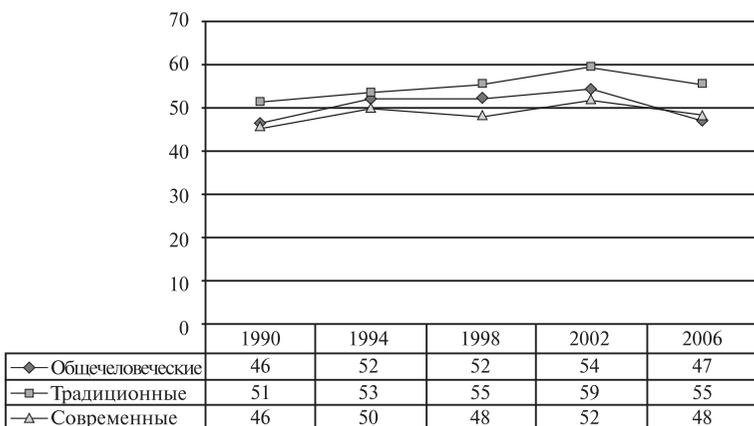
Пять волн нашего мониторинга устойчиво демонстрируют факт *совмещения* в сознании россиян трех цивилизационных типов ценностей: общечеловеческих, традиционных, современных⁵. Они сосуществуют, взаимодействуют, а их соотношение постепенно изменяется, но в узком диапазоне. В этом отражается своеобразие менталитета россиян, их европейско-азиатское геополитическое положение, исторические особенности социокультурной эволюции России. Как показал наш мониторинг, в 1990 г. три типа ценностей имели примерно равную поддержку населения. Затем поддержка традиционных ценностей снизилась, а современных, напротив, повысилась. Поддержка общечеловеческих ценностей то немного повышается, то снижается (см. рис. 1).



Эти изменения совершились и продолжают по-разному в различных функциональных слоях ценностей. Среди **терминальных** ценностей сохраняется преимущество традиционных (см. рис. 2); среди них приоритетна ценность *семьи* и, с отставанием – *традиции*, а также общечеловеческая ценность *порядка*. Семья и порядок образуют интегрирующее ядро базовых ценностей россиян.

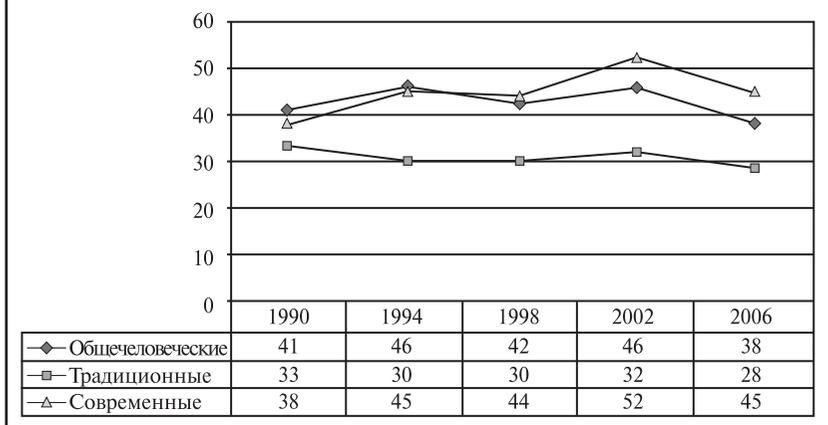
Напротив, среди **инструментальных** ценностей с конца 1990-х гг. преимущественную поддержку получают современные, либеральные ценности (см. рис. 3); прежде всего *независимость*, *инициативность*. Вместе с тем понизился ранг таких общечеловеческих и традиционных ценностей как *общительность*, *жертвенность*. Сохраняется влияние конфликтогенной периферии ценностей (традиционная *своевольность* и общечеловеческая *властность*).

Рис. 2. Эволюция поддержки терминальных ценностей



Такое сочетание различных типов ценностей **чревато конфликтами**. Они то тлеют, то быстро вспыхивают в разных регионах страны, подчас сразу во многих. Вместе с тем опрос 2006 г. показал **повышение толерантности** населения в отношении к иным, неразделяемым ценностям⁶. В европейской части России такое повышение возрастает от южных федеральных округов к северным. Но по направлению «Запад-Восток» для всей России незаметна такая тенденция.

Рис. 3. Эволюция поддержки инструментальных ценностей



Кроме того, обнаруживаются особенности структуры ценностей населения каждого федерального округа. Их отчетливо дифференцируют такие параметры, как возраст, образование, городской или сельский образ жизни. В европейской части России эти особенности более явно выражены в Северо-Западном округе. Видно также своеобразие структуры ценностей населения ряда регионов Уральского федерального округа, который находится на стыке европейских и азиатских макрорегионов страны.

Однако мало заметны различия ценностных предпочтений мужчин и женщин. Национальные, этнические различия также слабо влияют на дифференциацию структуры ценностей россиян. Сложившаяся структура ценностей влияет на социальное самочувствие населения, на отношение различных его слоев к региону и ко всей стране, к проводимым реформам и институтам власти, на многие другие характеристики поведения людей.

По экспериментальным оценкам, из 56 позиций всего ценностного пространства федеральных округов европейской части России (4 ФО по 14 ценностей) 45 позиций соответствуют их среднероссийским значениям. Следовательно, структура базового ценностного пространства этой части России гомогенна более чем на 80%. В трех уральско-азиатских макрорегионах (Уральский, Сибирский, Дальневосточный федеральные округа) также наблюдается достаточное соответствие структур базовых ценностей их населения среднероссийским. В целом из 98 позиций всех федеральных округов страны (7 ФО по 14 ценностей) ранги 75 ценностей соответствуют среднероссийским (более 75%).

Таким образом, наблюдается **высокий уровень гомогенности базовых ценностей** многонационального населения России. Большинство россиян составляют русские (около 80%). Они живут в повседневном общении с другими нациями и этническими группами: в среднем на территории каждой из преимущественно русских областей и краев живут представители около 120 национальностей. Высокая гомогенность их базовых ценностей служит **духовным основанием целостности российского общества**.

3. Самооценки качества жизни

Теперь обратимся к прозе жизни, вернее – к ее качеству. Посмотрим, как оценивают россияне свое здоровье и материальное положение.

Летом 2006 г. 20% респондентов утверждали, что являются инвалидами и хроническими больными, еще 23% сказали, что болеют довольно часто и очень часто, – это чаще отмечали женщины старше 45 лет. Вместе с тем 57% россиян считают, что болеют редко и имеют нормальное здоровье, – такой оптимизм выразили преимущественно мужчины до 45 лет; однако, учитывая традиционное невнимание российских мужчин к своему здоровью и высокую раннюю их смертность, есть сомнения в адекватности их ответов. Одновременно 57% населения в той или иной степени не удовлетворены качеством государственного медицинского обслуживания. 100% ответивших жалуются на то, что трудно попасть к врачу, большие очереди. Кроме того, 33–40% сетуют на недостаточную квалификацию врачей, на их невежливое, невнимательное обращение, а также на необходимость платить за требуемую помощь.

Неудовлетворенность россиян качеством жилья в 2006 г. несколько снизилась по сравнению с 2002 г., но остается весьма высокой. Жилищный вопрос по-прежнему портит жизнь более 30% населения страны.

При характеристике своего финансового положения 33% респондентов отметили, что живут от зарплаты до зарплаты, а у трети из них и до зарплаты денег не хватает. Значит, треть населения страны продолжает существовать в условиях бедности и нищеты. По сравнению с 2002 г. эта цифра уменьшилась лишь на 3%. Около половины населения можно отнести к мало- и среднеобеспеченным слоям. 29% можно считать обеспеченными. Лишь 11% могут быть отнесены к зажиточным и богатым⁷.

Более оптимистичны сегодня, чем в 2002 г., самооценки россиянами динамики своего материального положения. В 2006 г. почти вдвое уменьшилось число тех, кто стал жить хуже, чем в прошлом году (та-

ких стало 14% вместо 25%), и в три с лишним раза меньше стало тех, кто ожидает ухудшения своей жизни в будущем году (5% вместо 17%). Это определенно сказалось на улучшении самочувствия россиян.

4. Социальное самочувствие россиян, его спад и половинчатый подъем

Социальное самочувствие — это субъективное восприятие людьми смыслов своей жизнедеятельности здесь и теперь, в контексте прошлого и ожидаемого будущего. Это ценностно-эмоциональное их отношение к своему социальному положению и уровню удовлетворения своих потребностей, интересов. Это совокупность оценок, которые люди дают себе, своим повседневным взаимодействиям друг с другом, с социальными институтами, территориальными сообществами и обществом в целом. Это рационально-эмоциональные, ценностно выверенные представления, которые имеют позитивные, негативные и промежуточные значения. Они во многом мотивируют выбор стратегии поведения людей, их повседневные действия. Словом, это комплексный, многомерный феномен.

С помощью мониторинга «Наши ценности и интересы сегодня» мы измеряем четыре составляющие социального самочувствия: 1) степень защищенности населения от главных опасностей: преступность, бедность, произвол чиновников и др.; 2) степень самостоятельности людей в своей жизнедеятельности; 3) степень их удовлетворенности своей жизнью в целом; 4) степень оптимизма в оценке ими своего настоящего и будущего. Первая из этих составляющих образует камертон повседневного поведения людей. Вторая свидетельствует о том, насколько свободен индивид в своей деятельности. Третья фокусирует внимание на самооценке результатов всей жизни человека, согласно его собственным критериям. Четвертая фиксирует самооценку человеком перспектив своей деятельности.

В начале постсоветского периода, на пике социального потрясения (1991–1994), когда все население страны получило глубокую и острую **социокультурную травму**, произошел резкий спад большинства составляющих социального самочувствия. С конца 90-х гг. начался их подъем, который продолжается, но с серьезными ограничениями.

В начале 90-х гг. XX в. почти в 2,5 раза, до катастрофического уровня снизилась *удовлетворенность россиян своей жизнью в целом*: из каждых 6 человек 5 чувствовали неудовлетворенность жизнью. С се-

редине 1990-х гг. удовлетворенность стала расти, повышаясь в два раза каждые 4 года. В 2006 г. уже каждый второй скорее удовлетворен, чем неудовлетворен своей жизнью в целом. Но продолжится ли этот рост?

Социальный оптимизм был низким почти все 90-е гг. XX в. В целом оптимистов тогда в среднем было в 3 раза меньше, чем пессимистов. С конца 1990-х гг. доля оптимистов стала расти. Теперь их в 2–3 раза больше, чем пессимистов.

Напротив, уровень *самостоятельности* россиян в их жизнедеятельности сразу после 1990 г. значительно поднялся. Но в нынешнем десятилетии вновь стала расти зависимость граждан от властей, а самостоятельность — **снижаться**. Теперь уже и ее уровень ограничивает социальное самочувствие россиян.

Защищенность от опасностей упала в 3,4 раза с 1990-го до 1994 г. С тех пор, вплоть до настоящего времени, ее уровень устойчиво находится ниже других составляющих социального самочувствия россиян и существенно снижает его общее состояние. Самым тяжелым грузом стала незащищенность населения от преступности. Ее дополняют: незащищенность от бедности и произвола чиновников.

Таким образом, наблюдается ограниченный, половинчатый подъем социального самочувствия россиян. Стабилизация экономической ситуации вызвала рост оптимизма и удовлетворенности жизнью. Но усиление вертикали власти не повысило защищенность россиян от опасностей, зато снизило их самостоятельность в решении вопросов улучшения своей жизни.

5. Проблема идентификации населения с регионом и Россией

Принципиальное значение для понимания состояния и тенденций эволюции самосознания россиян имеет региональное измерение социокультурного пространства страны. Велика Россия, а состоит она из краев и областей, республик и автономных округов. Каждый из этих исторически сложившихся регионов — своеобразный жизненный мир. С таким миром, нередко с несколькими из них, связана судьба каждого россиянина. А с каждым регионом сопряжена жизнь всей страны. *Человек, регион, общество* — вот базовое трехмерное пространство, к которому обращено внимание специалистов социальных наук, стремящихся понять российскую реальность объемно. Это тем более актуально, что в России социокультурный статус региона остается размытым, а социокультурные функции большинства регионов разбалансированы⁸.

В 2005–2006 гг. ЦИСИ ИФРАН разработал типовую программу и методику подготовки социокультурного портрета региона – субъекта Российской Федерации⁹. Состоялись две конференции по этой тематике: в Институте философии РАН (2005 г.) и в Тюменском государственном университете (2006 г.); готовится третья конференция – на базе Курского государственного университета (2007 г.).

Социальное самочувствие своеобразно преломляется в чувствах населения по отношению к своей области/республике/краю. В 2006 г. был задан соответствующий вопрос в рамках мониторинга; имеется он и в методике портрета региона. Ответы на него свидетельствуют о значительной дифференциации эмоционально окрашенного отношения жителей к своему региону (см. табл. 1).

Таблица 1

Чувства населения по отношению к своей области/республике/краю, 2006 г. (в % от ответивших, предварительные данные по федеральным округам)

	РФ	Северо-Запад	Центральный	Приволжский	Южный	Уральский	Сибирский	Дальневосточный
Я рад, что живу здесь	42	42	41	54	46	41	30	20
В целом доволен, но многое не устраивает	40	48	41	35	44	35	43	35
Не испытываю особых чувств	7	4	7	5	5	9	14	17
Мне не нравится здесь жить, но привык и не собираюсь уезжать	4	2	3	4	3	5	7	7
Хотел бы уехать в другую область/республику/край России	2	2	2	1	2	2	3	13
Хотел бы вообще уехать из России	2		2	1		1	2	8
Отказ от ответа	1	2	1				1	
Затрудняюсь ответить	1	1	2	1	1	7		

Как видим, 82% россиян рады или в целом довольны тем, что живут в своем регионе: области, республике, крае. Но у остальных – разные настроения. Одни не испытывают особых чувств; другим хотя и не нравится здесь жить, но они привыкли и не собираются никуда уезжать (11%). Еще 2% жителей хотели бы перебраться в другой регион. Это люди преимущественно молодые и

зрелого возраста — до 34 лет; они учатся в вузах или имеют высшее образование, являются специалистами-профессионалами. Еще примерно 2% людей такого же возраста, образованных, квалифицированных, преимущественно руководителей, хотели бы вообще уехать из России. Если учесть, что обычно уезжают семьями, то, получается, хотели бы покинуть нашу страну не менее 6%, или около 8,5 млн. человек. Такое желание легитимировано в современном сознании россиян: по данным нашего мониторинга, 65% респондентов определенно согласны с тем, что человек волен жить в той стране, где ему больше нравится.

Предварительный анализ данных по федеральным округам показывает, что самым низким уровнем социального самочувствия характеризуется население Сибирского и Дальневосточного федеральных округов. Именно здесь меньше всего людей, которые рады проживанию в своих регионах: лишь 30% сибиряков и 20% дальневосточников — по сравнению с 42% в среднем по России (максимальная доля таких людей оказалась в Южном и Приволжском округах — соответственно, 46% и 54%). С другой стороны, в Сибирском и Дальневосточном округах проживают по 7% людей, которых здесь не нравится, но они не собираются уезжать, потому что привыкли. 13% жителей Дальневосточного ФО хотели бы уехать в другой регион, а еще 8% — вообще уехать из России. Следовательно, низкий уровень социального самочувствия населения сопровождается готовностью мигрировать в иные регионы страны и вообще эмигрировать из страны.

6. Неразрешимые проблемы?

Как выше показано, с конца 90-х гг. XX в. социальное самочувствие россиян повышается, но половинчато. Его уровень еще далек от требуемого для *устойчивого развития* страны, общества. Более того, дальнейшее его повышение опирается в ряд проблем, которые постоянно воспроизводятся. Мы имеем рост, который ограничивается нерешаемыми проблемами, а сами эти проблемы воспринимаются все большим числом россиян как *неразрешимые*. Такое восприятие порождает новые проблемы. Этот двуединный процесс можно рассматривать как продолжающееся следствие острейшей *культурной травмы*, которую получило российское общество от радикальной трансформации.

Что это за проблемы — длительно не решаемые и новые?

Проблема № 1. Сохраняется очень низкая защищенность большинства россиян от трех главных опасностей: преступности, бедности и произвола чиновников. Это уже подорвало доверие населения к институтам власти.

Проблема № 2. Вновь началось снижение самостоятельности населения при решении вопросов улучшения своей жизни. Это может привести к дезориентации жизненных стратегий широчайших слоев россиян.

Проблема № 3. Отсутствует идентификация некоторых слоев населения с регионом и страной. Это означает, что в ближайшие годы сохранятся потоки миграции с Востока на Запад страны и эмиграции за ее рубежи.

Проблема № 4. Результаты научных исследований социокультурных процессов остаются не востребованы органами власти и средствами массовой информации. Те и другие не умеют и не желают воспринимать факты и предложения, которые исходят от ученых. Это ведет к потере понимания общественных процессов и управления ими.

История послевоенной Европы, Японии и ряда других стран показала, что можно успешно лечить самые глубокие социокультурные травмы. Необходимо целенаправленно преодолевать состояние ценностной дезориентации, укреплять новые ценности, нормы и образцы поведения, расширять сферу толерантности. Это предполагает политическую волю властей, опирающуюся на научное понимание общественных процессов, и активизацию структур гражданского общества, стимулирующих такое понимание. А само это понимание требует подкрепить критической рефлексией российского самосознания.

Примечания

- ¹ В классической теории познания самосознание есть осознание существования собственного Я и принадлежащих ему состояний сознания. Неклассическое понимание самосознания включает «восприятие собственного тела и его места в системе других тел и событий физического мира». Современное рефлекслирующее самосознание есть критическое переосмысление объекта рефлексии, «способ изменения самоидентичности» (*Лекторский В.А.* Самосознание // Новая философская энциклопедия. Т. III. М., 2001. С. 488).
- ² См.: *Лихачев Д.С.* Концептосфера русского языка // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста: Антология / Под общ. ред. В.П.Нерознака. М., 1997.

- ³ Идея Москвы как «третьего Рима» изначально воспринималась великороссами и большинством православного населения Европы как самоочевидная: после падения Византии (1453 г.) Московское княжество оказалось единственным православным государством, независимым от неправославных государств, и вообще свободным от иностранного владычества, самостоятельным – в этом смысле самодержавным, или суверенным.
- ⁴ В рамках этого мониторинга Центр изучения социокультурных изменений (ЦИСИ) Института философии РАН, при поддержке РГНФ, провел пять репрезентативных опросов, через каждые 4 года: в 1990, 1994, 1998, 2002, 2006 гг. Ниже использованы предварительные результаты пятого опроса, который состоялся летом 2006 г.

Трудовая мотивация в структуре российского самосознания в постсоветский период*

Общественное самосознание в современном российском обществе, как и в любом другом, детерминировано рядом объективных факторов развития — условиями общественного и личного бытия, той социальной атмосферой, которая создается в обществе и выражается в господствующей морали, традициях, обычаях и других проявлениях субъективности. Вслед за этим утверждением возникают многие вопросы. Можно ли считать общественное самосознание чем-то единым, отражающим представления всего общества, когда само общество структурировано по социальным слоям, демографическим, поселенческим, профессиональным и другим группам? Очевидно, что общественное самосознание не есть сумма групповых и слоевых представлений. Но что же тогда имеет доминирующее значение в общественном самосознании, тем более в обществе, которое находится в стадии трансформации? Если самосознание личности — это осознание индивидом своей социальной идентичности как человека, отличающегося от других людей, то может ли выполнять такие функции общество? Может быть, самосознание общества — некоторый конструкт, который производят элитные группы — или правящая, или интеллектуальная, или идеологическая элиты, или оно плод их консенсуса?

На мой взгляд, общественное самосознание является отражением реального образа и стиля жизни людей, проживающих здесь и сейчас, оно воплощается в социальных нормах и обычаях, ценностных ориентациях и интересах, мотивациях, в самоидентификациях с самыми различными социальными образованиями. Реальность российской ситуации в настоящее время характеризуется плюрализацией

образов и стилей жизни населения, которая связана с углублением материальной дифференциации населения и диверсификацией трудовой занятости и форм собственности в экономике.

Социологическая операционализация проблемы самосознания заставляет нас обращаться к таким феноменам как ценности и интересы различных социальных групп. Для формирования национального самосознания ключевую роль, на мой взгляд, играют интегрирующие общество ценности и интересы, создающие основу для социальной солидарности. Сейчас же ситуация такова, что интенсивно идущая материальная дифференциация общества провоцирует механизмы плюрализации ценностей и интересов. Идеологические скрепы общества, замешанные на коллективизме, альтруизме, жертвенности, уступили место другим ценностям, выходящим из повседневности и задач обустройства каждым человеком своей частной жизни. Эмпирические исследования показывают, что во всех социально-демографических группах, кроме самых старших, происходит рост индивидуализма, частных целей, значимости собственных усилий в улучшении своей жизни, и снижение ожидания патернализма со стороны государства.

Проблема российского самосознания, интерпретируемая как самосознание народа, ставит вопрос о том, что происходило в самочувствии, ценностных представлениях, самоидентификациях, трудовых мотивациях различных социальных групп и слоев общества в последние 15 лет постсоветского развития. Очевидно, что изменения произошли значительные и связаны они, в первую очередь, с процессами адаптации населения к новым общественным условиям жизнедеятельности, к становлению института частной собственности и к трудному переходу России к рыночным принципам в экономике. В социальной адаптации к переменам во всей полноте была реализована социокультурная дифференциация населения.

В обществе, находящемся в состоянии трансформации, адаптации социальных групп проходят три стадии: 1) социального шока, 2) мобилизации активных резервов (ресурсов), 3) ответа на вызов среды¹. Переход от стадии к стадии социальных групп и индивидов происходит не синхронно, что связано с их объективным положением в трансформируемой системе, личностными психологическими качествами, наконец, возрастными и гендерными особенностями. Социологи фиксируют разный уровень *адаптивности* социальных групп и слоев. У небольшой части населения изменения не вызывают социального шока, она органически сразу переходит ко второй, а затем к третьей стадии адаптации. Так, в российском об-

шестве наиболее адаптивные к переходу на рыночные принципы группы были подготовлены в криминальных и околокриминальных кругах, в получивших развитие в период перестройки кооперативах, в организациях, имевших карт-бланш на ведение частной коммерческой деятельности.

Данные всероссийского мониторинга, проводимого ЦИСИ ИФРАН с 1990 г., показывают, что социальный шок, пережитый обществом в начале 1990-х гг., повторился и в 1998 г. Большинство параметров жизни населения в это время резко ухудшились, самочувствие населения достигло самых низких отметок за все годы мониторинга. Шок сопровождался ухудшением социального самочувствия, усилением страхов, ростом самоубийств.

Население с большим трудом приспосабливалось к новым условиям жизнедеятельности, в частности, к состоянию рынка труда и институциональным изменениям отношений собственности, к структурным изменениям в экономике регионов. Для огромных масс людей встал вопрос поиска нового места работы для получения средств к существованию, необходимости изменения своих ценностных представлений и своей социальной идентичности.

Высокий уровень адаптации продемонстрировали в годы реформ те социальные группы, которые смогли сориентироваться в институциональных изменениях общества и стали активно использовать возникшие социальные возможности. Иначе как крупным институциональным сдвигом нельзя назвать тот факт, что в экономике страны развился частный сектор, в результате чего уже к 2002 г. (итоги Всероссийской переписи населения) в стране существовало более 3 млн человек – 5% трудоспособного населения, которые работали не по найму, в том числе около 1 млн использовали труд привлеченных наемных работников².

Средний уровень адаптации характерен для лиц, которые не сделали каких-то резких поворотов в своей судьбе, а искали дополнительные ресурсы для поддержания своего уровня жизни – дополнительную работу, новые социальные связи, улучшали свое образование, переквалифицировались.

Низкий уровень адаптации нашел отражение в *архаизации и реадaptации*. Архаизация жизни и трудовой деятельности стала распространенным явлением в отдаленных от центров модернизации поселениях и способом адаптации при потере коммуникационных и организационных связей и забвении со стороны государства. Некоторая часть населения прошла реадaptацию, вернувшись к выполнению освоенных ранее трудовых навыков и образов жизни. Так, часть го-

рожан возвратилась в села и стала вести сельское хозяйство, часть инженеров переключилась на выполнение квалифицированного ручного труда (строительство, ремонтные работы, автосервис) и т.д.

Наконец, в России в результате реформ стала довольно распространенной так называемая «катастрофическая адаптация», которая на уровне индивида сопровождается социальной деградацией, пауперизмом, алкоголизмом, утратой трудовых навыков и способности к труду. Помимо личностных качеств и низких адаптационных ресурсов существенное воздействие на возникновение такого рода адаптаций оказывает социальная среда, социально-экономические условия региона или поселения. Так, диверсифицированный рынок труда снижает риск катастрофической адаптации и, наоборот, при суженном предложении рабочих мест или их отсутствии невозможность найти работу по способностям усугубляет положение.

По данным пятой волны мониторинга (июнь 2006 г.), проводимого ЦИСИ ИФ РАН, 32% респондентов сменили за годы реформ свою работу, профессию из-за сокращений или закрытия предприятия (31% в городе и 34% на селе), 12% по причинам отсутствия спроса на их специальность. Таким образом, для 44% опрошенных социальная адаптация включала в себя и профессиональную адаптацию, заставляя приспособливаться к новой профессии или к изменению функций старой профессии, усваивать новые производственно-технические и социальные нормы поведения, необходимые для выполнения трудовых функций.

Для понимания современного самосознания россиян необходимо исследовать изменения их трудовой мотивации за годы реформ. Анализ последних 15 лет показал, что субъективная важность работы для населения России значительно выросла и сегодня работа более важна для россиян, чем для большинства населения стран, входящих в «Большую семерку»³. Сам этот факт очень характерен для нынешней ситуации в России, но требуется уточнить некоторые детали. В частности, какая работа в большей степени привлекает россиян, что фактически повлияло на их выбор места приложения своего труда при тех глобальных трансформациях, которые произошли в России. Наконец, каковы направления и интенсивность трудовой мобильности в годы реформ.

Сегодня в обществе наблюдается довольно высокий уровень поддержки реформ: половина населения в 2006 г. уверенно сказала, что в начале 1990-х гг. в России надо было начинать реформы. Такая поддержка означает, что у значительной доли населения появилась стабильная адаптация к актуальной социальной ситуации и трудовая мотивация, отвечающая новым отношениям и требованиям.

Трудовая мобильность (горизонтальная и вертикальная — как восходящая, так и нисходящая) за эти годы была очень высокой — около половины населения включились в поиски своего нового места на рынке труда. Наиболее мобильны были те, кто занимает сейчас должность руководителя — 90% из них поменяли специальность и место работы, а также лица с высшим и незаконченным высшим образованием и возрастная когорта 25–34 года.

Обращает на себя внимание тот факт, что профессиональная подготовка специалистов оказалась в большинстве случаев важным социальным ресурсом, который имел для них большое значение при выборе стратегии адаптации — почти 70% специалистов-профессионалов сохранили свою профессию (часть из них сменила при этом место работы), и только 30% поменяли специальность и организацию.

Иерархия *мотивов* смены работы или ее сохранения одинакова и это позволяет выделить несколько групп респондентов с разными трудовыми мотивациями. 1. Жертвы обстоятельств — 45% — сменили или сохранили работу по объективным, не зависящим от них причинам. 2. Креативные — те, кто интерес к работе ставит на первое место и при ее сохранении и при ее смене. Таких оказалось 34%. 3. Инертные — 23%. Для них главный мотив — спокойствие, нежелание что-то менять. 4. Меркантильные — 19% — стремятся работать там, где больше платят. Доля респондентов с пассивным приспособлением превышает долю активных только в 1,3 раза, что не так уж и плохо, если учитывать десятилетия существования в патерналистской системе, в которой многие трудовые проблемы решало за индивида государство.

15 лет тяжелой адаптации к реформам не прошли даром, и у значительной части населения сформировалась готовность к работе в новых рыночных условиях. Среди всех опрошенных 44% готовы очень много и напряженно работать за хороший заработок. В этой группе сосредоточены в большей степени мужчины, лица молодого и среднего возраста, образованные, примерно в равных долях представлены жители города и села. Социалистические принципы работы — за небольшой, но твердый заработок, дающий к тому же много свободного времени, ратуют только 30%. Среди них доминируют лица с низким уровнем дохода и образования.

Значительная часть населения России успешно прошла жестокую школу переходного периода и осознанно выбирает рыночные активные стратегии поведения, готово к напряженному, интенсивному труду. Причем не только выбирает, но и реально осуществляет эти активные стратегии. Сегодня 35% населения делают все, чтобы

успешно работать на своем рабочем месте, а 6% получают дополнительное образование для улучшения своего материального положения. Нельзя не признать, что это и есть современная, рыночная трудовая мотивация. Характерно, что по этому пути идут три наиболее материально обеспеченных слоя общества из шести, представленных в анкете. Другие способы повысить свой материальный уровень они используют в несколько раз реже. Меньшая часть населения (24%) ничего не пытаются делать для этого, но это, в основном, пожилые люди и имеющие низкое образование.

Представленный эмпирический материал дает основание сказать, что трудовые мотивации динамично изменились за последние 15 лет, общество материально и социально стратифицировано, и это необходимо учитывать при изучении самосознания российского народа.

Примечания

- ¹ *Корель Л.В.* Генезис и механизм адаптаций в постсоциалистической России: теоретико-методологический подход // Социальная траектория реформируемой России. Исследования Новосибирской экономико-социологической школы /Отв. ред.: Т.И.Заславская, З.И.Калугина. Новосибирск, 1999. С. 212.
- ² Занятия населения. Итоги переписи населения 2002 г. Т. 9, табл. 8.
- ³ *Магун В.С.* Субъективная значимость работы и ее динамика в 1990-е годы // Пути России: существующие ограничения и возможные варианты. 2004. М., 2004. С. 254–262.

Память о прошлом и национальное самосознание

Прошлое выступает источником национального самосознания, а представления о нем являются одной из сфер, в которой самосознание кристаллизуется в тот или иной исторический период.

В последние два десятилетия прошлое в России активно пересматривается; его понимание связано с обновлением гуманитарного знания. Коммуникация с прошлым происходит в «цепи времен» — едином трехмерном процессе «прошлое-настоящее-будущее» и включает два аспекта. Один из них связан с историческим сознанием, другой — с исторической памятью. Именно историческое сознание выполняет в обществе функции ориентации социума во времени и пространстве¹. Память участвует в формировании исторического сознания, является его основой и одновременно служит его выражением. Для исторической памяти существенна прежде всего актуальность, т.е. связь с прагматическими потребностями настоящего. Поэтому память представляет собой доминирующую в данный момент конструкцию прошлого². При этом память, как проявление ментального, объединяет в себе сознательное и бессознательное; память избирательна, эмоционально окрашена, представляет собой переживание ушедшей реальности, проявляет себя в поведении³.

В контексте затронутой В.М.Межуевым проблемы соотношения народного и национального, этноса и нации требует своего осмысления вопрос, что отличает историческое сознание и память нации от исторического сознания и памяти народа-этноса.

В научной литературе обращается внимание на существование нескольких основных типов знания о прошлом. К ним относятся: архаичные представления, религия, философия, идеология, искусство

во, общественно-научное знание, обыденные представления. Все они предлагают свои образы прошлого, и все эти репрезентации влияют друг на друга. Можно говорить и о взаимодействии разных типов источников знаний о прошлом – устных, визуальных и аудиовизуальных, письменных⁴.

Для понимания национального самосознания имеют значение механизмы формирования коллективной (доминирующей) памяти общества, способы «управления прошлым», создания коллективных образов прошлого (истории) через средства массовой информации, систему образования, искусство, различные общественные акции. В зарубежных исследованиях символические артефакты, несущие в себе саму идею сохранения прошлого, получили название «места памяти» – *les lieux de memoire*⁵, «изобретение традиции»⁶, «фигура воспоминания»⁷. Концептуализация проблемы коллективной памяти лежит в рассмотрении ее функционирования в ракурсе мифотворчества. Речь идет о государственном «производстве» базовых мифов как инструменте консолидации, мобилизации и манипуляции общественным сознанием и памятью в области календарных реформ, исторических и национальных праздников и т.п. в условиях разных политических систем⁸.

История России в XX в. дает немало примеров того, как разрушалась память о прошлом и как она использовалась. Советское общество создавалось в том числе и путем конструирования представлений о прошлом. Власть играла в «изобретении» новой традиции ведущую роль. Но и рядовые граждане принимали активное участие в мифологизации текущих событий, способствуя оформлению нормированной культурной памяти, основанной на архаичных образцах⁹. Во всяком случае, идентичность не является исключительно делом «изобретения» при помощи определенных культурных процедур. Она изначально обусловлена событиями самого прошлого до того, как они приобретут исторический смысл и значение¹⁰.

Подобное явление не является исключительно отечественным, хотя, несомненно, конкретный национальный опыт вносит в этот процесс свою специфику. Существует достаточно исследований на зарубежном материале, показывающих участие власти и общества (вплоть до принятия соответствующих законов) о коммеморации тех или иных исторических событий¹¹. Особенно действенным инструментом формирования национального самосознания служат праздники¹². Однако вопрос о том, до какого предела мифологизация тех или иных исторических событий «работает» на консолидацию нации, остается открытым.

Массовые представления о прошлом в значительной степени дифференцированы, являются объектом существенных разногласий¹³. Хотя в России они отличаются определенной динамикой, их комплекс сформировался главным образом в XX столетии. И если существует своего рода матрица истории каждой страны, т.е. доминанта, запечатленная в коллективной памяти общества¹⁴, то таковой в советскую эпоху стал образ страны как могущественной державы, которая имеет героическое прошлое. В нем были свои «опорные точки» и культурные герои. При этом нельзя забывать, что XX в. в значительной степени «обогастил» народные массы огромным отрицательным опытом, деформировавшим их психику.

Сложившийся в советский период образ прошлого в постсоветской истории подвергся определенной коррекции, если вести речь о значимых исторических периодах, событиях и личностях¹⁵. При этом интересны наблюдения исследователей о том, что на обыденном уровне знания о прошлом в России служат в первую очередь национально-государственной идентификации, уровень знаний о семейном прошлом и мировой истории чрезвычайно низок¹⁶. Однако, вероятно, другое вряд ли возможно в стране, которая, во-первых, веками несла в себе аграрно-крестьянское традиционное наследие, для которого было достаточно того, что «наши предки так жили, и мы будем», во-вторых, еще в первой половине XX в. отличалась большим удельным весом неграмотных, в-третьих, пережила жесткое идеологическое и физическое давление на семейную память.

Если на уровне массового сознания фиксируются некоторые обобщенные культурные смыслы, то пласт неофициальных представлений о прошлом присущ семейной памяти, хотя последняя не свободна от навязываемых сверху или добровольно принимаемых клише и стереотипов. Для обыденного сознания характерна двойственность восприятия советской истории, поскольку двойствен сам ее опыт. Памяти присуще то, что обычно называется «советским двоемыслием», системой двойных стандартов и оценок. Впрочем, исследователи отмечают, что даже у нации, как правило, есть несколько историй, накладывающихся одна на другую и сопоставимых одна с другой¹⁷.

В этом смысле показательны материалы, присылаемые на проводимый с 1999 г. под эгидой общества «Мемориал» исторический конкурс старшеклассников «Человек в истории. Россия – XX век». Его целью является развитие исторического и правового сознания молодых людей, осмысление истории страны через изучение конкретных человеческих судеб, архивных документов; сохранения истори-

ческой памяти¹⁸. Охватывая наиболее активную часть старшеклас-ников провинциальной России, конкурс выступает как форма гражданской активности молодых людей. В этой «другой истории» на первый план выходят «неудобные» темы – репрессии, опыт страдания от голода, насилия, унижений и опыт выживания. Сочувствуя старшему поколению, младшее пытается рационализировать его и собственные представления о прошлом¹⁹.

Какаясь проблемы формирования подобного личностного национального самосознания, имеет смысл затронуть вопрос о том, насколько ориентирована на него школьная педагогическая практика.

Школьное образование и школьные учебники истории являются одним из важных источников формирования социальных представлений о прошлом. Мысль, что нация создается с помощью учебников истории²⁰, пожалуй, особенно актуальна для постсоветской России. Дело в том, что обучение истории призвано воспитывать чувство гордости за национальное прошлое, но оно также есть «врачевание и борьба»²¹. Отсылая к дискуссиям на этот счет в современном российском научном сообществе²², отметим один аспект. Уже пропедевтические курсы истории ставят целью «формирование ценностных ориентаций и убеждений учащихся на основе личного осмысления опыта истории»²³, «воспитание чувства сопричастности прошлому как основу становления исторического сознания»²⁴. Разнообразие методических подходов и приемов в презентации прошлого сохраняет одну существенную деталь: прошлое познается через диалог, и отправной точкой в нем служит личность школьника, история семьи которого с ее родословным древом интегрирована в историю страны и мировой цивилизации.

Примечания

- ¹ Левада Ю.А. Историческое сознание и научный метод // *Философские проблемы исторической науки*. М., 1969. С. 190–210; Барг М.А. Эпохи и идеи. М., 1987; Карлов В.В. Заметки на «мосту между прошлым и будущим», или историческое сознание этноса как феномен и объект изучения // *Этнографическое обозрение*. 2004. № 2. С. 3–20; Феномен прошлого /Отв. ред.: И.М.Савельева, А.В.Полетаев. М., 2005.
- ² См., например: Ферретти М. Расстройство памяти: Россия и сталинизм // *Мониторинг общественного мнения: Эконом. и соц. перемены*. 2002. № 5. С. 40–54; Репина Л.П. Культурная память и проблемы историописания (историографические заметки). М., 2003.
- ³ См. подробнее: Кознова И.Е. Историческая память и основные тенденции ее изучения // *Социология власти*. 2003. № 2. С. 23–32.

- ⁴ *Савельева И.М., Полетаев А.В.* Социальные представления о прошлом: источники и репрезентации. М., 2005; *Они же.* Социология знания о прошлом. М., 2005.
- ⁵ Les lieux de memoire. Sous la direction de Pierre Nora. Vol. 7. P., 1984–1992; Франция — память. [Пер. с фр.] П.Нора, М.Озуф и др. Пер. и послесл. Д.Хапаева. СПб., 1999.
- ⁶ The Invention of Tradition /Ed. by Hobsbawm E. and Terence R. Cambridge, 1983.
- ⁷ *Ассман Я.* Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности /Пер. с нем. М., 2004.
- ⁸ Мифы и мифология в современной России /Под ред. К.Аймермахера, Ф.Бомсдорфа, Г.Бордюгова. М., 2000.
- ⁹ *Козлова Н.Н.* Горизонты повседневности советского человека. Голоса из хора. М., 1996; *Она же.* Советские люди. Сцены из истории. М., 2005; *Кознова И.Е.* XX век в социальной памяти российского крестьянства. М., 2000; *Нарский И.Б.* Жизнь в катастрофе. Будни населения Урала в 1917–1922 гг. М., 2001.
- ¹⁰ *Рюзен Й.* Кризис, травма и идентичность // Цепь времен: проблемы исторического сознания. М., 2005. С. 51.
- ¹¹ См.: *Савельева И.М., Полетаев А.В.* Социальные представления о прошлом. С. 9–17.
- ¹² См.: *Захаров А.В.* Карнавал в две шеренги // Человек. 1991. № 1.
- ¹³ См., в частности, указанные работы И.М.Савельевой и А.В.Полетаева, В.В.Карлова.
- ¹⁴ *Ферро М.* Как рассказывают историю детям в разных странах. М., 1992. С. 9–11.
- ¹⁵ *Гудков Л.* Большая победа и мифы о большой победе. Об одном национальном символе // Знание-сила. 2001. № 5. С. 8–9; *Пихоя Р.Г.* Историческая память: социологическое исследование глазами историка // Отечественная история. 2002. № 3. С. 201–202; *Дубин Б.* Сталин и другие. Фигуры высшей власти в общественном мнении современной России // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2003. № 1. С. 15.
- ¹⁶ *Савельева И.М., Полетаев А.В.* Социальные представления о прошлом. С. 25–50.
- ¹⁷ *Ферро М.* Указ. соч. С. 9–11.
- ¹⁸ Человек в истории. Россия – XX век. Вып. 1–4. М., 2000–2004; Цена победы. Российские школьники о войне. М., 2005; Время местное, прошедшее... М., 2006.
- ¹⁹ См. подробнее: *Прусс И.* Советская история в исполнении современного подростка и его бабушки // Память о войне 60 лет спустя: Россия, Германия, Европы. М., 2005. С. 210–221; *Щербакова И.* Над картой памяти // Там же. С. 195–209.
- ²⁰ *Ферро М.* Указ. соч. См. также: *Савельева И.М., Полетаев А.В.* Социальные представления о прошлом. С. 23. Авторы цитируют Б.Франклина, для которого школьная программа призвана была представлять «историю нашей нации».
- ²¹ *Ферро М.* Указ. соч. С. 9–11.
- ²² Исторические исследования в России. Тенденции последних лет /Под ред. Г.А.Бордюгова. М., 1996; Историки читают учебники истории. Традиционные и новые концепции учебной литературы /Под ред. К.Аймермахера, Г.Бордюгова. М., 2002.
- ²³ Преподавание истории в школе. 1993. № 4. С. 53.
- ²⁴ *Петрова Н.Г.* Введение в историю. Рабочая тетрадь для учащихся 5 кл. М., 1994.

Феноменология идентичности русских: традиционное самосознание и пространство

Характер пространства наложил определяющий отпечаток на характер сознания русского человека. Русский Простор, русская равнина, которую надо заполнить своим трудом, покрыть собственным телом (руками и продуктами своего труда), охватить взором, вскормить собственным потом и слезами. Сливаясь с этим пространством, претворяясь в нем, русский крестьянин сформировался в определенный культурно-исторический и социально-психологический тип. Этот тип менялся вместе с изменением общих условий развития страны (общественных, исторических и политико-правовых) и местных условий хозяйствования, с изменением численности и плотности населения, ростом территории страны и изменением характера стоящих перед обществом задач.

Тем более значимым в условиях всевластия необъятных просторов представляется для человека земледельческой традиции статус локального пространства малой родины, «внутренней социальности», деревенского сообщества. Деревенский тип поселения (земельная, территориальная или соседская община) – особая социальная общность с развитой системой взаимопомощи и взаимоподдержки, с огромным массивом коллективных работ, с неукоснительным влиянием традиционных институтов властного контроля и опеки.

Со времен архаики социальное пространство (рода) носило статус телесного пространства. Условием выживания человека на всем протяжении истории было коллективное существование в рамках группы, в которую личность была органически и всецело погружена. Любое общество возможно лишь до тех пор, пока человек ощущает его продолжением себя и условием собственного воспроизводства,

своего рода виртуальной телесностью. В более узком смысле статус «социального тела» всегда принадлежал локальному сообществу, малому миру человека, составляющему круг его близкого окружения («ближний круг» П.Рикера), его «жизненный мир» (В.Дильтей, Э.Гуссерль, М.Хайдеггер), образующий сферу «непосредственной контактности» (или устной коммуникации К.Чистов), «понимающего бытия» («здесь-бытие» или «бытие-понимание» Хайдеггера). Это и «хоровое начало» славянофилов, пространство «всеобщей пригнанности вещей» М.Фуко), традиционный уклад (С.Никольский) и связанный с ним «образ жизни» (И.Касавин), «малая общность» (Ф.Теннис), «круг повседневности» (Ж. Ле Гофф) и т.п.

«Социальное тело» для традиционного сознания — не просто поселенческая единица: община, вервь, деревня, или родственная корпорация (клан) и т.п., но полноценное групповое лицо, коллективная индивидуальность, представляющая собой пространство «жизненного мира» человека, воплощающее в себе единство живых и умерших поколений, совокупность материально-предметного мира и все физическое окружение вмещающего ландшафта, включенное в единый мифо-ритуальный континуум как виртуальный образ само-достаточной целостности коллектива.

Традиционное общество формировало личность, претворенную в группе и мыслящую себя через групповую принадлежность. Крестьянский герой русского эпоса Микула Селянинович на вопрос, как его зовут, отвечает:

А я ржи напашу и во скирду складу
И домой выволочу и дома выколочу,
А и драни (солод. — *С.Д.*) надеру, да и пива наварю,
Пива наварю и мужичков напою,
Тогда станут мужички меня покликивати:
«Ты, молодой Микулушка Селянинов». (20)

Свое имя Микула не отделяет от своей общины («мужичков»), от земли и своего земледельческого труда. Восприятие социальности как телесности, таким образом, носило архетипические черты и, по всей видимости, принадлежит к антропным свойствам человека как вида.

Понимание социальности как продолжения себя, «нарощенной телесности» отражает феномен своего рода измененного состояния сознания (океаническое чувство погружения в коллективность, поглощенности группой). В архаической традиции это состояние культивировалось соответствующим мифо-ритуальным комплексом. Вступление в период взрослого состояния по достижению половой

зрелости сопровождался обрядом инициации (посвящения), который трактовался не иначе как посвящение тотемному животному (одухотворенному социальному телу).

В эпоху верхнего палеолита и неолита родовое тело представлено различными персонификациями плодородия в виде массивных дородных женских тел (палеолитические Венеры). Это тело соответствует модели мира – тотальному силовому пространству, всецело поглощающему человека.

Переход к производящему хозяйству сопровождался открытием мира как дифференцированной структуры, образующей пространство «внешней» социальности. Открывающаяся за пределами собственной локальности реальность представлялась человеку земледельческого общества нагромождением множества взаимопересекающихся телесных «миров» или «царств» (со своими языками, логиками, онтологиями, эпистемами, мифологиями). Вместе они образуют своего рода лоскутный каркас, облекающий социальное тело. Гетерогенный «каркас» образует вокруг человеческого мира сложные «нагромождения» миров (сфер или сред), «складки» (Ж.Делёз), разнородные комбинации «срастаний» и «разрывов», «пересечений» и «наложений», «щелей» и «связок», «разъемов» и «переходов». Собственной телесностью локализованная социальность прорастает в эти миры, физически сопряжена с ними, осмысливается через них. Отношение «внешней» и «внутренней» социальности моделируется совокупностью хозяйственных практик и ритуалом.

Земледельческая культура, особенно на этапе перехода к многоотраслевому хозяйству, знаменует открытие принципиально иного типа тела (грацильного типа). Тело как медиатор и отражатель – идеальная позиция ментальности земледельческого общества – свидетельство утверждения экономики производящего типа. Это тело уже не «покрывает» собою миры, но позиционирует себя между мирами, превращая их в объекты социального оперирования. Земледельческая активность (предметная деятельность, хозяйственная, познавательная, социально-креативная), разворачивается в пространстве гетерогенного «каркаса», непременно соотносится с теми или иными его характеристиками (параметрами тех или иных «миров», «царств», «хозяйств»).

Взаимодействуя с любым из миров, человек погружается в пространство различий и спецификаций, и через них реализует какую-то часть себя, распознает себя как функцию космического тела, в зеркале каждого обнаруживая себя-другого. Каждый локус окружающего пространства, каждое дерево, растение или животное для крестьянина имеют свой «характер», требуют особого подхода, осо-

бого отношения, особого набора технологических принципов, особых стратегий, предполагающих в свою очередь реализацию человеком себя-функции, частичного себя. Гетерогенная онтология (И.Касавин) — онтология различий, переносимых извне во внутренний мир человека. Через внешние различия человек обнаруживает себя-разного, в итоге застает себя как рассыпанное множество распределенных между собой и другими отношений Я — Другой, т.е. не вполне равных себе, лишь в той или иной степени отождествляемых с собой (феноменологических) Я, каждое из которых — лишь пространство *между*. Собираем (ср. аналогичная терминология в феноменологии и современном психоанализе) этих разных Я (вне себя), по сути, и достигается собственно идентичность Я (в себе). Собранное (лоскутное) Я, переживаемое через совокупность телесных функций, адекватно «лоскутному» телу космических персонажей.

В земледельческой культуре это тело утрачивает однозначный статус животного, однако телесные метафоры его сохраняются в культуре. Это тело, сформированное из «разного», простертое в мир и продуцируемое собственной всемирностью («гротескное тело» у Бахтина). Тело колеблющееся, подвижное между локализацией каждого отдельного Я-функции и Я — всемирным Целым. Идеальное тело кататоника, «вывернутого» наружу и периодически сворачиваемого для подтверждения собственной идентичности. Его модель соответствует ритуальному телу, собираемому и разбираемому, расчленяемому и вновь воссоздаваемому. Его образы представлены в многочисленных «лоскутных» телах фольклора, в обрядовых телах-куклах Масленицы, Кукушки, Русалки, Костромы, Ярило и т.п., сначала всем миром изготавливаемых (из ветвей, соломы, лоскутьев тряпья), сшиваемых-связываемых-сплетаемых, затем чествуемых в продолжение нескольких дней празднества и, наконец, по окончании торжества — разбираемых на части, разбираемых-растаскиваемых-сжигаемых-потопляемых-разбрасываемых и т.п. Сопровождающие эту ритуальную процедуру беспорядок и какофония: бесчинства, глумления, шум, гам, слезы и смех... — воспроизводят весь комплекс человеческих эмоций, чувственно-аффективных стратегий, жестов и поз. Через них проявляются абсолютные характеристики этих тел, — их универсальность и вечность (символизация бесконечного потока становления), — отражающие в себе универсальность человеческой природы, ее космичность, всеобщность и абсолютность.

Очевидна связь ритуалов чествования и ношения гротескного тела с ритуальными эпифаниями (богоявлениями): божественная/плодородная сущность проникала в эти изображения (являлась че-

рез них миру). Последующее раздирание чучела — причастие (евхаристия). Таким образом явлена в одном обряде вся полнота таинства природно-человеческого взаимодействия.

Определяющим в структуре отношений локального пространства деревенского мира и большого пространства внешнего мира для национального самосознания оказался концепт «матери-земли». Культ матери-земли складывался из тех же взаимоисключающих образов пространства: 1) необъятности земли, горизонты которой сливались с бесконечными горизонтами вселенского пространства (мира природы) и необозримыми границами русской государственности, отождествляемой со всемирным царством (земля-матушка, царь-батюшка); и 2) малым деревенским миром, локальностью собственно социального пространства, ограниченного скромными возможностями хозяйственного освоения и трудового распоряжения.

Экзистенциалы труда, заботы, ответственности и любви — возводились к земле в качестве ее санкции. Через переживание мистической связи с землей сам человек обретал идентичность «земного народа», «народа земли», народа труженика и земледельца. Растительные и хтонические метафоры сводились к определению народа как земли (ср.: «власть и земля», «государство и земство» и т.п.) и являлись общераспространенными тропами как фольклорного, так и административного, художественного и др. культурных текстов. Связь народа и власти переживалась мистически. На каждом наделе земли каждый крестьянин ощущал себя оплодотворителем и устройтелем земли — царственным держателем своей доли власти и ответственности за землю; и вслед за этим (в осенний сезон) — сыновнее чувство благодарного, окормляемого матерью-землей, и в свою очередь, — становился кормильцем общества и держателем государства. Отметим присущий ритуалу царственный статус земледельца (ср. фольклорные образы «царственных пахарей»), проецирующего на своем ограниченном пространстве (в весеннее-летний сезон) модель отношения «царя-батюшки и матери-земли», сменяющемся (в осенний сезон) моделью отношений «матери и сына».

Связь с землей предполагает амбивалентность и мифологический синкретизм образа матери-земли, матери и мистической супруги трудящегося человека (царственного земледельца) — наставника и распорядителя, управителя судьбами хозяйствующего крестьянина. Амбивалентность порядков локального и вселенского, сыновнего и отеческого (супружеского) объясняется и циклической изменчивостью, сменами и перетекаемостью такого рода характеристик. Безусловно, таковые установки являются главенствующими в трудовых

локусах, располагающих человеком как функцией и поддерживающей собственную идентичность исключительно через дуальную причастность индивида к родовому телу, с одной стороны, и вселенскому началу, с другой.

Традиционная культура оперирует нелинейными параметрами времени и вырабатывает соответствующие вневременные категории акциональности. Сама история воспринималась как вторичное воспроизводство социально-экологического архетипа (собирающегося и распадающегося семейного единства в облике сакрализованного родового тела, только в более крупных, нежели годовой цикл, временных масштабах) и социальности как всеединства в образе священного царства, вмещающего народы под эгидой священного царя-батюшки – отца народов и держателя (устроителя, благотворителя и оплодотворителя) матери-земли.

Идентичность такого рода телесного (дорефлексивного) опыта формируется и регулируется исключительно репрезентативными стратегиями, функционально задаваемыми традиционными текстами и ритуалом. Вне обеспечивающего их функционирование социального тела (локуса) и текст, и ритуал остаются неработающими.

Трагедия русской культуры XX в. – трагедия лишенного своего тела (общинного) бывшего крестьянина, для которого поиск нового Тела, Текста и Ритуала воплотился в строительство великой Советской империи, крестьянской Утопии, всемирного царства Равенства и Справедливости.

**Диалектика «европеизма» и «самобытности»
в интеллектуальном наследии русской эмиграции
(Георгий Федотов и Владимир Вейдле)***

В российском самосознании существует парадокс, в свое время точно подмеченный Н.А.Бердяевым в работе «Судьба России»: Россия *в одно и то же время* и самая «националистическая», и самая «универсалистская» страна в мире; Россия с равным энтузиазмом склонна доказывать как свою абсолютную самобытность и уникальность в мире, так и свою полную тождественность целостному миру. Стойкая и неустранимая антиномия *самобытность-универсализм* названа Бердяевым среди главных констант российской культуры и российского самосознания.

* Статья написана на основе материалов, собранных автором в архивах и библиотеках русского зарубежья в 1990–1993 гг. и использованных позднее при написании монографий «Новое варварство как проблема российской цивилизации» (1994), «Между Евразией и Азией» (1995), «Россия в треугольнике: этнократия – империя – нация» (1995), «Между империей и смутой» (1996), «Как возможна Россия» (1999), «Русские о большевизме» (1999), «Российский либерализм: идеи и люди» (2005), четырехтомной авторской серии «Знаменитые русские об Италии» (2001–2003), а также расширенной и переработанной итальянской версии четырехтомника (2005). Собранные материалы стали основой для курсов лекций и выступлений, в том числе пленарных докладов на международных конференциях памяти Г.П.Федотова (Саратов, 2004) и В.В.Вейдле (Пермь, 2005). Используются также материалы разделов автора в подготовленных для Президиума РАН научно-аналитических докладах Института философии РАН: «Национальное и универсальное в отечественной философской традиции» (под рук. А.А.Кара-Мурзы, 2004) и «Место России в мировой цивилизации: философские споры в прошлом и настоящем» (под рук. А.А.Кара-Мурзы, 2005).

Поэтому представляются архаичными и неоправданно политизированными бытующие до сих пор односторонние обоснования как «национальной исключительности», так и «космополитической универсальности» России. Единственно плодотворным направлением в русской историософии в этой связи представляется творческое развитие той российской традиции, которая всесторонне исследует, *как именно взаимодействуют* в русской культуре, подчас перетекая друг в друга, «самобытное» и «универсальное».

Методологической основой такого подхода может послужить удачная формула русского философа И.В.Киреевского: «Сколько бы мы ни желали возвращения Русского или введения Западного быта, но ни того, ни другого исключительно ожидать не можем, а *поневоле должны предполагать что-то третье*, долженствующее возникнуть из взаимной борьбы двух враждующих начал. Следовательно, и этот вид вопроса – который из двух элементов исключительно полезен теперь? – также предложен неправильно. Не в том дело: который из двух? но в том: какое *оба* они должны получить направление, чтобы действовать благотельно? Чего от взаимного их действия должны мы надеяться, или чего бояться?» («Ответ А.С.Хомякову», 1838).

Проблема, таким образом, состоит в том, что «самобытное» и «универсальное» являются равноположенными и неустраняемыми элементами, конституирующими «судьбу России». Неустройство и смута приходят тогда, когда общество либо «сваливается» в абсолютизацию одной из конкурирующих утопий, либо когда вместо *позитивного* синтеза двух начал происходит синтез *негативный* (ставший в последние годы популярным термин «*Азиопа*» впервые введен П.Н.Милюковым в 1920-х гг.). История показывает также, что культурная деградация наступает тогда, когда в общественном сознании начинают взаимодействовать не творческие, а опошленные варианты «самобытного» и «универсального». Тем важнее предъявлять обществу высокие образцы синтетического мышления, органично соединяющего в себе начала «самобытности» и «универсализма».

В представленном докладе автор попытался обозначить некоторые наиболее продуктивные, как ему представляется, «мыслительные ходы» в этом важнейшем для отечественной культуры поиске, которые были зафиксированы в интеллектуальной традиции русской эмиграции, конкретнее – в работах Георгия Петровича Федотова (1886–1951) и Владимира Васильевича Вейдле (1895–1979).

Жизненные и интеллектуальные траектории этих двух мыслителей оказались во многом схожи. Оба учились в молодости у выдающегося педагога-просветителя итальяниста И.М.Гревса. Оба начинали

путь в науку с исследований по итальянской и французской медиевистике и оба, сохранив до конца жизни профессиональный интерес к европейской культуре, стали корифеями русской историсофии, органично совместив в своем творчестве классическую русскую оппозицию «европеизма» и «самобытности».

Г.П.Федотов: «Борьба за творческий европеизм»

Хорошо знавший Г.П.Федотова в эмиграции литератор Ю.П.Иваск писал, что делом всей жизни Федотова было утверждение мысли о том, что искомая человеческая свобода может стать результатом не политических переворотов, а исключительно культурного творчества. Иваск увидел в Федотове синтетическую фигуру, сумевшую творчески примирить крайности русской мысли: «Он — Герцен, ставший христианином; он — Хомяков, опять вернувшийся на Запад...».

Согласно общей концепции Федотова, историческое развитие России происходило в условиях острого соперничества по меньшей мере трех тенденций: деспотическо-бюрократической, антигосударственно-нигилистической и творческо-европеистской. Только победа этой третьей, *творческой* тенденции открывала перед Россией перспективу свободного и полного развития. «Судьба, увы, сулила иное», — констатировал Федотов. Собственно говоря, все его творчество и было посвящено исследованию судьбы русского европеизма, его борьбы «на два фронта» — как с «деспотической», так и с «нигилистической» тенденциями, борьбы тем более трудной, что оппоненты очень часто рядились в формально «западнические» одежды.

Профессионально изучая историю России, Федотов считал, что уже в допетровской Руси был заложен немалый потенциал творческого европеизма. Его особенно увлекала самобытно-русская и, в то же время, безусловно европейская культура русского Севера, органично сочетавшая идеи труда и свободы. Федотову были близки многообразие, сложность и межкультурный синтез псковско-новгородской земли, которая естественным образом совмещала «с буйным вечем молитвенный подвиг, с русской иконой ганзейский торг». Уже в своей ранней работе «Трагедия интеллигенции» (1926) Федотов писал, что в самобытно-европейской истории России «главное творческое дело было совершено Новгородом»: «Здесь, на севере, Русь перестает быть робкой ученицей Византии и, не прерывая религиозно-культурной связи с ней, творит свое — уже не греческое, а славянское или, вернее, именно русское — дело...».

Петровские реформы, согласно Федотову, дали новый импульс российскому европеизму. Творческий потенциал этого реформаторства мог двинуть Россию не по пути банального подражательства Европе, а в направлении творческого развития самой «культурной идеи Европы». Реформы, по мнению Федотова, действительно вывели Россию на мировые просторы, поставили ее на перекрестке великих культур и создали своеобразную «породу русских европейцев». Федотов считал, что эта новая «порода» русских людей, поставленная самой жизнью в условия диалога культур, могла стать воплощением «высшей Европы», до чего редко дорастает средний европейский обыватель, «запертый» в культурно-однородной среде: «Их <русских европейцев> отличает прежде всего свобода и широта духа — отличает не только от москвичей, но и от настоящих западных европейцев. В течение долгого времени Европа как целое жила более реальной жизнью на берегах Невы или Москва-реки, чем на берегах Сены, Темзы или Шпрее» («Письма о русской культуре», 1938).

Тип «русского европейца» — вовсе не отрицание «старой русскости», а ее творческое развитие. В противоположность вульгарным «западникам» (это понятие, в отличие от «европеистов», чаще всего носит у Федотова негативный оттенок) — скептиков, циников и порой откровенных русофобов, в которых петровское «открытие Европы» лишь закрепило неверие в собственную страну, — русские европейцы, напротив, не утратили ни связи с отечеством, ни силы национального характера. «В каждом городе, в каждом уезде остались следы этих культурных подвижников... Это они не давали России застыть и замерзнуть, когда сверху старались превратить ее в холодильник, а снизу в костер. Если москвич держал на своем хребте Россию, то русский европеец ее строил» («Письма о русской культуре», 1938). Именно эта плодотворная связка «старых» и «новых» русских, патриотов-москвичей и патриотов-европейцев могла сформировать тип творческой русской элиты, способной, по мысли Федотова, обеспечить для России рывок в экономике, политике, культуре. К несчастью для страны, человеческий тип «русского европейца» не успел достаточно развиться и не получил надежного политического представительства, а потому проиграл двум другим отечественным типажам, принципиально антикультурным и, в сущности, антинациональным — реакционеру-охранителю и разрушителю-нигилисту.

Большая вина за социокультурную деградацию России, согласно Г.П.Федотову, лежит на парализовавшем творческий потенциал общества российском «приказном строе»: «Разве наше поколение не расплывается сейчас за грехи древней Москвы? Разве деспотизм

преемников Калиты, уничтоживший и самоуправление уделов, и вольных городов, подавивший независимость боярства и Церкви, — не привел к склерозу социального тела Империи, к бессилию средних классов и к черносотенному стилю народной большевистской революции?» («Правда победенных», 1933).

При этом Федотов не раз отмечал, что русская бюрократия, насаждающая политическую монополию и культурный изоляционизм, очень часто имеет вполне «западническую» стилистику. Это относится и к николаевскому правлению, когда «упавшая на Россию тень Меттерниха» превратила страну в «славянскую Австрию»; и к «модной англomании» в среде русской бюрократии более позднего периода, позволяющей «изяшно и нечувствительно» формировать «бессовестный тип карьериста, европейски лощеного, ни во что не верующего, ловящего веяние сфер...» («Революция идет», 1929).

Тяготеющий в зрелые годы к христианскому либерал-консерватизму (этот тип мысли, по его мнению, наиболее адекватен творческо-европеистской традиции), Г.П.Федотов возлагал вину за русский большевизм не только на косную власть, но и на российских «радикал-либералов», не сумевших воспрепятствовать (а иногда и прямо потакавших) варваризации общества. Европеист по умонастроению, Федотов написал, возможно, самые беспощадные слова о недугах отечественного радикал-либерализма, увлекшегося безоглядным отрицанием старых порядков, но оказавшегося неспособными к позитивному строительству. Эту «немоту русского западничества» Федотов объяснял тем, что то было склонно развиваться не в направлении творческого европеизма (т.е. развития европейского потенциала, заложенного в русской традиции), а по пути поверхностного западнического подражательства. Нежелание и неспособность развивать русскую европейскую традицию не позволило отечественным «западникам» укорениться в собственной истории. «Своим» для них становился далекий и, по существу, так и не понятый Запад, в то время как собственно русская история, тоже непознанная и непонятая, отрицалась и отбрасывалась: «Западническое содержание идеалов, при хронической борьбе с государственной властью, приводило к болезни антинационализма... За правительством и монархией объектом ненависти становилась уже сама Россия: русское государство, русская нация». При этом сама «западническая» фразеология отечественных радикалов-либералов никогда не вводила Федотова в заблуждение — этим «западникам» он отказывал в творческом европеизме: «За английским фасадом... скрывалось подчас чисто русское толстовство, то есть дворянское неприятие государственного дела» («Революция идет», 1929).

Интересен в этой связи и диалектический анализ Федотовым феномена русского радикал-социализма. По его мнению, это движение, «в идее утверждающее крайнее западничество, разоблачает себя как русская религиозная секта», типологически родственная тем, вполне самобытным явлениям, «что возникли на почве раскола, бегунам, беспоповцам, взыскующим града, с эсхатологической устремленностью, с жадной огненной смерти... Запад дает новые символы и догматы. Но идолам молятся как иконам, по-православному» («Трагедия интеллигенции», 1926).

Большой заслугой Федотова-исследователя является четкое разграничение в русском культурно-политическом контексте понятий «свобода» и «воля». В знаменитой статье «Россия и свобода» (1945) он дал определение, ставшее в русском либерализме классическим: «Личная свобода немыслима без уважения к чужой свободе; воля — всегда для себя...». Поэтому «русская вольница», часто обманчиво принимаемая за подлинную либеральную свободу, не только не страшна для тирании (ибо «*тиран есть тоже вольное существо*»), но и по-своему подпитывает ее, является лишь ее оборотной стороной.

Верный своей культурно-исторической концепции, Г.П.Федотов и в эмиграции продолжал делать ставку на постепенное накопление в России творческо-европеистского потенциала. Разумеется, восстановление его в России, подвергшейся небывалому геноциду культурных слоев, представлялось ему делом долгим и трудным. Но проблема заключалась еще и в том, что среди радикальных противников большевизма Федотов очень часто узнавал тот же самый антикультурный человеческий тип, который ранее, обрядившись в марксистские одежды, привел Россию к катастрофе: «В стане контрреволюции происходит настоящий процесс обольшевичения... Люди убеждены, что низость или жестокость средств является прямой гарантией успеха... Так растут у пня поваленного Белого движения ядовитые грибы новой всероссийской Чеки...». Федотов был одним из первых русских политических мыслителей, кто обратил самое серьезное внимание на то, что в антибольшевистской оппозиции «развелось немало людей, соблазненных легким успехом большевизма, которые не прочь сменить в седле Сталина и хлестать измученную лошадь по глазам и шпорить до кишок окровавленные бока, пока она не издохнет». «Эти люди преступники или сумасшедшие, — заявлял Федотов. — Мы объявляем беспощадную борьбу доктринарам и максималистам, чьим бы именем они не прикрывались... Это первая предпосылка, на которой должны объединиться все» («Проблемы будущей России», 1931).

В.В.Вейдле: «Трудное возвращение в Европу»

Известный православный богослов, протоиерей Александр Шмеман, близко общавшийся с В.В.Вейдле в Париже, написал о том, что Владимира Вейдле даже как-то «неуклюже и смешно» определять банальным словосочетанием «культурный человек»: «Был он не “культурным человеком”, а неким поистине чудесным воплощением культуры: он жил в ней и она жила в нем с той царственной свободой и самоочевидностью, которых так мало осталось в наш век...».

По формальной классификации философско-исторические идеи В.В.Вейдле принадлежат к «христианскому либерализму» или, как выразился Ю.П.Иваск, к «новому западничеству»: «Это западничество — не белинско-герценовское, а христианское, но включающее и античное наследие — общее для всей Европы...». Истинная творческая свобода Личности, лишенная всех «партийно-идеологических» ограничителей — вот идеал Вейдле. Философско-методологической основой этой позиции является противопоставление им «мировоззрения», которое вырабатывается творческим личностным усилием, — и «идеологии», всегда тяготеющей к регламентации, утопичности и партийному упрощению.

«Мировоззрение», согласно Вейдле, — это «нестрогое единство, мыслительная протоплазма личности»; оно является полем интеллектуального поиска и импровизации, а потому — пространством свободы. Другое дело, «идеология» — «система идей, более или менее умело, но всегда нарочито и для известной цели спаянных друг с другом». «Идеология» — это пространство власти, зарегулированное поле дисциплинирования и нивелировки, «система мыслей, которых никто более не мыслит»: «Их принимают к сведению и тем самым к руководству; мыслить их, это значило бы их подвергнуть опасности изменения. К личности идеология никакого внутреннего отношения не имеет, она даже и навязывается ей не как личности, а как составной части коллектива или массы...» («Только в России можно верить», 1974).

Наиболее органичной основой для творческих мировоззренческих поисков личности, по мысли Вейдле, является христианство — важнейший духовный субстрат европейской культуры. Но там, где выветривается эта первохристианская основа, где понижается тонус культурного творчества, там зарождаются монстры тоталитарных идеологий. Эти идеологии тоже порождены Европой, но Европой дехристианизированной и опошленной.

Начавшаяся в эпоху Петра и Екатерины «новая европеизация» России, будучи «возвращением в Европу» после долгого отлучения, по мысли Вейдле, принципиально отличается от модернизации стран Востока: «Эти страны (Индия, Япония) сохраняют своеобразие *вопреки* европеизации и ровно в той мере, в какой она не завершена; Россия заложенная в ней своеобразие только вернувшись в Европу и смогла полностью осуществить...» («Безымянная страна», 1963). Владимир Вейдле всю жизнь иронизировал над популярной и периодически реанимируемой версией о том, что Россия цивилизационно — не Европа, а некая «Евразия»: «Если называть Евразией Россию, — писал он, — то уж, конечно, с неменьшим правом можно называть Испанию Еврафрикой... Остается поэтому объявить Сида, а заодно и Дон-Кихота национальными героями ливийских кочевых племен, а создавшую их страну — начисто исключить из европейского культурного круга» («Границы Европы», 1936).

Итак, согласно Вейдле, воссоединение с Западом означало возвращение Россией своего законного места в Европе, т.е. новое обретение ею самой себя: «Русской культуре предстояло не потерять свою индивидуальность, а впервые ее целостно приобрести, — как часть другой индивидуальности. Европа — многонациональное единство, неполное без России; Россия — европейская нация, неспособная вне Европы достигнуть полноты национального бытия». Этот вывод — один из фундаментальный для русского культурного европеизма: свою подлинную самобытность Россия может обрести только в Европе. Наивны или лукавы те, кто думает, что чем дальше от Европы, тем якобы больше самобытности — дело обстоит как раз противоположным образом: «Утверждаясь в Европе, Россия утверждалась и в себе. Современникам Екатерины это было так ясно, что споры, связанные с этим, касались лишь частных...» («Безымянная страна», 1963).

Последующая историческая драма, по мысли Вейдле, заключалась в постепенной утрате правящим слоем России «петровско-екатерининского» культурно-просветительского импульса. Продолжая традицию Г.П.Федотова, Вейдле также относит эту претензию не только к правящей бюрократии, но и к значительной части российской интеллигенции. Эта интеллигенция, будучи поначалу продуктом и двигателем европеизации, со временем породила в своей среде настроения и тенденции, ставшие орудием отчуждения России от Европы.

Классический русский спор «западников» и «самобытников» был поначалу вполне внутриевропейским явлением высокой культуры. Речь шла о том, на какую Европу ориентироваться: на христианскую и допросвещенческую, еще не затронутою прогрессистскими иску-

шениями, — или уже на секулярную, познавшую вкус гражданственности и правового строя? Но, родившийся на вполне европейской почве и ставивший по сути общеевропейские проблемы, спор отечественных западников и самобытников постепенно внутренне деградировал, что привело к обоюдному партийному самоупрощению обоих лагерей. Личностные культурные усилия заменила «партийность», а мировоззренческий поиск и творчество был подменен все более затвердевающими и не терпящими диссидентства идеологиями. Поэтому как «самобытническая», так и «западническая» партии, равно деградировавшие, внесли общий вклад в понижение русской культуры, а следовательно, и в отчуждение России от Европы. Их общими жертвами часто становились подлинные европеисты, не укладывающиеся в прокрустово ложе партийных идеологий.

Так, будучи сам убежденным «западником», Вейдле неоднократно защищал в своих текстах великого поэта, мыслителя и дипломата Федора Тютчева от нападок полуинтеллигентов из формально своего же собственного лагеря, которые записывали европеиста Тютчева в «антизападники» только на том основании, что Тютчев вполне справедливо критиковал «рабское подражание Западу», сравнивая иных русских прогрессистов с «дикарями, кои бросаются на вещи, выброшенные им кораблекрушением...». Вейдле писал: «Он <Тютчев> не только усвоил европейскую культуру, но и европейскую землю чувствовал своей землей. Мыслил он европейски, т.е. исходя из целого Европы, просто потому, что иначе мыслить не умел, и Россия была для него хоть и Восточной Европой, а Европой. Настоящий Восток был ему чужд, и ничего азиатского он в русском не искал... Тютчев не одобряет русского нарочитого европеизма, т.е. рабского подражания Западу, но это значит также, что двух цивилизаций, двух культур, русской и западной, для него нет, а есть лишь одна европейская, одинаково принадлежащая Западу и России...» («Тютчев и Россия», 1939). По мысли Вейдле, псевдоевропеизм русских подражателей, пренебрегавших национальной спецификой и стиравших ее, где только возможно, как это ни парадоксально, сам был угрозой подлинного возвращения России в Европу: «Опасность денационализации России была реальна, и те, кто с ней боролся, были тем более правы, что лишенная национального своеобразия страна тем самым лишилась бы и своего места в европейской культуре...». Ведь, согласно Вейдле, «Россия так же единственна в европейском целом, как Англия или Италия. Причем значение части для целого как раз и определяется ее несходством с другими ее частями» («Безымянная страна», 1963).

Но еще более губительными для русской культуры стали новые «заигрывания» как русского официоза, так и русского нигилистического диссидентства (равно высокомерные по отношению к культурной Европе) с идеями «национальной исключительности». Все это, по мысли Вейдле, привело к «провинциализации» России, очень верно отраженной великим Чеховым и, в конечном счете, послужило к образованию того умственного склада, который вскоре стал характерен уже не только для верхних, и даже не для средних, но и для низших слоев интеллигенции. Именно этот слой «полуинтеллигентов», использовавший отчуждение от европейской высокой культуры в качестве своего жизненного субстрата, и восторжествовал в России после Октября: «Полуинтеллигенты пришли к власти, а интеллигенция более высокого культурного уровня оказалась выгнанной или уничтоженной... Россия отходила от Запада... Самобытность она этим не приобретала. Наоборот, чем дальше отходила, тем становилась меньше похожей на себя...» («Безымянная страна», 1963).

Каков же был конкретный механизм этого понижения и опошления русской культуры в среде русской «полуинтеллигенции»? Здесь Вейдле формулирует еще одну исключительно глубокую историософскую мысль. Речь идет о проблеме «своего» и «чужого» в культуре и истории. По мнению Вейдле, русские партийные идеологи-полуинтеллигенты, рядящиеся либо в тогу «западников», либо «самобытников» (по сути неважно) и демонстрируя вроде бы непримиримые расхождения, на самом деле в главном оказались *едины*. И те и другие равным образом *неправомерно противопоставляют Россию и Европу* и тем самым играют в общую контркультурную и в этом смысле антироссийскую игру. «Безоговорочное и непримиримое противопоставление России Западу, Запада России есть ядро идейного комплекса, любопытного прежде всего тем, что его создали и дружно развивали ни в чем другом не согласные между собой умы: исключительные приверженцы всего русского в России и фанатические поклонники Запада на Западе...», — отмечал Вейдле в работе «Границы России» (1936). И далее: «И те, и другие стремятся возвеличить “свое” путем умаления “чужого”, не понимая относительности различия между своим и чужим, и само стремление это приносит им заслуженную кару, неизбежно приводя к сужению своего, которому начинает отовсюду угрожать их же собственными усилиями раздутое, разросшееся чужое...». Отсюда общий драматический результат: «Вместо осознания России, как органической составной части Европы, от нее временно отделенной и имеющей вернуться в ее лоно, сохраняя при этом свою особенность, свое не-

повторимое лицо, у нас стремились либо закрепить навсегда ее отдельность, либо совершить непоправимый отказ от ее особой судьбы, от исторической ее личности».

Итак, самобытники отрицали Европу, а западники отрицали Россию. Но и те, и другие противопоставляли Россию Европе, и большевикам оставалось проделать лишь нехитрую идеологическую компиляцию — совместить пороки обеих концепций: «Революция в советской ее форме, роковым образом унаследовала оба отрицания... Отрицание Европы, от которой она Россию отторгла, и отрицание России, которой она навязала глубоко ей чужой... американствующий бездушный техницизм» («Границы России», 1936). Иначе говоря, большевики, убив Европу в России, тем самым уничтожили и саму Россию, нивелировав ее культурно-историческое своеобразие.

Каков же вывод делает Вейдле из этих историософских размышлений? Он ясен: «Пора вернуться в Россию и тем самым — в Европу». «Чтобы это случилось, — писал В.Вейдле в принципиальной статье “Возвращение на родину” (1963), — нужно вымести сор из избы, убрать гнездящуюся по углам путаницу и мертвечину; нужно совесть раскрепостить, нужно выбросить за окно отрепья давно исчерпавшей себя, давно беспредметной идеологии. Срок для этого настал. Люди для этого есть. Пора нашей стране очнуться, прозреть, пора зажить на ветру, а не взаперти, новой, зрячей, полноценной жизнью...».

...Здесь невольно приходит на память фрагмент из мемуаров В.Вейдле о его последнем дне на родине, в июле 1924 г., в любимом им Петербурге (иных названий города он не признавал), накануне окончательного отъезда в эмиграцию. Он вспоминал, как пошел в тот последний день в Эрмитаж и в пустом зале опустился на колени перед картиной Рембрандта «Возвращение блудного сына»...

Западные либералы против российских западников¹

Географическое видение модернизма — Запад и «остальной мир». Сегодня в условиях, как сказали бы Ю.Хабермас и Э.Гидденс, новой современности все становится более дифференцированным: США, Западная Европа, Восточная Европа, Восточно-Азиатские центры развития, Китай, Индия, Бразилия, Индонезия, Россия и «остальной мир». География постмодернизма: меньшинства, этносы, не Европа государств, а Европа регионов, и весь мир, от микромолекулярного до глобального, с заметным пропуском реального — еще существующих наций-государств, еще не исчезнувшей роли Запада как центра мирового могущества и влияния. Однако то или иное введение географического аспекта, разделение некой целостности на регионы если и не создает приоритета уникальности в социальных исследованиях, то, по крайней мере, вводит локальное, уникальное в обсуждение развития. География тут присутствует совместно с историей, культурой, обществом.

В спорах между теми, кто сегодня претендует быть славянофилом или западником, не учтены новые факторы, которые меняют структуру взаимоотношений между Западом, Россией: глобализация, изменение Запада и подъем новых индустриальных стран Азии, появление капитализма в ряде посткоммунистических стран. Глобализация меняет характер капитализма, делает его более зомбартовским, чем веберовским, поскольку вовлекает в капитализм множество стран, чья социальная субстанция далека от таковой в западных капиталистических

* Статья подготовлена при поддержке грантов РГНФ 06-06-80232 и РФФИ 06-03-00314а.

ких обществах. В результате этого, как показал А.И.Фурсов в работе «Колокола истории», глобализация обеспечивает функции капитала, а не цивилизованную субстанцию западного капитализма в незападных странах¹. Изменения Запада не позволяют следовать догоняющей модели развития и воспринимать его как единый образец сегодня.

В американских документах, в частности в рассекреченном докладе Национального разведывательного Совета США «Мир 2020», отмечается подъем Китая и его растущая способность конкурировать с Америкой. В докладе подчеркивается: «Китай, Индия, а также, возможно, Бразилия и Индонезия, способны в будущем упразднить такие категории как Запад и Восток, Север и Юг, присоединившиеся и неприсоединившиеся, развитые и развивающиеся страны»². И пока мы констатируем ожесточенность западнических и почвенных (славянофильских, националистических, евразийских) противостояний в российском самосознании и подозрительно смотрим на высказывания участников нашей дискуссии, боясь пропустить опасного оппонента, мир изменился.

Адам Смит, Макс Вебер, Ф.Хайек и посткоммунистическое российское самосознание

Российские западники сегодня безусловно убеждены, что они являются наследниками идей западного либерализма. При этом либеральные идеи в посткоммунистической России звучали в особой неолиберальной форме, утверждавшей, что согласно своей природе человек является экономическим, т.е. ориентированным на максимум удовлетворений при минимизации издержек. Утверждалось, что эта трактовка принадлежит еще А.Смиту. Эта точка зрения весьма сомнительна.

В «Теории нравственных чувств», вышедшей задолго до «Исследования о природе и причине богатства народов», Смит описал альтруистические свойства человека, его склонность к симпатии, сочувствию, способность поставить себя на место другого. Во второй работе его интересуют эгоистические чувства, алчность, жадность, но он показывает, что их носители могут послужить обществу, если направят их в экономику. Смит рассуждает, что пивовар ценен для нас не тем, что он добр, а тем, что варит хорошее пиво. Это занятие делает его полезным членом общества, а совокупность воли, интересов и качеств людей уравнивается в обществе. Будучи ценен обществом в этом отношении, пивовар, тем не менее, контролируется обще-

ством, а также моралью с тем, чтобы его стремление к наживе не превзошло допустимые границы и не вывело из-под контроля общества его дело. Смит как человеку верующему нелегко было вычленив теоретическую абстракцию экономического человека из общественной целостности и божественной природы человека. Поэтому критика онтологизации экономического человека, превращение этого концепта из методологического средства в легитимный результат человеческого развития в ходе капиталистической модернизации имеет важное значение. Если Смит и говорил о «невидимой руке» рынка (а Дж.М.Кейнс сомневается в этом), то это не означает, что он отрицал «невидимые руки» общества, морали, культуры, т.е. способность людей социализироваться не в ближайших средах соседства, родства, а в обществе в целом, в морали как социальном институте, в культуре как программе человеческой деятельности. Есть авторы, которые считают, что Смит говорил не о невидимой руке рынка, а о невидимой руке провидения. Он говорил о силе Бога, которая приводит божественное создание – общество в состояние уравнивания качеств живущих в нем людей не посредством государственного вмешательства, а на уровне его собственной деятельности³. Из этого не следует, как уже было отмечено, что уход государства из экономики обеспечивает самоорганизацию общества. Скорее, наоборот: там, где общество способно к самоорганизации, государство может уйти из экономики. Как верующему человеку Смит нелегко давалась теоретическая абстракция экономики как особой сферы, человека в экономике в качестве эгоистического человека. Он «боролся» с этим человеком не посредством моральной проповеди, а путем нахождения для него места в обществе, полезного для общества. Эта методологическая абстракция справедлива только в отношении основного актора капиталистического производства – капиталиста-предпринимателя, и в меньшей мере в отношении нанятых работников и остальных членов общества.

Если Маркс впоследствии строит абстрактную модель капитализма на теоретическом уровне, находя наиболее близкий к «классически чистому» представлению о капитализме опыт Англии, то построения Смита представляют во многом абстракции эмпирического уровня, относящиеся к Англии. В письме к нему Д.Юм выражает надежду, что когда-нибудь и Франция, и Германия могут быть тоже похожими на их страну⁴.

Полагаем, что «экономический человек» появляется не у Смита и даже не у Д.Рикардо, а в современных неолиберальных теориях, где сама природа человека мыслится как направленная на максимум удов-

летворений (невольно включая сюда как экономический материальный успех, так и удовлетворение материальных потребностей) при минимизации издержек. Универсализация и онтологизация этой модели человека в экономической теории неолиберализма, особенно у Дж.Бьюкеннана, М.Фридмана и других представителей Чикагской школы, связана с тем, что, во-первых, отмеченная природа человека мыслится как всеобщая, во-вторых, поскольку исключения воспринимаются как особенности традиционных докапиталистических обществ или нехватка персональной модернизации в капиталистических; и, в-третьих, поскольку эта природа присуща, по мнению неолибералов, всем людям в обществе, а не только непосредственным акторам капиталистического производства. Заметим, что при этом М.Фридман в своей статье «Четыре шага к свободе»⁵ утверждал невозможность применения неолиберализма в России.

Дискуссии в интерпретации Смита могут показаться далекими от российских проблем и российского самосознания. Однако М.Вебер изучал капитализм и российские перспективы в этом плане в ходе революции 1905 г. Его суждения включают оценку как социал-демократов, так и кадетов, характерных типов революционного сознания России того времени.

Изучив иудаизм, буддизм, индуизм, конфуцианство, ислам, М.Вебер пришел к выводу, что *ни одна из этих религий не обеспечила (и принципиально не могла этого сделать) основ капитализма западного типа*. Хотя православие не стало предметом его анализа, из переписки с С.Булгаковым по поводу революции 1905 г. Вебер получил свидетельство, что и эта религия не направлена на то, чтобы поддержать необходимые капитализму западного типа мотивы людей (трудовую, а не мирскую аскезу), как это сложилось на протестантском Западе⁶. Имея корреспондентов в России и получая информацию о русских книгах и статьях, политических программах разных партий и движениях, выучив русский язык, Вебер детально описал и преподнес немецкому читателю оценку состояния буржуазной демократии в России сразу после этой революции, уже в 1906 г. Его исследование проблем Первой русской революции, состояния политических сил России, решения земельного вопроса, споров о Конституции появилось в этом году и на немецком, и на русском языках и вновь перепечатано в 1998 г. в России, оставляя местами ощущение, что время стоит на месте⁷.

Сегодня в России, как и прежде, демократия рассматривается как продукт экономического развития, экономика (сегодня рынок) ставится во главу угла общественных преобразований. М.Вебер не был

согласен с подобными российским представлением, прямо утверждая, что экономические успехи «ведут к возрастанию «несвободы». Он сомневается, что капитализм Америки и импортированный капитализм России совместимы с демократией. Легко видеть, что он во многом ошибся относительно Америки, но в отношении России того периода и отчасти сегодняшней он оказался прав, показывая, как бюрократия осваивает все идеи, переваривает их, в том числе идеи оппозиционные, присваивает все плоды революции для возвращения своего господства⁸. Вебера удивляет, как мало русские либералы, в частности кадеты, учитывают влияние национальной среды — молчат о школах, не упоминают о Церкви, т.е. не анализируют социальной среды и культурных особенностей общества, в котором они производят революционные преобразования.

Причина неудач Первой русской буржуазной революции, по мнению Вебера, состоит не только в способности власти защитить себя и провести себя даже через революции, но и в соперничестве демократических движений, а также в том, что «...в конкретных и своеобразных исторических обстоятельствах возникло особое религиозное настроение, породившее идеальные ценностные представления, которое в комбинации с бесчисленными и тоже своеобразными политическими обстоятельствами, а также материальными предпосылками определили “этическое своеобразие” и “культурные ценности” современного человека. Сможет ли какое-либо материальное, а тем более нынешнее “позднекапиталистическое” развитие сохранить эту своеобразную историческую атмосферу или создать ее заново?... Нет и ни тени намека... Есть ли признаки чего-либо подобного в идеологии и практике тех, кого, как им самим представляется, “материальные” тенденции ведут к победе?»⁹. Без правового государства, автономного индивида, духовной революции, осознания ценности свободы Россия, считает Вебер, не могла быть успешной в формировании капитализма, приближающегося к западному. Все эти упреки 1906 г. вполне применимы к революции 1990-х и ко всему этапу посткоммунистических российских трансформаций до наших дней.

Не выдерживает критики и апелляция сегодняшних российских западников к Ф.Хайеку. Он сравнивает рынок и науку, поскольку обе системы являются системами переработки информации и связаны с получением непредвиденного результата. Инновации рынка есть продукт переработки огромного массива знаний, которыми обладают не знающие друг друга люди. Хайек показывает, что защита конкурентного порядка часто неправильно понимается и неверно проводится: «Если в последние несколько лет, т.е. в течение периода, который толь-

ко и интересует практических политиков, — пишет он в 1947 г. — то, что актуально для нас в 2007 — в подавляющей части мира продолжится движение к большому государственному контролю, то более чем чем-либо иным, это объясняется отсутствием реальной программы или ...последовательной философии у противостоящих этому групп... это факт, что почти повсюду группы, претендующие на оппозицию социализму, поддерживают в то же время такие варианты политики, которые, если обобщить их основополагающие принципы, в неменьшей степени ведут к социализму, чем откровенно социалистические меры. Во всяком случае, достаточно оправдана насмешка, что многие из тех, кто претендуют быть защитниками “свободного предпринимательства”, на самом деле являются скорее защитниками привилегий и сторонниками государственных мер в их пользу, чем противниками любых привилегий¹⁰. Таким образом, свободное предпринимательство не равно конкурентному порядку и даже может подавлять его. Ф.Хайек восстанавливает подлинность Смита, введя различие между присущим ему истинным индивидуализмом и ложным индивидуализмом. Истинный индивидуализм опирается на возможность спонтанного социального порядка, в котором созданы социально-культурные условия для того, чтобы индивид мог преследовать свои интересы с пользой для других. Ложный индивидуализм основан на требовании правильного поведения, исправления людей, изменения их морали или политических убеждений. Как правило, это — дорога к рабству.

Посмотрим, как революционно, не менее революционно, чем у большевиков, выглядит формула российского западничества 1990-х, получившая на Западе название «рыночного большевизма», по меткому выражению Д.Глинского и П.Редавея. Славянофилы полагаются на стихию народной жизни, западники на роль интеллигенции, на проектную силу ее идей. Как ни странно, но «западники» Запада, т.е. либералы, считают прямо противоположным образом. Либерал Ф.Хайек показывает, что особенностью либерализма в таких его классических образцах, как Адам Смит, является признание спонтанности общественного порядка, складывающегося из действий индивидов, что этот порядок не есть результат проекта или действий совершенных людей. Он отличается всего лишь тем, что в нем негативные качества людей, такие, как эгоизм или жадность находят применение в интересах общего блага: «Не может быть большей противоположности этому, чем ложный индивидуализм, который хочет растереть все эти небольшие группы (совместных усилий, семьи, общностей. — *В.Ф.*) до атомов, ничем между собой не скрепленных, кроме

навязанных государством принудительных правил»¹¹, если учесть, что рекультивация, совместимая только с большевистской, началась тогда, когда неолибералы были у власти. Как ни парадоксально это выглядит, спонтанный социальный порядок скорее разделяли старые российские славянофилы, чем западники, хотя славянофилы не были индивидуалистами, а полагались на такой *атом российской жизни, каким в ту пору являлась община*. Разумеется, этот атом давно исчез или разрушен, но условия для возникновения автономного ответственного индивида не возникли. Появился негативный индивид массового общества.

Славянофилы и западники: можно ли думать о России вне этих рамок?

Перенесение этих понятий в сегодняшний день не вполне оправдано. Во-первых, славянофилы были глубоко образованными людьми и не отрицали Запад как таковой, а западники понимали российскую проблематику и не презирали Россию. В этом состоят глубинные отличия от сегодняшних упрощенных взглядов на природу российского общества и его будущее. А во-вторых, и западники, и славянофилы отрицали государство. Западники отрицали российскую государственную систему во имя самоорганизации, присущей именно Западу, и демократических структур, которые для Запада начинали быть характерными, а славянофилы отрицали государство во имя русской самоорганизации, представленной общиной. Это в литературе, кстати, зафиксировано. Американский исследователь Рязановский обосновал это положение, Струве писал о том же. Оба течения отрицали реальное государство. Поэтому полагать, что западники предлагают народу самоорганизацию и инициативу, а славянофилы твердо стоят на позициях государственности, было бы не в традиции этих течений.

Есть и другое соображение против применения данных традиционных рамок к сегодняшним реалиям российского самосознания. Западный, славянофильский и евразийский взгляды — это не пути, а ракурсы интерпретации. Глядя из Стамбула или Пекина, мы воспримем российскую «западность», «европейскость». Из Парижа и Лондона в ней обнаружится элемент «восточности», «азиатскости». Строя свои отношения с Западом, Россия консолидирует всю свою способность предстать «русским европейцем», как назвал свою книгу В. Кантор¹². Но в диалоге с Китаем или Индией она мобилизует свои евра-

зийские или даже азиатские начала. Мы не можем стать Западом и не можем стать Востоком. Мы принадлежим Европе, но Европе «другой», незападной, если иметь в виду не этнический состав или географическое местоположение, а существо нашего развития. Причем «другая» Европа не означает Европы «второй», всего лишь отставшей от западной. Она характеризуется другим культурным кодом, сформировавшимся на ветви православного христианства, влияние которого имплицитно включено в светскую культуру.

Неокапиталистическая теория

Западным ученым и организациям (Всемирному Банку, Организации Экономического Сотрудничества и Развития) принадлежит заслуга в разработке таких понятий, как социальный, человеческий, культурный и символический капитал. ООН использует более абстрактные характеристики: социальный, человеческий, культурный и символический потенциал.

Уточнение понятий о типах внеэкономического капитала на основе сравнения с экономическим позволяет выявить неметафорическое значение понятий о социальном, культурном человеческом и символическом капиталах. Согласно В.В.Радаеву, экономический капитал определяется как «накапливаемый хозяйственный ресурс, который включен в процессы воспроизводства и возрастания стоимости путем взаимной конвертации своих разнообразных форм»¹³. Используя это определение, Л.Н.Федотов синтезировал представления о социальном капитале: «Социальный капитал — это накапливаемый ценностный и институциональный ресурс общества, который включен в процессы воспроизводства и возрастания ценностей, общественных связей, доверия, развития человека и культуры путем взаимной конвертации разнообразных форм с другими видами капитала»¹⁴. Под социальным капиталом понимается значимость социальных связей как ближайшего окружения, так и общества в целом. Это — капитал, добытый в результате социальных отношений. Это — способность к воспроизводству социального порядка и социальных связей, наличие механизма их воспроизводства и перепроизводства. Человеческий капитал в неокапиталистической теории — это иное истолкование идеи Адама Смита о значении специальных свойств индивида, необходимых производству и обществу. В экономической литературе он рассматривается как способности и навыки человека, необходимые для производства экономического капитала.

В «новой» экономике это — прежде всего, научные знания, полученные в результате образования. В социальных теориях данное представление расширяется до способности к социальным инновациям и социальному предпринимательству, которое должно опережать технологические инновации ради предотвращения прежде неизвестных конфликтов. Теории культурного капитала дают иную трактовку человека, характеризуя те его свойства, которые необходимы не только для производства и общества, но для его саморазвития. К культурному капиталу относят так же культурные достижения обществ и народов. К этому примыкает идея символического капитала, рассматривающая культуру как символическое пространство — концепция, исключительно важная для характеристики новых «виртуальных» реальностей в обществе потребительских ожиданий. Экономика подверглась не меньшей символизации и виртуализации в потребительском сознании, чем другие феномены.

Экономический капитал легко конвертируется в социальный статус и влияние, культурные возможности и престижное символическое использование своих возможностей. И обратно: социальный капитал — включенность в социальные связи, сети, в которых имеется доверие, конвертируется в престижные символические коды, культурные возможности и получение более высоких доходов. Это может осуществляться как в формах несправедливой кланово-корпоративной приватизации, вплоть до коррупции, в которой элемент недоверия рано или поздно ломает такую конвертацию, так и в общественно-полезной форме работы всех видов капитала на общество, несмотря на присущую им концентрацию в руках немногих, иначе говоря, в формах «дикого» и «цивилизованного» капитализмов. Во втором случае капитализм более склонен к возобновлению органической солидарности, присущей ему в классический период, когда его разнообразные органы совместно функционируют в качестве целого. По существу, развитость внеэкономических форм капитала и среди них, прежде всего, социального капитала, действующего в интересах общества в целом, и характеризует, с одной стороны, воздействие экономики на социальные, образовательные, культурные и символические процессы. С другой стороны, внеэкономические формы капитала свидетельствуют, что экономический капитал не является самоценным и доминирующим, что экономика и экономическая наука испытывают влияние других сфер общества и других научных дисциплин¹⁵.

Примечательно то, что все формы внеэкономического капитала складывались в рыночной экономике высокоразвитых капиталистических стран и анализировались преимущественно западными уче-

ными. Сегодня же в связи с глобализацией и подключением к капиталистическим отношениям мира в целом такие исследования проводятся в Индии, в России и в других незападных странах. «Неокапиталистическая теория», как ее иногда называют, видит капитал в обществе, в человеке, в культуре, в символическом пространстве, а не только в экономике. Я полагаю продуктивным говорить не о воскрешении классического и неоклассического видения экономической деятельности, а о неокапиталистической теории, неразрывно связанной с приданием внеэкономическому капиталу высокого статуса как в общественной системе, так и в развитии экономического капитала.

Общество переживало разные переломные эпохи – огораживание, промышленную революцию, постиндустриальную революцию, посткоммунистическую революцию, когда все казалось рухнувшим, однако подобное состояние может быть лишь временным. В противном случае оно ведет к распаду общества... Его восстановление осуществляется не только духовными революциями, но и объективной логикой социальных процессов. Будущее творится объективными процессами эпох трансформации, с одной стороны, и деятельностью людей этих эпох. Можно надеяться на направленность объективной логики развития, на частичное восстановление прежних ценностей и формирование новых, на потребность всегда господствующей в эпоху сломов экономической адаптации в ценностных основаниях, но и на потребность общества и человека в них.

И новая сетка категорий меняет как абстрактные объекты эмпирического уровня, так и абстрактные объекты теоретического уровня, перестраивает картину мира (здесь я использую терминологию и подход В.С.Стёпина). Последнее же является революционной переменной для рассуждения о российском самосознании и российской идентичности. Д.Мережковский, ссылаясь на Ф.М.Достоевского, мечтал о соединении в российском сознании двух Родин – «наша Русь и Европа»¹⁶. Славянофилы и националисты сегодня не могут не видеть необходимости развития России, развития в ней правовых основ и институциональных, а не анархических представлений о свободе, западники не могут не видеть культурной специфики, в которой это развитие осуществляется.

Капитализм и традиция

«Я привык думать, что капитализм соответствует человеческой природе, но это вовсе не так. Капитализм — это культура»¹⁷. В течение пятисот лет капитализм — это западная культура. Запад строил капита-

лизм на признании своей собственной рациональности и построении адекватного ей политического устройства и отрицании *другого разума, разума других народов*. В этом суть противостояния цивилизаций и их культурного упорства, которое поддерживает это противостояние.

Мы в посткоммунистической России построили автохтонный (местный) капитализм, в котором демодернизация прежних этапов развития реанимировала наиболее архаичные пласты сознания из-за неадекватности избранной неолиберальной модели культуре народа и усилий немедленной рекультуризации. *Российская культура переварила западный капитализм и произвела его отличную от Запада несовершенную форму*.

Коренная перемена мировоззрения и сути развития наблюдается в сегодняшнем Китае.

Прогресс Китая и, отчасти, Индии, заставляет подозревать, что именно его неожиданность влияет на теоретические позиции тех, кто связывает прогресс с развитием Запада. *Китайцы при выборе стратегии прогресса, модернизационной модели учитывали особенно-сти своей страны и не стремились перестать быть китайцами, стать американцами и пр.*

Попытки рекультуризации, основанные на трансформации своей культуры в связи с переносом западных экономических моделей, перемалывание чужих культур капитализмом сменилось тем, что в России и Китае, а также в Индии, Бразилии, Индонезии капитализм перемалывается культурными формами, превращается вновь в хозяйственный инструмент, как это было на стадии формирования капитализма. Это не то, чего я хочу и ценность чего пытаюсь доказать, а то, что реально складывается.

В этих обществах, особенно в Китае, Индии, России органическая солидарность вырабатывалась политически, а не экономически, за счет разделения и специализации политических и социальных иерархий. И капитализм стал ломать эти иерархии. Пришли новые элиты, чему не было оказано сопротивление, но элиты, усвоившие уроки традиционных иерархий. И в России старые антиномии расколотого сознания могут смягчаться по мере ее развития.

Примечания

¹ Фурсов А.И. Колокола истории. Ч. I. М., 1996. С. 27.

² Доклад Национального разведывательного Совета США «Мир 2020» // Сообщение. 2005. № 6–7 (64). С. 26.

- ³ См.: *Федотова В.Г.* Хорошее общество. М., 2005. С. 46, 54, 58, 239; *Колпаков В.А.* Будущее капитализма в исторической ретроспективе. От общества для рынка к рынку для общества // Политический класс. 2006. № 8. С. 75–83; *Федотова В.Г.* Будущее капитализма в исторической перспективе. Начало эпохи нового капитализма // Там же. С. 85–93.
- ⁴ *Landress H, Colander D.* History of Economic Thought. Boston–Toronto, 2002. P. 76.
- ⁵ *Фридман М.* Четыре шага к свободе // Общественные науки и современность. 1993. № 3. С. 37–52.
- ⁶ *Давыдов Ю.Н.* Вебер и Булгаков (христианская аскеза и трудовая этика) // Вопр. философии. 1994. № 2. С. 54–73. См. так же: *Вебер М.* К состоянию буржуазной демократии в России // Русский исторический журнал. Зима 1998. Т. I. № 1. С. 211–266. Т. I. № 2. С. 261–315.
- ⁷ *Weber M.* Zur Lage der bürgerlichen demokratie in Russland // Archiv Sozialwissenschaft und Sozial Politik. Bd. 12. 1906; *Вебер М.* Исторический очерк освободительного движения в России и буржуазной демократии. Киев, 1906; *Вебер М.* К состоянию буржуазной демократии в России // Русский исторический журнал. Зима 1998. Т. I. № 1. С. 211–266. Весна 1998. Т. I. № 2. С. 261–315.
- ⁸ *Вебер М.* К состоянию буржуазной демократии в России. Т. I. № 2. С. 296–300.
- ⁹ Там же. С. 297.
- ¹⁰ *Хайек Ф.* Индивидуализм и экономический порядок. М., 2001. С. 115.
- ¹¹ Там же. С. 42.
- ¹² *Кантор В.* Русский европеец как явление культуры (филос.-ист. анализ). М., 2001.
- ¹³ *Радаев В.В.* Понятие капитала, формы капиталов и их конвертация // Экономическая социология. 2002. Т. 3. № 4. С. 21.
- ¹⁴ *Федотов Л.Н.* Внеэкономический капитал и экономика // Знания. Понимание. Умения. 2006. № 3. С. 27.
- ¹⁵ В некоторых странах идет усиленная разработка концепций, касающихся взаимодействия экономики и внеэкономического капитала. К ним относится США, где известные ученые – Дж.Коулман, Р.Патнэм, Ж.Филд, Ф.Фукуяма и др. сделали предметом изучения социальный капитал и его связь с экономикой, а некоторые страны, например Финляндия, буквально специализируется по данной теме, считая социальный, человеческий, культурный и символический капитал важными факторами экономического роста (*Coleman J.* Foundation of Social Theory. Cambridge–L., 1990; *Putnam R.* Bowling Alone. The Collaps and evival American Community. N. Y.–L.–Toronto–Sydney, 2000; *Democracies in Flux. The Evolution of Social Capital in Contemporary Society /Ed. by R.Putnam Oxford, 2002; Cohen J.* The Privileged Ape. Cultural Capital in the Making of Man. Newjesej, 1989; *Field J.* Social Capital. L.–N. Y., 2003; *Van Lin.* Social Capital. A Theory of Social Structure and Action. Cambridge, 2001; *Social Capital. Global and Local Perspectives.* Helsinki: Government Institute for Economic Research. 2000; *Фукуяма Ф.* Доверие. Социальные добродетели и путь к процветанию. М., 2004; *Фукуяма Ф.* Социальный капитал // Культура имеет значение. Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу /Под. ред. Л.Харрисона, С.Хантингтона. М., 2002 и др.
- ¹⁶ *Мережковский Д.* Жизнь Л.Толстого и Ф.Достоевского // *Мережковский Д.* Полн. собр. соч. М., 1914. Т. IX. С. VII.
- ¹⁷ *Harrison L.E.* Exploring the Cultural Liberal Truth // National Interest. Spring 2006. P. 95.

Творчество И.С.Тургенева в контексте русской мысли

Прославленный русский писатель является, несомненно, одним из ярких выразителей национального самосознания и одновременно одним из крупнейших художников слова европейского и мирового масштаба. Его слова о русской культуре, русской речи, русском крестьянине навсегда вошли в наши представления о родном народе и родной земле. Судьба Тургенева драматична. Страстно любя свое Отечество, свою малую родину Орловщину, он все чаще жил за их пределами, что приводило его к ностальгическому настроению и глубокой печали, особенно перед кончиной на земле прекрасной, но чужой Франции. Подобная тоска по Родине характерна для многих деятелей русского зарубежья, особенно в послереволюционный период, когда был опущен железный занавес и в отличие от предшествовавшего времени культурные связи России с Европой стали весьма затруднены.

Иван Сергеевич Тургенев предстает перед нами не только как великий писатель, но и оригинальный мыслитель, оставивший в созданных им художественных произведениях, критических статьях, переписке с видными деятелями культуры много ценных мыслей, выводов, наблюдений. Не будем забывать, что он имел философское образование, окончив Санкт-Петербургский университет и получив звание магистра философии. Во время поездки в Германию слушал лекции в Берлинском университете, читал Фихте, Шеллинга, Гегеля, был в курсе новейшей философии своего времени. Его знакомство и сотрудничество со Станкевичем, Белинским, Бакуниным, Лавровым, Герценом, Толстым, Достоевским не могло не происходить вне об-

суждения проблем философского характера. Недаром некоторые исследователи именуют Тургенева политическим мыслителем и мыслителем-художником.

Если проследить историю русской мысли от истоков, то можно сказать, что Тургенев вполне вписывается в традиционную ее типологию, сформированную славянскими первоучителями Кириллом и Мефодием. Солунские братья перенесли из Византии на славянскую почву высокий гуманитарный синтез искусства слова (филологии), глубины мышления (философии), сакрального понимания мира и человека (богословия). Начиная от Илариона Киевского, автора «Слова о Законе и Благодати», и кончая Львом Толстым, Федором Достоевским, Владимиром Соловьевым, которые были современниками Тургенева, мы видим это вдохновенное триединство слова, мысли и веры, отличающее лучших представителей русской литературы и философии. Великолепный мастер слова, мысливший художественными образами, он с уважением относился к религиозным ценностям. Когда Тургенева осенило, что лик Христа проступает в лицах всех людей, когда он повествует о праведной Лукерье, печалующейся за людей и смиренно принимающей свою страдальческую судьбу, то мы не можем не почувствовать затаенной духовной отзывчивости у представителя дворянской секуляризированной культуры, тосковавшего по возвышенному.

Тургенев глубоко переживал историческую драму своего времени, в том числе нисходящую роль родового дворянства, одним из лучших представителей которого он был. Термины «лишние люди» и «нигилисты» в их оппозиционной связи — это его термины. Он с горечью наблюдал вырождение некогда активного сословия, предчувствовал увядание прекрасного творения отечественной жизни — утонченной дворянской усадебной культуры, гармонично сочетавшей открытость природе и возможность вдохновенного творчества. Без его родного Спасского-Лутовинова не появились бы на свет ни «Записки охотника», ни главные его романы, ни многие образы и замыслы. К счастью, Иван Сергеевич не дожид до полного разорения того слоя культуры, к которому он принадлежал, равно как не увидел тотального разрушения той России, которая была ему дорога и которую, по известному выражению, мы потеряли.

Россия в XX в. многое потеряла: не только дворянскую культуру, но и основу нации — многочисленное трудовое крестьянство, хранившее в своем укладе многовековые традиции, кормившее страну, бывшее опорой ее генофонда. Истреблено казачество как служилое сословие, верный страж рубежей Отечества, яркое в своей самобытно-

сти. Исчезло купечество, которое в отличие от нынешних бизнесменов было куда разумнее и щедрее в отношении к родной стране и культуре. Разграблены монастыри, перестроены города, исчезают деревни и села, сужается геополитическое пространство России — все это печальные итоги минувшего столетия, которые предвидели и предвосхищали проницательные умы века позапрошлого, как это выразил, в частности, Федор Михайлович Достоевский в «Бесах» и иных своих произведениях.

В свое время Тургенев по поводу перевода «Фауста» на русский язык написал статью в 1844 г., где отмечал, что в каждом эгоисте сидит мифистофелевское начало — «бес каждого человека», воплощение той рефлексии, которая характерна для людей, занятых исключительно собственными переживаниями и равнодушными к страданиям ближних. Сам он по натуре и поведению был личностью совершенно иного склада. Его отзывчивость и доброта привлекали к нему и дворян, и крестьян, и представителей интеллигенции, не потерявших сострадательного отношения к народу. К его мыслям прислушивались даже монархи. Примечателен тот факт, что одной из веских причин морального характера в пользу отмены крепостного права в России явилась реакция императора Александра II на прочтение «Записок охотника». Это произведение произвело на умы людей гораздо большее воздействие, нежели иные манифесты или политические программы. Влияние Тургенева как писателя и мыслителя на российское общество отразило давнюю традицию исповеднического и учительного характера отечественной литературы как мудрой наставницы жизнестроительного характера.

Весьма интересным источником по эволюции мировоззрения И.С.Тургенева, характеру его взглядов, полемике со многими современниками является переписка, содержащая более 6000 писем с 1831-го по 1883 г. Избранные из них включены в XII, заключительный том собрания сочинений, по которому и цитируются ниже.

Во время пребывания в Риме, где сложилась довольно значительная колония русских интеллигентов и аристократов, писатель познакомился с художником А.А.Ивановым и оценил его монументальное полотно «Явление Христа народу», над которым тот работал 25 лет и выставил в 1857 г.: «По глубине мысли, по силе выражения, по правде и честной строгости исполнения вещь первоклассная» (письмо П.В.Анненкову от 31.10.1857). Он противопоставляет манеру живописи Иванова «брюлловскому марлинизму» с его картинной эффектностью и упоминает о «византийской школе» князя Гагарина. Заметки Тургенева, как правило, остры и точны, порою даже беспощадны.

Например, когда он в том же письме пишет о невежестве многих русских представителей искусства, кричащих, что «Рафаэль дрянь», и пишущих всякую чепуху.

Сложные отношения связывали Тургенева с другим великим писателем и мыслителем Львом Толстым, соседом по имению, чья Ясная Поляна находилась в нескольких десятках верст от его любимого Спасского-Лутовинова. В непосредственно адресованных Толстому письмах Тургенев уважителен, комплиментарен, дружески любезен. В иных мог выразиться весьма нелицеприятно. Так, в одном из писем к тому же П.В.Анненкову он следующим образом высказывается об историсофских воззрениях Льва Толстого, содержащихся в IV томе прославленного романа «Война и мир», монументально художественного, но философски ограниченного: «Беда, коли автодидакт, да еще во вкусе Толстого, возьмется философствовать: непременно оседлает какую-нибудь палочку, придумает какую-нибудь одну систему, которая, по-видимому, все разрешает очень просто, как, например, исторический фатализм, да и пошел писать» (письмо П.В.Анненкову от 12.04.1868).

В ответ на письмо госпожи М.А.Милютиной, попросившей в сжатом виде определить свое мирозерцание и весьма тем озадачившей писателя, он, воздержавшись от иронии и сарказма, пишет: «...скажу вкратце, что я преимущественно реалист, и более всего интересуюсь живою правдою людской физиономии; ко всему сверхъестественному отношусь равнодушно, ни в какие абсолюты и системы не верю, люблю больше всего свободу и, сколько могу судить, — доступен поэзии». Затем добавляет: «Все человеческое мне дорого, славянофильство — чуждо, также как и всякая ортодоксия» (письмо М.А.Милютиной от 22.02.1875). В этом наборе самооценочных суждений привлекает стремление к правде жизни, выраженный в людских лицах и судьбах, антидеспотическая любовь к свободе, неприятие систем и ортодоксий как навязываемых стереотипов объяснения и поведения. Традиционно причисляемый к стану либеральных западников, он был более сложной и менее однозначной фигурой в непростом раскладе общественной мысли России второй половины XIX в.

Тургенев мучительно переживал свой отрыв от родной земли, от благодатной почвы: «Что касается до меня и до невыгоды житья за границей, вдали от родной почвы, вдали от столкновений и состязаний — Вы тысячу раз правы; да переменить нельзя... В литературных делах я принужден, как медведь зимой, сосать собственную лапу, оттого-то и не выходит ничего», — так сетовал он в письме М.Е.Салты-

кову-Щедрину из Парижа от 19 января 1876 г. Трагедия угасания от болезни вдали от Родины стала тяжелым испытанием последних лет жизни великого сына России.

Особенно трогательно его письмо-завещание спасским крестьянам, написанное незадолго до кончины. Он благодарит их за добрую память и хорошие пожелания. Тургенева радует, что крестьяне стали меньше пить вина, ибо для народа пьянство — «первое разорение». Отечески сожалеет, что дети крестьянские мало посещают школу: «Помните, что в наше время безграмотный человек то же, что слепой или безрукий». Он дарует по старому обыкновению десятину леса на всякие нужды и выражает надежду на то, что ни дому, ни саду, ни имению ущерба причинять крестьяне не будут. Невозможно не привести последних слов этого послания: «Засим кланяюсь вам всем, спасские крестьяне, и желаю вам всякого благополучия. Бывший ваш помещик Иван Тургенев» (Буживаль, 4.9.1882). Бесхитростные и серьезные слова одного из последних писем великого писателя, найденный им верный тон, уважительное отношение к своим бывшим крепостным как нельзя лучше передают его отношение к народу, к России, к ее будущему, к желанию мира между согражданами.

В современных условиях, когда в нашей стране предпринимаются, с одной стороны, усиленные попытки модернизации общества, параллельно, с другой стороны, идет процесс «большой реставрации», восстановления утраченного, возобновления традиций. В органичном сочетании того и другого состоит смысл поиска сбалансированного, без социальных катаклизмов, обращенного к людям стабильного развития и процветания России, о чем так мечтал и во что хотел верить Иван Сергеевич Тургенев.

О проекте исследований 10-летней давности

Среди многих интересных выступлений, прозвучавших на данной конференции, мне особенно запомнились выступления В.М.Межуева, Э.Ю.Соловьева, Н.И.Лапина. В них были четко сформулированы важные идеи, от которых мне хотелось бы оттолкнуться: 1) о недопустимости сведения проблемы национального самосознания к проблеме этнического самосознания, когда сознательно или бессознательно игнорируются очень важные социально-политические, культурные аспекты; 2) о неадекватных способах ведения дискуссии на эти темы в СМИ и других официальных общественных институтах (о том, что нельзя всех ставить «к барьеру»); 3) о необходимости многопланового, «фреймового» подхода к исследованию национального самосознания, в котором необходимо различать разные социальные уровни и ментальные формы выражения, что, в свою очередь, требует комплексного научного подхода, включающего данные социологии, психологии, лингвистики, этнологии и др. наук.

Однако начать выступления мне хотелось бы несколько издалека, напомнив об одном исследовательском проекте 10-летней давности, проведенном в Институте философии. Это был проект под названием «Кризис и поиски идентичности в постсоветской России», который выполнялся в 1995–1997 гг. В исследовании принимали участие сотрудники сектора философии российской истории А.Кара-Мурза (руководитель), Л.Поляков, Н.Козлова, С.Зимовец, В.Перевалов, А.Захаров. Кроме того, на разных фазах реализации в нем принимали участие наши коллеги М.Федорова, Э.Надточий (который теперь проживает в Германии), И.Сандомирская, издавшая в Швеции превосходную книгу «Дискурс о Родине» и другие авторы.

Очевидно, что понятия «национальное самосознание», «национальная идентичность», «национальная идеология», хотя и не тождественны полностью, но очень близкие. В преамбуле проекта его цель определялась следующим образом: «В данном проекте проблема идентичности понимается как вопрос об основаниях духовной, культурной самобытности России, воспроизводимой в потоках социальных изменений, преемственности и разрывах в ее историческом опыте, значении модернизационных ломок и переворотов в социальном развитии, идеологии и политике и связанных с этими ломками “провалах” в этническом самосознании, т.е. об идентификационных кризисах и способах их разрешения».

Проблема идентичности — это вместе с тем проблема самоопределения, самооценки, проблема выбора путей национального развития, что особенно актуально в условиях ситуации, характерной для постсоветского периода».

Представляется, что такая постановка проблемы не утратила актуальности и поныне. Вместе с тем интересно по истечении 10 лет вернуться к проделанной работе и заново оценить полученные результаты.

Следует заметить, что понятие социально-культурной идентичности в 1990-е гг. было сравнительно новым в отечественной науке. Это сулило некоторые перспективы в плане вторичного переосмысления уже известных фактов и концепций. С другой стороны, работа с этим понятием давала возможность сочетать собственно философский подход с подходами социологии, психологии, социолингвистики, культурологии и других областей знания, т.е. фактически исследование носило междисциплинарный характер. Одним из преимуществ такого подхода нам виделась возможность переноса методологического акцента с анализа «чистого» феномена национального сознания на анализ практических действий и отношений, в которых выражается его фактическое «бытие» в социально-исторической реальности.

Каждый из участников внес свой вклад в разработку общей темы. Я попытаюсь изложить полученные результаты в собственной интерпретации — не для того, чтобы расставлять оценки, а для того, чтобы показать, на каком идейном уровне мы тогда находились и какие изменения произошли с тех пор.

Л. Поляков предложил в качестве базового концепта «деархаизацию» российского социума. В своем исследовании он опирался на классические тексты западной социологии и психоанализа. По мнению Полякова, российское историческое развитие можно было представить в виде серии модернизационных социальных «сдвигов», на

что коллективное архаическое сознание отвечало идентификационными кризисами. У Полякова напрашивалась явная параллель между обострением социального запроса на идентичность и состоянием невроза, как оно описано у З.Фрейда. Как известно, невроз, с одной стороны, сохраняет в памяти переживание травматических ситуаций прошлого, а с другой — воздействует на восприятие новых жизненных ситуаций.

А.Кара-Мурза обратил внимание на «дуальность» российской национальной идентичности, обусловленной необходимостью геополитического (евразийского) и цивилизационного (европейского) самоопределения России. Дело не только в том, что России неизбежно приходится соединять, синтезировать эти две ориентации, выступающие, в известной степени, как противоположные, но и в «качестве» этого синтеза. В исследовании рассматривалось немало примеров «дурного» синтеза азиатского и европейского культурных типов, а также философских рефлексий по этому поводу в истории отечественной мысли.

Н.Козлова последовательно показала, из каких элементов и каким образом была сформирована советская идентичность. В более зрелом виде ее концепция была представлена в известной монографии «Советские люди. Сцены из истории», вышедшей посмертно в 2005 г. Но уже тогда вырисовывались некоторые ее программные идеи. Козлова подчеркивала, что советская идентичность возникла не стихийно, а формировалась целенаправленно, т.е. конструировалась. В этом процессе соединились два течения: дисциплинарные идеологические практики, насаждавшиеся властью «сверху», и запрос миллионов простых людей на новую, модернистскую идентичность «снизу». Советская идентичность, по сути, и была своеобразным знаковым кодом идентичности эпохи модерна.

Концепция С.Зимовеца основывалась на разведении понятий «геополитика» и «хронополитика». Он обратил внимание на такие существенные особенности развития национальной культуры и самосознания, как повышенные темпы изменений, разрывы преемственности, что связано с разрушением сложившихся темпоральных и пространственных структур жизненных процессов, возможностью «конвертирования» пространственного дискурса в темпоральный и наоборот.

Я в своем разделе главное внимание уделил кризису советской идентичности и формированию в России идентичности постмодернистского типа. Не вдаваясь в подробности, замечу, что, по моему мнению, этот тип идентичности создается не на основе идеологичес-

кой индоктринации и вообще не нуждается в легитимирующих метанарративах. Он создается на основе массовой культуры и носит мозаичный, манипулятивный характер.

В целом, проведенное исследование было значительным событием в жизни всей нашей группы. Мы проводили много обсуждений, конференций. Параллельно с написанием текста коллективной монографии каждый автор отстаивал свои взгляды в индивидуальных публикациях. И все же я считаю нужным указать на то, что нам тогда не удалось сделать.

Во-первых, нам тогда не удалось согласовать свои взгляды на проблему, настолько они были различными. Каждый подход в отдельности был интересным и перспективным (что подтвердилось нашими последующими работами), но о единой концепции говорить было преждевременно, а без нее коллективный труд терял всякий смысл или превращался в обычный сборник статей. Вообще, мне кажется, что в философии российское национальное самосознание может быть представлено только в виде совокупности ярких индивидуальных текстов, каждый из которых не похож на другие. Такие работы, как «Вехи» представляют скорее исключение, чем правило, а в общем случае каждый ученый или философ должен двигаться по этому пути на свой страх и риск, неся за это полную ответственность.

Во-вторых, работа делалась в середине 1990-х гг. («прошлом веке»), когда многое в будущем страны казалось очень зыбким и неопределенным. Согласитесь, что философу трудно анализировать реальность, которая создается у него на глазах. Для этого требуется предварительная работа представителей многих научных специальностей: социологов, политологов, экономистов, психологов. Мы ощущали огромную нехватку материала в виде логически выстроенных текстов, если не считать публикаций СМИ. Научное или философское исследование национального самосознания не может не носить прогностического характера. Но о каком сроке прогноза можно было говорить тогда (в середине 1990-х): на 5, 10, 30 лет?

Вместе с тем мне хотелось бы остановиться на ряде новых моментов, которые невозможно было предвидеть в проекте 10-летней давности и которые, как мне кажется, характеризуют изменившийся социально-культурный контекст, в котором ныне приходится обсуждать проблемы российского национального сознания.

В нашем исследовании не затрагивалась, так сказать, бытовая сторона вопроса. Нам казалось, что проблема национальной идентичности могла заинтересовать только интеллектуальную элиту и узкий круг профессионалов: политиков, ученых, деятелей культуры.

Сегодня можно наблюдать, что российское массовое сознание буквально «заболело» проблемой национальной идентичности. Фразы откровенно националистического характера переключались с заборов и стен туалетов на транспаранты уличных шествий, в передачи радио и телевидения, причем без видимого активного протеста со стороны официальных органов и обществ. То, что было ранее совершенно невозможным и вызывало взрывы возмущения, становится возможным теперь. В обществе снизился уровень национальной и этнической толерантности, участились вспышки насилия на этнической почве.

В общем, происходит трансформация проблемы национальной идентичности в проблему поиска этнической идентичности, о чем говорил В.М.Межуев. Однако в таком виде она является принципиально неразрешимой, ибо «чистого» и однородного русского этноса со времен «Повести временных лет» не существовало. Одной из главных исторических задач России всегда было собирать, интегрировать многочисленные этнические группы, населявшие ее обширное географическое пространство. «Быть русским» означало брать на себя повышенную ответственность в деле общенациональной интеграции. По-видимому, такая ответственность плохо согласуется с установкой на этническую замкнутость и автаркию. То, что выступает сейчас в виде этнической озабоченности или одержимости, можно рассматривать как проявление саботажа подлинных задач развития российской государственности, экономики и культуры.

Российский обыватель словно бросает вызов: «Вы старались меня воспитать, приучить к цивилизованности, национальной терпимости, а я — вот какой! Почему другим можно, а мне нельзя?» В подтексте этих всплесков бытового национализма есть еще один важный момент: обыватель как бы снимает с себя ответственность и полностью перекладывает ее на плечи властей. А власти, в свою очередь, склонны глядеть на эти вылазки сквозь пальцы. Почему? Думаю, что это не требует долгих объяснений. Достаточно указать на целый ряд провалов в экономической и социальной политике последних лет, которые не способствовали улучшению условий жизни массы российского населения: реформы ЖКХ, пенсионного обеспечения, образования, здравоохранения. К этому можно добавить ошибки, допущенные в дипломатии, миграционной политике, беспросветную «ресурсную» ориентацию национальной экономики, которая сопровождается стагнацией национальной промышленности. Все это создает почву для роста протестных настроений в обществе, которые кажется проще и выгоднее направить не в русло политической оппо-

зиции, а на поиски «этнических врагов». Я готов допустить, что сознательно никто к этому не стремится, но такой механизм переадресации агрессивной энергии запускается автоматически, если ему не противодействовать.

В связи с этим я хотел бы обратить внимание на одну лекцию Ж.Бодрийяра в Московском университете, которая прозвучала весной 1996 г. и впоследствии была издана в печатном варианте. Лекция называлась «Город и насилие». Сейчас можно только удивляться, насколько пророческими оказались некоторые выводы и оценки этого известного ученого (дело происходило еще до массовых волнений на этнической почве во Франции и США). Кризис идентичности, по мнению Бодрийяра, обусловлен своеобразными условиями проживания в крупнейших городах-мегаполисах. Анонимность и отчужденность урбанизированного образа жизни порождают взаимную нетерпимость («ненависть» у Бодрийяра), которая не имеет ничего общего с племенной или национальной враждой. Эта нетерпимость не имеет ни конкретного носителя, ни объекта, на который она могла бы обратиться. Это не психологическая, а онтологическая категория массового сознания. Подлинный драматизм идентификационного кризиса заключается в его иррациональности, отсутствии какой бы то ни было психологической мотивировки. Трагедия заключается в невозможности самоидентификации «через другого», поскольку «другой» как объект рефлексивно-идентификационного отношения становится призрачно неуловимым. Идентичность превращается в симулякр идентичности — чистую идею различия, не имеющую никакого референта в действительности.

Таким образом, можно высказать соображение, что проблема российского национального самосознания, которую мы здесь обсуждаем, на самом деле не является национально специфической. Напротив, она является частью более широкой, глобальной проблемы, связанной с кризисом традиционных форм социальной и личной идентичности и поиском новых форм, отвечающих требованиям современности.

К вопросу о национальной самоидентификации русских советских писателей

Важным показателем национального самосознания являются критерии, на основании которых выделяются национальные общности. В последние годы стало общепринятым деление писателей на русских и русскоязычных. Появились объединения русскоязычных писателей в бывших союзных республиках, в Израиле, Чехии и ряде других стран. Русскоязычными называют литераторов, живущих в России, пишущих на русском языке, но не русских по происхождению. А электронная библиотека русскоязычных писателей в Интернете включает даже Л.Толстого, Н.Лескова, Ф.Достоевского, А.Островского, А.Чехова и др.¹. Неизвестно, как отнеслись бы к этому классики, но И.Эренбург в свое время резко возражал, когда некоторые собраты по перу называли его «русскоязычным писателем». Выступая на своем юбилейном вечере в Центральном доме литераторов в 1961 г., он заявил, что он, еврей по паспорту, считает себя русским писателем².

Что же лежит в основе понятия «русский писатель»? Как эволюционировали представления русских советских писателей о том, что их объединяет? Что является критерием самоидентификации писателей: язык, гражданство, культурная традиция, этническое происхождение?

В первые послереволюционные десятилетия вопрос о том, кто является русским, а кто нет, вообще не поднимался в писательской среде. В Литературной энциклопедии, которая выходила в 1930-е гг. под редакцией А.В.Луначарского, главным критерием для определения писателя была идеологическая направленность творчества. Ни один из современных писателей не был назван русским, в то время

как русской литературе была посвящена обширная статья³. В биографических справках указывалась национальность только тех писателей, которые писали не по-русски. Остальные определены как «советские» или же «современные».

В Краткой литературной энциклопедии, издававшейся в 1960-е гг., указана национальная принадлежность каждого литературного деятеля. Причем критерием служил язык, на котором писал тот или иной автор, а не его этническое происхождение и не содержание произведений. Так к «русским советским писателям» относили И.Г.Эренбурга, О.Э.Мандельштама, С.И.Липкина, даже С.Г.Гехта, творчество которого, как отмечалось в биографической справке, было посвящено «преображению жизни еврейского народа в советское время».

Однако далеко не все писательское сообщество разделяло подход авторитетного научного издания, совпадавший с официально принятым. В 1960-е гг. в некоторых литературных кругах все больше входило в обиход понятие «русскоязычный» применительно к писателям, не являвшимся этнически русскими.

Повышенное внимание к национальному происхождению кадров творческой интеллигенции тесно связано с появлением антисемитизма в государственной политике. Уже во время Великой Отечественной войны начались негласные чистки по национальному признаку, обозначенные в закрытых партийных документах как «обновление» кадров⁴. С началом холодной войны великодержавные тенденции во внешней и внутренней политике СССР усиливаются. Идеологические кампании борьбы с низкопоклонством перед Западом и с космополитизмом стали наглядным проявлением имперского национализма перед лицом внешней угрозы.

Антисемитские тенденции в политике властей провоцировали рост антисемитизма в обществе и появление национального вопроса в писательской среде. В первые послевоенные годы в основе консолидации на национальной почве русских литераторов лежал принцип «против кого дружим». В качестве объединяющей платформы выступала задача противостоять проiscaм «сионистов», «космополитов», «еврейских националистов», которые якобы «свили гнездо» в Союзе советских писателей, захватили редколлегии журналов и издательств и строят всяческие козни против русских писателей. Образ замаскировавшегося врага, «чужого», обманом проникшего в стан «своих», пришел в литературную среду из внутрипартийной жизни, где он широко использовался еще в довоенные годы. Наглядным свидетельством такой «маскировки» считались литературные псевдонимы, против которых развернулась борьба.

После смерти Сталина на первый план литературной общественной жизни вышли другие вопросы. Однако антисемитизм как почва для консолидации определенных кругов творческой интеллигенции никуда не исчез. Особенно откровенно эти настроения отражены в личной переписке. Так, в письмах И. Шевцова С.Н. Сергееву-Ценскому, относящихся к 1956–1957 гг., настойчиво проводится мысль о засилье евреев, которые препятствуют развитию русской национальной культуры. Вот некоторые характерные клише, многократно повторяемые автором: «цепи еврейского монополизма», «ярмо монополистов еврейских», «реваншисты и космополиты орудуют всюду», «симоновско-эренбургская клика», «рюриковы⁵ — силища»⁶. Как свидетельствуют последние выражения, враг определялся не только по национальному признаку. В стан «еврейских монополистов» был зачислен и русский К. Симонов, который открыто выступал против антисемитизма. Лейтмотив писем Шевцова — идея о необходимости консолидации «истинно русских патриотов» для того, чтобы противостоять проiscaм врагов. Неформальные связи в этой среде были довольно тесными, разговоры велись откровенные, а настроения были наступательные. Единомышленники группировались, поддерживали друг друга, искали и находили покровителей во властных кругах.

В 1957 г. писатели Российской Федерации наконец получили право объединиться в свой республиканский Союз. Однако на первых порах консолидация «русских» писателей на национальной почве и формирование Союза писателей РСФСР совершенно не были связаны. Власти преследовали другую цель — противопоставить московским литераторам, подверженным «ревизионистским шатаниям», «здоровые силы» из провинции. Союз писателей РСФСР создавался фактически как организация провинциальных писателей. Его руководящие органы находились в Москве, но часто проводили выездные заседания в областных центрах. «Секретариат на колесах» — называли себя секретари СП РСФСР. Эта традиция сохранилась до сих пор — практически все съезды Союза писателей России проходят вне Москвы.

В своей деятельности СП РСФСР проводил идею, что провинциальная литература не второстепенна, напротив, именно провинция является хранительницей исконных народных ценностей. Этой внутренней связью с национальной почвой провинция противопоставлялась космополитической столице. Формула «братская семья национальных литератур», представляющая собой клише более общей формулировки «братская семья советских народов», уравнивала

в правах и в значении все национальные литературы РСФСР, но русской литературе отдавалась роль авангарда, «старшей сестры». Таким образом, «русскость» писателя не означала умаления писателей других национальностей, а лишь противопоставляла национальность — безнациональности, космополитизму.

Первые попытки открыто подвести идейную базу под «русское направление» в литературной среде относятся ко второй половине 1960-х гг., когда журнал «Молодая гвардия» опубликовал несколько программных статей. В статье М.Лобанова «Просвещенное мещанство» (1968 г.)⁷ проводилась идея противопоставления двух непримиримых сил — американизма духа (эвфемизм — интернационализма) и национальной самобытности. Автор отстаивал самоценность национального не вообще, а именно «русскости». Отсутствие официальной реакции на эту и другие статьи, в которых фактически пересматривалось одно из важнейших понятий господствующей идеологии — вместо «советского патриотизма» предлагался патриотизм национальный, русский — свидетельствует о глубоком идеологическом кризисе власти. В высших эшелонах власти к этому времени было немало людей, которые разделяли взгляды формирующейся «русской партии». Идеологическое оформление «русской идеи» продолжилось в 1970-е гг. в так называемом «русском клубе», на неформальных встречах интеллигенции, которые проводились под эгидой Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры. С середины 1970-х берет начало «русский» самиздат.

По воспоминаниям С.Семанова, А.Байгушева, И.Шевцова⁸, в 1960-е—70-е гг. шла жестокая борьба за русскую литературу, русскую культуру с мировым сионизмом — внешним и внутренним. Острота противостояния явно преувеличивается, что создает ореол героизма защитников национальной идеи. В действительности представители «русской партии» имели покровителей наверху, в партийных и комсомольских руководящих органах. В той или иной степени влиянию «русской партии» были подвержены «Огонек», «Литературная Россия», «Молодая гвардия», «Москва», «Наш современник», «Кубань», «Волга», издательства «Современник», «Советская Россия», Воениздат, «Роман-газета», «Театр и жизнь», «Человек и закон».

«Наш современник», редколлегию которого возглавил С.Викулов, претендовал на роль ведущего литературного журнала в стране. Главный редактор так формулировал свое кредо: «журнал, издающийся в русской столице, на русском языке... должен быть именно рус-

ским патриотическим по духу и направлению». По его мнению, «чтобы стать русским писателем, надо не только уметь писать по-русски — надо мыслить по-русски, чувствовать по-русски, молиться по-русски, по-русски любить не эту, а свою страну...»⁹. Две трети книг, издаваемых писателями-москвичами в советское время, он относил к русскоязычной литературе.

Слабостью «русского» направления была невнятность позитивных идей и обращенность в прошлое. Русский национальный патриотизм чаще проявлял себя на эмоциональном уровне, нежели на идеологическом. Что, например, значило требование Викулова к авторам своего журнала «мыслить и чувствовать по-русски»? При отсутствии ясно сформулированных позитивных идей объединяющим фактором должно было служить наличие общей опасности, которую представляли «сионизм», «космополиты», «иудейская партия», русофобы. Обозначенный этими понятиями враг приобретал мифологизированный образ воплощения зла.

В конце 1980-х гг. «русская партия» в Союзе писателей действует уже открыто. Осенью 1989 г. вопрос о том, кого считать русским, а кого русскоязычным писателем, был поставлен обсуждению на VI пленуме правления СП РСФСР. Публично звучали сетования на засилье евреев в писательских организациях и предложения делить писателей на русских и русскоязычных по этническому признаку¹⁰.

Представления руководства республиканского писательского союза о русских литераторах как этническом сообществе углубляли раскол в писательской среде¹¹. Противоположный подход, на основанный на понимании русской литературы как явления сверхнационального, а не этнического, предполагает естественным и неизбежным превращение «русскоязычного» писателя в «русского»¹².

Примечания

¹ <http://russian.rulib.net/>

² Дом на две улицы. М., 1994. С. 47.

³ Литературная энциклопедия /Под ред. А.В.Луначарского. Т. 10. München, 1991. (ротационное издание верстки).

⁴ См. подробнее: Государственный антисемитизм в СССР. От начала до кульминации. 1938—1953 /Под ред. А.Н.Яковлева. Сост. Г.В.Костырченко. М., 2005.

⁵ Имеется в виду зам. зав. отдела культуры ЦК Б.С.Рюриков. — М.З.

⁶ РГАЛИ. Ф. 1161. Оп. 1. Д. 592. Л. 3, 6, 7, 10, 11, 17, 18.

- ⁷ Молодая гвардия. 1968. № 4. С. 294–306.
- ⁸ *Семанов С.* Михаил Петров – сын Лобанов // Наш современник. 1995. № 11. С. 223–224; *Семанов С.* «Русский клуб» // Москва. 1997. III. С. 146–153; *Байгушев А.* Русская партия внутри КПСС. М., 2005; *Шевцов И.* Тля. Соколы. М., 2000.
- ⁹ *Викулов С.* Что написано пером... // Наш современник. 1996. № 9. С. 19.
- ¹⁰ *Матусевич В.* Записки советского редактора. М., 2000. С. 238.
- ¹¹ «Советский полукровка» Ю.Ким писал в стихотворном послании пленуму СП:
Отчасти я вполне чистопородный –
Всесвятский, из калужских христиан, –
Но по отцу чучмек я инородный,
И должен убираться в свой Пхеньян...
- ¹² См. интервью Л.Аннинского в «Литературной газете»: http://www.lgz.ru/archives/html_arch/lg032004/Tetrad/art11_9.htm

Языковые данные как инструмент исследования русского самосознания*

В данной статье мы хотим обратить внимание ученых различных гуманитарных областей, занимающихся проблемами, связанными с русским самосознанием, на одно, казалось бы, очевидное, но тем не менее практически часто игнорируемое обстоятельство, имеющее, однако, принципиальное значение для любого исследования в области гуманитарных наук. Речь идет о том, что как носители обсуждаемого самосознания, так и его исследователи пользуются для выражения своих убеждений и оценок тем или иным естественным языком, заключающим в себе определенную концептуализацию действительности, которую говорящие принимают за подлинное устройство мира¹. Между тем в числе представлений, встроенных в значение слов, есть и такие, которые сами по себе могут оказаться предметом убеждения — и, соответственно, полемики.

Поясним сказанное одним простым примером. Допустим, обсуждается вопрос об оценке факта распада СССР в 1990 г. Участники дискуссии могут выдвигать те или иные аргументы в защиту той или иной точки зрения. Однако если кто-либо из участников обозначит обсуждаемый факт словосочетанием *развал СССР*, то дискуссия с большой степенью вероятности зайдет в тупик: слово *развал*, в отличие от *распад*, имеет целый ряд встроенных презумпций, т.е. неявных утверждений, принимаемых за истинные. Это, прежде всего, отрицательная

* Статья была написана в рамках Программы фундаментальных исследований ОИФН РАН «Русская культура в мировой истории», при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Образ России и русских по языковым данным»), проект 06-04-00591а.

оценка описываемого события плюс идея о том, что, скорее всего, это было кем-то сделано намеренно и кому-то было выгодно; все эти представления отсутствуют в слове *распад*. Все эти утверждения, будучи имплицитными, встроенными в значение слова, не могут быть опспорены оппонентом, которому, если он не распознает вовремя, что все дело в слове *развал*, останется только перейти к оскорблениям или другим неэффективным с точки зрения хода дискуссии действиям. Примеры недоразумений, связанных с имплицитной семантикой слов, мы находим, в частности, в диалоге Игоря Клямкина и Валентины Чесноковой (Ксении Касьяновой)².

Итак, для того, чтобы вести идеологическую дискуссию, так же, как и для того, чтобы ее анализировать, нам необходимо по крайней мере знать слова русского языка, заключающие в себе разного рода «семантические ловушки».

Рассмотрим теперь несколько более подробно вопрос о том, каким образом человек оказывается «во власти языка». Как известно еще со времен В. фон Гумбольдта и гипотезы лингвистической определенности Сепира-Уорфа, любой естественный язык отражает определенный способ видения мира, т.е. систему представлений и оценок, которую говорящий на данном языке принимает на веру, не замечая того и думая, что так устроена сама жизнь. Так, носителям русского языка, как и многих других европейских языков, кажется очевидным, что психическая жизнь человека подразделяется на интеллектуальную и эмоциональную, причем первая связана с *головой*, а *сердце* является средоточием чувств. Как оказывается, однако, это представление коренится не столько в природе вещей, сколько в языке. Так, мы говорим, что у кого-то *светлая голова* или *доброе сердце*, и нам кажется, что иначе и быть не может; мы с удивлением узнаем, что для носителей некоторых африканских языков вся психическая жизнь может концентрироваться в печени, так что они говорят о том, что у кого-то *умная печень* или *добрая печень*. Разумеется, это связано не с особенностями их анатомии, а с «языковой картиной мира», к которой они привыкли. Точно так же носителю русского языка очевидно, что *ябедничать*, *прибедняться* или *мелочиться* — дурно. И это потому, что отрицательная оценка ингерентно встроена в значение соответствующих русских слов.

Языковую картину мира формируют представления, которые входят в значения языковых выражений в неявном виде. Пользуясь словами, содержащими неявные смыслы, человек принимает и заключенный в них взгляд на мир. Напротив того, те смысловые компоненты, которые входят в значение слов и выражений в форме эксплицитных утверждений, могут быть предметом спора между разными

ми носителями языка и тем самым не входят в тот общий фонд представлений, который формирует языковую картину мира. Так, из русской поговорки *любовь зла, полюбишь и козла* нельзя сделать никаких выводов о месте *любви* в русской языковой картине мира, а лишь о том, что *козел* предстает в ней как малосимпатичное существо.

В норме языковые представления, образующие языковую картину мира, не попадают в фокус внимания участников коммуникации. Однако «неявные» компоненты смысла могут стать объектом метаязыковой рефлексии (напр., когда люди спорят о том, какими качествами должен обладать настоящий *интеллигент*). Кроме того, носитель языка может вообще отказаться от употребления какой-то языковой единицы или же попытаться сознательно модифицировать ее значение, мысленно устранив «неявные» элементы смысла, если они не соответствуют его представлениям о мире. Так, на страницах газеты «Известия» несколько лет тому назад была дискуссия о том, следует ли сообщать властям о противоправных или просто подозрительных действиях других лиц. Дискуссия открывалась статьей с провокационным названием «Человечество спасут доносчики». Большинство участников дискуссии, опираясь на свою интуицию носителей русского языка, выступили против идеи, высказанной автором названной статьи. Это, несомненно, связано с тем, что слова *донос* и *доносчик* имеют в русском языке неустранимую отрицательную оценку, и попытка употреблять эти слова без такой оценки не нашла поддержки у носителей языка.

Итак, языковая картина мира формируется неявными элементами смысла языковых единиц. При этом существенно, что картина мира у каждого языка своя. Человек, говорящий по-русски, оказавшись в иноязычной среде, часто попадает в затруднительное положение, потому что он пытается выразить значения привычных ему русских слов на иностранном языке и с удивлением обнаруживает, что по-английски (по-французски, по-немецки) так не говорят. И при этом не испытывают от этого никакого неудобства, потому что по-английски (по-французски, по-немецки) так не думают и не чувствуют. С другой стороны, пожелание *enjoy it*, сопровождающее предлагаемый вам стюардессой стакан кока-колы, может вызвать у русского человека чувство недоумения и дискомфорта, поскольку «не привыкли мы наслаждаться, особенно в самолете».

В тех случаях, когда у лингвоспецифичного слова имеется неточный аналог в другом языке и он используется в качестве переводного эквивалента, возникает искажение смысла, иногда довольно существенное (так, русский глагол *наслаждаться* является очень неточным аналогом англ. *enjoy*). Данное обстоятельство становится пла-

чевным, когда эти мнимые эквиваленты оказываются инструментом анализа в гуманитарных науках – например, в случае международных социологических опросов.

Так, в октябре 2000 г. российские газеты обошла «статистика счастья». В течение пяти лет социологи опрашивали жителей разных стран, счастливы ли они. Россия оказалась в списке этих стран на последнем месте: в ней всего 6% опрошенных признали себя счастливыми (для сравнения: в Венесуэле – 55%). При этом мы нигде не встретили упоминания того факта, что опрос проводился на разных языках, так что смысл задаваемого людям, по предположению, одного и того же вопроса в разных странах был нетождествен. В отношении русского языка можно сказать, что сама семантика слов *счастлив* и *счастье* не позволяет положительно ответить на вопрос *Счастливы ли вы?*³. Скажем, английские *happy*, *happiness* устроены в рассматриваемом отношении совсем по-другому, так что не удивительно, что в США число положительно ответивших на данный вопрос оказалось существенно больше, чем в России⁴.

Необходимо учитывать также то обстоятельство, что концептуализация мира в русском языке не оставалась постоянной на протяжении XX в. С другой стороны, специалисты по культуре речи отмечают существенные изменения типов речевой культуры, системы речевых жанров и манеры общения современных носителей русского языка. Эти изменения, которые ощущаются носителями языка как своего рода «порча», зачастую свидетельствуют о реальной эволюции языковой картины мира и норм культуры речи.

Существенно влияют на языковую картину мира иноязычные заимствования, а также заимствования из различных профессиональных, социальных и возрастных языковых подсистем. Заимствование бывает оправданным в тех случаях, когда заимствованное слово заполняет лакуну в лексической системе заимствующего языка. В частности, возможно появление новой реалии, которая возникла и получила свое наименование на одном из иностранных языков. Для обозначения такой новой реалии можно воспользоваться словообразовательными возможностями русского языка, но иногда язык использует готовое слово. Часто в таких случаях мы имеем дело не столько с новой реалией, сколько с новым способом смотреть на мир.

Так, до последнего времени русское слово *успешный* могло употребляться только по отношению к действиям, деятельности, процессам (ср. *успешные переговоры*), но не по отношению к людям. Однако за последние годы сочетание *успешный человек* стало очень частотным. Это не случайно: представление об *успешном человеке* (ср. англ.

successful man) пришло к нам вместе с западным культом *успеха*; раньше в русской культуре успех не рассматривался как основополагающая жизненная ценность⁵. Часто заимствованное слово меняет свое значение, приспосабливаясь к языковой картине мира заимствующего языка. Например, заимствованное слово *деликатный* (из французского *délicat*) в русском языке значительно сузило значение и употребляется только для оценки тактичного поведения в сфере человеческих отношений. Дело в том, что внимание к нюансам человеческих отношений, ко всему, что может *обидеть* другого человека — это одна из «ключевых идей» русской языковой картины мира. Поэтому не случайно, что новое слово закрепилось именно в этом значении. Однако в последнее время слово *деликатный* стало расширять свою сферу употребления из-за распространения калькированных выражений типа *деликатная стирка*. Такого рода повторные заимствования расшатывают и «размывают» сложившуюся языковую картину мира⁶.

Итак, возвращаясь к проблеме российского/русского самосознания/самопознания, мы хотим еще раз подчеркнуть необходимость учета достижений лингвистики в изучении «скрытой семантики» слов русского языка, которые оказываются ключевыми для русской языковой картины мира вообще и для понимания специфики русского самосознания в частности.

Примечания

- ¹ См. подробнее: *Шмелёв А. Д.* Русская языковая модель мира: материалы к словарю. М., 2002; *Зализняк А. А., Левонтина И. Б., Шмелёв А. Д.* Ключевые идеи русской языковой картины мира. М., 2005.
- ² См. подробнее: *Западники и националисты: возможен ли диалог?* Материалы дискуссии. М., 2003. С. 13–72.
- ³ *Шмелёв А. Д.* Сквозные мотивы русской языковой картины мира // Русское слово в мировой культуре. СПб., 2003; *Зализняк А. А.* Счастье и наслаждение в русской языковой картине мира // Русский язык в научном освещении. 2003. № 5.
- ⁴ Интересно, что аналогичное игнорирование лингвистического аспекта характерно и для опроса, проведенного в 2006 г. совместно целым рядом организаций (ЮНЕСКО, ЦРУ, Фондом новой экономики, Всемирной организацией здравоохранения), на основании которого британский психолог из Университета Лестера доктор Адриан Уайт создал первую карту «распределения счастья» по странам (см. <http://www.gazeta.tv/news.php?id=2096>).
- ⁵ Ср. обсуждение понятия достижительности в: *Западники и националисты*. С. 13–72.
- ⁶ Об изменениях в значении слов *успешный*, *деликатный* и т.п. см., в частности, статью Ирины Левонтиной «Шум времени», опубликованную в журнале «Знамя» (2006. № 8. С. 197–207).

Гендерная система и гендерное сознание в российском обществе

Тема конференции позволяет достаточно широко трактовать предмет обсуждения. Проблемой можно считать как определение понятия «самосознание», так и определение понятия «российский». А можно просто углубиться в анализ тех реальных проблем, которые явным или скрытым образом «проживают» в нашем сознании — как коллективном, так и индивидуальном.

На мой взгляд, невозможно понять сознание и самосознание общества, игнорируя его гендерную компоненту¹. Мужчины и женщины, мужское и женское — постоянные темы мифологии и религии, философских, политических и научных теорий, искусства, обыденных представлений людей. Так, практически во всех философских концепциях и школах мужское и женское начала рассматриваются как противоположные, хотя и взаимосвязанные онтологические и гносеологические принципы: маскулинность символизирует духовное, божественное, культурное, рациональное и универсальное, а феминность — природное, телесное, нерациональное и частное. И эти бинарные оппозиции детерминированы отнюдь не половым диморфизмом людей, а такими характеристиками западного сознания и западного типа философствования, как ценностно-иерархическое мышление и нормативный дуализм².

Конструирование гендерного сознания индивидов происходит через распространение и поддержание социальных и культурных стереотипов, норм и предписаний. Общество поощряет соответствие нормативному поведению и наказывает за нарушения или отклонения от него. С момента своего рождения человек становится объектом воздействия существующей в данном обществе гендерной систе-

мы. Принятие человеком своей гендерной идентичности не является актом индивидуального выбора, оно носит социально принудительный характер через усвоение предлагаемых обществом, семьей, сверстниками, школой, СМИ и другими агентами социализации гендерных норм. Причем процесс построения гендерной идентичности не заканчивается в юности, а продолжается всю жизнь — вместе с изменением общественных представлений о должном гендерном поведении или с изменением культурной среды человек подстраивается под новые «гендерные правила».

В самом общем виде можно выделить пять архетипов маскулинности, практически инвариантных для любой культуры: воин, первооткрыватель, повелитель, мыслитель и глава семьи/кормилец. Женские архетипы в европейской культуре являются вариантами двух основных женских библейских образов — это мать/заступница или блудница.

В силу разных причин в СССР возник специфический гендерный порядок. Определяющую роль в формировании советских типов маскулинности и феминности играли идеология и экономика гипермаскулинного милитаризованного государства. Советский мужчина мог реализовать свою маскулинность только в одном качестве — воина на службе Родине, который безоговорочно и самоотверженно участвует в реализации любых государственных проектов — будь то война, индустриализация, коллективизация, «битва за урожай», «покорение целины» или космоса. Главным и основополагающим свойством такой маскулинности была постоянная готовность отдать жизнь за Родину либо за поддерживаемые официальной идеологией ценности. Этот «смертельный ореол» советской маскулинности внедрялся в сознание через СМИ, литературные произведения, песни и кинофильмы. Реализовать иные сценарии маскулинности, в том числе и кормильца семьи, было для подавляющего числа мужчин невозможно.

Нормативная советская феминность также формировалась под влиянием агрессивного милитаристского государственного сознания. Эмансипация понималась властью только как активное участие женщин наравне с мужчинами сначала в революционных битвах, а затем — в индустриализации, коллективизации и других видах социалистического строительства. В начале 1930-х гг. женщины стали составной частью «великой **армии** труда», получив возможность и обязанность «стоять плечом к плечу со своим мужем, отцом или братом в борьбе за новую жизнь»³.

Семья и материнство считались не «предназначением» и даже не личным делом женщины, а — государственным интересом. В «молодой советской республике» могли появиться такие предписания: «по

достижении 18 лет незамужняя женщина объявляется государственной собственностью. ... Она обязана встать на учет в “Отделе свободной любви” при комиссариате общественных дел. В государственных интересах мужчины от 19 до 50 лет имеют право на выбор всякой женщины, стоящей на учете в Отделе, согласие с ее стороны необязательно. Дети, рожденные вследствие таких союзов, будут считаться собственностью республики»⁴. Государство берет под контроль семью и воспитание детей, «дети воспитываются родителями не для себя и не для них самих, а для страны»⁵. Материнство считается величайшей **службой «своему народу и государству»**⁶. Государство принимает постановления об усилении помощи многодетной «биологической матери». Отсутствие звания *«отец-герой»* и соответствующих государственных почестей для мужчин придает политический смысл репродуктивной роли женщины и одновременно *символически* исключает из этой сферы мужчину-отца.

Присвоение государством материального и символического статуса патриарха привело к разрушению традиционной системы гендерных идентичностей и гендерного сознания (на что, собственно, все это и было ориентировано). А это, в свою очередь, вызвало в позднесоветский период кризис маскулинности (что не совсем точно было названо «феминизацией мужчин») и сопровождалось всем известным призывом демографа Б.Урланиса беречь мужчин.

Произошедшие за последние 15 лет перемены только углубили этот системный кризис маскулинности — многие традиционно мужские сферы экономики пришли в упадок, профессиональное и экономическое положение многих мужчин сильно ухудшилось.

Роль воина и защитника больше не является нормативной моделью маскулинности⁷. На смену ей приходят несколько вновь формирующихся моделей.

Гегемонная маскулинность (т.е. есть тип сознания и поведения, обеспечивающие достижение власти и благосостояния) представлена образами топ-персонала транснациональных корпораций и финансовых организаций. Характерные психологические и личностные черты бизнес-маскулинности — техническая рациональность, акцентированный эгоизм, амбициозность, агрессивность, демонстративная лояльность по отношению к корпорации, низкое чувство ответственности за других (в том числе родственников и близких людей), гедонизм, консьюмеризм и сексуальная свобода⁸. Этот тип соответствует всем основным социально предписанным условиям состоявшейся маскулинности (по Р.Бреннону) — отличаться от женщин, быть лучше других, быть независимым и самодостаточным, обладать вла-

стью над другими. И хотя в России мужчин такого типа найдется немного, однако именно такая маскулинность предлагается в качестве эталона «мужскими» журналами.

Для *остаточной советской маскулинности* характерны стремление к стабильной жизни и постепенной реализации жизненных планов с довольно высокой ценностью семьи. Мужчины этого типа предпочитают работать в бюджетных учреждениях, которые дают небольшой, но стабильный доход и определенные привилегии. Часто ориентированы на пассивное использование имеющихся жизненных шансов и самоограничение.

Жесткая патриархатная маскулинность характерна для рабочего класса и сельских жителей — мужчина агрессивен на работе и в семье, чувствует себя хозяином в семье, хотя может и не обеспечивать ее материально, поколачивает жену и детей

Несостоявшаяся маскулинность характерна для тех, кто потерял ранее имевшийся социальный статус, интересную и уважаемую работу (а иногда и работу вообще), чей доход существенно упал. Следствием этого нередко становится потеря уважения и самоуважения, депрессии и пьянство. Как считает И.Тартаковская, для таких мужчин главным (и единственным) критерием мужественности служит их отличие от женщин.

Многие исследователи подчеркивают, что современные российские женщины (особенно имеющие детей) в гораздо большей степени, чем мужчины, следуют за *позднесоветскими образцами феминности* (т.е. сочетания семьи и работы)⁹. Иными словами, для женщин также характерна остаточная советская женственность.

Ситуация эта для женщин скорее вынужденная, чем свободно выбираемая. Во-первых, женщины не обладают реальными политическими и экономическими ресурсами, поскольку на этапе раздела реальных ресурсов и власти женщины символически были отеснены в сферу семьи (хотя по-прежнему составляют почти половину среди работающих). Во-вторых, многие женщины вынуждены содержать себя и детей (а иногда и мужа). В-третьих, идеология женского предназначения — прежде всего материнского — является составной частью традиционного сознания, которое характерно и для женщин, и для мужчин, и для общества в целом. Российские женщины осознают себя прежде всего как жену-мать-домохозяйку, но считают, что работа важна для самоидентификации и самоуважения. Иными словами, женщины склонны считать домашнее хозяйство сферой своей ответственности — и, как следствие, вторичное положение на рынке труда воспринимают как «естественное» положение вещей.

Несмотря на то, что до сих пор среди специалистов с высшим и средним специальным образованием преобладают женщины, они в основном сконцентрированы в малодоходных сферах экономики. Женщины не считают такое положение дел несправедливым и не осознают существующей на рынке труда дискриминации (прежде всего – в оплате труда).

Нормативная черта феминности в России – самоотверженность и самопожертвование ради детей и семьи. Для большинства женщин, имеющих детей, обеспечение семьи является абсолютным приоритетом по сравнению с сохранением или повышением социального статуса, профессиональной карьеры. Часто в связи с необходимостью содержать детей женщины идут на любую работу ради заработка. Исследования показывают, что женщины определяют себя в терминах способности «выжить и прокормиться», а не в терминах карьеры или позиции в иерархии на рынке труда. Однако эта стратегия выживания в свою очередь приводит к тому, что большинство бедных в России – женщины¹⁰.

Состоявшаяся феминность для большинства российских женщин определяется в общественном и индивидуальном сознании по другим основаниям, нежели состоявшаяся маскулинность. Состоявшаяся феминность – это сбалансированный успех по параметрам замужество-дети-работа (карьера) – причем именно в такой последовательности.

Исследователям очевиден существующий сегодня в России гендерный кризис, и осмысление этой проблемы – первый шаг к ее решению.

Примечания

- ¹ В современных социальных науках принято различать термины пол и гендер. Первый относится только к анатомическим различиям между мужчинами и женщинами. Понятие *гендер* обозначает совокупность социокультурных представлений и норм, которые общество надстраивает над биологической реальностью пола. Гендер создается обществом как социальные модели женственности и мужественности (гендер – это «культурная маска» пола).
- ² *Warren K.J.* Critical Thinking and Feminism // Informal Logic. 1988 (Winter). № 10/1.
- ³ Правда. 1936. 8 марта.
- ⁴ *Залкинд А.* Революция и молодежь. М., 1924. С. 280.
- ⁵ *Issouropova O.* From Duty to Pleasure? Motherhood in Soviet and Post-Soviet Russia // Gender, State and Society in Soviet and Post-Soviet Russia /Ed. S.Ashwin. L., 2000. P. 30–54.
- ⁶ *Ibid.* P. 33.

- ⁷ Семенова Э. Гендерный анализ представлений современной молодежи об армии и празднике 23 февраля // Гендер как инструмент познания и преобразования общества. М., 2006. С. 258–267; Макарова А., Шнырова О. Конструирование маскулинностей в молодежной среде провинциального города // Там же. С. 258–266.
- ⁸ О муже(N)ственности: сборник статей /Сост. С.Ушакин. М., 2002.
- ⁹ Предлагаемые массовой культурой образцы преуспевающих и ухоженных business-woman или благополучных домохозяек проживают в основном на страницах глянцевого журналов или в «мыльных сериалах», чем на просторах нашей страны.
- ¹⁰ Гендерные проблемы в России (по национальным публикациям 1993–2003 гг.). М., 2003. С. 106–115.

Российское самосознание или российская идентичность*

Самосознание связано с выделением себя из окружающего мира, определением своего места в круговороте природных и общественных событий. Особенность российского самосознания, фиксируемого российской интеллигенцией, – постоянный поиск ответа на вопросы «кто мы», «куда мы идем». С социологической точки зрения имеет смысл говорить не столько о российском самосознании, сколько об идентичности – самоидентичности, «смысле себя».

Мягкая мощь (Soft-power)¹ и идентичность

Большое влияние на идентичность оказывают не только процессы, протекающие внутри отдельно взятого общества, национального государства, но и представления о нас, которые мы получаем из других стран. Мягкая мощь или гибкая власть² (в отличие от «жесткой мощи» – военной и экономической силы) – это способность добиваться желаемых результатов в большей степени привлекая, нежели принуждая других. Мягкая мощь, культурные прецеденты, т.е. известность страны миру своими культурными, только ей присущими достижениями, уменьшают проблемы, связанные с идентичностью, ее неопределенностью, создавая стабильный внешний фон для внутреннего развития.

«Мягкая мощь» – это способность формировать благоприятное представление о стране, обществе, диаспоре, себе самом. Это – хорошее мнение, привлекательность, культурное влияние, особенно

* Статья подготовлена при поддержке фонда РФФИ, грант № 07-06-00186-а.

ценностное. Мягкая мощь базируется на «способности определять предпочтения других»³, на создании привлекательного образа и элементах соблазна. Она определяется культурным влиянием, внутрисоциальной ситуацией и внешнеполитическим курсом. Нет нужды говорить о российской литературе, музыке, балете, науке, спорте образования. Дж.Най показывает, что СССР преуспел в определенных областях мягкой мощи – спорт, балет, космос. Но проиграл битву за массовую культуру, не мог составить конкуренции США в области кинематографии, поп-музыки и их влиянии на мир и создании благоприятного образа США. Советская продукция не смогла пробиться на американский рынок – «социалистический Элвис Пресли не появился». Поэтому советская культура не сгенерировала достаточного количества ресурсов мягкой мощи, потерпела поражение.

Американская культура – один из лидеров мировой привлекательности. Сильной культурной и политической привлекательностью обладают и европейские страны. Страны Азии также обладают мягкой мощью благодаря, главным образом, различным видам искусства, моде, кулинарии. Япония обладает среди них самым большим потенциалом мягкой мощи, т.к. сравнялась с Западом в технологической сфере и в то же время сохранила свою уникальную культуру. По мнению Дж.Най, это сохраняется даже после замедления темпов японской экономики. Однако у Японии есть пределы мягкой мощи – она не признала ошибок, не покаялась за агрессию 1930-х гг. против Китая, Кореи. Поэтому в отношении ее со стороны азиатских соседей есть подозрительность. Если мы не принимаем во внимание важность нашей привлекательности для других стран, то в итоге платим за это высокую цену – рост негативного отношения к России, влияющий на ее собственную самооценку.

Два типа сообществ

По мнению З.Баумана, существуют *два типа сообществ, определяющих собой идентичность: сообщества «жизни и судьбы» и сообщества, связанные только идеями или различными принципами.* В сообществах первого типа еще нет проблемы идентичности. Человек здесь не может ответить на вопрос о своей идентичности. Не задается этим вопросом и общество или страна, ибо сообщества, в которых принадлежность к ним – судьба, дают однозначный ответ на вопрос о том, в чем их «смысл себя».

Вопрос об идентичности возникает только в сообществах второго типа, поскольку существует множество идей, которые способны объединять и разделять людей. Здесь необходимо задать вопрос об идентичности, т.к. более не существует очевидного ответа.

С.Хантингтон отмечает повсеместный кризис идентичности сегодня. О России он говорит, что она — в «глубоком кризисе идентичности», заново открывающим классические дебаты XIX в. между славянофилами и западниками относительно того, является ли Россия «нормальной» европейской страной или отчетливо отличной от них евразийской державой. Экстремальные социальные ситуации могут разрушить идентичность или резко изменить ее, но идентичность определяем мы сами вместе с другими. Кризис идентичности возникает при попадании в новую среду, к которой надо приспособиться, например, при жизни за рубежом, в инорелигиозной среде⁴.

Имеется три точки зрения на изменение сложившихся идентичностей: соотношение прежних и вновь обретаемых идентичностей не становится умножением их количества, а представляет собой некий новый интеграл личности, общности, корпорации или страны; складывается видимость мультиидентичности, которая на деле является расколом или кризисом идентичности; складывается мультиидентичность, но этим проблема идентичности снимается как имеющая смысл.

Проблемы перерастают в кризис, если между различными истолкованиями смысла себя не возникает никакого пересечения, никакого согласия. Для России, где сливаются оба типа сообщества — исторически сложившееся сообщество «жизни и судьбы» и сообщества, связанные идеями и принципами — разрыв между историей и многочисленными идеями о том, какой страна должна быть, становится настоящим кризисом, и не катастрофой только потому, что антагонизмы реализуются как идеологии, а не как политические движения. В частности, таковым становится «русский вопрос», воплощаемый в причудливый конгломерат связанных и не связанных с историей ответов: русские как государствообразующая нация; как этнос; как группа, нуждающийся в этническом самоутверждении; как имперская нация.

Показателен рассказ З.Баумана о поисках собственной национальной идентичности. Ему было нужно выбрать гимн своей страны для традиционно исполняемой университетом процедуры присуждения почетной степени. Выбор мог состояться между польским и британским гимнами. В Польше Бауман родился и жил, в Британию эмигрировал. В Британии, несмотря на получение гражданства, он не перестал быть чужим даже после многих лет жизни там. Он, по его собственному признанию, не стремился стать англичанином, и у его

коллег и студентов не возникали сомнения в том, что он иностранец. Польша же лишила его гражданства, отторгла как чужеродный элемент. Так чей же гимн исполнять? В итоге Бауманом принимается решение, являющееся одновременно и «исключающим», и «включающим» — европейский гимн.

Идентичность как сфера сакрального

Идентичность наилучшим образом определена Э.Эриксоном как субъективное ощущение своей самотождественности, которое является источником энергии и преемственности⁵. Он пишет: «Психическое здоровье людей, оторванных от своих домов, работы, страны и вынужденных эмигрировать, неоднократно становилась предметом специального интереса исследователей. Будучи сам иммигрантом... я могу начать с признания в своего рода каждодневной патологии»⁶. Глобализация создает сходную проблему даже для тех, кто никогда не покидал своих домов, ибо в их жизнь вторгается большой новый мир, а действовать они могут только в пределах своего мира. Идентичность — это сфера сакрального, где человек соотносит себя с фундаментальными ценностями, со смыслополаганием и дорогами сердцу источниками своего становления. Пласт сакрального в идентичности личности в условиях глобализации определен именно локально. Американский журналист Т.Фридман описывает потрясение одного дня: сначала завод автомобилей «Лексус», собираемых только роботами в Японии, а вечером рассказ в газете об арабе и израильянце, подравшихся из-за оливкового дерева⁷. Оливковое дерево или что-то другое, что почерпнуто человеком вместе с языком, детством, традицией, не исчезает, а ложится в более глубокие и сокровенные пласты сознания. Заметим, что люди, которые вынуждены «жить глобально», нередко сакрализуют свой локальный опыт. Примером может быть знаменитый американский социолог П.Сорокин, который не мог забыть коми-пермяцкой деревни и все больше и больше погружался не только в воспоминания о ней, но и в теоретической работе переходил к весьма российским мотивам (альтруистической любви, триединой истины, интегральной сущности человека). Под сакральным здесь понимается не верность религиозным принципам и не религиозное толкование священного, а святые для индивида ценности его непосредственной жизни. В этом значении термин «сакральное» широко употреблял Э.Дюркгейм, который указывал в работе «Элементарные формы религиозной жизни» на возможность нерелигиоз-

ной трактовки сакрального. Переход на этот уровень сакрального обеспечивает глубокую интимность традиции и сохранение моральной атмосферы в сообществах. Без такого уровня ценностных переживаний, которое мы здесь называем сакральным, не может сохраниться общественная мораль⁸. В данном значении понятие сакрального тождественно понятию *сокровенного*, которое, по определению одного из исследователей, «есть универсальная разновидность опыта первичной бытийной ориентации, предполагающая синергичное, диалогическое отношение», реализующее «причастность к абсолютному». По мнению данного автора, сокровенное выступает в трех основных видах: как непостижимая для человека в принципе, но жизненно важная для его души святыня, тайна; как то, что открывается лишь при полной реализации человеческой сущности; как хранение, оберегание душевно-духовной целостности, защита себя от деструктивных сил⁹.

Таким образом, дискурс глобализации, т.е. научные и повседневные, вненаучные представления о ней, *усиливают значимость локального, традиционного, исторического, религиозного при формировании глубинной идентичности людей, не препятствуя ее плюрализации в сфере их функциональной деятельности. Именно последняя является главным местом эффективного применения идей толерантности. И потому именно специалисты в области управления способны применять идеи толерантности с успехом большим, чем культурологи, социологи, политологи и реальные политики.*

Политика развития и политика идентичности

Описанный выше Бауманом кризис идентичности и его размышления о нем случились из-за того, что «будучи однажды вырванным... из естественной среды обитания», он не нашел «места, которому ... мог бы соответствовать... на сто процентов. В любом месте я был... “вне этого места”»¹⁰. То же происходит и со страной после радикальных перемен. Сходно мнение чешского писателя Милана Кундеры, пережившего опыт эмиграции из Чехословакии во Францию: «Быть на чужбине — значит идти по натянутому в пустом пространстве канату без той охранительной сетки, которую предоставляет человеку родная страна, где у него семья, друзья, сослуживцы, где он без труда может договориться на языке, знакомом с детства»¹¹. В 1990-е гг. многие люди России настолько не понимали смысл происходящего, что ощутили себя иммигрантами в своей стране.

Под идентичностью для сообществ второго типа — основанных не на ощущениях общей судьбы, а на признании общих принципов — и живущих в них людей Бауман понимает «*” постулируемого себя”*, *горизонт прилагаемых мной усилий, по отношению к которому я оцениваю, осуждаю и изменяю свои действия»*¹². Идентичность открывается нашему взору как нечто «изобретаемое, а не открываемое»; как цель усилий... как то, что нужно построить с нуля, или выбрать из альтернативных предложений, и затем бороться за нее...»¹³. Идентифицировать себя человеку или стране означает «дать залог неизвестному будущему, которое невозможно не только контролировать, но даже на него влиять»¹⁴. Потеря ощущения идентичности сообществом первого типа — имеющего общую судьбу — делает идеологическое конструирование идентичностей чрезвычайно многообразным, не имеющим легитимации и отражающим частные мнения, между которыми трудно установить диалог, а значит, и поставить вопрос о российском самосознании, как это сделано на данной конференции.

Идентичность и сегодня связана с деятельностью государства, которое в реальной политике воплощает ту или иную ее трактовку, пытается совместить то или иное ее понимание на практике. Идентичность пришла к кризису не вследствие различий в дебатах по ее поводу, а в связи с грандиозными переменами в стране и мире. Политика государства должна воспринять эти перемены как вызов, на которые может быть дан ответ. Этот ответ — политика развития.

Примечания

- ¹ Термин введен Джозефом Наем в монографии: *Nye J.S. Soft Power. The Means to Success in World Politics*. N. Y., 2004.
- ² *Най Дж. С.* Гибкая власть. Как добиться успеха в мировой политике. Новосибирск—М., 2006.
- ³ *Nye J.S. Soft Power. The Means to Success in World Politics*. N. Y., 2004. P. 5.
- ⁴ *Huntington S.* Who are we? P. 22—23.
- ⁵ *Erikson E.* Identity: Youth and Crisis. L., 1974. P. 17.
- ⁶ *Эриксон Э.* Идентичность и неукорененность в наше время // *Филос. науки*. 1995. № 5—6. С. 217.
- ⁷ *Friedman Th.* The Lexus and the Olive Tree. Understanding Globalization. N. Y., 2000.
- ⁸ *Etzioni A.* Next. The Road to the Good Society. N. Y., 2001.
- ⁹ *Богomyков В.Г.* Сокровенное как горизонт человеческого бытия: Автореф. дис. д-ра филос. наук. Тюмень, 2000. С. 11.
- ¹⁰ *Bauman Z.* Op. cit. P. 12.
- ¹¹ *Кундера М.* Невыносимая легкость бытия. СПб., 2005. С. 85.
- ¹² *Bauman Z.* Op. cit.. P. 15.
- ¹³ *Ibid.* P. 15—16.
- ¹⁴ *Ibid.* P. 30.

Проблемы формирования российского национального самосознания

Появление феномена нации неразрывно связано с эпохой буржуазных революций. Режимы народного суверенитета передавали власть монарха новому виду коллективного взаимодействия, общности индивидов, которой приписывалась способность мыслить и действовать сообща. Во многих, самых разных социальных кругах стали считать, что для выполнения коллективных действий суверенный народ должен представлять из себя единство в историческом и языковом отношении, за политической нацией должна стоять предшествующая ей культурная нация¹. Для получения вожеленного единства членов политического сообщества нередко «переплавляли» жесткими и бескомпромиссными мерами. Так была изобретена политика ассимиляции как продукт Нового времени, закономерный результат демократии западного образца и идеологии национализма.

В истории царской России русификация была, скорее, редкостью, нежели систематической практикой, имела отношение к культурно близким Украине и Польше. Единство империи обеспечивалось лояльностью подданных короне, а не нации. За последние сто лет так часто воспроизводился образ «тюрьмы народов», что мы вынуждены акцентировать внимание на том, что Российская империя была одной из самых терпимых империй, предоставлявшей меньшинствам вертикальные каналы мобильности. Быть русским согласно имперской идее XIX в. не означало быть великороссом, малороссом или белорусом по факту этнического происхождения или православным по вероисповеданию, быть русским — означало быть верноподданным Императора Всероссийского.

Российская элита имперского периода формировалась из деятелей самого различного этнического происхождения (несмотря на то, что в «племенном составе» населения Европейской России к 70-м гг. XIX столетия этнические русские составляли абсолютное большинство — 72,5%)², а то, что подданные с фамилиями Бенкендорф, Багратион, Лорис-Меликов или Гильфердинг именовались русскими, никому не резало слух³. Этнический образ жизни в то время (например, калмыка) был, скорее, способом хозяйственной деятельности. Если родитель хотел включения своего ребенка в интеллектуальную элиту империи, он посылал его учиться, например, в Ставропольскую гимназию, Санкт-Петербургский университет⁴. Это был сознательный выбор, оставляющий этничность в частной сфере, порождающий русскую интеллигенцию с различными этническими корнями.

На то, чтобы называться либерально-демократической страной, Россия может претендовать лишь в отдельные эпизоды своей истории (в промежуток с февраля по октябрь 1917 г., а также с 1991 г. по 2000 г.), поэтому первой гражданской нацией, которая появилась на ее территории, стал «советский народ». Однако государственные усилия по укреплению общегражданской идентичности «советский человек» сопровождались спонсированием этнической самобытности: меры по формированию культурной гомогенности, необходимой для современного индустриального государства, дополнялись развитием оригинальных культур национальных автономий.

В результате осуществления большевиками государственного переворота Россия приобрела федеративное административно-территориальное устройство. С его помощью была получена лояльность революционно настроенной этнической интеллигенции с самыми разными политическими убеждениями (от марксистских до националистических). Ситуативный союз позволил этническим националистам добиться «самоопределения», а большевики с их помощью осуществляли политику расказачивания⁵.

Во внутривластных дискуссиях послеоктябрьского периода по «национальной политике» возобладали точка зрения Иосифа Сталина, приведшая в итоге к институционализации этничности. Определив понятие «нация» (фактически имея ввиду этническую группу) как исторически сложившуюся устойчивую общность людей, возникшую на базе общности четырех основных признаков: языка, территории, экономического уклада и психического склада, проявляющегося в специфических особенностях национальной культуры, Сталин произвел размежевание с западной традицией толкования этой катего-

рии и заложил мину замедленного действия в государственное устройство Советского Союза. Пятый признак – «наличие своего собственного обособленного государства» был для него неприемлем политически, поскольку исключал из списка наций «угнетенные нации», изымал из понятия «национально-освободительное движение» «борьбу колониальных народов против империализма»⁶.

В ходе воплощения в жизнь генеральной линии КПСС по национальному вопросу было решено помочь возрожденным нациям страны «встать на ноги во весь рост, оживить и развить свою национальную культуру, развернуть школы, театры и другие культурные учреждения на родном языке», «национализировать, *т.е. сделать национальными по составу* (курсив автора статьи), все аппараты управления, от партийных и профсоюзных до государственных и хозяйственных»⁷. Так родился советский этнофедерализм, получивший впоследствии теоретическое обоснование благодаря трудам поколений советских этнологов и этнографов.

Национальная идентичность советского человека носила противоречивый характер, поскольку базировалась на двух взаимоисключающих принципах: крови и почвы. «Национальность», указанная в советском паспорте, была отсылкой к происхождению «советского гражданина». Нация из культурного и политического феномена превращалась в кровно-родственный. Для представителей «титовых наций» советских республик этничность становилась социальным статусом. В 1980-е гг., когда «железный занавес» становился все более проницаемым, на фоне разочарования в «советском образе жизни» и преклонения перед «заграничным», проявлявшемся в фетишистской погоне за западными товарами народного потребления и элементами массовой культуры, советская общегосударственная идентичность все более размывалась, а этническая закреплялась. Этнонационализмом были пропитаны извращенные институты псевдогражданского общества, существующие в СССР. Население страны, не применяя протестных форм борьбы, тем не менее вносило свои коррективы в структуру государственного распределения. Вместо «всеобщего равенства» процветали кумовство, клановость, улусизм, особенно характерные для тех регионов, которые минули «буржуазную» стадию развития, чье общество во многом оставалось традиционным. Неудивительно, что при ослаблении режима этнические националисты перетолковали нацию из демократической «формальной инстанции суверенитета и легитимности» в «конкретное сообщество», в «наполненное содержательными определениями “национальное тело”»⁸, и стали говорить от его имени.

Россия — единственная из бывших республик СССР, которая не стала этнонациональным государством, ее государственная политика по формированию единой гражданской нации полна глубоких противоречий. Все это вкуче с матрешечным федерализмом (сторонник укрупнения регионов и укрепления вертикали власти Леонид Поляков охарактеризовал его как «СССР внутри России»⁹) при малейшем ослаблении федеральной власти чревато дальнейшими самоопределениями.

Сегодня дискуссии о территориальном устройстве России разгораются с новой силой. Серьезную проблему представляет тот факт, что среди ученых и политиков нет единства по части употребления таких терминов, как «национальное государство», и средств, с помощью которых его следует построить, а также понятий «российская нация» и «российский народ».

Сергей Маркедонов полагает, что «российского народа» как гражданской общности просто не существует. По мнению заведующего отделом проблем межнациональных отношений Института политического и военного анализа, пока власть не поймет первостепенную необходимость формирования такой общности, погромы, подобные погромам 31 августа 2006 г. в Кондопоге (Карелия), будут продолжаться¹⁰.

Вячеслав Никонов считает, что сегодня Россия впервые в истории имеет шанс стать национальным государством (очевидно, этническим, имеющим в своем составе культурные меньшинства). Сам по себе тот факт, что этнические русские составили после распада СССР подавляющее большинство населения (82%) России, с точки зрения президента фонда «Политика» создает основу для формирования «качественно нового национального сознания»¹¹. Однако политика укрупнения регионов, которая пока затронула лишь отдельные, наименее политически агрессивные автономии, с нашей точки зрения, имеет слабые перспективы в отношении большей части «национальных республик».

Благодаря стимуляции советской национальной политики в республиках и автономиях СССР (часть из которых стала сегодня субъектами РФ) сформировалась и достигла критической массы собственная этническая интеллигенция — слой, способный воспринять идеологию национализма и «понести ее в народ». Спонсировалась этническая «высокая культура» — у каждой республики был свой «великий» писатель, поэт, композитор и т.д. Хотя большинство ее представителей (например, Чингиз Айтматов, Юрий Рытхэу или Расул Гамзатов), очевидно, принадлежат к русской культуре советского периода. В результате долговременной советской пропаганды многие представители этнической интеллигенции к концу 1980-х гг. были

убеждены, что в Российской империи меньшинства жестоко угнетались. А во время перестройки, когда стало возможным говорить о депортациях народов, представители ряда этнических групп приобрели общее трагическое прошлое, у них появился как «имидж жертвы», так и «образ врага», являющиеся непременимыми составляющими этнических конфликтов. Значительное число таких конфликтов в постсоветский период лишь подкрепило тенденцию. Вследствие вышперечисленных факторов, а также долговременной практики узкоэтнического употребления понятия «русские», наивно было бы предполагать, что этот термин приживется в качестве общего названия новорожденной российской гражданской нации. Пожалуй, прав Владимир Малахов, считая, что, придавая стране русское или православное лицо, руководство страны столкнется с отсутствием политической лояльности части населения¹². А Валерий Тишков настаивает на важности употребления термина «российский народ» вместо «народы России», поскольку множественное число ослабляет легитимность государства, образованного российским демосом. Он предлагает ввести новое понятие и в международный язык: «Rossia» и «Rossians» вместо узкоэтнического «Russians»¹³.

Итак, современные проблемы национального самоосознания россиян во многом кроются в этническом понимании термина «нация», усвоенном старшими поколениями со страниц советских учебников. Это понимание постоянно воспроизводится, впитывается новыми поколениями уже несоветских людей. «Народ», «нация» населением России воспринимается не как демос, сообщество граждан, а как этнос, сообщество соплеменников. А власть предрежащие (или те, кто пишет им речи) с непонятным упорством продолжают дополнительно искусственно укреплять этничность, подрывая основы российской государственности. Например, Президент РФ, выступая по федеральному каналу после захвата заложников 1–4 сентября 2004 г. в Беслане (Северная Осетия), сказал: «Осетинский народ пережил страшную трагедию». Неясно, почему речь идет о таком субъекте страдания, как «*осетинский народ*», если среди жертв были учителя и школьники с иной этнической самоидентификацией, так что горе постигло *российских граждан, живущих в Осетии*, а по сути — весь российский народ.

Нам представляется, что России нет никакой необходимости идти по пути западного мультикультурализма, повторяя ошибки недавнего советского прошлого. Основная масса российских граждан принадлежит к одной культуре, не похожей как на Запад, так и на Восток, совместно возвращенной в течение нескольких последних столе-

тий, в том числе и в советский период российской истории. Задача государственных органов управления состоит, скорее, в том, чтобы не потворствовать этническим предпринимателям, спекулирующим категориями толерантности и прав человека, и пресекать искусственное культивирование традиционных этнических сообществ из тех граждан России, которые уже прошли фазу вхождения в российскую культуру, сами стали ее носителями. Если и стоит России в чем-то перенимать опыт либеральных стран, так это в равенстве к своим гражданам как субъектам права безотносительно их этнической принадлежности, равенстве, уже канувшем в лету в самих западных демократиях.

Примечания

- ¹ Об этом см.: *Тэйлор Ч.* Демократическое исключение (и лекарство от него?) // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ: Сб. /Под ред. В.С.Малахова, В.А.Тишкова. М., 2002. С. 11–15.
- ² Россия. Энциклопедический словарь. Изд.: Ф.А.Брокгаузъ, И.А.Ефронъ. СПб., 1898. С. 86.
- ³ *Малахов В.С.* Осуществим ли в России русский проект? // Отечественные записки. 2002. № 3(4). С. 141.
- ⁴ См., например: *Панькин А.Б.* Образование для калмыков. Элиста, 1997; *Колесник В.И.* Демографическая история калмыков в XVII–XIX веках. Элиста, 1997; Социально-экономическое и политическое положение крестьянства Калмыкии в дооктябрьский период /Отв. ред. И.В.Борисенко. Элиста, 1989.
- ⁵ *Маркедонов С.* Государство открыло кингстоны для абречества: <http://yfo.ru/articles/pp.php?art=795>
- ⁶ *Сталин И.* Национальный вопрос и ленинизм // *Сталин И.* Соч. Т. 11. М., 1953. С. 333, 334.
- ⁷ *Сталин И.* Национальный вопрос и ленинизм. С. 353, 355.
- ⁸ *Малахов В.С.* Скромное обаяние расизма. М., 2001. С. 104.
- ⁹ *Поляков Л.В.* Как Россия нас обустривает. М., 1996. С. 97.
- ¹⁰ *Маркедонов С.* Русские националисты упразднят «суверенную» демократию, вертикаль власти и саму Российскую Федерацию: <http://www.prognosis.ru/news/nacional/2006/9/6/markedonov.html>
- ¹¹ *Никонов В.А.* Назад, к Концерту // Россия в глобальной политике. 2002. № 1. С. 86.
- ¹² *Малахов В.* Осуществим ли в России русский проект?// Отечественные записки. 2002. № 3(4). С. 152.
- ¹³ *Тишков В.А.* Российский народ как европейская нация и его евразийская миссия: <http://www.politklass.ru/cgi-bin/issue.pl?id=164>

**Русское самосознание и идея национального
и универсального в праве: философии права
конца XIX — начала XX века**

Проблема российского самосознания прежде всего соотносится с проблемой национальной идентичности, которая в свою очередь непосредственно вписана в определение национальной идеи как таковой. Национальная идентичность не отрицает субстанциональной идентичности национальной идеи, поскольку предполагает «самоидентификацию с определенным политическим (национальное государство) и культурным (национальная культура) сообществом»¹. Взять к примеру, понятие «русская идея». Поставив когда-то вопрос о *смысле существования России во всемирной истории*, В.Соловьев в то же время сформулировал и ответ на него: «*русская идея*». В его понимании «русская идея» не вытекает непосредственно из социально-экономических условий России, а выступает *долгом или моральным обязательством*². Мыслитель понимал *русскую идею* как миссию России в составе мирового сообщества. Отсюда идея нации — это не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что «Бог думает о ней в вечности». В том смысле, что национальная идея — это определенная цель, данная Богом, которая, в свою очередь, является долгом народа, объединенного в государство.

Важно здесь отметить то, что Соловьев под нацией понимал не этнос, а *совокупность народов*, объединенных в одном государстве. Во всемирной истории у каждой нации есть свое предназначение, т.е. в истории человечества каждое национальное объединение, как считал Соловьев, выполняет определенную роль, или миссию. В свою очередь, роль (или миссия) нации в рамках мирового целого, и есть

ее национальная идея. Не менее важным условием Соловьев также считал и то, что каждая нация должна обрести свою идею, в противном случае ее существование не оправдано.

Исследование национальной идеи, как и вообще любой идеи, задача не простая. Любая идея, возникает объективно и спонтанно. И главное — любая идея покоится на некоторой интеллектуальной конструкции. Если мы рассматриваем идею в теоретическом плане то она для нас является конечной, представляя собой цель к которой, или от которой стремится мысль. Тогда как, в практическом понимании идея рассматривается уже как бесконечная, и в этом случае ее можно соотнести с кантовским понятием регулятивной идеи. Одновременно, смысловое содержание, носителем которой идея является, закладывает перспективу ее развития. По существу, понятие идеи, можно рассматривать как понятие, объективно определяющее тот духовный, моральный и интеллектуальный уровень народа, который создается им в процессе исторического становления.

В общем плане, в социальной реальности понятие идеи адекватно отражает общественное бытие, играя важную роль в государстве. В оптимальном варианте общественная идея сопряжена с общественным идеалом и ориентируется на выборе ею социального пути развития. В практическом плане, общественная идея спланирует «огосударственную» общность, делая ее более устойчивой к противостоянию как деструктивным внутренним, так и внешним негативным воздействиям. Так, в рамках философии права идея права выступает именно как возможность философского обоснования соотношения права и политики как подсистем общества. Философия права обосновывает идеологию демократического общества, предполагающего единство права, политики и морали.

Проблематизация *философского* обоснования права является актуальной потому, что последнее нацелено на прояснение внутренних условий существования *феномена* права. И в социальной реальности право, по существу, выступает как *универсальная категория*, из которой выводятся все основные эмпирически опосредованные социальные и правовые реалии — государство, общество, власть, правопорядок, естественное право, правовой обычай, правовое поведение человека. Соответственно, в рамках этой универсальности практически заключен весь спектр социокультурной жизнедеятельности исторических субъектов (права), раскрывающий как объективное так и субъективное содержание права. Фактически объективное содержание права задается всей системой общественных отношений, а его субъективный аспект выражается в правовой политике государства.

Правовая система прежде всего ориентируется на определенную культурно-правовую традицию, т.е. на национальную специфику (в частности, права). Одновременно, в решении социальных проблем стремится и к признанию идеи права как *универсального основания современной цивилизации*, учитывая специфику каждой культуры, ее особенностей — национального характера и национального мировоззрения. Культура народа, или национальная культура, предполагает свою идентичность, и существует параллельно с общечеловеческой культурой. Потому что «универсально-общечеловеческое находится в индивидуально-национальном, которое делается значительным именно своим оригинальным достижением этого универсально-общечеловеческого»³. Поэтому совершенно правомерно то, что утверждения: германская идеалистическая философия именно германская, а Достоевский и Л.Толстой только русские, по своему значению также выражают и универсально-общечеловеческое.

В современных условиях большинство «государств являются полиэтническими», вследствие чего, возникает необходимость разводить по определению этническую и национальную идентичности. В таком случае, «гражданско-политическое и культурное измерение национальной идентичности имеет приоритет над ее этническим измерением»⁴.

Для адекватного понимания позитивно-правовых институтов и понятий, а так же системного понимания права в единстве его универсальных общецивилизационных и партикулярных, национально-особенных аспектов, важное значение имеет историческая ретроспектива. Ярким примером для понимания специфики исторически сложившегося «национального самосознания» может послужить русская философская мысль конца XIX — начала XX столетия. В этот период философская мысль преимущественно была сориентирована на социальные проблемы, связанные с общественным устройством, с природой государства, законов и власти. Но также мыслители занимались и исследованием философско-исторических проблем, касающихся предназначения и смысла человека, его соотношения с обществом, с проблемами общественного идеала, русской идеи и др.

В этой связи наиболее ценными и показательными являются философско-правовые концепции философа и правоведа Б.Н.Чичерина (1824–1904) и социального философа и правоведа П.И.Новгородцева (1866–1924), в которых мыслители прослеживают диалектику соотношения национального и универсального в праве. Новгородцев, в частности, раскрывает значение общественного идеала. По существу, он рассматривает общественный идеал как философскую

проблему, в свете которой абсолютное и относительное планы бытия представляют собой единство в идее, соответствующее, в свою очередь, условию, что в каждом и во всех одинаково признаются права на равенство и свободу. По Новгородцеву, определение общественного идеала соответствует принципу всеобщего объединения на началах равенства и свободы⁵. В дополнение к этому определению мыслитель формулирует идею всечеловеческой, вселенской солидарности (это, в принципе, согласуется с той традицией, которую наметил еще В.Соловьев). В общем виде дефиниция общественного идеала, в котором одновременно выражается и равенство, и свобода, и всеобщность объединения людей — соответствует *принципу свободного универсализма*⁶.

Рассматривая возможности диалектического развития абсолютной идеи как мыслимого целеполагания, мыслитель при этом отмечает, что в общественном пространстве стремление человека к высшим идеалам становится для него насущным самоопределением и смыслом его жизни. Поэтому в своей социальной философии Новгородцев выделяет идею «гармонии будущего человечества» как идею *вечного идеала добра*. Этот идеал обязывает признать в истории «иную подлинную реальность — живую человеческую личность, через которую должны быть осуществлены идеальные требования»⁷. Поэтому, согласно его концепции, центральной идеей общественной философии должна быть *«не будущая гармония истории, не идея земного рая, а вечный идеал добра, обязательный для каждого исторического периода, для каждого поколения»*⁸.

Основной мотив творческой реализации личности, воплощенный в мировоззренческой установке на достойное человеческое существование, способствующей обеспечению равных условий для такой самореализации, а также делающей возможным обоснование идеала правового государства, практически стал лейтмотивом русской философии права XIX в. Новгородцев, высказанный В.Соловьевым тезис, дополнил весьма существенным замечанием. Идею «права человека на достойное существование»⁹ он сформулировал *как правовую проблему*. И, если В.Соловьев этот принцип воспринимал как требование для каждого человека, обеспеченного средствами к существованию (т.е. одеждой, жилищем...), иметь возможность пользоваться также и *«досугом для своего духовного совершенствования»*¹⁰, то Новгородцев считал, что недостаточно провозглашения общего принципа. Для того чтобы этот принцип не остался только *нравственным пожеланием*, необходима «забота о материальных условиях свободы», т.е. право «должно взять на себя заботу о материальных условиях ее

осуществления»¹¹. Поэтому цель права на этом пути, заключается в необходимости этот принцип закрепить за конкретными юридическими нормами (гарантиями). Действительно определить *в самом законе* принцип защиты для всех, укрепить в сознании каждого то, что закон стоит именно на защите их прав. Именно это и изначально, согласно Новгородцеву, возвысить в каждом чувство собственного достоинства. По сути, мыслитель настаивает на установлении правосудия, равного для всех, при котором существующие права для всех членов общества с необходимостью реализуются через отношение уважения личности всегда *и во всех*.

В свою очередь Чичерин, разделяя традиционные воззрения на особенности русской истории и культуры, настаивал *на признании за человеком принципа универсальной ценности*. И в своей философско-правовой концепции мыслитель склонялся (по крайней мере, в ряде своих суждений) к *идее утверждения общечеловеческого принципа в мировой истории*. Мыслитель рассматривал общество как совокупность лиц и подчеркивал, что общество — лишь безличное целое, оно не способно чувствовать и творить. Поэтому основным принципом общественного развития может быть только человек как носитель Безусловного. Человек, по Чичерину, «составляет первый предмет исследования»¹², потому что только он может осуществлять свои стремления к абсолютному. Высшее достоинство человека как носителя абсолютного начала заключено в том, что *человек имеет цену сам по себе*, т.е. самоценен. Следовательно, все исходит от человека и возвращается к нему. Вся философская антропология Чичерина строится на признании того, что только в человеке есть «абсолютное значение нравственного начала», что практически составляет ядро его понимания роли *человека в мире как универсальной ценности*.

Вместе с тем, как Чичерин, так и Новгородцев твердо были уверены в том, что раскрыть адекватное понимание взаимоотношения личности и общества можно только через философский анализ норм общежития и всестороннее изучение проблем права и государства. В общественном пространстве сосуществуют два противоположных начала: духовная природа личности, стремящаяся к свободе, и само общество как ограничение этой свободы, выражающееся в законе. Соответственно, основной вопрос взаимоотношения общества и личности заключается в отношении закона к свободе личности. Это отношение закона к свободе может быть двояким: *принудительным*, и тогда речь идет о государственном законе; и *добровольным* — в этом случае речь идет о нравственном законе. По сути такое же понимание права дает Кант¹³, для которого все законы неразрывно связан-

ны со свободой¹⁴. Право он определяет как совокупность условий, при которых произвол одного лица может быть совмещен с произволом другого под общим законом свободы.

По существу, когда мы пытаемся раскрыть основной принцип человеческого общежития, то мы не можем считать общество культурным или цивилизованным без утверждения в нем принципов правовой регуляции. Это противоречило бы всякому естественному восприятию общественной организации, которая изначально предполагает взаимо-обуславливающую проблему правоотношений. Соответственно уровень общественного развития прямо пропорционален развитию правовой культуры. А дефицит правовой культуры, собственно, и порождает нигилизм по отношению к праву.

Исторический опыт российской действительности дает основание считать, что обсуждение социально значимых проблем права является актуальным практически во все времена. Берем ли мы за основу исследования XIX или XX в. – восприятие права в массовом сознании по сути неизменно: право – это порождение силы и произвола. Реально такая ассоциация возникает вследствие подавления государством правовых форм общежития. Государство с необходимостью рефлексирует лишь обобщественную форму гражданских интересов. Поэтому претензии личности по осуществлению своих прав возможны только на уровне гражданского общества.

Особая актуальность права в его философском понимании и общеисторической перспективе определяется современными процессами глобализации. И в этой связи, право, наряду с нравственностью, вполне способно выступить в качестве *универсального* средства не только межличностного общения, но и в качестве посредника международных связей, обеспечивая необходимые социокультурные условия для реализации мировой правовой реальности. Тем более что приоритетная сфера современных реалий цивилизованных государств, претендующих на демократические основы жизни, прежде всего, ориентируется на права и свободы человека. При этом важно отметить, что речь идет не о правах группы или индивида, а, именно, о правах человека. В этом смысле абсолютная ценность прав человека предполагает *универсализм* в их понимании, соответственно, и речь идет *об универсальном понятии права*.

Примечания

- ¹ *Малахов В.С.* Идентичность // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 2. С. 79.
- ² *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 219–222.
- ³ *Бердяев Н.А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 100.
- ⁴ Там же.
- ⁵ *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М., 1991. С. 133.
- ⁶ Там же. С. 111.
- ⁷ Там же. С. 67.
- ⁸ Там же.
- ⁹ См. в статье: «Право на достойное человеческое существование» (*Новгородцев П.И.* Соч. М., 1995).
- ¹⁰ *Соловьев В.С.* Оправдание добра // *Соловьев В.С.* Собр. соч. Т. 7. С. 353–355.
- ¹¹ *Новгородцев П.И., Покровский И.А.* О праве на существование. М., 1911. С. 6.
- ¹² *Чичерин Б.Н.* Философия права. СПб., 1998. С. 38.
- ¹³ Сам же Чичерин указывает на Бентама, как на своего предшественника.
- ¹⁴ *Кант И.* Лекции по этике. М., 2000. С. 270.

О российской государственности в XXI веке

В основе модели государственности лежит представление о девяти социальных архетипах, определяющих социальное бессознательное общества, каждый из которых развивается по специфическому фрактальному закону, названному мной в 1996 г. **ритмокаскадом** (законом, оптимально сочетающим цикличное и аperiodическое время в развивающихся иерархических системах)¹ [1–3]. Девять архетипов объединяются по группам **властных, ресурсных и структурных архетипов**. Эти архетипы порождались и подтверждались в яркие моменты максимальных социально-полевых напряжений народа, пассионарных толчков по Гумилеву, манифестируя далее в исторической событийной ткани, как общественные предпочтения, склонности и потенциалы. В общем случае удобно ввести три кластера базовых архетипов. Для России моменты их старта поясняются комментариями:

Три властных, управляющих архетипа:

1) корпоративный (от призвания Рюриков), князь правил «со дружиною»;

2) авторитарный (от воцарения Грозного), подавление элит;

3) идеологический (от Сергия, Куликова поля), оформление национальной идеи.

¹ Буданов В.Г. Синергетика ритмокаскадов в эволюционирующих системах // Юбилейная сессия РАЕН «Леонардо да Винчи XX века. К 100-летию А.Л.Чижевского». Тез. М., 1997. С. 34–35; *Он же*. Ритмокаскады истории: Россия и будущее цивилизации // Новые методы в социальных науках /Под ред. В.Г.Федотовой. М., 2006. С. 308–322; *Он же*. Проблемы исторического прогноза и метод ритмокаскадов. Моделирование будущего России // Синергетика: Будущее мира и России /Под ред. Г.Г.Малинецкого. М., 2007. С. 55–73.

Три кормящих, ресурсных архетипа:

4) религиозный (от крещения Руси), однако сегодня следует учитывать и ритмокаскады ислама, который для многих народов России пришел на 50 лет раньше христианства;

5) пассионарный (от образования Запорожской Сечи);

6) соборный (от Великого стояния на Угре).

Три структурных архетипа:

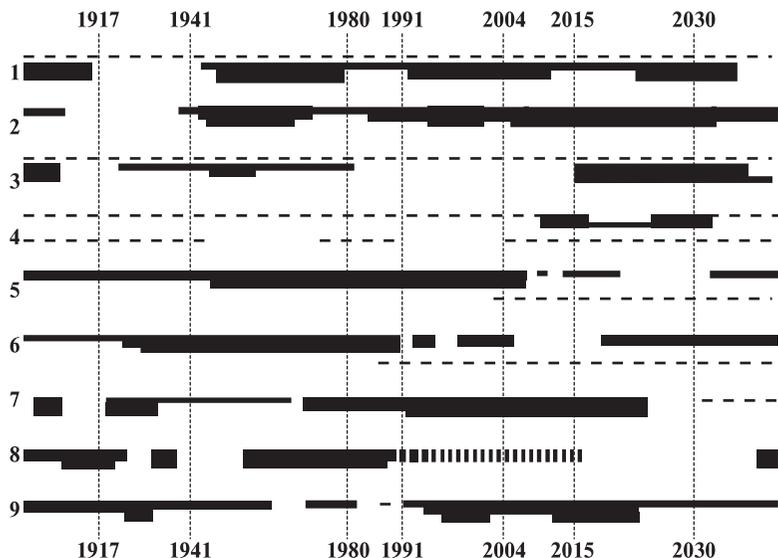
7) индивидуальный, в протестной форме (Пугачев), перерастает в либеральный;

8) общинный, в протестной форме (Разин), перерастает в социалистический;

9) исполнительский (от начала дома Романовых), далее элитно-бюрократический.

В каждой тройке архетипов мы видим: один чисто коллективно-происхождения, второй относится к индивиду, а третий является смешанным коллективно-индивидуальным архетипом, связующим личность и общество.

Можно уподобить социальные архетипы организмам, тогда государство подобно сообществу социальных архетипов – археоценозу развивающихся исторических организмов. Конкуренция структурных архетипов за власть и ресурсы, а также внутригрупповые и кроссгрупповые противоречия и альянсы различных архетипов создают рисунок и векторы социального развития исторического процесса.



На рисунке показаны интегральные характеристики ритмокаскадов для каждого из девяти социальных архетипов, с начала XX в. и до середины XXI. Толщина линии отвечает мощности архетипа.

Здесь хорошо видны период безвластия во время революции и гражданской войны, чего, конечно же, не было в России конца XX в., т.к. все последние 20 лет реформы по смене социально-экономического уклада и элит шли сверху, отсюда и культ Петра I и Александра II. Отчетливо видна ослабленность трех управляющих властных архетипов в довоенное время, управление шло под доминантой Коминтерновского метаархетипа, который не был аутентичным, но, объединившись с коллективно-общинным, быстро стал своим для России. Видна мощь государства и общества в военное и послевоенное время; трансформации и потеря соборной энергии при распаде СССР. Прогнозируются предстоящие испытания рубежа следующего десятилетия, точнее дефицит социально-психологического ресурса общества, или кратковременное отсутствие кормящих архетипов. Видимо, угроза социокультурной катастрофы, духовной деградации и будет основным внутренним историческим вызовом в ближайшие пять лет. Однако весьма вероятно и нарастание внешней угрозы. Кстати, агония пассионарного архетипа наиболее отчетливо проявляется с 2003 г. на Украине как области его аутентичного происхождения. Что касается подлинной солидарной идеологии всего общества без деления на классы, то, как мы видим, после поражения в русско-японской войне 1905 г. в XX в. она проявилась только один раз, во время Отечественной войны. Замечательно, что через восемь лет мы также обретем солидарную идеологию, но еще раньше произойдет духовно-религиозное возрождение, на фоне грядущих глобальных кризисов, России это жизненно необходимо.

Подробный ритмокаскадный анализ семейства российских базовых архетипов показывает, что примерно каждые 128 лет происходит резкая трансформация всех архетипов, причем 6 из 9, кроме авторитарного, общинного и индивидуального, последовательно трансформируются за одно поколение, меняя свою энергетику, волевые и эмоциональные статусы, порождая миф непостижимости нашей истории. Таким образом, возникают гомологические ряды социально-генетически связанных периодов: ... – Рюрик* – Владимир Мономах – приход Батые* – Дмитрий Донской – Иван III – Смутное время* – между Петром и Екатериной – реформы Александра II – от СССР к новой России*. Именно такую трансформацию мы и проходим. В каждой зоне трансформации происходит аутогенная прививка – востребование, экстракция социокультурной памяти этноса,

избавляющая от повторения ошибок и изобретения «велосипедов», возможно, поэтому история и повторяется как фарс и следует опасаться прямых исторических аналогий. Звездочкой (*) отмечены самые сложные времена самоидентификации и обновления власти, разделяющие четыре исторические фазы государственности (трехкратный период по 128 лет: $128 \times 3 = 384$ г.). Условно назовем эти фазы: первая — Русь славянская (V—VIII вв.), вторая — Русь славяно-варяжская (IX—XII вв.), третья — Русь славяно-татарская (евразийская) (XIII—XVI вв.), четвертая — Русь имперская (XVII—XX вв.). Начинается пятая историческая фаза — пятая Русь, сегодня закладывается новый тип государственности на следующие четыре века, поэтому так мучительны поиски, и нельзя прямо заимствовать опыт прошлого. Единственным критерием отбора всегда был и остается глубинный мотив сохранения Родины, веры, языка. Именно мотив сохранения православной веры поднял народ на поляков в смутное время, он же заставил Александра Невского драться с тевтонами, а не с веротерпимыми чингизидами. С веры начнется и наше возрождение. Как это будет, мы можем только догадываться. Почему вернется в народ дух нестяжательства или проснется любовь к живой традиции старчества? Отметим лишь, что все предыдущие фазы несут в себе метаархетипы, давно вышедшие за пределы России, но они в нашем ресурсе, нашем национальном генетическом коде и все их надо правильно использовать для сборки новой идеологии и социальной базы реформ. Здесь панславизм и евразийство, православие и ислам, общеевропейские ценности, византизм и державность царской России и СССР, собор русских соотечественников, традиции русской диаспоры и зарубежной церкви, традиции социалистического интернационализма и общности «советский народ», идеи культуроцентризма и поликультурного диалога, идеи собирательства русской культуры, русской не по крови, но по духу. А ритмокаскады помогают понять, когда оживут эти скрытые в народе силы и на какие можно опереться, а каким помочь. Хочу обратить внимание на исход русской культуры в конце XX в., преобразивший мир. Оказалось, что самые многочисленные и талантливые ученые, программисты, музыканты — это русские (тоже заслуга СССР). Для остального мира мы русские: славяне, татары, евреи... Русские — это больше чем национальность, это самобытность мироощущения и родной язык — поле культуры. И земля наша продолжает рождать таланты, и пока еще есть кому учить, «несмотря на принятые меры». Мне кажется, что это и есть основной ресурс России, не сырье, которое кончится, а генетическая талантливость народа. Не высокие промышленные технологии, здесь мы уже отстали, хотя их

необходимо развивать, а высокие метатехнологии творчества HiMind и HiNum — вот локомотив России в будущее, наш вклад в глобализацию. Наш путь в Будущее — это проект Русского Собора науки, культуры, духовности; Собора всех соотечественников и исторической памяти Родины. Собрав себя в тысячелетней истории, мы сможем задать новый культуроцентричный формат глобализации, в которой общечеловеческие ценности не будут конфликтовать с национально-культурными традициями, а история каждого народа обретет смысл и ценность для общего будущего.

Большую часть пути тридцатилетней фазы трансформации мы уже прошли. Ее завершение будет происходить на фоне мощных исторических вызовов, стимулирующих формирование российских социальных архетипов: краха мировой финансовой системы, миграционного и территориального давления, катастрофических климатических изменений, вероятных международных конфликтов и атак терроризма. Формирование новой России завершается в 2020-е гг., и вопреки марксистским и либеральным лозунгам об отмирании государства, к 2030-му Россия обретает: третье за двести лет обновление хозяйственного уклада; могучую идеологию уже с 2015 г., которой сегодня нет и в помине; мощную власть о «двух головах» (и корпоративную и авторитарную одновременно); возрождение угасшего перед распадом СССР соборного потенциала, обогащенного новыми обратными связями власти и народа и информационно-сетевыми формами коммуникации, небывалый расцвет преображенной религиозной духовности. Вместе с тем к этому времени резко ослабеют пассионарный, либеральный и элитно-бюрократический архетипы, которые доминируют сегодня. Достаточно сказать, что задача удвоения ВВП, точнее реальных доходов населения, легко решается не в сфере экономики, а в сфере власти, идеологии и нравственности — прекращением откатов бюрократии. Крестьянский, или социал-коммунистический архетип в его привычном понимании находится в латентном состоянии и просыпается к 2040 г., а с ним возможно и возвращение идеалов большого союзного государства, СССР нового издания, но к этому времени наступают и времена общепланетарного антропологического поворота. К этому времени Россия должна и будет готова, выполнять свою особую миссию духовного центра, центра синтеза и гармонизации культур, религий, идеологий многих полюсов нашего Мира.

К вопросу о целях и задачах исследования российского самосознания: политико- философский аспект

Говоря о типологии проводимых в настоящее время исследований российского самосознания, следует отметить преобладание феноменологического и социологического («измерительного») подходов к данной проблемной области. Признавая ценность таковых, следует сказать о необходимости дополнить их другим чрезвычайно важным подходом — политико-философским.

Сегодня оценка политической составляющей национального самосознания чаще всего осуществляется в терминах «политизации-деполитизации». Данным идейным контекстом постулируется в качестве не требующего доказательства факта ценностная разнородность политической и духовной сфер. Первая ассоциируется со вполне устоявшимся набором представлений и практик, реализуемых в стандартных жизненных ситуациях. Вторая позиционируется в качестве некой понятийно размытой, должным образом не отрефлексированной субстанции, всепроникающий характер которой превращает ее в объект не столько концептуального, сколько эмоционально-образного освоения. Политическое, иначе говоря, мыслится прежде всего как один из понятийных ограничителей сферы самосознания, теоретическое освоение которой привычно осуществляется при помощи феноменологического и в меньшей степени — социологического инструментария.

Между тем отмеченная антитетичность политического и «духовного», кажущаяся сегодняшнему россиянину вполне естественной, в сущности являет собой один из главных признаков если не нравственного неблагополучия, то, в любом случае, проблемного состояния сообщества и на языке современной политической философии

квалифицируется как состояние утраты данным сообществом качества «политической субъектности». Для того чтобы понять, о чем именно идет речь, достаточно обратиться к иным периодам истории России, когда *потребность* индивида в участии в жизни общества (совсем не обязательно в форме политической — в узком смысле слова — деятельности) считалась важнейшим признаком состоявшейся личности. Вспомним чеховских персонажей с их характерной тоской по «настоящей жизни». Именно эта тоска превращает героев Чехова, таких узнаваемо русских, в «граждан мира», делая их своими для других народов и других эпох. Так, мессианиззм Владимира Соловьева, выросший из критики западной ментальности и отторгаемый последней, обретает свое аутентичное воплощение в деяниях великой русской литературы, в «посланиях» человечеству Достоевского, Толстого, Чехова.

Последнее утверждение нуждается в уточнении. То, что мыслителям типа Соловьева виделось как миссионерское участие русской духовности в судьбах человечества, в масштабе истории XIX–XX вв. предстает скорее как процесс интенсивного духовного взаимодействия, перерастающего — иногда, но вовсе не обязательно — в открытое противоборство («линии фронта» которого далеко не всегда совпадают с линиями политических и идеологических противостояний). При всех возможных трактовках этого взаимодействия окончательный вывод не вызывает сомнений: российскую мессианскую идею следует признать не работающей в гегемонистском смысле, но вместе с тем безусловно причастной к становлению общества модерна. Более того: роль российской духовности как фактора в формировании — поверх существующих политических границ — самосознания современного человека оказалась настолько существенной, что даже в эпоху «железного занавеса» влияние на другие культуры со стороны «классической» русской ментальности (носителями которой в глазах всего мира оставались, с одной стороны, все та же великая русская литература, а с другой — русское зарубежье XX в.) хотя и ослабло, но не исчезло.

Таков, в моем понимании, тот исторический контекст, с учетом которого следует вести речь о расширении методологических средств анализа проблем российского самосознания. Данный контекст достаточно ясно демонстрирует существующую потребность в том, чтобы дополнить уже имеющиеся подходы специфически политическим способом рассмотрения. Разумеется, в первую очередь имеется в виду *политико-философский* (в отличие от узко-политологического) подход. Соответствующие традиции, предвосхищенные еще аристотелевским определением человека как «животного политического», на временном отрезке XX — начала XXI в. непосредственно воплотились в

сформулированном Исайей Берлиным определении политической философии как теоретической дисциплины, отвечающей на вопрос о том, *что есть в жизни людей специфически человеческое, а что не является таковым и почему?*¹.

Формулируя данный вопрос, И. Берлин сознавал, что ответ на него остается практически неизменным в своих существенных чертах со времен античности (мы имеем в виду фундаментальное определение человека как существа а) морального и б) свободного). Между тем именно эти загадочные свойства, заставляющие политическую мысль постоянно возвращаться к своим истокам, делают особенно очевидным вывод: после XIX в. отечественная традиция политической философии находилась в весьма плачевном положении, будучи на протяжении всего XX в. (несмотря на творчество таких фигур русского зарубежья, как И. А. Ильин) насильственно лишена возможности ставить сформулированный выше основополагающий вопрос. Результаты подобной приостановки особенно заметны на фоне достижений беспрепятственно развивавшейся в XX в. политической мысли Запада, которой на сегодняшний день принадлежит лидерство в этой философской дисциплине.

Следует, однако, надеяться, что российская политическая теория, временно поставленная в положение аутсайдера, все же не утратила былой самостоятельности и, несмотря на лихорадку спешного овладения понятийными конструкциями прикладной политологии, воспримет также и наименее суетную и наиболее адекватную собственной философской традиции часть «послания» западной политологии XX в., постулирующую в качестве фундаментальных характеристик человеческого бытия принадлежность каждого человека к сфере морали и сфере свободы.

В рамках указанной политико-философской традиции я предлагаю собственную трактовку происхождения обсуждаемых фундаментальных характеристик. В моем представлении, морали и свободе воли принадлежит функция неких «полюсов», замыкающих существование как индивидов, так и их сообществ внутри единого «силового поля» — сферы специфически человеческих отношений, потребностей и образов действия. Мораль и свобода воли — принципы человеческой жизнедеятельности, возникшие в ходе антропогенеза и передаваемые от поколения к поколению посредством общечеловеческих по сути, но уникальных по способу проявления в каждой конкретной

¹ См., например: *Берлин И.* Существует ли еще политическая теория? // Подлинная цель познания. М., 2002. С. 101.

культуре цивилизационных кодов. Последние обеспечивают «очеловечение» индивида, прививая ему такую парадоксальную с точки зрения биологии черту, как потребность в самоограничении, — потребность, содержательное наполнение которой варьируется от культуры и культуре, но при этом сам императив самоограничения остается неизблемым. Как таковые практики самоограничения нормальны для биологических сообществ; кому-то они позволяют даже говорить о существовании в животном мире «бионравственности». Подобным идеям я противопоставляю вывод о том, что собственно *человеческая* мораль возможна лишь благодаря имплицитной в ней перспективе достижения того, что И.Кант называл «свободной причинностью». Вынуждаемое внешними факторами индивидуальное самоограничение биологических особей становится устойчивой человеческой потребностью благодаря наличию такого мощного мотива, как обретение свободы. В свою очередь, обретенная индивидуальная свобода может оставаться свободой лишь в ситуации самоограничения.

Данное представление не следует толковать как еще одну из этических систем, постулирующих «единство» морали и свободы. В отличие от этических, политическая теория работает главным образом с фактами расхождения морали и свободы. В антропогенезе свобода и мораль существуют не просто как понятийная пара, но как стороны единого явления. Ясно, что столь тесная взаимосвязь имеет место между ними только на этапе антропогенеза. Правда, каждый индивид, становясь членом сообщества, проходит фазу своего «личного» антропогенеза, после чего он ступает в мир, в котором раздельное (относительно самостоятельное) бытование морали и свободы является фактом, «запрограммированным» самой логикой развития культурных сообществ. Дело в том, что свобода воли, в которой любая культура видит «центробежную» силу, неизменно оказывается гонимой сначала религиозными, а впоследствии и светскими этическими системами. Между тем без участия индивидуальных свобод не свершается ни одно сколько-нибудь значимое для общества событие, ибо истинной субстанцией общественного развития является не что иное, как столкновение индивидуальных свобод, их игра (если угодно, «их взаимное насилие»).

Как расценить с этой точки зрения факт прогрессирующей «утраты политической субъектности», относительного которого давно уже бьют тревогу западные политические мыслители, видящие в этом одну из главных опасностей для обществ модерна? Представленная мною концепция предлагает видеть в массовой деполитизации современного общества (как западного, так и восточного) отнюдь не

только и не столько упадок личностного потенциала граждан, их «способности быть свободными» — последнее утверждение в рамках представленной концепции оказывается лишенным смысла — сколько признак крупномасштабной переоценки ценностей, требующей радикального преобразования наличных политических институтов и поддерживающих их идеологических систем. Ибо именно последним принадлежит функция концептуального освоения гонимых в культуре проявлений индивидуальной свободы.

Основанием для утверждения о том, что современная социетальная ситуация есть ситуация назревшей переоценки ценностей, является понимание, согласно которому сфера наличного бытия индивидуальных свобод (носящего в любом социуме форму, как уже отмечалось, столкновения, игры, состязания) в современном нам обществе заметно дистанцировалась от той области, в которой происходит «делание политики». Это ситуация, тревожная в первую очередь для самой политики — потому, что описанное состязание свобод (если оно есть социально значимый акт, а не «личная шизофрения» играющего) с неизбежностью имеет своим объектом те или иные *ценности*. Уход свободной игры воле «вглубь» общества однозначно свидетельствует о том, что сфера общественной жизни, и в первую очередь политики, превращается в сферу «мертвых» ценностей. Между тем в аксиологическом плане политика по определению представляет тот срез жизни общества, в котором реализуются ценности, занимающие высшие ступени в общей ценностной иерархии. Таким образом, тот факт, что Россия (как страна, несомненно принадлежащая к числу обществ позднего модерна) разделяет с другими современными странами проблему утраты политической субъектности, является предвестником великих перемен и как таковой подлежит самому тщательному изучению в ходе анализа самосознания россиян.

Не превратить в вызов дьявола узловые конфликты общественного сознания России*

Выдающийся историк А. Тойнби отмечал, рассматривая историю России, что она пережила три вызова, три опасных для нее фактора, которые сумела успешно преодолеть, «ответить», в его терминологии. Концепция «вызова-ответа» показывает силу тех цивилизаций и стран, которые смогли использовать угрозу, опасность в качестве стимула развития. Россия пережила, согласно Тойнби, три вызова – суровой природы, монгольского завоевания и вызов Запада. На первый она ответила коллективизмом и продвижением на восток, освоением новых земель; на второй – православием и оседлым земледелием, на третий – модернизацией страны. Но есть, по Тойнби, вызов, на который нет ответа. Такие вызовы он называет вызовами дьявола. Начнем с того, что может этим стать для российского самосознания.

Смысл семидесяти советских лет

Существующая поляризация мнений по вопросу о том периоде национальной истории, из которого вышла современная Россия, не может удовлетворить никого. Абсолютно неубедительны и неверны обе крайние точки зрения: а) что 70 лет были черной дырой, провалом российской истории; б) что советский период был лучшим периодом национальной истории. Здравый смысл требует отхода от примитивных крайностей, требует более сложной, более убедительной интерпретации того этапа.

* Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ – 07-03-00165а.

Среди части интеллигенции, вошедшей на протяжении XIX – начала XX в. в тесный контакт с Западом и при этом сохранившей свои социальные идеалы, вызрело течение гиперкритичности в отношении общественного строя, культивируемого Западом и проектируемого на незападные регионы, движение противников капитализма. Этот слой антизападных западников сыграл колоссальную роль в истории России после 1917 г. Коммунисты, особенно большевики, напряженно искали именно в западном идейном наследии теоретический компас. С презрением отвергая позитивные западные теории, не обращая ни малейшего внимания на *уникальность* западного опыта, они бросились к «светочам сомнений», восхитительным критикам западного общественного опыта, ни секунды ни сомневаясь во всемирной приложимости их тем не менее западных идей. Русские автохтоны (народники) отдали знамя революции этим особым антизападникам, которые откровенно декларировали, что стремятся к овладению государственной властью именно для реализации западных идей на незападной почве.

Коммунисты пришли к власти в России в период военных поражений, в годину национального унижения и обиды крестьянской России на тех, кто бездумно бросил страну в войну. Царьград был нужен 17 млн крестьянских сыновей в той же мере, в какой он был ему неизвестен. Это сейчас, читая легкую прозу Черчилля, можно рассуждать, что «Россия рухнула на расстоянии протянутой руки от победы». Кровь лилась обильным потоком от августовского Танненберга 1914 г. до натужного наступления Керенского в июле 1917 г. Конфиденты французского посла Палеолога и английского – Бьюкенена уверяли в один голос, что Россия не может тянуть союзническую лямку. Это говорили союзным послам не записные марксисты, а самые добропорядочные капиталисты вроде Путилова. Россия уже не могла нести прежние жертвы, она была обескровлена и деморализована. (Позже такие лидеры Антанты, как Ллойд Джордж, по зрелому размышлению признают это.)

Любой, кто осмелился бы (даже вопреки клятве на иконе Казанской Божьей Матери, вопреки твердому обещанию, данному Западу), выйти из превратившейся в национальную Голгофу войны, получил бы шанс на правление. Напомним, что на выборах в избранное всеобщим, равным и тайным голосованием Учредительное собрание получили три четверти голосов социалисты всех мастей. В час унижения, когда стало ясно, что муки трансформации, произведенные со времен Петра Великого, все же не обеспечили входа России в западный мир рациональной эффективности, к власти пришла отно-

сительно небольшая партия, словесно обличавшая как ад капиталистический мир Запада. Не счесть числа тех, кто обвинял большевиков в обрыве петровской традиции, в том, что они повернули Россию к пригожей Европе «азиатской рожей», тех, кто увидел в октябре 1917 г. фиаско западного приобщения России. А в реальности к власти пришла партия ультразападного приобщения, насильственной модернизации. Большевики и не скрывали, что ждут экспертизы и управления от социал-демократии эффективной Германии.

Только после провала похода через Польшу на Берлин и центральноевропейских восстаний 1918–1924 гг. большевики – антизападные западники – перестали подавать свои взгляды как стремление ввести свою страну в лоно Запада. Теперь, в евразийском одиночестве это убило бы их социальный и государственностроительный пафос. Стремясь избежать обвинений в западничестве, в заклании своей страны на алтарь западной теории, русские революционеры выступили яростными критиками Запада. Эта критика имела две стороны. Во-первых, нетрудно было заимствовать аргументы у западных обличителей западных порядков – в них на Западе никогда не было недостатка. Во-вторых, антизападные западники обыграли всю гамму чувств о противоборстве ума и сердца, черствого умного Запада и наивного, но доброго Востока. Вариациям на эту тему в русской политологии и литературе несть числа. Мотив моральной чистоты и морального превосходства был объективно нужен русской интеллигенции и русским революционерам. Без этого мотива король был голым, русские просвещенные люди выглядели бы примитивными имитаторами. Гораздо проще (а попросту необходимо) было претендовать на вселенский синтез ума и сердца, на универсальность своих взглядов. Это придавало силы, позволяло сохранять самоуважение. Более того, вело к феноменальной интеллектуальной гордыне, примеров которой в русской политике и культуре XX в. было немало.

Претензии на истину, на глобальный синтез, на вселенскость и уж как минимум, на будущее выдвигались русской интеллигенцией, жившей в стране, где половина населения не умела читать, не имела гарантий от прихотей природы. Таков был революционный подход к проблеме сближения с Западом. Принципиально он не отличался от порыва гандистов, кемалистов, сторонников Сун Ятсена (им тоже, по их словам, принадлежало будущее) и от прочих пророков незападного мира. Различие пряталось в двух обстоятельствах: 1) Россия уже имела квазизападную систему как наследие романовского западничества; 2) российские интеллектуалы не сомневались в судьбе России, они знали ее размеры и жертвенность населения.

Первое (ленинское) поколение большевиков обладало серьезными западными свойствами — огромной волей, способностью к организации, реализмом, пониманием творимого, реалистической оценкой населения, втягиваемого в гигантскую стройку нового мира. Внутренняя деградация, насилие термидора (убиение своих) произойдет позже, а пока, неожиданно для Запада, на его восточных границах Россия бросила самый серьезный за четыреста лет вызов западному всевластию. Русифицированная форма марксизма стала идеологией соревнующегося с Западом класса, сознательно воспринимающего все западные достижения, сознательно ломающего свой психоэмоциональный стереотип, чтобы выйти на западный технологический уровень.

Идеология оказалась сильным инструментом, но она имела, по меньшей мере, одно слабое место — она конструировала нереальный мир, искажала реальность, создавала фальшивую картину. Это и была плата за первоначальную эффективность. Стремиться к конкретному, добиваться успехов и при этом нарисовать (в сознании миллионов) искаженный мир — это было опасно для самого учения (что с полной очевидностью показала гибель коммунизма в 1991 г., когда практически ни один из членов 20-миллионной партии не подал голос в защиту «единственно верного» учения). Такова была плата за искажение реальности, равно как и за несправедливое насилие.

И второе: ни ожесточенное отчаяние, ни триумфальная экзальтация не могут противостоять одному — времени. Коммунизм как насильственная модернизация и рекультуризация огромной страны вступил в конфликт с естественными инстинктами и рефлексам человека. Энтузиазм и страх уступили место — и должны были уступить в любом случае — обыденной драме человеческого существования.

Грубо ошибаются те, кто полагает, что «коммунисты одинаковы всегда и всюду — от Кубы до Кампучии». На самом деле коммунисты — одно из самых пестрых течений XX в. Ленин, Сталин, Троцкий, Хрущев, Брежнев, Горбачев — есть ли более гетерогенное в политическом плане сообщество? Если судить реалистически, то уже Хрущев, демонизированный на Западе, не имел не только коммунистического, но никакого (кроме прагматических приемов) мировоззрения. Собственный взгляд на мир — серьезное понятие. Даже стараясь не оглуплять наших коммунистических лидеров 1953–1991 гг., признаемся все же, что философский взгляд на мир, вера в «законы истории», осознанное восприятие роли насилия в модернизации было чуждо череде доморожденных вождей — истинных автохтонов — от Маленкова до Горбачева, не имевших мировоззрения, не знавших

внешнего мира и его идей. Люди организации, жертвы догм и форм, руководствовавшиеся всей гаммой обыденного сознания (от жесткого самоутверждения до праведного смирения), все эти «коммунисты» являлись своего рода заложниками бюрократической машины, созданной Сталиным в 1930-е гг.

Ни одна страна мира не может жить поколение за поколением в атмосфере экзальтации, гражданского раздора, узаконенного насилия и неиссякаемого энтузиазма. После провала «реформы» Косыгина-Либермана в середине 1960-х гг. представление о марксизме как о руководящем учении покинуло не только прагматиков-практиков русского коммунизма, но и догматиков-идеологов. Словосочетание «пещерный марксизм» в высоких кабинетах стало применяться уже не к платоновским комячейкам, но и ко всякому поклону в сторону «объективных законов истории». Переход начался при Хрущеве, а завершился при Горбачеве. Последние тридцать лет понятие «социальная справедливость» могло обсуждаться и обыгрываться кем угодно в мире, но не руководителями парткомов, ставших жрецами распределителей.

Коммунист Горбачев очень отличался не только от Пол Пота и Кастро, но и от своих университетских учителей. Все это доказывает только одно: гражданская война в России окончилась в 1953 г. Три годами позже — на XX съезде КПСС — был подписан общий мир. Сознательное забвение опустилось над той исторической полосой, где брат убивал брата за мировоззрение, где уничтожали классы и прослойки в слепой ли ярости, в ожидании чуда нового мира, в покорности ли вождю. Когда Горбачев и Шеварднадзе, словно новые Герцен и Огарев, бродили по Москве, говоря друг другу «так дальше жить нельзя», они фиксировали уже свершившийся факт гибели старых богов. Коммунизм проиграл историческое состязание не тогда, когда военные программы Рейгана начали напрягать военную экономику Советского Союза (тот спор можно было вести еще сто лет, помешать ему могла лишь экология, но не истощение одной из сторон). И не тогда, когда школьный учитель не смог объяснить несоответствие теории с практикой. И не тогда, когда коммунист Иванов заснул на партсобрании. Коммунизм как явление стал терять свои позиции с изменением в 1950–1960-х гг. шкалы общественных ценностей. Шесть соток приусадебного участка, личная библиотека, маленький «Москвич», отдых у моря и, новое, — шанс увидеть внешний мир. Коммунизм с горящими глазами, религиозное рвение прозелитов, жертвенный пафос социальной справедливости просто ушли из жизни и сознания ошетилившейся про-

тив всего мира страны, побитые не напряжением соревнования в высоких технологиях, а зевком собеседника, спешащего в отдельный рай хрущевской пятиэтажки.

Отныне только манихейцы от либерализма могли демонизировать Брежнева, Андропова, Черненко и Горбачева. Если это не так, то пусть кто-нибудь объяснит, почему представители российского коммунизма пальцем не шевельнули 19 августа 1991 г., почему крупнейшая в мире политическая партия безропотно пошла не на баррикады, а на заклание. Неужели среди семнадцати тысяч сотрудников Центрального Комитета КПСС не нашлось ни одной заблудшей жертвы простодушия? Ни одного верующего в «новый мир», в пролетариат, в бесклассовое общество, в «солидарность работников всемирной великой армии труда»? Редчайшее по чистоте доказательство давнего внутреннего краха учения.

Россия вышла к другим берегам. Во второй половине 1980-х г. наступила пора определить новый путь. Такую задачу не могли решить партийные бонзы, что и предопределило наступление звездного часа советской интеллигенции.

Одномерная картина должна быть остановлена — любая из двух крайностей ставит народ России на грань гражданской войны. Сугубая принадлежность к той или другой крайней позиции антагонизирует противостоящую половину населения, фактически продолжает сложившееся в глубинах общества (задолго до 1917 г.) социальное противостояние, грозящее разрушительным конфликтом.

Примитивизация в данном случае (в отличие от множества других латентных противостояний) губительна. Следует недвусмысленно осудить имевшее место в массовых масштабах насилие и при этом щедро воздать жертвенности трех поколений, положивших свои судьбы на алтарь стремительной национальной модернизации, выведшей Россию на рубежи современного мира, передовой науки, рационального мировоззрения, свободы выбора в будущем. Без опоры на более «сложную» картину, без урока, без дани должному для чувствующих себя преданными поколений, любая личность, претендующая на национальное лидерство, будет неизбежной жертвой несбалансированности национальной памяти. Без сознательного и великодушного выбора, без взвешенной оценки *семидесяти лет* невозможна национальная самоидентификация, примирение со сложной и противоречивой исторической памятью, без которой невозможен гражданский мир, достижение общенационального согласия, окончание раскола общества, создание стойкой коалиции большинства, которое имело бы общее мировидение, общие цели, общее Отечество.

Многоконфессиональность страны

Высшим орденом России принципиально не может быть металлический символ святого *одной* из ее *многих* религий. Слепое возрождение положения, имевшего место восемьдесят лет назад, недалеко-видно. Тот, кто пойдет по пути выделения одной из религий как главной, как неизбежно государственно привилегированной (в свете тысячелетнего исторического опыта) рискует антагонизировать многие миллионы представителей других религий и атеистов.

В мире, где после окончания битвы идеологий (1991) культурно-религиозный аспект вышел в национальном самосознании на первый план, привилегии или просто предпочтение во внимании одной из ряда религий неизбежно породит духовную и гражданственную ущемленность тех, кто *лишен* привилегий, создает условия для губительного национально-конфессионального раскола по самому могущественному, в буквальном смысле требующему жертв вопросу. Результатом этого может быть разъединение и распад проявившего несправедливость государства.

Потенциальный лидер обязан в духе Томаса Джефферсона («Статут о религиозной свободе») и опыта основных цивилизованных наций прямо и недвусмысленно декларировать *отделение церкви от государства*, превратить религиозную принадлежность в дело совести каждого отдельного гражданина, а не в интегральную часть официального патриотизма.

Требуется секуляризация национальной истории, удаление религии в сферу личного самосознания, сферу совести и морали, а не привилегий, идеологического обслуживания и власти. Сказанное отнюдь не означает призыва к забвению или гонениям. Но должна быть представлена вся широта конфессионального спектра страны, необходимо ощущать чувствительность меньшинств, горечь обойденных, колоссальную опасность следования в этом вопросе удобной на первый взгляд инерции. Государство должно стоять не *под*, не выше, а в стороне от интимно-духовной сферы, где мораль служит успокоению совести, а не самовозвышению одной из конфессий. Это грозит очень серьезными потрясениями.

Соотношение модернизации и вестернизации

Во времена, признаком которых стали поиски «национальной идеи», лучше всего просто понять *соотношение модернизации и вестернизации*.

Мир с удивлением воспринимает неожиданный подъем северо-западного мыса Евразии, который после 1500 г. стал всемогущим Западом, завоевал почти весь мир и стал средоточием военного могущества, средоточием материального благополучия и передовым регионом научного прогресса.

Пафос России заключается в том, что она, в отличие от всех прочих великих незападных стран (Индия, Китай, Оттоманская империя, Центральная и Южная Америка), никогда не была завоевана Западом, не была колонией Запада, не была поделена (как Китай) на зоны влияния. На этом различие оканчивается. В остальном Россия решает абсолютно идентичные со всем незападным миром задачи модернизации, сближения с уровнем, диктуемым феноменальным прогрессом Запада в экономике, информатике, технологии. Вторая половина XX в. довольно неожиданно дала примеры успешной модернизации (при очень умеренной вестернизации) Восточной Азии.

Песня рынку как всеобщему справедливому уравнителю, как создателю творческого производства прозвучала в стране совершенно в противоположном духе в сравнении с западной трудовой культурой. Гимн индивидуализму в глубинно коллективистской стране, призыв копить и бороться за качество на просторах, где основными производителями были мобилизованные поколение назад крестьяне и их дети, разумеется, не несшие в исторических генах ничего похожего на протестантскую этику индивида, привел к его особенной, как говорил Ф.Хайек, «неистинной» форме, к негативному индивидуализму, обособленности, восприятию другого не просто даже как соперника, а как врага.

Удивительная вера коммунистических вождей в способности буржуазной экономической науки — эскиз безумия сам по себе. Партийный пролетарский прозелитизм трансформировался номенклатурным поколением в свою противоположность — в рыночный большевизм. Что толку теперь предьявлять счет выпускникам этих своего рода церковно-приходских школ — партийных учебных заведений? Гимн свободному рынку явился апологией искаженного мировоззрения. Англо-саксонский мир вместе с Дж.М.Кейнсом и Ф.Рузвельтом отошел от него в 1930-е гг. Прочий же мир, т.е. 95% не знал экономического развития на основе свободного рынка никогда. И то, что западный мир знает о свободном рынке, не внушает ему иллюзий. Либерал Хайек описал мир самоорганизации через свободный рынок, оговорив его наличием социальных институтов, преследующих общественную цель. Известный в России филантроп Дж.Сорос написал недавно в журнале «Атлантик мансли», что дисциплина рынков свободной тор-

говли может быть такой же тиранической, как фашизм и коммунизм. А американский журнал «Бизнес уик» сообщил в номере от 24 февраля 1997 г., что «если корпоративная Европа, с ее многовековой традицией социального обеспечения, устремится к англосаксонскому образцу, то их открытая борьба лишь усилится». Но и англосаксонский образец сегодня имеет Тони Блэра с идеями «третьего пути», предложенного ему социологом Э.Гидденсом.

Российская интеллигенция отставила роскошь сомнения. По-нятно, что страна (совсем не та, что в 1917 г., гораздо более в своей массе образованная и восприимчивая) ждала от своих интеллектуальных лидеров объяснения материальных успехов одних стран и очевидных неудач других. Политологи и экономисты России несомненно следили за господствующими на Западе теоретическими тенденциями. Они никогда не пришли бы к воспеванию рынка, скажем, в 1960-е или 1970-е гг., когда на Западе, даже в англосаксонском мире, царил совсем другой стереотип. Но в атмосфере временной победы неолибералов-рыночников чикагской школы лучшие умы России привычно поверили в «последнее слово». Так прежде верили в деятелей Просвещения, в Фурье, Прудона, Бланки, анархизм, марксизм, нищезанство. Сработал рефлекс. Дело представлялось так, что стоит государству уйти из экономики, как победит социальная самоорганизация, тогда как на деле государство могло уйти только при наличии подобной самоорганизации, что произошло еще во времена Адама Смита в Англии. Замолчали даже мнение певца свободного рынка М.Фридмана, который специально написал работу о *принципиальной неприменимости* его идей к русской действительности — «Три шага к свободе», опубликованной в журнале «Общественные науки и современность» в 1993 г. Не будем идеалистами, конечно же интеллектуалы не могли проделать труд Кальвина, Лютера и Конфуция, не могли «внедрить» трудовую аскезу своей многомиллионной, зачитывавшейся их статьями «пастве». По многие причинам. Субъективным — не было прозелитической революционно-религиозной внутренней убежденности. Ее заменял яркий скепсис, набор средней убедительности логических канонов. Объективная причина — коллективистское сознание так или иначе отвергало курс на приоритет самореализации индивида, противилось появлению полюсов кричащего богатства и молчащей бедности. Нам в данном случае важно не то, что в принципе могло (или не могло) реализоваться, а то, в каком направлении призванная номенклатурой советская экономическая наука повела готовый к переменам (как к традиционному еще одному испытанию) народ

в сюрреалистической обстановке 1988–1991 гг., когда все прежде невозможное стало казаться возможным за несколько месяцев, за 500 дней, до ближайшей осени.

Российская интеллигенция совершила «грех нетерпения и неуемной гордыни», она подавила в себе свое главное родовое качество — разумное сомнение.

России следует определить для себя, до какой степени ее модернизация (при Романовых идентичная вестернизации) может собственный ментальный код и традиции. Если же продолжать имитировать сугубо западную модель рационального капитализма, то два условия его реализации должны быть осуществлены в ближайшее время:

- частное владение землей; без реализации этого условия разговоры о рынке лишены серьезного основания;
- восстановление государственной вертикали и системы правосудия — *sine qua non* рыночных структур.

Российской интеллигенции важно отметить, какие идеи никогда не теряли и никогда не потеряют свое значение для «молчаливого большинства» в стране с нашей историей. Прежде всего это идеи социальной справедливости и патриотизма. В той мере, в какой российская интеллигенция конца века откажется от этих идей, она потеряет традиционно привилегированное положение в национальной жизни.

Когда формула «хотели как лучше, а вышло как всегда» подчеркнула заколдованность российского круга модернизации, цели реформаторов существенно сдвинулись в сторону личных.

Вышеизложенное, разумеется, не является некоей мини-программой действий. Речь идет о болевых узлах страны. Игнорирование главного и сосредоточение на второстепенном, в конечном счете, неизбежно дискредитирует любого претендента на лидерство. Только четкая позиция по вышеуказанным проблемам выявит истинного лидера страны в период низжайшей после 1918-го и 1941 гг. точки ее исторического развития в XX в.

Историософские аспекты русского религиозного мировоззрения

Чтобы несколько упростить означенную в заголовке тему, имеет смысл затронуть некоторые, на мой взгляд, основополагающие аспекты самосознания русского человека, опирающиеся на его веру в смысл собственной истории, истории России и содержание этого высшего смысла. Что касается религиозной стороны самосознания русского человека, то религиозность в контексте настоящих рассуждений понимается в самом широком смысле этого понятия, а не в традиционном (вера в Бога). Предлагаемые читателю и слушателю мои рассуждения по данной проблеме, разумеется, носят постановочный характер. Это – скорее тезисы для последующего исследования, поэтому и в самом изложении, несомненно, будет присутствовать определенная тезисность и фрагментарность.

...Оборонная проблема предопределяла исторический путь России. Это было обусловлено и ныне не преодоленным, но гораздо более острым противоречием между обширностью территории и относительно малой численностью, неравномерной и низкой плотностью населения. Это противоречие создавало мощную макроисторическую предпосылку и для отставания России в процессе модернизации, и для ее революции, и для ее трагической и победоносной судьбы во Второй мировой войне. Этими обстоятельствами в значительной мере были обусловлены (и сохраняются) господствующие формы политического устройства, идеологическая устремленность, смыслообразующие стимулы социокультурных настроений, ментальность. Таким образом, **Россия – это большое пространство и малочисленный народ**. Россия строилась не снизу, а сверху. Экономическая интерграция Руси-России отставала от процесса и темпов ее политической интеграции в силу це-

лого ряда причин и, не в последнюю очередь, в силу ее историко-географического положения. Россия выросла не из ее экономики, и даже не из «чистой» политики, из политического смысла, т.е. из политического процесса, стимулированного в значительной мере определенной Идеей. Поэтому — **«исторический смысл»** существования оказался, по крайней мере в самосознании русского человека, **первичным**.

Не будет считаться оригинальным откровением, наблюдаемый, наверное, многими факт: чем менее комфортна «историческая жизнь» человека, тем больше в его сознании потребность в высшей мотивировке этого «исторического дискомфорта», поиск «высшего смысла» своих «исторических страданий». Выше уже было отмечено, что фундаментальные основания «исторического дискомфорта» русского человека, России — в противоречии большого пространства и малочисленности населения. Вопрос: почему же русский человек терпел это противоречие? Как изначально он снимал идеологически это противоречие в своем самосознании? Откуда устойчивость веры в необходимость сохранения этого «мучительного противоречия?» Иными словами, в чем же высший его смысл, его зарождение?

...Объединение сверху восточноевропейского, восточнославянского населения, судя по «Повести временных лет», можно было бы мотивировать «поиском Царьграда». Хотя Нестор-летописец прямо этого не утверждает, однако самый популярный в русском народе дохристианской эпохи древний русский князь — это победитель Царьграда полупоэтический Олег Вещий. Именно он оказывается объединителем Русской земли, Руси, русского народа. В его походе на Царьград участвуют почти все восточнославянские племена вместе с варягами, Русью, финнами (меря, весь, чудь). Снятие межплеменных противоречий достигается совместным военно-политическим успехом. «Обретение Царьграда» — *смысл этого объединения*. И дело не в том, сколь отражает истину это летописное сказание, а в том, что в это хотелось верить объединенному древнерусскому населению. Так должно было быть, значит — так было. Таким образом, *смыслом объединения Руси (восточнославянских племен) вещим Олегом в самосознании древнего русского человека оказывалось овладение Царьградом*. Можно сказать, это был и один из первичных элементов складывавшегося этнокультурного «русского» самосознания. Так закладывалась смысловая основа существования России. Кажущаяся алогичность, даже абсурдность (с точки зрения европейца) ее возникновения лишь доказывает ее «особость», «богоизбранность» (как не вспомнить в связи с выдвинутым тезисом тертуллиановско-лютеровское: «Я верую, потому что это абсурдно»).

«Царьград» оказывается в таком ментальном контексте высшим, идеальным воплощением «земного космоса», «Града Земного». И если для западноевропейского, скажем условно, для католического мировосприятия со времен Августина Блаженного «Град Земной» и «Град Небесный» (или «Град Божий») достаточно жестко разделены, то в древнерусском, дохристианском мировосприятии в понятие «Царьграда» оказалось заложенным предчувствие будущего русско-православного ментального совмещения «Града Земного» и «Града Божьего», «Царства Божьего на Земле», иными словами — «обожение» «Града Земного» (вспомним град Китеж древнерусских преданий). Это «град Царя-Помазанника Божьего». Пожалуй, в этом также просматривается идея **«обожения» телесного**, весьма характерная для русского религиозного мироощущения (в отличие от «европейски-католического»). Человек может спастись целиком: душа неразрывна с телом. В этот контекст, на мой взгляд, укладывается и идея «софийности», также характерная именно для восточно-православного, русско-православного отношения к мирозданию. В русле рассматриваемых соображений находится и одна из интерпретаций «Царьграда», может быть «ложного Царьграда», — своеобразное выражение в «русской идее» — «русского коммунизма» Н. Бердяева.

...«Царьград», таким образом, — не только и не столько «царь городов», но «Град Царев», т.е. «город православного Царя, помазанника Божьего». Может быть, в таком направлении мысли яснее становится характеристика ментальной сущности Ивана Грозного, данная Даниилом Андреевым в его строчках: «Смесь варяжского язычества с византийской верой: Я и Бог».

По мысли митрополита Иллариона, обратившегося еще в середине XI в. к великому князю русскому Ярославу Мудрому, отец властителя Руси князь Владимир Святославич выполнил, подобно императору Константину Великому для Римской империи, функции и права апостола и крестил языческую Русь. Если Олег Вещий, а за ним князь Игорь Старый, Святослав Игоревич, да и сам Владимир, первоначально стремились к овладению «Царьградом» — этим своеобразным символом «совершенного земного пространства», то он приводит «Царьград» (а не «Иерусалим») в Русь. Идея овладения Царьградом Русью преобразуется в идею перенесения «Царьграда» в Русь. Здесь можно усмотреть и предпосылки восприятия русским православным самосознанием будущей историософской концепции «Москва — Третий Рим». Итак, Владимир — это второй Константин, а Константин выполнял апостольские функции в Риме, он крестил Рим. «Генетический же код» Владимира, следуя рассуждениям митрополита Иллариона, заложен был в нем «славным Святославом» (его

отцом) и «старым Игорем» (его дедом). Таким образом, «Слава» была рождена «Древностью» (преданием, традицией, родовым геном) и породила, в свою очередь, «апостоличность» Владимира. В «старом Игоре» — все основы, он родоначальник. Он породил «славу» Руси, воплощенную в Святославе. Из «славного Святослава» вышел «апостол» Владимир. «Род Игорев» (или Рюриков) оказывался единственным, «священным» родом «истинных русских царей», «царей-спасителей Руси». Не в этом ли таилась почти двадцатилетняя устойчивость веры в чудесное спасение последнего Рюриковича «невинно убиенного царевича Дмитрия» в эпоху Смуты. Ведь Смутное время обрушилось на Россию именно после смерти последнего «природного» русского царя из Рюриковичей — Федора Ивановича. Эту катастрофу самосознания русский человек переживал почти двадцать лет.

...Русь-Матушка духовно оплодотворяется Царем-Батюшкой, детьми которых и являются русские люди, русский народ. Потому-то смерть «истинного царя» из Рюриковичей могла переживаться как потеря одного из «родителей» Руси и русских людей. При этом уместно обратить внимание в контексте настоящих рассуждений на то, что обратило на себя внимание и Ф. Достоевского и русских религиозных мыслителей: потеря «отца», «отца-царя» или утрата этого чувства «сыновства» порождает ощущение «незаконнорожденности», ощущение себя «пасынками Европы и мира», к Смердякову и «смердяковщине», к ненависти в отношении Отца, «противоотеческому» чувству и «отцеубийству». Признаки этого совершенно явственно проявляются в наши дни. Поэтому пресечение династии в 1598 г. оказалось тяжелейшей нравственной и духовной катастрофой русского самосознания и религиозного мировосприятия. Почти 20 лет длилась Смута в России и жила вера в «чудесное спасение царевича Дмитрия». И этот «синдром ожидания истинного царя-спасителя» по сей день затаился в религиозном мировосприятии русского человека. Царя-спасителя, который вновь поведет русского человека к обретению Царьграда в России.

...Россия немислима без осознания себя «Царьградом». Если она не «Царьград», то ее нет. Если утрачен смысл Царьграда, то утрачен и смысл России, тогда ее существование просто бессмысленно. Для восстановления духовного комфорта, оптимизации социальных настроений современного русского человека важно, на мой взгляд, возвращение в его самосознание высшего, всемирно-исторического смысла его исторического существования — идеи «Царьграда», разумеется, скорее всего, каком-то ином конкретно-историческом обозначении.

Проблемы толерантности межнациональных отношений в российском сознании

Прежде всего, хочу подчеркнуть два обстоятельства. Первое. На наш взгляд, настоящая конференция Института философии РАН сама по себе уже является важнейшим фактором развития российского самосознания, особенно на региональном уровне, о чем свидетельствует наша широкая, в социальном плане, аудитория.

Во-вторых. Анализ общефилософских и теоретических аспектов проблем толерантности, как и любой теоретический анализ, должен опираться на эмпирическую основу, и, прежде всего, на события, происходящие в регионах — основных территориальных ячейках нашего государства.

На региональном уровне сегодня можно отметить две противоречивые тенденции.

С одной стороны, усиливается работа по пропаганде толерантности, растет количество мероприятий соответствующей направленности. Так например, в Орловской области состоялась межрегиональная научно-практическая конференция «Развитие толерантности в межнациональных отношениях», работает школа толерантности и уже состоялся её первый выпуск, для школьников на уровне города Орла открыт клуб для обучения толерантности в повседневной жизни. Все культурно-массовые мероприятия в вузах региона проходят с выступлениями иностранных студентов.

С другой стороны, многочисленные исследования социологической и политологической направленности, проводимые различными школами и центрами, наглядно демонстрируют, что межэтническая конфронтация, ксенофобия, неприязнь отмечаются у 50% населения России. Такие цифры позволяют утверждать, что национальная

и религиозная нетерпимость стала чертой российского общества, представляющей угрозу для национальной безопасности. Кроме того, нельзя не отметить многочисленные факты нетерпимости, получившие громкую огласку — это, прежде всего, такие города, как Москва, Санкт-Петербург, Ставрополь, Ростов, Белгород, Воронеж, Калуга, Новосибирск. При этом в числе пострадавших оказываются как представители так называемой «коренной» национальности, так и «некоренной».

По данным информационно-аналитического центра «Сова» в результате нападений в 19 российских регионах уже за первую половину 2006 г. погибло около 30 человек, 120 человек изувечены. В 2005 г. пострадало около 400 человек, из которых 31 человек погиб.

В последнее время национальные аспекты стали проявляться на межгосударственном уровне. На очередном этапе российско-грузинских отношений межнациональная консолидация, мягко говоря, достигла прежних нижних пределов.

На наш взгляд, проблемы толерантности, то есть терпимости, национального сближения, сотрудничества требуют, прежде всего, философского осмысления, но это комплексная причина, в частности же нам необходимо учитывать следующее.

В политическом отношении:

На первом этапе реформирования и демократизации Российского государства происходил бесконтрольный развал прежнего общества с полнейшей дискредитацией политической системы, ее институтов, национальной политики, исторической общности различных национальностей советского народа.

Мнение российского народа, национальных республик о последствиях необдуманных действий во внимание не принималось. Призыв «Берите суверенитета столько, сколько донесете» стал бумерангом, который сегодня к нам возвращается потерей толерантности, появлением самостийности, казахским, якутским, чеченским суверенитетом.

Длительное время игнорировавшаяся национальная дифференциация с ослаблением роли государства в общественно-политической жизни стала заметно проявляться и на бытовом уровне. Причем незначительность каждого отдельного факта такой нетерпимости компенсируется, в отрицательном смысле этого слова, их многочисленностью и усиливается терпимым отношением к ним со стороны всего общества. Ряд средств массовой информации в репортажах и статьях об официальных мероприятиях в субъектах Федерации специально подчеркивают, наряду гражданством участников, их национальную принадлежность, распространены факты намеренного выделения субфедеральной символики в ущерб общенациональной.

В экономическом отношении:

На протяжении многих лет происходило расшатывание финансово-экономических устоев жизни страны, развал экономики, прежде всего промышленных и сельскохозяйственных предприятий, обозначилось расслоение и резкое снижение жизненного уровня населения.

В экономических отношениях в массовом порядке нарушаются права коренного населения в стране пребывания, т.е. в России: незаконная миграция повсеместно порождает незаконную предпринимательскую деятельность; на обычных рынках учредителем выступают не местные кооперативы из числа местных производителей (Алексей Гордеев – министр сельского хозяйства), а представители других национальностей; национальные представительства господствуют на предприятиях общественного питания и в розничной торговле, обменных пунктах, гаражных кооперативах и автостоянках. При этом на примере г. Кондопога (Карелия) видно, что органы милиции, следствия, суда, прокуратуры занимаются их защитой и протекцией, противопоставлением коренному населению.

В социальном отношении:

В конце XX в. и начале XXI в. происходит безудержный, бесконтрольный рост миграции населения, носителей различных культур, разных обычаев, религий, политических культур – в настоящее время более 12 млн человек («Независимая газета». 17 октября 2006 г.). Это же целое государство в государстве!

Коренное население не готово к этому! Для него это угроза его идентичности, самоопределения, образу жизни, традициям, религиозности.

Этот дестабилизирующий фактор вызвал лавину межнациональных, межреспубликанских конфликтов, проявления в том числе и терроризма.

В идеологическом отношении:

Отказавшись от идеологии, разрушив на первом этапе идеологические институты от классного руководителя в школе до замполита в армии, от региональных структур до министерств и ведомств, государство не предложило адекватной потребностям нового глобального общества концепции идеологического воспитания. В результате, открывшаяся ниша была заполнена стихийно сложившейся совокупностью информационных воздействий на общество. Содержание такого воздействия общеизвестно. Таким образом, общий рост информационной пропаганды насилия, индивидуализма, страха на фоне общего падения уровня жизни населения просто не мог не привести к усилению нетерпимости в целом и на межнациональном уровне в частности.

Выводы

Первое. Кризис системы институтов, ответственных за воспитание подрастающего поколения, формирование адекватной современным потребностям системы ценностей, протекающий на фоне падения уровня жизни населения, объективно породил системную проблему снижения толерантности в российском сознании, нарастание конфликтов, возникновение экстремистских группировок, преследований представителей других национальностей и религий.

Второе. На бытовом уровне усиление нетерпимости выражается в негативном отношении к лицам другой национальности и вероисповедания, преследованиях по национальным и религиозным признакам.

Личная неудовлетворённость граждан системным кризисом всего общества перекладывалась в виде вины на представителей других народов. В условиях усложнения условий жизнедеятельности произошло гипертрофированное усиление самоидентификации, в сознании значительной части населения сформировался отрицательный образ иностранца. Однако, все это происходит в условиях, когда у 72% русского населения в ближайшем поколении есть этнические нерусские: папы, мамы, дедушки, бабушки, зятья, невестки. 72%! И только 25% — это как бы «чисто русские».

Третье. Произошло заметное снижение числа лиц, готовых активно противостоять этой враждебности и отчужденности, поскольку в этих условиях выросло целое поколение. Связь же с предыдущим поколением, помнящим, что нас объединяли единая историческая общность и единый народ, значительно ослаблена в силу все тех же обстоятельств. Кроме того, и сознание старшего поколения уже сильно деформировано под влиянием наших СМИ, объективно сложившихся межнациональных, межкультурных и межрелигиозных противоречий, разочарования проводимой политикой.

В этих условиях, на наш взгляд, целесообразно рекомендовать следующее.

Во-первых, для возрождения традиций толерантности и межнационального сотрудничества необходимо предложить новую единую общность для наших народов, различных национальностей, такую как было в прежнем обществе, в котором все народы Союза вместе строили, побеждали врагов, вышли в космос, завоевали уважение всего мира. Подобная попытка уже была предпринята. Мы сделали попытку по опыту американцев, французов, немцев создать общность —

«Россияне». Но за 16 лет ничего не было сделано для её популяризации и содержательного наполнения. Ибо чем объяснить, что ежегодно до 100 тысяч россиян покидают нашу страну. А престижные научные институты США укомплектованы российскими учеными по штатному расписанию от 10 до 15%.

Для утверждения толерантности необходимы механизмы, технологии, направленные на: создание и утверждение в российском сознании единой культуры, единого идеологического социально-экономического и правового поля. Надо найти и утвердить в российском сознании единство наших ценностей, интересов, традиций; необходима комплексная продуманная миграционная политика с тем, чтобы эмигранты стали полноценными гражданами России, признающими историю и культуру, ценности, традиции российского общества.

Во-вторых, в силу того, что проблема толерантности сегодня стоит остро уже на всех уровнях, работа по её решению должна вестись всеми заинтересованными структурами, так или иначе связанными с межнациональными отношениями. И конечно, здесь трудно переоценить роль институтов гражданского общества, поскольку только они, обладая потенциалом общественного доверия, могут решить её на уровне массового бытового сознания, где достаточно формализованные меры государственных институтов далеко не всегда находят содержательную поддержку снизу.

Формирование проблемы толерантности межнациональных отношений в российском сознании — это проблема не только государства, но и всего гражданского общества. Для этого необходимо, прежде всего, обеспечить рациональное структурирование различных национальностей, их самоорганизацию на основе своей общности. Наиболее эффективно здесь использовать культурно-национальные автономии, как институты гражданского общества. Однако, очевидно, что этим процессом надо управлять со стороны власти, государства и общественных органов. В этой связи основным направлением деятельности в данной сфере на ближайшую перспективу должно стать формирование институциональной основы работы в межнациональной сфере — Министерства национальностей, соответствующих центров, научно-исследовательских институтов, как на федеральном уровне, так и в регионах России. Только осуществив подобную подготовительную работу, можно будет системно реализовать комплексное решение проблемы толерантности межнациональных отношений в нашей стране.

Проблемы самосознания в контексте русской ментальности

Глобализация сопровождается острейшим кризисом духовной жизни людей, вызванным распадом мирового единства.

Россия может выжить в условиях глобализации. Ей предстоит нащупать модель своего развития, которая неминуемо будет весьма специфичной в той мере, в какой специфичным является само российское общество.

Но какая Россия нужна самой России и всему миру? Ценность России для человечества не в богатстве ее недр, теряющих значение по мере совершенствования технологий, а прежде всего в оригинальном взгляде ее народов на мир, в ее национальной ментальности. Это своеобразие России высоко ценится духовной элитой человечества.

Ученые приходят к осознанию того, что прежде чем осмыслить историю человеческой самореализации в той или иной культуре, необходимо обратиться к некоему общему основанию социо-культурных процессов. Под этим основанием, именуемым ментальностью, понимается, прежде всего, та «живая, изменчивая, и при всем том обнаруживающая поразительные устойчивые константы магма жизненных установок и моделей поведения, эмоций и настроений, которая опирается на глубинные зоны, присущие данному обществу и культурной традиции», которая «не рефлексивируется сознанием, но в большей степени переживается (эмоционально) и реализуется (поведенчески)»¹.

Ментальность понимается как то «...общее, что объединяет сознательное, рациональное, интуитивное, общественное и индивидуальное, теоретическое и практическое»², как «...глубинный и потому трудно фиксируемый источник мышления, идеологии и веры, чувства ментальности и эмоции»³.

Когда впервые были опубликованы древние российские стихотворения, собранные Киришей Даниловым, многих ученых XIX в. особенно поразила припевка, с которой начинались некоторые произведения:

Высота ли, высота поднебесная, глубота, глубота океан-море;
широко раздолье по всей земли, глубоки омуты днепровские...

Ф.Буслаев, выдающийся исследователь древнерусской литературы, считал, что здесь призвано все необъятное, чтобы дать эпическому воодушевлению надлежащий простор: и широта земная, и глубина океана, и высота небесная. В мире, в котором формировалась древнерусская, а позже русская культура, много света, много воздуха, и кажется, что нет этому простору ни конца ни края⁴.

Поэтому закономерно, что русская ментальность отражается в художественных образах: через безудержность пушкинской стихийности и через образ «летающей тройки» у Н.В.Гоголя; через «ищущий бури» лермонтовский «одинокий парус»; через воспевание Ф.И.Тютчевым ночной стихии сновидений и таинственных призывов «из глубины». Она просматривается в блоковском «прорыве сквозь смерть»:

Из груди, сожженной песками,
Из плаща, в пыли и крови
Негодуя, вырвется пламя
Безначальной, живой любви⁵.

Н.А.Бердяев видел «безграничность и устремленность в бесконечной русской душе, ее рабство и бунт, склонность к насилию и доброту»⁶, а Б.В.Вышеславцев — «иррациональную глубину свободы, бессознательную... русскую стихию»⁷.

Современные русские философы, например, Г.Д.Гачев, пишут о невыразимости явлений русской жизни и движений русской души «в формах рационалистической, формальной логики», «средствами ума», отвлеченно-теоретической мысли и возможность ее освоения «средствами сердца, души», включающими и христианско-религиозную идею и «языческое одушевление природы и всех вещей...»⁸.

Философ и историк культуры И.В.Кондаков основывает свое фундаментальное исследование русской культуры на таком ее качестве, как «внутренняя поляризованность», которая чревата конфликтами и непредсказуемой напряженной борьбой.

Философ-публицист Л.В.Карасев видит сущность русской культуры в символе «детства», «...ибо “детское” помогает понять главное в душе народа. Детская душа — поле поединка между добром и злом. То же самое можно сказать и о России»⁹.

Кроме того, сами события русской истории и культуры, с ее языческими ночными празднествами, с воинственными прорывами и подвигами народа, с мистикой духовных созерцаний и жертвенной любовью к «ближнему», с кровавыми мятежами и раскольничьими самосжиганиями, с яростью революционных эпох, со всей национальной «любовью к чрезвычайному» также свидетельствует об иррациональных истоках русской ментальности, необъяснимых через принципы рассудочной причинности.

Итак, большинство исследователей, анализируя русский характер, относят его к типу «переживательных». А.Ф.Лосев отмечал преобладание в мышлении русского человека чувственно-образного над абстрактно-логическим. Область чувственного есть область этико-эстетического.

Мы считаем, что решение проблем нравственно-эстетического воспитания означает сохранение и русского национального характера, и русской культуры. Однако в нашем обществе в настоящее время фактически отсутствуют имеющиеся подобные цели институты воспитания.

По мнению академика Б.Раушенбаха, до революции существовала исходная система элементов нравственности, которая как бы стихийно формировалась самой жизнью: семьей, сословным кодексом чести, Церковью. Церковь давно отработала методы не только декларирования нравственности, но и практического воспитания и поддержания ее. Б.Раушенбах имеет в виду таинство покаяния, «где в постоянной паре выступает ученик и учитель с их беседой. Как было принято говорить, от сердца к сердцу»¹⁰.

Ныне существует единственный действенный механизм формирования нравственно-эстетического в человеке — это система образования. К сожалению, до сих пор в учебном процессе преобладает опора на рациональное знание и соответствующая этому методика (от мышления учителя к мышлению ученика).

В начале 1990-х гг. в кругах русской интеллигенции еще теплилась надежда на реформу школьного и вузовского образования: гуманизацию и гуманитаризацию. Сегодня мы видим, что рационализация образовательного процесса еще более усилилась. Например, в школе сокращены часы по русскому языку и литературе, отечественной истории; в вузе в блоке ГСЭ (гуманитарно-социально-экономический) самое малое количество часов отведено на отечественную историю и философию. Вместе с тем именно они формируют мировоззрение и сохраняют национальную ментальность. Наш выдающийся земляк М.М.Бахтин высоко оценивал координационно-интегративную, мировоззренческую функцию философии: «Место философии

фии... начинается там, где кончается точная научность и начинается инаучность. Ее можно определить как метаязык всех наук (и всех видов познания)»¹¹.

Анализируя особенности русской ментальности, следует учитывать два важнейших обстоятельства: ментальность любого народа, русского в частности, — константа не вечная, а изменяющаяся, существует специфика ментальности на региональном уровне. Возникла насущная необходимость исследования ментальности населения г. Орла и всего Орловского края. Поэтому, неслучайно, в Орловском государственном университете в 2005 г. на базе философского факультета был создан Научно-исследовательский институт провинциальной культуры, который, разворачивая свою деятельность, обращается к философскому наследию Орловщины.

Исследования проблем провинциальной культуры потребовало от нас обращения к фундаментальной категории «Genious loci» (гений места, дух места)¹². Длительное время слова «место», «местный» в обыденной речи, в официальных документах сопровождалось негативным оттенком.

Еще более пренебрежительно звучали слова «провинция», «провинциальный». Откуда это презрение, совершенное неведомое прочим народам и культурам? Там слово «провинция» есть, да и то оснащенное разными оттенками отношения, но слово «местный» занимает в иерархии ценностей весьма высокую позицию. Корни данного явления уходят в глубокую древность.

Проблемы «места» еще более усугублялись трагической исторической судьбой и природно-географическим положением Орловского края. Многие столетия эти земли были «украинными», пограничными и постоянно подвергались разорениям, уничтожениям или перемещениям больших масс людей. Огонь, меч и плуг были символами этой земли, ибо после пожарищ, звона металла вновь приходила весна, и здесь снова сеяли хлеб. Уже в XVII в. Орловщина превратилась в хлебную житницу России, что, несомненно, отразилось на облике Орла и других городов края. Формируется особое место, природные, историко-культурные ценности которого создадут в XIX в. особую духовную среду, породившую многие таланты России.

В эпоху колоссальных социальных потрясений (революции, индустриализация, коллективизация), гражданской, двух мировых войн город Орел и весь Орловский край все более теряли свою индивидуальность места и не находили неповторимого особого положения в системе советского государства. Орел по-прежнему был центром аг-

рарного края. Здесь не возводились исполины индустрии, а тишина, покой и гармония трудовой деятельности и провинциальной жизни не считались явлениями положительными.

Центр России, сердце России — Орловский край теперь стал символом ушедшего архаического места, которое старались побыстрее покинуть люди деятельные и мыслящие. Кажется, что только К.Паустовский и М.Пришвин остались верны России, не разделяя ее на молекулы прошлого и настоящего, любовно воспевая ее «медвежьи» углы.

Завершили нивелировку места «Орел», лишая его древнего культурно-исторического облика, Великая Отечественная война (г. Орел был стерт с лица земли бомбовыми ударами), взрывы храмов в 50—60 гг. XX в., массовые застройки районов города «хрущевками». В конце 80—90 г. XX в. начинается наступление на последний островок «Духа Места» г. Орла «Дворянское гнездо».

Воссоздание «Духа Места» — это не вопрос политики, хотя и политики тоже; не экономики, хотя и экономики тоже (идентификация Места стоит немалых средств). Это вопрос культуры, культурного стереотипа в воспитании человека.

Место необходимо понимать, ощущать, любить. «Безместность» массового сознания подмывает фундамент обыденной культуры больше, чем что-либо другое. Когда П.Флоренский называл культуру борьбой с мировым выравниванием, он подразумевал и борьбу с выравниванием мест. Для того, чтобы в мире «безместных» людей возникли места, необходимы глубокие изменения в сознании людей, их ментальности.

Научно-исследовательский институт провинциальной культуры, разрабатывая стратегию исследования изменений ментальности жителей Орловского региона, исходит из трех положений.

1. Русская деревня и провинция более не патриархальны, но они и не модернизированы. Мы согласны с мнением Г.Померанца, что «страна напоминает дом, в котором десяток лет продолжается капитальный ремонт и люди живут среди лесов, стремянок и щебня»¹³.

2. Происходят изменения в мононациональном населении Орловского региона: появляются люди других этнических общностей и конфессий.

3. Муниципальные институты должны рассматриваться в качестве одного из важнейших элементов этнокультурной идентичности в современном мире.

На древней орловской земле, к счастью, уже начался процесс воссоздания «Духа Места» и прилагаются все усилия для сохранения национальной ментальности его населения, которое будет отличать гордость за прошлое и настоящее своего места жительства и любовь к нему, к своей Малой Родине.

Примечания

- ¹ *Гуревич А.Я.* Ментальность // Опыт словаря нового мышления. М., 1989. С. 454–455.
- ² *Кондаков И.В.* Введение в историю русской культуры. М., 1997. С. 459.
- ³ *Рожанский М.* Ментальность // Опыт словаря нового мышления. М., 1989. С. 459.
- ⁴ *Буслаев Ф.И.* О влиянии христианства на славянский язык. М., 1848. С. 68.
- ⁵ *Блок А.* Стихотворения. СПб., 1996. С. 139.
- ⁶ *Бердяев Н.А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 44–45.
- ⁷ *Вышеславец Б.П.* Вольность Пушкина // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 401.
- ⁸ *Гачев Г.Д.* Образ в русской художественной культуре. М., 1981. С. 64–69.
- ⁹ *Карасев Л.С.* Русская идея (символика и смысл) // *Вопр. философии.* 1992. № 8. С. 92–93.
- ¹⁰ *Раушенбах Б.* К рационально-образной картине мира // *Коммунист.* 1989. № 8. С. 96.
- ¹¹ *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1971. С. 364.
- ¹² В 1991 г. вышел сборник статей «Освобождение духа» под редакцией известнейших философов А.Гусейнова и В.Толстых, в котором в статье В.Л.Глазычева впервые обосновывалась важность данной категории.
- ¹³ См.: *Горин Д.Г.* О российской самобытности. Модусы социокультурных процессов // *Филос. науки.* 2003. № 8. С. 69–70.

Русское национальное самосознание и языковая картина мира

Древние китайцы желали своим заклятым врагам: «Чтоб тебе жить во времена перемен!».

Что же мы предлагаем нашим молодым — людям XXI в.? Как влияем на становление их самосознания, в том числе национального? Какую картину мира они создают на нашем опыте?

Мы предлагаем им школу, всю состоящую из противоречий. Книгу мы заменяем антинациональным телевидением, пропитанным смертью, развратом, абсурдом рекламы.

Достаточно сказать, что школа испытывает кризис и своей структуры, и своего содержания. В кризисе классно-урочная система, существовавшая почти четыреста лет, когда в стране уже многие годы сельские малокомплектные школы содержат некомплектные классы, часто состоящие из одного—двух человек, и тенденция эта усиливается. Мы наблюдаем кризис стратегии в содержании образования. Всерьез встают вопросы: чему учить? Зачем ребенку абстрактные знания? Кстати, очень сильно уже потесненные за последние 20 лет. Ведь живут же люди на Западе — в США, Финляндии, живут гораздо лучше нас, а их дети не изучают даже таблицу умножения. Отсутствие нравственно-моральных ориентиров приводит к принципиальным ошибкам, ведь русские испокон века живут для того, чтобы рождать идеи, питающие мир. Интуитивно русские педагоги в течение столетий так составляли учебные программы, чтобы они развивали мозг русских детей, а не растворяли их в земной юдоли, в земных энергиях.

Сейчас над русской национальной школой, благодаря которой Россия два раза на протяжении последних столетий вставала на ноги, достигала уровня первых государств мира, нависла смертельная уг-

роза: приватизация. В регионах уже защищаются: например, в Петропавловске-Камчатском принят закон о запрете приватизации «следующих» учреждений — и перечислены буквально все образовательные учреждения. Почему бы нам не последовать их примеру? Ведь приватизировать школу — это все равно что приватизировать прокуратуру или милицию, когда на вопрос милиционера: «Оружие есть?» — он получает ответ: «Вы покупаете или продаете?»

Чем больше молодых в школах и вузах, тем меньше мы тратимся на тюремное содержание наших детей. В этом, наверное, и состоит рациональная самокупаемость русского образования даже по меркам олигархического государства.

И все это, естественно, проявляется в родном нашем русском языке. Языке особом, отличающемся от всех других тем, что на протяжении более чем тысячелетия в нем переплетались два мощных полноводных потока, два направления — исконно русский язык — земной, и старославянский — язык духа, на котором русский человек разговаривал с Богом. Поэтому русский язык так богат синонимами, передающими тончайшие оттенки смысла, зафиксированные словарями и живой жизнью языка. Кстати, «чемпионами» синонимических рядов являются доминанты *умереть* и *красть*. Русский человек без труда воспроизведет с десятков фразеологизмов и просто метафор на эти темы: «преставиться» и «Богу душу отдать», «сыграть в ящик» и «приказать долго жить», «перекинуться» и «ноги протянуть», «почить в Бозе» и «дать дуба»; «стянуть» и «стибрить», «сбондить» и «слямзить», «унести» и «пристроить» и т.д.

И это тоже отражает неосознанную незакрепленность с земным, принципиальный взгляд вверх — на небо, на звезды и солнце, а не под ноги. Почему «красть»? Да потому что «до сознания» я знаю: ничего мне здесь не принадлежит, кроме моего тела. Поэтому русский человек в первой половине жизни накапливает, а во второй — раздает. И благодарит за то, что взяли.

Русская ментальность зиждется на сознании того, что жизнь происходит от слова, а мысль направлена словом. Для русского мысль равноценна делу, потому что русские все-таки люди духа, и это становится тем более ясно сейчас, когда основные идеологические векторы сместились. Мы все наблюдали путь от государственно провозглашаемого альтруизма и самоотверженности во имя общего дела (идеал — Павка Корчагин) к дикому самодовольному и бессмысленному накопительству, когда воровать — в широком значении этого слова — стало не только не стыдно, но наоборот. Даже в это время

вакханалии всегосударственного рвачества и шкурничества мы понимаем, что выход возможен «от противного», от убежденной нравственности человека и гражданина.

Современная картина мира также противоречива, многогранна, многообразна. Картина мира — это совокупность мировоззренческих знаний о мире, отраженная в языке. Она отражает потребность человека в наглядном представлении о мире. Она несет в себе черты своего создателя, отражает специфику человеческого миропонимания, отражает коллективное сознание и досознание, которое еще только формируется. Индивидуальные представления о мире образуют эгрегорические — национальные, гендерные, возрастные, социальные.

Понятие «картина мира» переплетается с понятием ментальности, но они и разграничиваются по степени осознанности. «Картина мира» — в большей степени осознанное представление, но не понятие. Ментальность же не рефлексруется сознанием. Через картину мира ментальность связана с культурой. Национальная картина мира непосредственно отражается в языке. Язык отражает то, что мы пока еще не осознаем. Например, как очень часто называют наше огромное государство, даже сейчас самое большое в мире? На государственных вывесках, в государственных документах, на экране телевизора, в титрах и комментариях, в речи государственных служащих всех рангов мы слышим название «РФ» — так называется какая-нибудь ракетная установка. А у нас за плечами горький недавний опыт — аббревиатурами называется то, что временно. Огромное мощное государство рассыпалось у нас на глазах. И что же? Этот опыт не понят. Мало того, в устах государственного служащего «РФ» выдает глубинное неосознанное неуважение к государству, которому он служит, оно показывает все тот же вектор в никуда. Кто должен учить детей осознанно и в каждом случае уважительно произносить название своего государства? Только не государственные служащие.

Какой же язык мы оставляем нашим детям? Язык, лишенный слов для разговора с Богом, лишенный слов высокого стиля, они ушли из обихода русского человека вместе с выжженной, взорванной, расстрелянной христианской религией. Времена изменились, но оказалось, что легче восстановить храмы и даже вызолотить их купола, чем вернуть народу эти святые слова.

Ушли слова высокого «штиля», как называл их М.В.Ломоносов, и слова «среднего (посредственного) штиля» заняли их место. «Средний штиль» состоит «из речений, больше в российском языке употребительных, куда можно принять некоторые речения славенские, в высоком штиле употребительные, однако с великою осторожностью».

тью, чтобы слог не казался надутым. Равным образом употребить в нем можно низкие слова, однако остерегаться, чтобы не опуститься в подлость». Ощущаете, насколько тонким и развитым было в XVIII в. чувство языка?

«Подлой» М.В.Ломоносов считал экспрессивную разговорно-просторечную лексику, которая широко употреблялась в комедиях XVIII в.

Низкий стиль составляется из таких слов, «которых нет в славенском диалекте», т.е. из исконно русских. Их можно смешивать со словами, характерными для среднего стиля, «а от славенских общеупотребительных вовсе удаляться по пристойности материй». В низком стиле могут иметь место простонародные слова, но по усмотрению писателя.

В XX в. слова «посредственного штиля» стали претендовать на статус высокого, вызывая внутреннее неосознанное неприятие этого факта. Вспомните помпезную риторику последних съездов в Советском Союзе. «Низкий штиль» стал общепринятым языком, а на смелую низкому «штилю» пришел мат. Самое частотное выражение в обиходной речи на букву «ё» — страшное древнее проклятие, пришедшее из первобытно-общинной семьи-племени. Современными биологами доказано, что проклятие разрушает, просто взрывает живую клетку. Представьте себе, как мы сами каждый день убиваем вокруг себя все живое. Как и сто лет назад, «улица корчится, безязыкая, ей нечем кричать и разговаривать». Приблатненная тюремная лексика стала общеупотребительной: беспредел, тусовка, разобраться, разборка, стрелка и т.д. Кто будет учить «улицу» новому языку? Может быть, и не надо? Она все равно вымирает.

Из языка уходят не просто русские слова, уходят концепты, т.е. слова, в которых сосредоточен дух народа. Они выражают невербализованное, общее для социума представление о предмете или явлении, а чаще об абстрактном понятии реального и идеального мира, отражают специфику национального характера и национальной культуры.

Наши предки очень хорошо понимали разницу между понятиями *благо* и *добро*. В словаре В.И.Даля около двухсот слов с первой частью *благо*. Вы ощущаете принципиальную разницу в их значениях? Русский человек четко знал: благо — это духовное (благодать, благодатный), добро — земное, материальное. Духовное для русского человека было всегда важнее меркантильного. И сколько таких слов, которые остались только в словарях?

Русский человек даже сознание интерпретировал как совесть, приняв кальку с греческого слова, а не с латинского, т.е. сознание, в основе которого лежит нравственный импульс, Божий промысел, путь

к Богу. Личная совесть предпочтительнее перед навязываемым обществом сознанием. Вообще для русского человека «Если нет Бога как истины и смысла, нет высшей правды, все делается плоским, нет к чему и к кому подниматься» (Н. Бердяев).

Без Божьего промысла забывается истинный смысл привычных слов с положительной коннотацией. Слова, выражающие высшую положительную оценку, оказывается, обозначают совсем не то.

Иzumительный — изумляться — «делаться безумным, выйти из ума»,

Очаровательный — очаровать — «околдовать, навести чары».

Обаятельный — обаять — «заколдовать, наговорить».

Обожать — «наделять Божественной сущностью», т.е. «творить себе кумира».

Прелестный — прелесть — «заблуждение, прельщение, обман» и т.д. и т.д.

Можно было бы сказать еще о многом:

о том, что для нашей культуры основой информации является не слово-миф, а текст, и развитие языка отражается в образцовых текстах;

о том, что письменная форма речи активно влияет на устную;

о том, что узус влияет на норму, т.е. обычные разговорные слова теснят нормативные варианты;

о бессмысленности нескончаемых заимствований из английского языка, которые претендуют на статус высокого стиля и т.д.

В любую эпоху жизнь человека нацелена на идеал хорошего, а не на критику отрицательного, плохого, тем более в процессе создания нового человека. Добро в русском менталитете выражено при помощи степеней проявления (благо, добро и пр.), а понятие зло однозначно, оно не варьируется. «Зло создается человеком», и поэтому оно предельно, это всего лишь отсутствие добра. Зло всегда связывается с мраком, Марой, смертью. Единственная возможность искоренить зло — «нужно быть в добре и излучать добро», как завещал нам Н.А. Бердяев.

Самосознание и ценностные ориентации россиян

Самосознание относится к духовной сфере родового человека и нации. При благоприятных внешних исторических условиях самопознание может стать исходным моментом эволюционной трансформации этносов и народов в единую нацию. В данной статье предпринимается попытка высветить некоторые онтологические проблемы, которые вызывают трудности при осмыслении проявления в этносе, народе, нации и в их представителях *самосознания*.

В настоящее время прослеживаются следующие индикаторы нового этапа развития человеческого рода, человечества¹ и мирового сообщества:

- становление и развитие экономики услуг и постиндустриальной цивилизации;
- массовое распространение новых информационных и наукоемких технологий, вызвавших появление новой цепочки «механизация → автоматизация → информатизация → интеллектуализация технологических процессов»;
- возникновение постнеклассической науки, указывающей на рассмотрение человека как исходного момента изучения институтов человечества как ноуменально-феноменальных образований;
- появление детей-индиго и др.

Изучение этих индикаторов указывает на сущностное глобальное противоречие между родовым человеком и человеческим родом, с одной стороны, и человечеством и его институтами, с другой стороны. Иными словами, существует глубинное противоречие между эволюцией человека как противоречивого продукта взаимодействия плотного чувственного и тонкого умопостигаемого миров и эволю-

цией человечества и его институтов, приведшее к множеству глобальных кризисов (нравственных, политических, общественных, педагогических, экономических и др.), вызванных тем, что человек оказался в плену у экономики, общества и государства. Возникла потребность научного осмысления этого противоречия.

К.Ясперс сформулировал в свое время жесткий принцип «или человек как предмет исследования — или человек как свобода»² и пришел к выводу, что «превращение человека в предмет познания психологии, антропологии, социологии, политической экономии предполагает абстрагирование от его свободы, т.е. от экзистенции»³. Можно пойти дальше и утверждать, что общественными и социальными науками не принимается во внимание ни родовой человек, ни человеческий род как ноуменальные образования с их эволюционно развивающимися сущностями и архетипами, включая самопознание. Выясняется, что современной наукой не проводится сопоставление эволюции родового человека и человеческого рода и эволюции человечества и его институтов. Человек, человечество и его институты исследуются только как феноменальные образования. Более того, понятия «человечество» и «человеческий род» отождествляются⁴.

Как же выйти из возникшего парадокса? Мы полагаем, что возникновение антропологической (метафизической) семиотики позволяет его решить, поскольку она занимается изучением сущности, формы, гармонии как символических систем⁵ и выявлением сущностных характеристик родового человека⁶.

Обратимся к социологии личности, которая, по сути дела, ведет исследование социализации индивида в контексте диалектики «настоящее ↔ будущее» без учета априорно заданного потенциала родового человека и человеческого рода. По сути дела, игнорируется прошлое, потеря которого, по словам А.Тойнби, ставит под сомнение будущее этноса, народа, нации. Можно с уверенностью утверждать, что для реализации социализации индивида в контексте триады «прошлое ↔ настоящее ↔ будущее» необходима разработка новой научной специализации «метафизическая социология»⁷.

Рассмотрим диспозиционную теорию социальной личности, основанную на изучении и формировании ценностных ориентаций, которые представляют собой установки на восприятие, понимание и оценку условий жизни и деятельности человека и его поведение. Согласно В.А.Ядову, диспозиционная структура личности включает в себя высшие, средние и низшие диспозиции. В высшие диспозиции входят стратегическая направленность интересов, концепция жизни и ценностные ориентации. К средним диспозициям относятся соци-

альные установки на типичные социальные объекты и обстоятельства. Низшие диспозиции состоят из предрасположенности к восприятию и поведению в конкретных условиях, в данной предметной и социальной среде. Изучение данной теории показывает, что ею не принимается во внимание прошлое в виде программ, языков и кодов родового человека, задающих становление, развитие и функционирование всех составляющих высших, средних и низших диспозиций.

Предложим уточненный вариант формирования активной социальной личности в контексте данной теории: потенциал родового человека → потребности и предпочтения → интересы → непосредственные побуждения и мотивы поведения → концепция жизни и стратегические интересы → ценностные ориентации → диспозиции (установки) → функциональные органы⁸. Уместно подчеркнуть, что духовные сущности и позитивные архетипы родового человека обуславливают становление, развитие и функционирование интеллекта и других систем социальной личности. Можно отметить особую значимость *самосознания* родового человека в плане единения представителей этноса, народа и нации на решение общечеловеческих проблем и задач. Напрашивается вывод: самосознание как свойство родового человека при взаимодействии с другими его духовными сущностями и архетипами задает формирование концепции жизни, стратегических интересов и ценностных ориентаций социальной личности.

При реализации изложенного выше на практике необходимо, прежде всего, знание духовной сферы, особенностей, менталитета, телесной сферы, системы реализации решений того или иного этноса, народа и нации. Россия представляет собой уникальную страну, в которой благодаря господству тоталитарного режима после победы Октябрьской революции и мгновенному переходу в «дикий» капитализм после событий 1991 г. не принимаются во внимание духовная сфера, менталитет и телесная сфера тех или иных слоев населения при осуществлении инноваций. Иными словами, современная элита не осознает природы традиций, которые образуют ядро коллективного бессознательного этноса, народа и нации. В результате гиперболизируется значимость социальных инноваций, которые без целенаправленной подготовки различных групп населения ждет сокрушительный провал⁹.

На наш взгляд, давно существует потребность в комплексном изучении эволюции и инволюции духовной сферы, менталитета и телесной сферы русского народа, других народов и этносов России на протяжении нескольких столетий представителями различных

научных специализаций. Пока что подвергаются исследованию не духовная сфера и/или менталитет, а отдельный архетип с выходом на интерпретацию всего национального характера¹⁰.

Подводя итоги, отметим, что успех на пути проявления самосознания россиян на практике лежит в глубокой проработке триады «прошлое ↔ настоящее ↔ будущее» России.

Примечания

- ¹ Под человечеством понимается ноуменально-феноменальная форма проявления потенциала человеческого рода в конкретных исторических условиях.
- ² *Jaspers K. Der philosophische Glaube. München, 1962. S. 50. Цит. по: Гайденко П.П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 15.*
- ³ *Гайденко П.П. Указ. соч. С. 15.*
- ⁴ *Араб-Оглы Э.А. Человечество // Новая философская энциклопедия. Т. 4. М., 2001. С. 348–350.*
- ⁵ *Узилевский Г.Я. О сущности и гармонии человека и мироздания в контексте антропологической семиотики // Сознание и физическая реальность. 2003. Т. 8. № 2. С. 10–23; Он же. Инновации, воспроизводства и традиции в контексте развития человеческого рода в XXI веке и с позиции синтетического подхода // Инновации и традиции: метафизические и феноменологические аспекты управления. Орел, 2006. С. 13–58.*
- ⁶ *Узилевский Г.Я. Человек и постиндустриальная цивилизация в контексте наследия М.М.Бахтина // Бахтинский вестник. 2005. С. 213–240.*
- ⁷ *Узилевский Г.Я. Метафизическая социология и молодежь // Молодежная политика в современной России. Орел, 1985. С. 20–28.*
- ⁸ *Узилевский Г.Я. Государственный служащий и постиндустриальная цивилизация. Орел, 2004. С. 60–63.*
- ⁹ *Штельмах Л.Г. Инновации в социальной сфере и их связь с безопасностью общества и государства // Инновации и традиции: метафизические и феноменологические аспекты управления. Орел, 2006. С. 91–146.*
- ¹⁰ *См.: Касьянова К. О русском национальном характере. М., 1994.*

Знание и вера в парадигме феноменологической рефлексии познания: о некоторых параллелях западноевропейского и российского поиска

К постановке проблемы. В современном мире глобальные вызовы современности заставляют считаться с религией как самостоятельной областью духовной жизни человека, активно влияющей на его жизнедеятельность, в том числе на личностную и социальную безопасность. «Пришло время перейти от некомпетентной светскости («религия нас не касается») к понимающей светскости («наш долг ее понять»)¹.

В российской философии с конца XX в., не в последнюю очередь благодаря Институту философии РАН, стало пересматриваться догматическое положение диамата, сциентизма и др. просвещенческих и идеологических течений о незыблемом авторитете науки как высшего типа знания. Относительно нашей проблемы эту мысль ярко сформулировал академик РАН Л.Н.Митрохин: «...ключевые категории, акценты, выводы советского атеизма... формировались не по процедуре научного знания, а представляли собой выраженный в псевдотеоретической форме набор руководящих указаний насчет скорейшей (“научной”) ликвидации религиозной веры. Поэтому какому бы то ни было исправлению и модернизации они не подлежат.. На первое место здесь выдвигается задача переосмысления центральных категорий и понятий философии религии и религиоведения»².

* * *

Методологическая привлекательность феноменологии объясняется тем, что она сохраняет, хотя и в модифицированном виде, основные завоевания «классического идеала» науки (В.У.Бабушкин,

П.П.Гайдено, А.Гурвич, Дж.Кокельманс, Л.А.Микешина, А.А.Михайлов, В.И.Молчанов, А.А.Печенкин, Д.С.Разеев, И.Н.Шкуратов, Р.Шмит, С.Штрассер, Э.Штрекер, Г.Шпигельберг, У.Харви и др.). Но в то же время отвечает на поставленную еще Кантом задачу отыскания «предельных» условий *возможности обретения субъектом объективного опыта*.

Парадигмальные позиции исследователя обнаруживаются в его трактовке понятия религиозный феномен. Оппозиция «знание—вера» преодолевается в толковании *религиозного феномена как познаваемости сущего в себе, когда, познавая явление в его внешних характеристиках, мы имеем некоторое познание сущего*. Это не кантовский подход к феномену, который, как известно, настаивал на том, что мы можем мыслить вещи сами по себе, но не можем познавать их. Но это тот подход, который станет востребованным на пути преодоления кризиса европейской науки в конце XIX — начало XX в.

Русские философы, высоко оценивая «коперниканский переворот», совершенный Кантом в философии, подвергли критике его учение о религии, которую он рассматривал «в пределах только разума». В России были выдвинуты относительно новые на это время *экзистенциально-онтологические моменты*. Интерпретация кантовских идей в духе содержательного обнаружения в явлении того, что есть сущность, появилась параллельно и самостоятельно сначала в русской религиозной философии (Юркевич, Кудрявцев-Платонов, Соловьев, Флоренский и др.), затем в западной философии (от Гегеля до Гуссерля и Хайдеггера). Российская философская традиция, тесно связанная с острейшими смысложизненными проблемами, рассматривала религиозный феномен как явление целостное. «Метафизическому существу» был придан статус абсолютной основы религиозных явлений. Русские религиозные мыслители коррелировали явление с понятием «сущность»: «под явлением я разумею познаваемость существа, его предметность или бытие для другого» (Вл.Соловьев)³.

Для постнеклассической феноменологии трактовка религиозного феномена в духе корреляции явления и сущности важна своей онтологичностью, открытием глубинных оснований экзистенции, что позволяет создать сообразный предмету исследования дискурс. Место ученого-исследователя находится внутри дискурса, что не меняет самого исследователя, но позволяет аутентично исследовать религиозное явление («наблюдающий участник» Тиллиха, принцип «участного мышления» Хайдеггера и Бахтина, «принцип сочувствия» Мейена, принцип «участности» Хоружего).

Междисциплинарные ситуации можно рассматривать как узловые проблемные зоны, следуя концепции сетевой природы знания. Такие ситуации решаются на основе принципа дополнительности, т.е. на основе взаимной согласованности теорий, где одна концепция должна учитывать другие религиозоведческие теории, в зависимости от уровня исследования феномена. Например, психолого-феноменологические концепты Юнга дополняет религиозоведческая компонента культурно-исторической психологии Выготского; феноменологическая теория «жизненного мира» Гуссерля — сущностной феноменологией религии Шелера и т.д. В этих условиях феноменологический подход создает почву для сотрудничества с теологами. В сообразовании научно-рефлексивного метода с трансцендентальным ядром религии и заключается основная общенаучная значимость герменевтической и экзистенциальной феноменологии, цель которых — *понимание (интеллектуальное и экзистенциальное) сути* религиозной жизни. Другая проблема, в которой пересекаются компоненты оппозиции «знание—вера» — *это парадокс человеческой субъективности*.

В основе феноменологии познания — парадоксальность человеческой субъективности: человек как воплощенное сознание имеет фундаментальную раздвоенность в своем отношении к бытию физического космоса и к бытию самого себя. Сознание человека, с одной стороны, направлено на вещи мира, а с другой — на поиск у этих же вещей некоего основания, понимаемого либо в качестве человеческого мышления, либо в качестве «Божественного разума». Парадоксальность человеческой субъективности — это различие в двух установках сознания. Одна из которых, направленная на вещи мира, сопровождается нерелигиозной верой в реальность этих вещей, как если бы они существовали сами по себе. Другая направлена на происхождение вещей, на происхождение их смысла, как они явлены человеческому сознанию. Вторая установка сознания и есть феноменологическая. Отсюда вытекает вопрос: так ли уж непримиримы вера и знание как самостоятельные способы деятельности человеческого разума?

Смысл парадокса в следующем: будучи конечным в необозримой вселенной (в смысле пространства-времени), человек тем не менее артикулирует все многообразие вселенной в своем внутреннем единстве, т.е. делает вселенную интенциональным коррелятом своей субъективности. Этот парадокс хорошо известен философии: у Гуссерля он выражен словами «быть субъектом для мира и в то же время быть объектом в мире»⁴. У Мерло-Понти — это конфликт между дву-

мя доминирующими тенденциями в классической философии, между натурализмом и идеалистическим интеллектуализмом⁵. Но смысл парадокса человеческой субъективности может быть понят и по-другому: любое исследование окружающего мира не будет полным, если человек сам не включен в него. Философия природы и философия человека не могут быть законченными, *если они не являются дополнением друг друга*.

Парадокс о положении человека в космосе является фундаментальной экзистенциальной проблемой, т.е. проблемой существования человека как воплощенного сознания или проблемой подобия Богу-творцу, который сотворил мир и самого человека в их единстве.

Отцы Церкви не только осознавали этот парадокс как богословскую проблему, но и интерпретировали ее в терминах религиозного мышления. Например, преп. Максим Исповедник говорил о парадоксе человека, обсуждая его посредничество между чувственным, эмпирическим миром и миром мысленных форм. Преп. Максим, называя человека *микрокосмом и посредником*, понимал его как трансцендентального субъекта, обладающего способностью и свойством соотносить эмпирическую вселенную с идеей целостности вселенной. Посредничество между чувственной вселенной и идеальным в самом человеке стало возможным, согласно Максиму, благодаря сообразности логоса человека с логосом тварности всей вселенной, общим источником которой является Логос-Слово Божие⁶.

Экстремальный натурализм, характерный для классической науки, не мог осознать не только богословской, но и философской значимости парадокса человеческой субъективности, что привело к экзистенциальному кризису науки. Натурализм как догматический фундамент науки исключает ее взаимодействие с теологией, как и всякое экзистенциальное измерение религиозного феномена. Феномен человека подвергается «натурализации», где отсутствует личностная основа и свобода. Необходимость теологической аргументации возникает тогда, когда мы говорим о различении природы человека и его ипостасности (личностности).

Феноменологическая философия ставит эту проблему не под теологическим углом зрения. Она формулирует ее как раздвоенность человеческого состояния между эмпирическим его и трансцендентальным его сознания. Но современная экзистенциальная феноменология (Марсель, Нестерук и др.), как и отцы Церкви (Климент Александрийский, блаж. Августин, преп. Максим Исповедник) еди-

ны во мнении, что не все в познании может быть продемонстрировано. Есть элементы познания, которые приходится принимать на веру, поэтому *вера в этом смысле предшествует знанию и может рассматриваться как его экзистенциальная предпосылка*. Наука сама нуждается в глубоком обосновании ее смыслообразующих положений изнутри того, что Гуссерль называл «чудесными телеологиями»⁷. Справедливости ради надо отметить, что для феноменологической философии вопрос об обосновании сознания не представлял интереса, поскольку религиозное сознание не изучалось в феноменологии в аскетическо-опытном (т.е. мистическом) смысле. Но некоторые представители феноменологии рассматривают религиозную веру как редуцированную философскую форму сознания. Католические философы-феноменологи убеждены, что философия томизма и феноменология не исключают, а скорее дополняют друг друга⁸. Современные французские философы, также как Рикёр, Анри, Марьон, обосновывают «теологический поворот» в феноменологии, дискуссии вокруг которого ведутся во Франции и в англо-саксонском мире⁹. В российской философии эта проблема поставлена в работах Хоружего. Таким образом, *религиозный опыт может не только быть предметом феноменологического осмысления, но имплицитно служить тем начальным фоном, из которого возможность феноменологии как таковой может быть осознана*.

* * *

Меняющаяся интеллектуальная и социально-политическая ситуация заставляет искать теоретико-методологические подходы к изучению религий за пределами классического понимания науки.

Герменевтическая и экзистенциальная феноменология исследуют междисциплинарные проблемы не только в горизонтальной системе координат религиозоведения, включающей в себя различные социокультурные контексты религии, но и в вертикальной системе координат трансцендентально-смысловых религиозных ценностей. Тем самым мы делаем серьезный шаг в преодолении бинарной оппозиции «знание—вера», следуя которой мы рассекаем смысловое пространство на части, уверяя себя, что бинарность — онтологична и единственно верна.

Примечания

- ¹ *Debray R. Rapport au ministre de l'Education nationale «L'enseignement du fait religieux dans l'Ecole laïque»*, Fevrier 2002. P., 2002. Наряду с дальнейшим процессом секуляризации идет параллельный процесс актуализации религиозной веры, требующий новой методологии не только ее понимания, но и взаимодействия с ней в изменяющихся социокультурных условиях (см., например, исследования Е.Аринина, В.Аршинова, И.Касавина, Л.Микешиной, Л.Митрохина, В.Стёпина, С.Хоружего и др.).
- ² *Митрохин Л.Н.* Философия религии: новые перспективы // *Вопр. философии*. 2003. № 8. С. 45–53.
- ³ *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 212.
- ⁴ *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004. С. 239–244.
- ⁵ *Merleau-Ponty M.* Sense et Non-Sense. Evanston, 1982. P. 72.
- ⁶ *Nesteruk A.* Humanity in the Universe: A Patristic Insight into Modern Cosmology. *Sourozh: A journal of Orthodox Life and Thought*. 88 (2002). P. 1–20.
- ⁷ *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1: Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 128.
- ⁸ См.: *Dondeyne A.* Contemporary European Thought and Christian Faith. Pittsburgh, 1958; *Sokolowsky R.* Introduction to Phenomenology. Cambridge, 2000.
- ⁹ См.: *Phenomenology and the «Theological Turn» The French Debate*. New York: Fordham University Press. 2000.

Национальный менталитет и национальная идея России

Молодому вновь воссозданному Российскому государству, возникшему на руинах прошлого, предстоит сделать свой выбор, найти свой путь, свою цивилизационную ориентацию, вновь занять достойное место в глобальном человеческом этосе. Вопрос о том, как и на каких путях это сделать. В стране идет активная дискуссия, публикуются десятки, если не сотни работ, обсуждающие стратегию развития России в XXI в., принимаются политические документы и решения. Но разброс мысли здесь весьма велик: от идей изоляционизма, ориентации только на свой уникальный путь до крайних представлений протекционистского развития под эгидой Запада.

Причем, как ни парадоксально, в этом многообразном спектре мнений менее всего представлены позиции ученых и общественных деятелей, ориентирующихся на инновационный поиск нового принципиально иного пути цивилизационного развития, отвечающего веяниям современности.

Достаточно очевидно, что, выстраивая стратегию будущего развития России, нельзя забывать и отказываться от вековых российских традиций, от специфики интеллектуального склада, менталитета россиян. Казалось бы, не вызывает сомнений и то, что, намечая путь, необходимо учитывать позитивный опыт стран, успешно осуществивших свои модернизационные проекты. Однако спор вновь и вновь возвращается к противостоянию неозападников и неославянофилов. Хотя по всем показателям подобное противостояние весьма малопродуктивно и не отвечает реалиям нашего времени. Ныне нельзя призывать только к возврату к «светлому прошлому», ибо

«нельзя дважды войти в одну и ту же реку». Не перспективны и надежды на догоняющую модернизацию, т.к. догоняя, никогда не догонишь (достаточно вспомнить парадокс «Ахиллес и черепаха»).

Контуры нового цивилизационного пути развития человечества еще очень расплывчаты, не отчетливы, не достаточно отрафлексированы. Но все же некоторое твердое ядро этих новых идей уже намечается. Ориентируясь на них, выстраивая в соответствии с их требованиями свою внутреннюю и внешнюю политику, страна может обрести перспективный современный цивилизационный путь своего развития.

Прежде всего, речь идет об изменениях в понимании функций государства в современных условиях, об инновациях государственного строительства.

Такая постановка вопроса требует принципиальных изменений в понимании функций государства на современном этапе. Государство, традиционно выступая как форма организации власти, основной социальной институт политической системы общества, воздействует через правовое и административное поле на все стороны общественной жизни, предпринимает конкретные меры к воспроизводству социально-экономических и духовных ценностей. Современная ситуация требует формирования новой модели государства «уже не просто правового и социального, но и “социоприродного”, “экологического”, “устойчивого”»¹. По мнению А.Д.Урсула, приоритетными в деятельности государства должны стать вопросы безопасности, сохранения и улучшения окружающей природной среды, устойчивого освоения природных ресурсов. Это принципиально новые функции государства, которые отнюдь не просто выполнить, ибо государства всех предыдущих моделей в лучшем случае лишь декларировали эти функции в своих законах, но никогда не реализовывали их². Сейчас в Экологической доктрине Российской Федерации, одобренной распоряжением Правительства РФ в 2002 г., эти функции четко прописаны. «Сохранение природы и улучшение окружающей среды, — говорится в ней, — являются приоритетными направлениями деятельности государства и общества. Природная среда должна быть включена в систему отношений как ценнейший компонент национального достояния. Формирование и реализация стратегии социально-экономического развития страны и государственная политика в области экологии должны быть взаимосвязаны, поскольку здоровье, социальное и экологическое благополучие населения находятся в неразрывном единстве»³.

При этом стоит обратить внимание на то, что здесь впервые за долгие годы изменено и отношение к природе. Природа воспринимается не только как хозяйственный источник, кладовая ресурсов, но и как самоценность, национальное достояние, которое надо любить, хранить, оберегать и передавать в сохраненном виде потомкам. Все это очень созвучные новым веяниям важным цивилизационные установки.

Таким образом, гармоничное сочетание использования уникальных природных ресурсов страны с повышением внимания к главному национальному ресурсу — интеллектуальному капиталу дает возможность определить цивилизационные приоритеты будущего развития.

По мнению академика Н.П.Федоренко, главными отличительными чертами нового века для России будут, во-первых, выход на первое место науки и образования, а во-вторых, не просто повышение жизненного уровня населения, а повышение «качества» жизни. Под этим понимаются не только высокие жизненные стандарты, но и приобщение к культуре, рациональные отношения с природой, растущая продолжительность жизни. Переключение экономики на Знание в самом широком понимании этого слова соответственно приведет к смене приоритетов социально-экономической политики, когда самыми важными станут капиталовложения в Человека, рассматриваемые отнюдь не как простые издержки, а как самые эффективные инвестиции⁴.

Все это дает возможность говорить о выборе российского варианта глобализации, которой существенно отличается от ныне действующего и основывается на сочетании реалий мирового экономического развития и статуса России как самодостаточной в природном, сырьевом, промышленном, научно-техническом, интеллектуальном и нравственно-этическом отношении державы⁵.

Все вышесказанное о поиске в России современных цивилизационных ориентаций в контексте экологических выводов приводит нас к обсуждению вопроса о сегодняшнем статусе национальной идеи России.

Разработка «Русской идеи» в России имеет длительную историю. Вклад в ее формирование внесли многие выдающиеся деятели русской культуры, среди которых Ф.М.Достоевский, В.С.Соловьев, Н.А.Бердяев, Е.Н.Трубецкой, И.А.Ильин, Л.Н.Гумилев и многие другие⁶.

Традиционно она отражала мессианские мотивы российского сознания, сформированные под влиянием идеи о Москве как о «Третьем Риме». Согласно Ф.М.Достоевскому, русским присуща особая миссия. Назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное⁷. Н.А.Бердяев полагал, что русские призваны содействовать единству и взаимопониманию религий и культур мира.

Россия, занимающая место посредника между Востоком и Западом, призвана, по его мнению, сыграть великую роль в приведении человечества к единству⁸.

С утверждением в Советском Союзе коммунистической идеологии подобные всечеловеческие мессианские мотивы отнюдь не исчезли, а только сменили свой вектор: с христианско-православного на всемирно-коммунистический. Страна вновь претендовала на спасение всего человечества под своей эгидой. Развал Советского Союза и поражение коммунистических идей привели к полному исчезновению идеологических ориентаций из багажа новой возникающей России. И только в конце 90-х гг. XX в. вновь начались поиски «национальной идеи»⁹. Но их тональность была уже совсем иной. В дискуссии обсуждались вопросы, какой может быть и какой не должна быть национальная идея, какие ценности она утверждает в обществе, основывается ли она на историческом опыте прошлого или отвечает запросам завтрашнего дня и т.д. При всем разнообразии подходов и мнений, многие сходились в том, что государство, российский социум должны руководствоваться идеей, приемлемой для большинства, выражающей их чаяния и на этой основе формирующей общественное сознание.

Сейчас все более становится очевидным, что, вероятно, такую программу и не стоит называть некоей вневременной национальной идеей, а просто следует четко определить стратегию национального развития государства и общества на современном историческом этапе зафиксировать базовые национальные ценности. Подобная стратегия должна отражать весь комплекс мировоззренческих, экономических, политических установок, направленных на консолидацию народа, устойчивое социально-экономическое и духовно-культурное развитие общества в его коэволюции с природой.

Необходимо решительное преодоление того понимания соотношения общества и природы, о котором в свое время очень точно сказал С.Московичи: «все современные концепции общества исходят из оппозиции человека природе»¹⁰. Задача же состоит в утверждении и раскрытии сопряженности природных и социальных процессов.

В России еще в 1996 г. была принята «Концепция перехода Российской Федерации к устойчивому развитию», развивающая идеи коэволюции общества и природы. Однако к настоящему времени ее основные положения, к сожалению, фактически не реализуются.

В то же время надо отметить, что наличие и исполнение такой стратегии крайне необходимо для современной России. Она должна способствовать укреплению внутреннего единства, устойчивости и стабильности общества, без всяких мессианских и миссианских интенций.

Подобная стратегия, безусловно, должна быть глубинно национальной, основываться на фундаменте российской истории, традиции, культуры. Но наряду с этим она должна быть наднациональной, интернациональной, учитывать прогрессивный опыт мирового сообщества и тенденции мирового развития.

В стратегии должны быть обозначены основные направления сочетания демократических свобод в обществе и становления сильного правового государства, указаны пути соединения личностных и коллективистских начал в жизни российского социума, основания формирования гражданского общества. Подчеркнута социальная ответственность и национальная направленность бизнеса на пути создания сбалансированной национальной экономики. Такая экономика должна оптимально сочетать количество инвестиций, направляемых в добывающие ресурсные отрасли производства и в сферы промышленности, ориентированные на инновационное развитие перерабатывающих отраслей, рост ресурсов и природосберегающих высоких технологий, преимущественные вложения в интеллектуальный капитал.

Необходима реструктуризация экспортных потоков страны, которая могла бы проводиться параллельно по трем направлениям: факторному (с учетом имеющихся факторов производства и их стоимости), инвестиционному (с модернизацией имеющихся и созданием новых производств массовой конкурентоспособной продукции), инновационному (с использованием и своего, и привлеченного научно-технического задела, интеллектуального и производственного потенциала) с тенденцией постепенного переноса акцента с первого на второе и особенно на третье¹¹.

Подобные стратегические цивилизационные инновации ведут не только к изменению отношений в сфере экономики и производства, но и к изменению отношений людей друг с другом и с природой.

Лозунгом крайнего индивидуализма и эгоизма всегда была преимущественная ориентация на собственный интерес, отражаемая афоризмом «живи для себя». На протяжении всей истории человеческой цивилизации с ним боролась другая жизненная позиция, ориентированная на кооперативность, взаимопомощь, сотрудничество. Альтруистические мотивы этой позиции отражались лозунгом «живи для других». Критикуя ограниченность и недостатки этих двух крайних позиций, деятели современного либерально-демократического направления предложили некий компромисс: «живи для себя и не мешай жить другим».

Однако ныне, с учетом тенденций дальнейшего цивилизационного развития человечества все эти позиции не выдерживают критики. Перспективной представляется ориентация, афористично выразить которую можно так: «живи для себя и помогай жить другим, осознавая себя не только частью общества, но и неотъемлемым компонентом природы».

«По меркам индустриального, техноцентричного общества, измеряющего свои успехи количественно-экономическими критериями, писал А.С.Панарин, Россия — отставшая от Запада страна. Но по меркам нового постиндустриального общества, которое будет культуро- и экоцентричным и станет измерять свои обретения постэкономическими критериями, Россия может стать передовой страной, открывающей человечеству пути выхода из экологических и духовных тупиков индустриализма»¹².

Примечания

- ¹ См.: Хартия Земли [http:// www.earthcharter.ru](http://www.earthcharter.ru)
- ² Урсул А.Д. Переход России к устойчивому развитию. М., 1998. С. 203.
- ³ Экологическая доктрина Российской федерации. М., 2003. С. 6.
- ⁴ См.: Федоренко Н.П. О целях и стратегии социально-экономического развития России. М., 2002.
- ⁵ См.: Кефели И.Ф. Судьба России в глобальной геополитике. СПб., 2004.
- ⁶ См.: Русская идея. Сборник произведений русских мыслителей. М., 2002.
- ⁷ См.: Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877 г. // Русская идея: Сб. произведений рус. мыслителей. М., 2002.
- ⁸ См.: Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1990.
- ⁹ Итоги проведенных обсуждений резюмированы в книге: Россия в поисках идеи. М., 1997.
- ¹⁰ *Moscovici S.* Lasociete contra nature. P., 1972. P. 401.
- ¹¹ См.: Россия-стратегия развития в XXI веке. Ч. 2. М., 1997. С. 18.
- ¹² Панарин А.С. Политология. М., 1997. С. 336.

Культура итога и культура смысла

Философская мысль в поисках «столбовой идеи»

Что мы имеем в виду, когда говорим о самосознании народа: национальную ментальность или социокультурную актуальность? Кто говорит, кто вправе говорить от имени молчаливого большинства — вожди или поэты, жрецы или пророки? Достаточно ли простого синтеза мнений, чтобы получить мировоззрение?

Механизм взаимодействия идей и реалий складывается естественным образом, и лишь системный кризис поворачивает философское сообщество к ревизии собственной парадигмы. Вот как сейчас у нас. В процессе цепной реакции реформ последовательно выявлялась изношенность социальных механизмов и исчерпанность прежних дискурсов. По мере углубления кризиса рушились надежды на неисчерпаемые духовные и моральные ресурсы нации, на либеральные идеи и модернизаторские практики, на политическое решение экономических проблем, на правовое обеспечение общественного согласия, на рыночные отношения как основу демократии. В итоге прагматическая часть политической элиты при молчаливом непротивлении оппозиции собрала относительное большинство на чистой державности, временно исполняющей обязанности национальной идеи. Однако это не более чем промежуточная фаза социальной эволюции. Органическое единство власти и народа, государства и общества, нации и истории может быть достигнуто лишь на основе национальной идеи, выведенной из глубины менталитета и положенной в парадигму мировоззрения.

Национальная идея не может быть ни изложена в систематическое учение, ни расписана в политическую программу. Видимо, *национальная идея*, как *внутренняя форма* в философии Канта, верифици-

руется только опосредованно, по отпечаткам в событиях истории и культуры. Можно с некоторой натяжкой сказать, что она не существует, но бытийствует.

Философская работа по сути своей трансценденция истории как опыта в *семиосфере* (концепт Лотмана). Что противоположно вектору идеологии. Врожденный порок идеологии, сопряженной с властью, — тенденция к использованию философии в плане господства.

Хайдеггер и Платонов

Михаил Эпштейн, известный культуролог, продуктивно работающий на стыке философии и филологии, исследуя метафизику русской литературы в книге «Слово и молчание» (М., 2006), сопоставил две ключевые фигуры, которые можно поставить в философском ландшафте XX в. как стражи врат в европейское и русское самосознание *Мартина Хайдеггера* и *Андрея Платонова*.

Отношение частного существования к целому мира есть один из основных (если не самый основной) параметров национальной идеи. И здесь интенции мысли Мартина Хайдеггера и Андрея Платонова диаметрально противоположны. Тот индекс существования, что позволяет все многообразие личных судеб сводить к общему знаменателю, у Хайдеггера выражен понятием **man** и окрашен негативно, выражая безличность и безликость человека без свойств. Это же безусловно общее всех одновременно живущих у Платонова сосредоточено в надличном **мы** и является чем-то вроде предшествующего ему в русской религиозной философии понятия *соборности* — синтеза свободы и единства, обуславливающего личность. В этом сравнении ключевых философов **мы** — сверхценная категория, а **man** — ничтожащий присутствие фактор.

Экзистенциальная позиция, вытекающая из философии Хайдеггера, определена суровым и сумрачным германским гением как *решимость*. Платонов не систематизировал своего мировоззрения, но если бы мы попытались вывести из него модус существования личности в прекрасном и яростном мире, то наиболее подходящим понятием была бы *одержимость*. Эта разность экзистенциалов обозначает на поверхности жизни глубинное различие в европейской и русской духовной культуре.

Конец истории и конец света

Магическая логика Хайдеггера и онтологическая интуиция Платонова отвечали особенностям национального мировоззрения, и более того, в своем философствовании эти мыслители проявили конечные интенции исторического сознания. Экзистенциальная стратегия Хайдеггера и Платонова исходят из противоположных метафизических предпосылок, и оттого так различны обнаруженные ими модусы существования. *Только потому, что в основании человеческого бытия приоткрывается Ничто, отчуждающая странность сущего способна захватить нас в полной мере* («Что такое метафизика?»). *Это счастье жизни уже есть на свете, только оно скрыто внутри прочих людей, но и находясь внутри — оно все же вещество, и факт, и необходимость* («Чевенгур»). Интенция западной философии — преобразование сознания, русской — преображение. Исходя из религиозных корней, следует обозначить их как хилиастичность западной культуры и эсхатологичность русской.

Если принять предположение этой ментальной разности, становится объяснимым настойчивое предвосхищение европейским сознанием конца истории и напряженное ожидание русской мыслью конца времени. В этом уповании парадоксальным образом становятся совместны гений и злодейство, репрезентирующие крайности национальной идеи. В каком-то смысле идею Гегеля об идеальном государстве, в котором найдет свое воплощение абсолютный дух и тем самым завершится история, взялся реализовать Гитлер в проекте тысячелетнего рейха. История суммируется в окончательный итог и ее результат обжалованию не подлежит. (Последним словом этой навязчивой идеи стало скандально известное эссе Фрэнсиса Фукуямы, где право окончательного устройства мира передано американскому либерализму. Наше скептическое отношение к логической иллюзии удачно выразил Валерий Подорога в книге «Выражение и смысл»: *Завершенность целого — мерцающая точка безумия в идеальном порядке вопросов Канта.*) С другой стороны, утопия Федорова и утопия Ленина сходятся в моменте радикального отказа от истории. Материалистический апокатастасис философии общего дела и эрзац-метафизика грядущего коммунизма сходны в том, что весь предшествующий исторический опыт как бы ничтожится в катастрофическом переходе человечества из одного состояния в качественно другое. Мировой пожар революции и восстание мертвых сходятся в апокалиптическом видении конца старого света и восхода нового, не совместимого в прежние параметры. История в романе Платонова «Чевен-

гур» своего рода затянувшаяся агония старого мира. *Сейчас только плохо... — это прогресс покуда не кончился, а потом сразу откроется счастье в пустоте.* Здесь речь не о конце истории, а о кончине. Идея естественного конца истории расслабляет и рассеивает русский дух; всякое разумное действие стремится лишь к завершению. Идея внеисторического конца времени напрягает и сосредотачивает национальный организм; все ресурсы мобилизуются к деланию и свершению.

Полвека назад американский социолог Рут Бенедикт предложила продуктивную практику сравнения восточного и западного менталитетов по встроенным этическим критериям. По социокультурным механизмам этоса Восток и Запад различаются как *культура стыда* и *культура совести*. Если сопоставить европейское и русское мировоззрение в телеологическом срезе, то их разность можно определить через аналогичную дихотомию: *культура итога* и *культура смысла*. Исходя из этого предположения, можно понять, почему одни и те же идейные причины приводят к столь разнящимся последствиям. Достаточно вспомнить марксизм...

В отдельной личности метафизическая недостаточность осознается как духовный кризис и переживается как душевная боль. Зов небытия, модулирующий сознание, Хайдеггер назвал Angst. Говоря о смысле, Хайдеггер выразил свое понимание в четкий афоризм: *Смысл — экзистенциал присутствия, а не свойство, которое присуще существу* («Бытие и время»). Это прагматическое суждение снимает проблему смысла в социокультурном плане, наделяя его статусом философского коэффициента полезного действия. Валерий Подорога, выражая специфику русского мышления, вывел проблему в апорию: *свойство ускользнуть от того, в чем он находит временное выражение, — онтологическое свойство смысла. Другими словами, смысл — само ускользание* («Выражение и смысл»). Таким образом, в семантике нашей культуры смысл определен как аристотелев перводвижитель мысли. Сравнивая культуры по какому бы то ни было срезу, нельзя вводить оценочные категории *лучше/хуже*. Просто нужно постоянно помнить, что при переводе идей из одной культуры в другую необходимо делать поправку на модус национального самосознания.

Общее дело философии

Трансляция духовных ценностей из западной традиции в русскую без учета ее аксиологии искажает реальную картину мира. Семантическая погрешность перевода превращается в семиотический смертный грех.

Два века, от Пушкина до Бродского, русским философским трансформатором была родная литература. В нашей классике национальное самосознание с наибольшей силой проявило себя и обрело мировое признание. Смыслорождающая словесность, озадаченная и озабоченная вечными вопросами, явилась как бы энтелехией отечественной культуры. Наша картина мира держится на трех китах: Пушкин, Достоевский, Толстой. Как точно отметил Абдусалам Гусейнов в статье «Разумная вера Толстого» («Толстой. Новый век». 2006. № 2): *Толстой искал такого понимания жизни, которое изменило бы его собственную жизнь. <...> Речь шла о том, что сама его жизнь зависела от того, сможет ли он добраться до истинного знания жизни.* Теперь же, утратив метафизику, литература как бы потеряла смысл, свой *raison d'être*. В русле мировой культурной моды отечественный мейнстрим разошелся на бесцельную эквилибристику и бесстыжую беллетристику. Литературы как парадигматического метатекста больше нет. Но – слава Богу – остались философия и поэзия.

Если сознание успокаивается в самом себе, это означает духовную смерть. То же относится к национальному самосознанию, что бы ни подразумевали под этим понятием.

Об авторах

Беднарская Лариса Дмитриевна – доктор филологических наук Орловский государственный университет, профессор.

Беляева Людмила Александровна – доктор социологических наук, Институт философии Российской академии наук, ведущий научный сотрудник.

Буданов Владимир Григорьевич – кандидат физ.-мат. наук, Институт философии Российской академии наук, старший научный сотрудник.

Васютин Юрий Сергеевич – доктор исторических наук, Орловская региональная академия государственной службы, первый проректор.

Воронина Ольга Александровна – доктор философских наук, Институт философии Российской академии наук, ведущий научный сотрудник.

Громов Михаил Николаевич – доктор философских наук, Институт философии Российской академии наук, заведующий сектором.

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович – академик РАН, Институт философии Российской академии наук, директор.

Домников Сергей Дмитриевич – кандидат исторических наук, Институт философии Российской Академии наук, старший научный сотрудник.

Ермаков Владимир Александрович – Член Союза писателей России, Орловский краеведческий музей, научный сотрудник.

Зализняк Анна Андреевна – доктор филологических наук, Институт языкознания Российской академии наук, ведущий научный сотрудник.

Захаров Александр Владимирович – кандидат философских наук, Российский государственный гуманитарный университет, доцент.

Зезина Мария Ростиславовна – доктор исторических наук, Российская академия государственной службы при Президенте РФ, профессор.

Зубкова Светлана Николаевна – Орловская региональная академия государственной службы, аспирант.

Ильинская Светлана Геннадьевна – кандидат политических наук, Институт философии Российской академии наук, научный сотрудник.

Кара-Мурза Алексей Алексеевич – доктор философских наук, Институт философии Российской академии наук, заведующий отделом.

Кацапова Ирина Анатольевна – кандидат философских наук, Институт философии Российской Академии наук, научный сотрудник.

Кознова Ирина Евгеньевна – доктор исторических наук, Институт философии Российской академии наук, ведущий научный сотрудник.

Лапин Николай Иванович – член-корреспондент РАН, Институт философии Российской академии наук, руководитель Центра.

Лисеев Игорь Константинович – доктор философских наук, Институт философии Российской академии наук, руководитель Центра.

Межуев Вадим Михайлович – доктор философских наук, Институт философии Российской академии наук, главный научный сотрудник.

Минаков Сергей Тимофеевич – доктор исторических наук, Орловский государственный университет, профессор.

Мюрберг Ирина Игоревна – кандидат политических наук, Институт философии Российской академии наук, научный сотрудник.

Назарова Галина Фёдоровна – кандидат философских наук, Орловский государственный университет, профессор.

Никольский Сергей Анатольевич – доктор философских наук, Институт философии Российской академии наук, заместитель директора.

Сабуров Евгений Фёдорович – доктор экономических наук, Федеральный Институт развития образования, научный руководитель.

Сиземская Ирина Николаевна – доктор философских наук, Институт философии Российской академии наук, ведущий научный сотрудник.

Соловьёв Эрих Юрьевич – доктор философских наук, Институт философии Российской академии наук, главный научный сотрудник.

Строев Егор Семёнович – академик РАСХН, губернатор Орловской области.

Узилевский Геннадий Яковлевич – доктор филологических наук, Орловская региональная академия государственной службы, профессор.

Уткин Анатолий Иванович – доктор исторических наук, Институт США и Канады Российской академии наук, Руководитель Центра.

Федотова Валентина Гавриловна – доктор философских наук, Институт философии Российской академии наук, заведующая сектором.

Федотова Надежда Николаевна – кандидат социологических наук, Московский государственный институт международных отношений (Университет) при МИД РФ, доцент.

Человенко Татьяна Григорьевна – кандидат педагогических наук, Орловский государственный университет, заведующая кафедрой.

Шмелёв Алексей Дмитриевич – доктор филологических наук, Институт русского языка, Российской академии наук, заведующий отделом.

Содержание

<i>А.А. Гусейнов</i> Вступительное слово	3
<i>Е.С. Строев</i> Проблемы российского самосознания	7
<i>В.М. Межуев</i> Россия и Европа: возможен ли диалог?	16
<i>Э.Ю. Соловьёв</i> Самосознание против самолюбования	38
<i>С.А. Никольский</i> О характерных особенностях русского самосознания XIX века и способах его постижения	44
<i>И.Н. Сиземская</i> Русская историософия как форма национального самосознания	56
<i>Е.Ф. Сабуров</i> Понимание себя с помощью другого	62
<i>Н.И. Лапин</i> Россияне на современном этапе изменений общества: самооценки и самочувствие	67
<i>Л.А. Беляева</i> Трудовая мотивация в структуре русского самосознания в постсоветский период	79
<i>И.Е. Кознова</i> Память о прошлом и национальное самосознание	85
<i>С.Д. Домников</i> Феноменология идентичности русских: традиционное самосознание и пространство	90
<i>А.А. Кара-Мурза</i> Диалектика «европеизма» и «самобытности» в интеллектуальном наследии русской эмиграции (Георгий Федотов и Владимир Вейдле)	96
<i>В.Г. Федотова</i> Западные либералы против российских западников	107
<i>М.Н. Громов</i> Творчество И.С. Тургенева в контексте русской мысли	119
<i>А.В. Захаров</i> О проекте исследований 10-летней давности	124
<i>М.Р. Зезина</i> К вопросу о национальной самоидентификации русских советских писателей	130
<i>А.А. Зализняк, А.Д. Шмелёв</i> Языковые данные как инструмент исследования русского самосознания	136
<i>О.А. Воронина</i> Гендерная система и гендерное сознание в российском обществе	141
<i>Н.Н. Федотова</i> Российское самосознание или российская идентичность	147

<i>С.Г. Ильинская</i>	Проблемы формирования российского национального самосознания	153
<i>И.А. Кацапова</i>	Русское самосознание и идея национального и универсального в праве: философии права конца XIX – начала XX века	159
<i>В.Г. Буданов</i>	О российской государственности в XXI веке	166
<i>И.И. Мюрберг</i>	К вопросу о целях и задачах исследования русского самосознания: политико- философский аспект	171
<i>А.И. Уткин</i>	Не превратить в вызов дьявола узловые конфликты общественного сознания России	176
<i>С.Т. Минаков</i>	Историсофские аспекты русского религиозного мировоззрения	186
<i>Ю.С. Васютин</i>	Проблемы толерантности межнациональных отношений в российском сознании	190
<i>Г.Ф. Назарова</i>	Проблемы самосознания в контексте русской ментальности	195
<i>Л.Д. Беднарская</i>	Русское национальное самосознание и языковая картина мира	201
<i>Г.Я. Узилевский, С.Н. Зубкова</i>	Самосознание и ценностные ориентации россиян	206
<i>Т.Г. Человенко</i>	Знание и вера в парадигме феноменологической рефлексии познания: о некоторых параллелях западноевропейского и российского поиска	210
<i>И.К. Лисеев</i>	Национальный менталитет и национальная идея России	216
<i>В.А. Ермаков</i>	Культура итога и культура смысла	222
Об авторах.....		227

Научное издание

Проблемы российского самосознания Материалы 1-й Всероссийской конференции

*Утверждено к печати Дирекцией
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 29.05.07.

Формат 60х84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 14,5. Уч.-изд. л. 12,26. Тираж 500 экз. Заказ № 019.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14

