

Российская Академия Наук
Институт философии

**ПРОБЛЕМЫ РОССИЙСКОГО
САМОСОЗНАНИЯ:
ЭВОЛЮЦИОННОЕ СТАНОВЛЕНИЕ
И РЕВОЛЮЦИОННЫЕ ЛОМКИ**

Материалы 3-й Всероссийской конференции
22–24 мая 2008 г.
Москва–Пенза

Под общей редакцией доктора философских наук
С.А. Никольского

Москва
2009

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*

Научно-вспомогательная работа выполнена *Ю.Г. Россиус*

П 78

Проблемы российского самосознания: эволюционное становление и революционные ломки, Всероссийская конф. (2008; Москва–Пенза). 3-я Всероссийская конференция «Проблемы российского самосознания», 22–24 мая 2008 г. [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Редкол.: М.Н.Громов и др. – М.: ИФ РАН, 2009. – 279 с.; 20 см. – На обл. авт. не указаны. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0143-3.

В книге публикуются материалы 3-й конференции Института философии РАН, проведенной совместно с регионами в мае 2008 г. в Москве и Пензе. Цель конференции – продолжение обсуждения вопросов, относящихся к теме российского самосознания, взаимодействия в нем константных и переменных составляющих в контексте непрерывности/прерывности отечественного исторического процесса.

Россия в постсоветские времена: необходимость реформирования культуры

Российская культура переживает трудные времена. У власти укрепились люди, чье представление о нормальной жизни идентично представлению о хорошо спланированной спецоперации, и свое предназначение они видят в том, чтоб спецоперацию спланировать хорошо. Их опора – широкий слой таких же военных по своему мышлению и недавнему образу жизни людей, опирающийся на массу малообразованного населения, не привыкшего думать и руководствоваться нравственными ценностями, выходящими за круг ближнего общения. Культура им не нужна. Что же касается мировоззрения и психологии современного военного сословия, то, похоже, его суть за последние сто лет не изменилась ни в России, ни где бы то в мире. И потому свидетельство Льва Толстого, хорошо знавшего эту среду и ее профессиональное занятие, остается в силе: «Война ... самое грязное дело в жизни. ...Это любимая забава праздных и легкомысленных людей. ...А что такое война, что нужно для успеха в военном деле, какие нравы военного общества? Цель войны – убийство, орудия войны – шпионство, измена и поощрение ее, разорение жителей, ограбление их или воровство...; обман и ложь, называемые военными хитростями; нравы военного сословия – отсутствие свободы, то есть дисциплина, праздность, невежество, жестокость, разврат, пьянство. И несмотря на то –

это высшее сословие, почитаемое всеми. Все цари, кроме китайского, носят военный мундир, и тому, кто больше убил народа, дают большую награду»¹.

Военные – необходимая часть современных обществ. Но в цивилизованных странах военные не стоят у власти. Что же касается современной России, то от того, что четыре пятых государственного аппарата, выходцы из спецслужб и военных ведомств, формально не носят погон, власть не перестает быть военной. (Как они сами не без гордости говорят о себе: «Чекистов бывших не бывает»). А значит, дисциплина, верность уставу и присяге для них по определению выше закона и морали. «Сила выше правил» – таков главный алгоритм современной российской жизни.

Но сколько бы мы ни наращивали военных мускулов, на силу всегда находится другая сила, и значит, ставка на военное соперничество и милитаризацию общества бессмысленна. И если, допустим, созданная социальная структура современной России временна и исторически вынуждена, то резонен вопрос: собираемся ли, и если да, то когда и как именно намерены ее менять?

В последние годы исследования специалистов в области теории культуры, которые, что неожиданно для гуманитарного знания, были поддержаны рядом экономистов, все больше обосновывают казавшийся ранее сомнительным тезис о том, что «в экономическом и политическом развитии культура имеет значение». Слова эти беру в кавычки из-за их чрезмерной общности. Но на самом деле речь идет о том, как в развивающемся обществе (тем более избравшем глобальную цель перехода от одного уклада жизни к другому) культура способствует или препятствует прогрессивному развитию в экономической и политической сферах.

То, что эта проблема имеет серьезное практическое значение для нашей страны, очевидно. Редкие политические или экономические дебаты обходятся без апелляции к началу 90-х гг. прошлого века, когда страна избрала для себя путь демократического и рыночного развития. При этом в научной дискуссии всегда находился

¹ Толстой Л.Н. Война и мир // Толстой Л.Н. Собр. соч.: В 22 т. Т. 6. М., 1980. С. 219.

такой ее участник, который заявлял о неприемлемости для «русского менталитета» ценностей, в основном – западных, которые в него пытаются привнести вместе с идеями демократии и рынка из иных культур. То есть в дискуссиях имеет место прямая апелляция к культурному фактору, который исключает или затрудняет преобразования определенного рода при движении в избранном направлении. Какие же именно свойственные русской культуре элементы, если таковые имеются, мешают трансформации общества в его движении к демократии и рынку? И, напротив, имеются ли в ней, культуре, такие составляющие, которые такому переходу способствуют и на которых следует делать акцент? А если таковых нет, то могут ли они быть привнесены извне?

Прежде чем отвечать на поставленные вопросы, я предложил бы согласиться со следующим адекватным для нашей темы определением культуры. Культура – это совокупность смыслов, ценностей, представлений и установок, разделяемых членами общества. Она формируется общественной средой, религией и общей историей и передается от поколения к поколению посредством воспитания детей, религиозных практик, системы образования, средств массовой информации и отношений между людьми.

Важно также понимать, что то первоначальное, что требуется при подготовке к рассмотрению вопроса об изменении (перформатировании) культуры, есть четкое понимание того, что сама нация, признавая определенное несовершенство своей экономической и культурной жизни, должна настраиваться на позитивные перемены, т.е. относиться к ним не агрессивно-негативистски, а творчески-конструктивно, ориентируясь не на вопрос «Кто виноват?», а на вопрос «Что мы сделали не так и как неправильное переделать?». Без этого вызревшего в обществе понимания необходимости перемен никакие серьезные изменения невозможны.

Ориентируясь на «конструктивный» вопрос, попробую выделить в русской культуре те негативные элементы, которые, как мне кажется, в ней имеются и которые препятствуют желаемым переменам. Обратившись к результатам исследований, проведенным специалистами по развитию ООН во многих странах мира в течение нескольких лет², мы можем из ряда выделенных ими явлений обратить внимание на те, которые имеют место и в российской действительности.

² См., например, книгу *Л.Харрисона* «Главная истина либерализма» (М., 2008).

тельности. В первую очередь это явления, генетически связанные с крепостным правом – российским рабством, отмененным менее ста пятидесяти лет назад, а также с наследием недавнего советского прошлого, бывшего, согласно народной расшифровке аббревиатуры ВКП(б), – «вторым крепостным правом большевиков».

По своим историческим последствиям рабство пагубно тем, что формирует у людей психологию зависимости, развивает пренебрежение к труду, ориентирует на прошлое и настоящее, но игнорирует будущее. В результате общество оказывается склонным к воспроизведению архаичной централизованной, авторитарной, коррумпированной системы правления, а его культура начинает характеризоваться рядом негативных черт. Среди них, прежде всего, низкий уровень уважения людей друг к другу, сокращение «радиуса доверия» до лиц ближайшего круга. Складывается и начинает признаваться за норму крайняя неравномерность в распределении богатства. Люди привыкают думать о себе как о зависимых от произвола властей. В их сознании укрепляется вера в то, что успех приходит не в результате длительных и систематических усилий, которые может предпринять каждый, а как результат сочетания удачи и коварства, что выпадает на долю далеко не всякого и чем всякий, если он «умный», непременно воспользуется. Приучаясь жить в условиях несвободы, люди привыкают к социальной безответственности, начинают считать нормой коррупцию и nepoттизм. Привычка к пассивному отлыниванию от труда подкрепляется абсурдной идеей престижности праздной жизни, в которой нет связи между «словом» и «делом», равно как пунктуальности и ответственности. Неуважение к закону становится повсеместным, нередко переходя в свое продолжение – насилие. Во всех неудачах винят кого угодно, но только не самих себя.

В свою очередь, на почве этих «культурных ценностей» произрастают национализм (на первое место ставящий «своих», свое с ними «кровное родство» и «общее местообитание»), популизм (включая перераспределение богатств до того, как они созданы), этатизм (право и готовность государства делать в экономике больше, чем оно может, а в социальной сфере – меньше, чем обязано) и протекционизм (наказывает потребителей и не требует эффективности от производителей). Свою лепту в эту «культурную среду» вносит и отечественное православие с его воинствующей нетерпимостью

к иным, прежде всего западным ветвям христианства и гибким моральным кодексом («грех» – «раскаяние» – «покаяние» – «отпущение грехов» – «новый грех»). Впрочем, ко многим усилиям церкви население в массе своей относится безразлично, удивительным образом сочетая веру в Христа с верованиями в магию и колдовство.

Вместе с тем ситуация с культурой как совокупностью высоких смыслов, ценностей, представлений и установок в России специфична в сравнении с другими странами. Действительно, сама по себе отечественная культура, начиная с Радищева, Фонвизина и Грибоедова, являет собой огромное богатство, которое могло бы одухотворить не одну нацию. Однако для большинства россиян по их небрежению, лени и нелюбопытству оно, как сказочный город Китеж, остается невидимым. Многие смыслы и ценности, глубоко продуманные и сформулированные именно русской культурой еще в начале XIX столетия, с тех пор не востребованы или же отодвинуты на задний план. Так, воспетая Пушкиным ценность человеческого достоинства (повести «Капитанская дочка», «Дубровский», «Дуэль») сегодня вряд ли стоит в первом ряду. То же можно сказать и об основополагающем смысле человеческого общежития: человек не может быть средством, но всегда – лишь целью для другого человека (рассказ «Пиковая дама»). Были мало востребованы и выработанные Тургеневым, Гончаровым и Толстым именно для «народного употребления» ценности и смыслы «природности» русского человека, дома и хозяйства, дела и надеяния, жизни и смерти, живого и мертвого. Вне поля внимания остались лесковские идеи о нравственной пагубности любого насилия, пусть даже совершаемого для справедливого возмездия или ради великой и благородной идеи. Вместе с тем в сознании прочно закрепилось вдавленное катком советской пропаганды оправдание революционного насилия и террора, допустимости использования любых средств ради великой цели.

Богатое, но не востребованное наследие, извращения советской пропаганды и высокая степень нынешнего равнодушия к ценностям и смыслам культуры делают актуальным поиск ответа на вопрос – на какие именно смыслы, ценности, представления и установки должны быть заменены те, которые нуждаются в замене? Так же прагматически существенна и тема об адресате трансляции культуры. А за ней возникает вопрос о технологии замены одних элементов культуры другими.

Конечно, работа по «инвентаризации» смыслов и ценностей, которыми мы в основном руководствуемся сегодня и об их эффективности при намеченном переходе к новому общественному строю жизни, огромна и должна выполняться специально. При этом важно помнить, что национальное самосознание обладает своеобразной гордостью и просто «заменить» в нем одно другим бывает очень сложно. Гораздо легче, если в такой политической инициативе присутствует хотя бы элемент преемственности, есть возможность опоры на прошлое, в том числе – на сформулированные ранее позитивные отечественные смыслы и ценности. И таковые в русской культуре безусловно есть. Это, например, ценность созидательного труда. Так, обращаясь к хрестоматийному примеру, не стоит все внимание акцентировать на мировоззрении «недеяния», исповедуемом Ильей Ильичем Обломовым и при этом рисовать его друга Андрея Штольца «предприимчивым дельцом». Заметим, что у самого Гончарова таких красок в портрете Штольца нет. Штолец – антипод Обломова лишь в деятельности. В том же, что касается порядочности, души и сердца, – они братья. Иначе не понятно, во-первых, почему Илья Ильич так любит Андрея Ивановича и, во-вторых, как его могла полюбить Ольга Ильинская. Изображение Штольца в качестве беса делячества – результат идеологической работы советского литературоведения, для которого истинно положительным героем мог быть только ниспровергатель-революционер.

В этом же ключе нам «преподнесен» и тургеневский Евгений Базаров. А ведь мысль романа состояла в том, что настоящим нигилистом оказывается российская действительность, в которой нет места для профессионала и неутомимого трудоголика: герой гибнет от яда мужицкого трупа.

По-иному видятся и чеховские персонажи – доктор Астров, предприниматель Лопухин, герой повести «Моя жизнь» Мисаил Полознев и другие. Каждодневное будничное дело – истинная ценность и явление, которое должно появиться и появляется в российской действительности и к которому вынуждено приспособляться российское общество.

Не менее, чем содержание, существенен и вопрос об адресате – на кого следует ориентироваться: на весь народ или на его элиту? Думаю, специальная селекция была бы не уместна.

Культура – открытое для всех богатство и право каждого желающего пользоваться им. И, возвращаясь к обозначенной в начале текста теме «военного руководства» российским обществом, добавлю следующее. Принадлежность людей к определенному словию, безусловно, не должна быть «пропуском» или «клеймом». Дело в готовности каждого к жизни по цивилизационным нормам и правилам, в признании верховенства закона и стандартов культуры. А вот то, что в зависимости от состояния общества, от избранных им ориентиров и определенных целей требуется выборочная активизация и, напротив, торможение определенных ценностей, смыслов, представлений и установок в системе культуры, должно быть рассматриваемо как необходимая технология общественного развития, технология реформирования культуры.

А.А. Кара-Мурза

Кризисы национальной идентичности в истории России

В наборе представлений каждого народа, в составе его общественного сознания существует смысловой сгусток, некое ядро, которое отвечает за самоопределение этого народа в истории и культуре. Это – национальное самосознание, т.е. представления народа, нации о собственной идентичности.

В рассуждениях о национальном самосознании русского (российского) народа замечено, что, с одной стороны, существуют некие константы самосознания, позволяющие нам выстраивать линию преемственности всех эпох существования России. Однако наряду с этой преемственностью имеет место другой очевидный факт – прерывистость отечественной истории. Россия по меньшей мере дважды в своей официальной истории начинала жизнь «с нуля». Первый раз – в эпоху реформ Петра Великого, который в русском официозе считался чуть ли не основоположником, родителем исторической России. Второй раз – с началом большевистского правления, когда явно или неявно предполагалось следование ключевому тезису другого основоположника – Маркса – о делении человеческой истории на «предысторию» и «собственно историю», начинающуюся с момента захвата пролетариатом политической власти.

Могут возразить, что подобные «скачки» в национальной истории (и, соответственно, в национальном самосознании) бывали и у других народов. Можно вспомнить, к примеру, Францию периода якобинской диктатуры, когда Робеспьер ввел культ Верховного божества и – параллельно – вообще новое летоисчисление, символи-

чески подчеркивая начало принципиально новой истории. Но ведь надо признать и то, что даже в среде коллег-радикалов Робеспьер «за глаза» признавался полусумасшедшим; его быстро скрутили и гильотинировали, и сами его историоборческие эксперименты были признаны вывихами генеральной линии.

То же самое и с гитлеровской Германией: разговоры о наступлении «тысячелетнего третьего рейха» были восприняты обществом скорее как право фюрера и его окружения немного почудить, но не проникли сколько-нибудь глубоко в толщу национального самосознания. Поэтому-то немецкой нации и удалось быстро отказаться от поверхностной новой мифологии и даже коллективно покаяться. Сейчас в Германии о тех идеях неприлично вспоминать как о серьезных тенденциях и даже фактах национального самосознания.

В России так сделать не удастся и, по-видимому, не удастся. И петровская, и большевистская эпохи неудаимы из нашей истории, как и из истории нашего сознания. Это не отклонения, а скорее некое инобытие чего-то более глубинного, реинкарнации одного и того же типа социума и его самоосмысления. Это не чудачества правителей, со временем забываемые народом, а эманации собственно народной, национальной истории.

И тут мы подходим вплотную к нашей главной теме: как же соотносятся эволюционные и революционные моменты в развитии национального самосознания? Тема эта – классическая в русской историософии двадцатого столетия. Особый вклад в ее осмысление внесли два выдающихся русских мыслителя – Николай Александрович Бердяев и Федор Августович Степун.

Что касается Бердяева, речь надо вести об очень большом корпусе историософских текстов, начиная с «Души России» (1914) и политико-философской публицистики первых послереволюционных лет – и вплоть до «Истоков и смысла русского коммунизма» и сравнительно поздней «Русской идеи». Представляется, что между этими текстами нет тех принципиальных противоречий, которые иногда усматриваются, и можно вычленил некий инвариант бердяевского взгляда на Россию, который подчас варьируется в соответствии с текущими приоритетами автора или характером аудитории.

Согласно Бердяеву, «душа» каждого исторического народа в своей сущности антиномична. В этом смысле базовая антиномия русской души – это двуединство нигилизма (отрицания) и апока-

липтики (стремления к конечному). Поэтому периодическое отрицание собственной истории и стремление к очередной «конечной правде» – это не исторические случайности, а проявления имманентностей русского национального характера. Равным образом, по Бердяеву, в самосознании каждого народа (в русском характере это предстает особенно наглядно) неразрывно сосуществуют две стороны – консервативная (для спокойных периодов эволюции) и революционная. В известной статье «Духи русской революции» (1918), написанной по свежим следам большевистского переворота, Бердяев написал: «Нелегко улавливается связь нашего настоящего с нашим прошлым... При поверхностном взгляде кажется, что в России произошел небывалый по радикализму переворот. Но более углубленное и проникновенное познание должно открыть в России революционный образ старой России... Многое старое, давно знакомое является лишь в новом обличье... Каждый народ имеет свой стиль революционный и свой стиль консервативный... Каждый народ делает революцию с тем духовным багажом, который накопил в своем прошлом... Революции, происходящие на поверхности жизни, ничего существенного никогда не меняют и не открывают, они лишь обнаруживают болезни, таившиеся внутри народного организма, по-новому переставляют все те же элементы и являют старые образы в новых одеяниях...» и т.д.

Согласно Бердяеву, жесткое государственничество, с одной стороны, и анархизм, с другой, – это две стороны одного и того же русского характера. В стабильные периоды господствует охранительное государственничество, но наступает время и национальный кровоток приливает к противоположному полюсу, – и тогда наступает торжество анархизма, которое принято называть «революцией», но которое вовсе не отрицает констант национальной идентичности, а является ее, скрытой до времени, оборотной стороной.

В концепции Бердяева, чрезвычайно плодотворной и не до конца оцененной, остается, однако, не вполне ясным нечто принципиально важное: каким образом, в силу каких причин и механизмов происходит переход от стабильности (иногда – застойности) к бурной динамике, от эволюционных процессов – к революционным. Отметим дополнительно, что здесь нас интересует не весь комплекс проблематики генезиса революции как таковой, а лишь один ее (но чрезвычайно существенный) аспект – метаморфозы, а

затем и радикальные изменения в общественном, национальном самосознании, смена эволюционных процессов – революционными. И здесь имеет смысл обратиться к работам еще одного крупнейшего русского мыслителя – Федора Степуна.

В ряде эмигрантских работ, написанных в межвоенный период (и прежде всего в знаменитом цикле «Мысли о России»), Степун творчески развил бердяевскую концепцию об «оборотничестве русской души», – оборотничестве, порожденном ее (души) феноменальной «артистической даровитостью» и даже «гениальным мимизмом» (термины Степуна). «В русской душе есть целый ряд свойств, – писал, в частности, Степун, – благодаря которым она с легкостью, быть может несвойственной другим европейским народам, становится, сама иной раз того не зная, игрищем темных оборотнически-провокаторских сил».

Одной из важнейших сторон этого периодического «перерождения» национальной души Степун считал коллизии, возникающие в сфере общественного сознания – а именно, метаморфозы перерождения общественных «идей» в классовые «идеологии». Действительно, плюрализм и конкуренция «идей» – это неустранимое свойство любого цивилизованного сообщества, и не только не ведет к его деструкции, но, в известном смысле, держит его в тонусе и тем самым укрепляет. Опасен механизм мутации конкурентных идей во враждующие идеологии, что чаще всего происходит в переходные эпохи. Вот главная мысль Степуна: «Пока классы – держатели старых ценностей, классы – хранители старых форм культуры и восходящие к власти новые классы борются друг с другом лишь за разные воплощения общего им духовного содержания, до тех пор революции, в точном и узком смысле этого слова, быть не может. С момента же, в котором борьба из-за форм культуры накаляется до того, что раскалывается надвое единство национального сознания – революция уже налицо, иногда задолго до баррикад и казней».

Федор Степун достаточно подробно описывает этот процесс мутации российского национального сознания на примере спора отечественных «западников» и «самобытников» – спора сначала конструктивного и плодотворного, но со временем деградировавшего и ставшего губительным для российской культуры: «Славянофилы и западники расходятся в разные стороны. Первые

окончательно выходят из рядов оппозиционно настроенной, анти-правительственной общественности. Вторые окончательно отрываются от религиозных и национальных корней славянофильского мирозерцания. Результат этого двустороннего отрыва – вырождение обоих лагерей русской общественности. Вырождение свобододобивого славянофильства Киреевского в сановнически-реакционное славянофильство Победоносцева. Вырождение верующего свобододобия западника Герцена в лжерелигиозный героизм революционной интеллигенции».

Уверен: дальнейшее изучение теоретического наследия русской философии и политологии (в значительной мере, ставшего результатом поисков русской послереволюционной эмиграции) способно серьезно помочь современному российскому обществу достойно ответить на новые вызовы, перед которыми оказалась Россия на рубеже нового тысячелетия.

Русский мессианизм: истоки и генезис российского самосознания

Почти сто лет назад русский философ Е.Н.Трубецкой писал: «Едва ли найдется какое-либо другое человеческое чувство, которое бы в наши дни подвергалось более глубоким изменениям, чем чувство национальное»¹. В полной мере эти слова можно отнести и к нашему времени. После целого ряда тяжелых испытаний, через которые прошел российский народ в XX в., начало которым положила гражданская война, а трагическим завершением которых стал распад Советского Союза, национальное чувство не могло не измениться в чем-то чрезвычайно важном. Это мы вдруг с удивлением для себя отметили, услышав непривычные для сознания призывы – «Россия для русских».

Для российской общественной мысли вопрос о национальной идентичности на разных этапах отечественной истории принимал различное звучание и смысл, но всегда оставался традиционно постоянным в своей актуальности. А если говорить о его философском осмыслении, то без преувеличения можно сказать, что русская философская мысль пробудилась именно на проблеме «Что есть Россия и какова ее судьба?». Поиски национальной идентичности на долгое время стали вектором развития общественной мысли, а мессианские идеи вошли в плоть национального самосознания и культуры.

¹ *Трубецкой Е.Н.* Старый и новый национальный мессианизм // Русская идея. М., 1992. С. 242.

Зарождение и становление национального самосознания всегда происходит под влиянием встречи одного народа с другим – в какой бы форме она ни происходила, начиная от прямого военного столкновения, кончая торговыми, культурными, религиозными контактами. Для русского народа такой первой значимой встречей явилось знакомство в IV–V вв. с Византией. Конечно, было влияние и других соседей (южных степных племен, уралоалтайцев), но контакты с Византией вплоть до XI в. оставались более стабильными и основоположными. Генезис, формирование русского самосознания происходили под влиянием именно Византии. «Византийские идеи и чувства, – писал К.Н.Леонтьев, – сплотили в одно тело полудикую Русь»².

Результатом этого влияния стало принятие в X в. Русью христианства, что наложило значительный отпечаток на все последующее культурное развитие русского народа. Собственное своеобразие начало осознаваться как специфическая православная миссия, а поиски национальной идентичности стали осуществляться под знаком осмысления исторического предназначения русского народа, которое виделось в сохранении чистоты православной веры. Так мессианские идеи вошли вплоть до национального самосознания, определив его дуальность в форме антитез «вселенское-национальное», «православное-христианское», «российское-европейское», «имперское-русское».

В своей классической форме русский мессианизм уходит к известной мифологеме, сформулированной старцем псковского Елизарова монастыря Филофеем в его посланиях сначала дьяку Мунехину (около 1524 г.), позже (около 1540 г.) царю Ивану Васильевичу, в которых он писал: «Храни и внимай, благочестивый царь тому, что все христианские царства сошлись в одно твое, что два Рима пали, а третий стоит, четвертому же не бывать». В 1589 г. эта формулировка была закреплена в официальном документе – в Уложенной грамоте Московского Освященного Собора с участием константинопольского патриарха и греческого духовенства. С этого времени концепция «Москва – Третий Рим» на долгое время определила представления русского народа о его настоящем и будущем, о характере отношений с Европой, о собственном историческом предназначении.

² Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. М., 1993. С. 32.

Идея Филофея объединила в себе черты весьма распространенной во всех христианских странах теории «Длaczegoся Рима», утверждавшей нескончаемость Римской державы вплоть до завершения земной истории. Стремление заявить об идентичности своего государства с Римским царством находило отголоски в общественной мысли разных народов. Но формулировка Филофея вычленила в теории «Длaczegoся Рима» новый аспект, а именно: роль Русского централизованного государства в европейской истории, что отражало своеобразие социокультурных и политических реалий того времени, касающихся как Европы (падение Византии – Флорентийская уния 1439 г. – и захват турками Константинополя), так и Московской Руси. Удельно-местническая политика к этому времени уступила место политике национально-державной. К началу царствования Ивана III изумленная Европа заметила появление к востоку от своих границ огромного государства, с которым искала теперь формы политического союза, пытаясь привлечь его и в качестве участника коалиции христианских государств под руководством Рима, и в качестве союзника против Турции, широко распространившей свое влияние на Востоке. Взамен Москве предлагалось признание за ней права на византийское наследие и коронование Московского великого князя в христианского царя. В общем, русское государство готово было демонстрировать свою силу, а Запад уже понял, что с этой силой придется считаться.

Можно сказать, что идея Филофея легла на подготовленную почву и вполне могла стать точкой роста национального самосознания уже на новом уровне. Сформулированная Филофеем мифология была воспринята как модель ожидаемого развития страны. Правда, в ней изначально, по образному выражению А.И.Герцена, будущее попало в кабалу до рождения.

В своем изначальном варианте идея Третьего Рима имела только теологический смысл – она обосновывала лишь возможность русского государства быть убежищем истинного христианства в соответствии с мудрым начертанием Промысла Божия. Но московские государи довольно быстро уловили в идее то, что было созвучно их собственным устремлениям, связанным и с усилением политических позиций Москвы, и с укреплением самодержавия. У идеи Третьего Рима выявился новый смысл, произошло своеобразное смещение акцента – с религиозного в сторону национально-

идеологического. Происшедшее смещение акцентов, как заметил не без сарказма Е.Трубецкой, попросту выражало пожелание, чтобы Россия сидела в Царстве Божием по правую руку Спасителя.

Насколько такое смещение может быть объяснено лишь особенностями исторического и политического развития Московского царства или этому были и другие причины? Ответ на этот вопрос обращает к проблеме о метафизической природе русского мессианизма, в связи с чем представляется важным отметить такие его черты.

ПЕРВАЯ связана с интенцией на единение вселенского с исторически-конкретным, т.е. судьбы мира, в нашем случае – христианского мира, с судьбой русского народа, что таит свою ловушку: возможность измены самой идее и как следствие – неожиданные повороты в самосознании «народа-избранника». Довольно скоро Россия стала смотреть на себя как на единственное православное царство. Произошла **национализация** идеи, сыгравшая существенную роль в развитии не только русского самосознания, но и православной веры. Их константой стало убеждение, что истинная вера там, где Русь. А церковь становилась для России палладиумом узкого национального партикуляризма. Вселенско-христианское, для которого нет ни эллина, ни иудея, а есть просто люди, равные перед Богом, было заменено русско-православным.

Была и еще одна сторона у проблемы. Внушение мысли, что вселенское и русское одно и то же, порой рождало неожиданные уничтожительные настроения: когда идея очевидно не оправдывалась, что, увы, случалось, национальное сознание впадало в преувеличенное разочарование, легко переходя от чрезмерности возвеличивания к чрезмерности отчаяния. Достаточно вспомнить первое философическое письмо П.Я.Чаадаева: если русский народ не один из великих исторических народов, то Россия – страна, забытая Провидением. Эти две крайности становились той Сциллой и Харибдой, между которыми пролегал исторический путь русского самосознания. При обеих крайностях подлинный облик России и ее исторические перспективы заслонялись «историософскими грезами», а национальное сознание становилось особо восприимчивым к утопизму. Следствием этого являлся тот факт, что общественным сознанием, философской мыслью не всегда адекватно оценивалось несоответствие идеи величия страны реальному уровню ее социально-экономического развития и жизни народа.

ВТОРАЯ черта мессианского сознания связана с опасностью перерождения его в ложный национализм, ибо идея избрания всегда легко вырождается в сознание собственной привилегированности, рождая желание навязать другому народу свою культуру, свой язык, свой образ жизни, свои исторические традиции. К счастью, такой поворот в русском самосознании корректировался внутренней политикой России по отношению к населяющим ее народам, отводившей им роль, домочадцев, а русскому народу место хозяина или старшего брата в российской семье. Но в любом случае мессианское сознание рождало «империалистический соблазн».

Правда, идея «избранного народа» рождала и обостренное чувство ответственности за судьбу всех единоверцев, готовность защищать их национальные интересы с не меньшей самоотверженностью, чем свои собственные, стремление к культурному единению во имя общих духовных идеалов. Такой поворот в русском самосознании тоже имел место (славянофильский вариант русской идеи), хотя он порой был сильно окрашен религиозным пафосом. В XX в., в период советской истории, отзвуки идеи, уже без обращения к Христу, нашли выражение в готовности советского народа к интернациональному братству, в готовности положить свои национальные интересы на алтарь общего пролетарского дела. Можно сказать, что усвоение филофеевской мифологемы породило в русском человеке особую чувствительность к судьбе близких по убеждениям, по ценностной символике, по исповедуемым идеалам, по культурному взаимопониманию.

ТРЕТЬЯ черта мессианского сознания связана с заложенным в нем ожиданием Царства Божия и соответственно с идеей праведного общественного устройства, поиски которого станут одной из составляющей русского национального сознания. Праведное Царство, дабы быть способным защитить свои религиозные идеалы, возможно лишь как сильное Царство. Высшая власть стала восприниматься и утверждаться в своей силе как власть богоустановленная и предопределенная Божественным Промыслом. Третий Рим стал представляться как реализация могущества государства, а московский царь как вседержитель, ответственный лишь перед Богом. Этот смысл филофеевской мифологемы весьма отчетливо выразил и яростно защищал Иван Грозный в переписке с А.Курбским, отстаивая идею богоустановленности власти.

Божье стало воздаваться кесарю. В таком виде идея прочно и надолго вошла в структуру национального самосознания. Отрицание ее воспринималось вплоть до XX в. как недопустимая оппозиция национальным интересам страны, как оппозиция народу, разрушающая основы национального единства.

Державные устремления к всемогуществу не могли не отразиться на национальном самосознании и философско-общественной рефлексии по поводу национальной идентичности. Не вопреки, а именно с согласия растущих претензий национального самосознания начало складываться тотальное Московское царство, потом Российская империя, строившаяся все по тем же принципам, ну, и советская государственность.

Названные черты русского мессианизма, обнаруживающие его внутреннюю противоречивость, во многом объясняют, почему идея Филофея со временем должна была либо изжить себя, либо трансформироваться в иную, либо кончить «бесовскими танцами», что и произошло в петровское и послепетровское время. По мере укрепления русского самодержавия идея о Москве как Третьем Риме из факта консолидации нации превращалась в охранительно-консервативную силу государственной власти. Напомню, что филофеевская идеологема сыграла свою роль в церковном расколе XVII в., который имел гораздо большее значение, чем принято думать. В основу раскола легло сомнение, что русское царство (Третий Рим) есть истинное православное царство. Раскольники перестали верить в святость русского самодержца. Поиски Царства правды станут одной из составляющей русского национального самосознания при одновременном ожидании конца мира. «Есть два преобладающих мифа, которые могут стать динамическими в жизни народа, – писал Н.А.Бердяев, – миф о происхождении и миф о конце. У русских преобладает второй миф»³.

В XIX в. мысли и интуиции о соотнесенности Москвы с Римом приобретут иную интерпретацию – мессианские идеи, включенные в культурную парадигму, будут потеснены идеями мессианства, суть которых в образной и лаконичной форме выразят любознательные: «XIX в. принадлежит России».

³ Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX в. и начала XX в. // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 49–50.

В зависимости от исходных теоретических посылок новая идеологема будет приобретать либо метаисторический характер (как идея об историческом предназначении России) – П.Я.Чаадаев, А.С.Хомяков, либо будет заявлять о себе в сциентистской форме (как проблема культурной миссии России в качестве особого исторического типа) – Н.Я.Данилевский, К.Н.Леонтьев, либо найдет проявление в народнической модели российской истории по «формуле прогресса» – П.Л.Лавров, Н.К.Михайловский, либо выберет путь эсхатологически-миссианских поисков – Вл.Соловьев, Н.С.Булгаков, Н.А.Бердяев. Особое место в этом ряду займет Ф.М.Достоевский, попытавшийся идею о мировом призвании русского народа как «народа-богоносца» соединить с оценкой Европы как страны святых чудес. Ни одно из этих направлений и связанных с ними изысканий не увенчаются успехом, о чем с горечью и разочарованием скажет Вл.Соловьев: «И третий Рим лежит во прахе. ...А уж четвертому – не быть».

Наше время, XXI в., вряд ли можно назвать временем мессианского сознания, хотя временем бурного развития национального самосознания – да. Поэтому объяснимо, почему сегодняшняя отечественная публицистика порой возвращается к образу Третьего Рима, забывая, что средневековое мышление было иным, как иной была и историческая реальность, и потому связанные с этим образом параллели лишены позитивного смысла. Хотя, видимо, афористическая формулировка псковского инока будет еще долго привлекать к себе внимание и тревожить умы.

«Школа Гревса» и формирование исторического самосознания

Когда мы говорим о национальном самосознании или о возможности создания гражданского общества, нам не уйти от ответа на то, как случилось, что Октябрь 1917 г. породил ГУЛАГ. Ответ давать необходимо, несмотря на связанные с этим трудности, ибо попытки уйти от ответа могут привести лишь к повтору подобных событий.

В 1920 г. в Петрограде возник «Кружок молодых историков» – это не самоназвание, так кружковцев окрестили во время следственного дела, возбужденного против них чекистами. Кружок возник из среды университетских ученых, которые, поскольку университет не отапливался, работали на профессорских квартирах Преснякова, Заозерского, И.М.Гревса, О.А.Добиаш-Рождественской и др. В 60-е гг. XX в. Наталья Сергеевна Штакельберг пишет об этом так: «То, что представлял собою наш Кружок, было несоизмеримо и несравнимо меньше того, что послужило созданию в эпоху Николая I “Дела Петрашевцев” и что Чернышевский назвал “ужасно подлой и глупой историей”, то есть арест 23 человек передовой русской интеллигенции за участие в кружке с либерально-революционно-демократическим направлением... инсценировку расстрела 21 человека из 28 арестованных и ссылку на каторгу и в арестантские роты солдатами всех обвиняемых. У петрашевцев, – продолжает Штакельберг, – все же была политическая программа борьбы с самодержавием и крепостничеством... А мы? Могли ли мы думать, собираясь на наши “вечеринки”, о том значении, которое им придадут десять лет спустя,

и о том, что председатель Кружка С.И.Тхоржевский также будет приговорен к расстрелу... пройдет все круги ада, а затем будет сослан на каторгу... создаст в несправедливости огромный научный труд, будет обокраден "учеными" и... умрет в блокадном Ленинграде до реабилитации... Почти все из привлеченных по этому делу вышли большими и израненными невосстановимо, многие преждевременно умерли, пройдя ссылку, каторгу или лишение прав без лишения свободы...»¹.

Подчеркну: не кружок выступал с какой-то политической платформой – за него *придумали* отсутствовавший политический смысл, т.е. его лишили как раз той самоидентификации, о которой речь. И случился естественный для России парадокс. Всё (желание изучать историю) мгновенно превратилось в ничто в прямом смысле – расстреляно, сослано, оболгано.

Разговор о том, что культура играет важную роль в жизни всего общества, верен в «большом», как говорил М.М.Бахтин, «времени», но не в малом. Никто из власть имущих того времени не прибег к ее помощи для изменения политической ситуации, для «национальной идентификации», для создания гражданского общества. Политика и культура шли параллельно вплоть до 1936 г., когда именем культуры стал клясться один из вождей сталинской эпохи Н.И.Бухарин, в момент, когда для него ничего, кроме упования на культуру, не оставалось. Самосознание – не культурный процесс², скорее оно должно идти об руку с правом и собственностью, которых у нас не было, да и сейчас не много. Люди согласны все сделать для этого, но власть в одночасье может все отобрать, как это было и при Иване Грозном, и при Николае I, когда царь был единственно истинным господином земли³. На эту тему хорошо писал В.В.Бибихин в книге «Введение в философию права» (М., 2004).

Питомцы петербургской школы историков начала XX в., которая в литературе именуется «школой И.М.Гревса» (О.А.Добиащ-Рождественская, Л.П.Карсавин, Г.П.Федотов, П.П.Бицилли и др.)⁴ пытались показать формирование процедур *возведения в собственность* на примере западноевропейской истории при исследовании ментальных структур, ибо в начале XX в. всем было очевидно, как писал Н.М.Бахтин, брат М.М.Бахтина, абсолютное «нечувствие свободы» вследствие нечувствия прав и уверенности, что у человека вообще что-то есть, кроме «свободы личности, иной свобо-

ды нет»⁵. Более того, даже в августе 1917 г. философ А.А.Мейер утверждал, что «никакой революции у нас не было. Не было борьбы. Старая власть саморазложилась, отпала, и народ оказался просто голым. Оттого и лозунги старые, вытасненные наспех из десятилетних ящиков»⁶. Я готова согласиться, что народ оказался голым (словосочетание «голый человек» я принимаю в качестве термина), но вот что понимать под старыми лозунгами? Тогда их понимали так же, как и некоторое время назад: требование либеральных реформ, самоидентификация и пр. Мейер сказал и еще нечто, оказавшееся важным и для того, и для нашего времени. «Революционное настроение, ища выхода, бросается на призраки контрреволюции, но это – призраки, и оно (настроение. – С.Н.) – беспредметно»⁷. Призраки, как оказалось, обладали большей силой, чем сама действительность. Это чувствовали все размышлявшие о России люди.

Н.М.Бахтин говорил, что в то время, время сосуществования «противоположных и независимых начал», ни одна из либеральных идей «не доросла до подлинной реальности, не стала движущей и повелевающей силой, но все они пребывали в состоянии какой-то абстрактной и волнующей возможности... Мы узнали, как хрупки и бессильны наши призрачные богатства – мудрость книжников и совопросников – перед лицом самой косной, самой тупой, – но конкретной силы», разгоревшейся в «новый фанатизм»⁸. Так он называет тот «марксизм», большевизм, который сделал из нищеты знамя победы. Но так он отвечает и на наши упования на культуру.

Здесь дело не в интеллигенции, на которую долго сваливали все беды, связанные с Октябрем, а в сложной российской социальной действительности, которая вырастила Октябрь из глубины. Интеллигенции, разделившейся партийно, удалось некоторым образом справиться с этой глубиной не осадив ее, власть же в основном ее посадила, восприняв из ее недр самый стиль поведения, но не решив ее истинной нужды. «Мочить в сортире» – это из лексики глубины. Это ведь тоже речь, на которую возлагает надежды культура, – речь глубинного слоя нищеты, которой дали права властвовать миром, т.е. права поэзии. Сейчас не случайно создается миф о «старой» России (то ли крепостной, то ли брежневской) как места, куда надо «вернуться» для «возрождения имперской мечты и имперского дела, официального православия». Эти слова

В.С.Библер написал в начале 1990-х гг., но они актуальны и в начале XXI в. Уж лучше формальная логика с ее значками и символами, их труднее начертать на дверях разлюбившей девушки, чем сквернословие. «Теперь и ГУЛАГ не страшен»⁹. И действительно – убить дешевле. Но *без осознания опыта большевизма и опыта ГУЛАГА* нет смысла в разговоре о национальном самосознании.

Потому и важно осмыслить теоретико-содержательные критерии действия по крайней мере в двух противоборствующих партиях начала XX в. – в партии кадетов и в партии большевиков. Оформившаяся в 1907 г. конституционно-демократическая партия была партией именно интеллигенции, а среди интеллигенции – прежде всего историков, чем, на мой взгляд, объясняется их разгон сразу после Октября. Это была партия либеральных деятелей, не отрицавших и революцию, хотя и пасовавших перед нею. В нее входило так называемое «братство» (В.И.Вернадский, И.М.Гревс, С.Ф. и Ф.Ф.Ольденбурги, князь Д.М.Шаховской, спасший Петроград-Ленинград от голода, а в награду расстрелянный, и др.). Они все понимали, что не король, а именно народ – гол, и этот голый, т.е. без опоры на собственность и бесправный, народ – *страшная сила*. Именно потому И.М.Гревс и сделал предметом своей исторической деятельности ментальность – общие интеллектуально-психологические структуры народа, реально – среднего человека.

И.М.Гревс, Вс.В.Бахтин, О.А.Добиаш-Рождественская, Л.П.Карсавин, Г.П.Федотов, П.П.Бицилли – сейчас эти имена известны всем, они стали достоянием энциклопедий. Школа Гревса во многом предвосхитила идеи современной школы «Анналов». Более того, во время революции Е.В.Тарле по иронии судьбы также издавал «Анналы», участниками которых были те самые молодые историки, через десять лет прошедшие крестные муки, в свою очередь бывшие учениками Гревса или учениками его учеников. (Я сама еще успела побыть ученицей А.Д.Люблинской, прошедшей школу О.А.Добиаш-Рождественской.) Это были лучшие историки и философы-медиевисты. Можно предположить, что они занимались ментальностью и психологией «среднего человека» западноевропейского средневековья потому, что это было именно *время без гражданского общества и уж тем более без какого бы то ни было национального самосознания*. Они и хотели выяснить методы и пути становления правоспособности в регионе, аналогичном современ-

ной им России не по времени, но по статусу. Была сделана попытка понять движение снизу, процедурное движение обеспечения ответственности, возведения в нее «голового» человека, благодаря которой он становился участником общегосударственного строительства.

Идея «среднего человека» как главного носителя культуры стала наиважнейшей не только у кадетов-историков, но и у ученых-большевиков. А.А.Богданов, известный марксист, врач, средним слоем, как это ни парадоксально звучит, считал пролетариат, под которым он понимал не человека, которому нечего терять, кроме своих цепей, но домохозяина, занимающегося добыванием пищи, воспитанием детей, строительством бюджета, жена которого при этом выносит причуды мужа и **прислуги**. Об этом он писал в знаменитой «Тектологии», до конца тридцатых годов исследовавшейся марксистскими теоретиками. Не исключено, что упоминание о прислуге и привело к тому, что его стали считать еретиком от марксизма. Удивительно другое: не знавший ни Гревса, ни его школы Богданов сделал, как и они, акцент на «среднего человека» – абсолютно в духе времени. Акцент на человека, который сосредоточивал в себе все усилия и запросы своей эпохи. И если Гревс, исследователь средневековья, «средним человеком» считал монаха (им мог стать выходец из **любого** слоя общества), то и Богданов «средним человеком» полагал представителя народной массы, рабочего. К тому же Богданов при определении пролетарской культуры прямо ссылается на средневековье, на мейстерзингера Ганса Сакса. Более того, идеи Богданова были определены его товарищами по партии как «психологизированный марксизм»¹⁰, что неким образом роднило незнакомых и политически оппонировавших друг другу людей. Если учесть, что все они к тому же считали культуру идеей, сплачивающей общество, преодолевающей анархию социальных сил и распада цивилизации, то, разумеется, даже не называя друг друга, даже будучи идейными врагами, они создавали вместе то, что можно, грубо говоря, назвать духом времени. Для них человек, цена которого во время Первой мировой войны и нескольких революций свелась к нулю, стал средоточием научных интересов.

Но вот что не стало и не могло стать общим. «Средний человек» Гревса был носителем своей индивидуальности. «Средний человек» Богданова был носителем общей идеи монизма. Эта идея предполагала и монистического индивида, не похожего на друго-

го, а тождественного с ним – для того, как писал Богданов, чтобы единство было *категорическим*. «Средний человек» Гревса – носитель идеи персональности. «Средний человек» Богданова снимает саму эту идею с повестки дня. Всё одно, все заодно, все как один, и все – один. Большевизм убрал с глаз долой идею «среднего пролетария», а с ним и Богданова, но вот эту идею одного как одного, всех как одного взял на всеобщее вооружение.

Гревс же ощутил раздвоение. Обрести историческое самосознание нельзя путем научения. Задача политического деятеля уловить, как говорил О.Э.Мандельштам, «гул» народного бытия и суметь (здесь работает власть!) повернуть его на определенный путь. Этого хотел историк Гревс и его сподвижники – понять процессы и процедуры, которые могут активизировать человеческие устремления и потребности. Но этого не сумел Гревс-политик. Активный член кадетской партии, он испугался длительности процедуры одевания «голого человека», ибо в отличие от Богданова он видел перед собой не пролетария – и правильно видел, – а *люмпен-пролетария* как оплота революции. Он испугался не пролетария, а именно люмпен-пролетария. Если страх – начало познания, то испуг как мгновенное проявление страха – его враг. Это же произошло и со всей партией кадетов, которые сделали для революции не меньше, если не больше, чем большевики. Кадеты имели влияние во многих общественных организациях – кредитных, кооперативных, страховых и пр. Они повсюду рассылали своих эмиссаров – в стране действовало 380 комитетов, их число достигало 100 000 человек. Они хотели единства общества и власти, считая неизбежным революционный исход при опоре на интеллигенцию, земство, армию, даже рабочее движение за демократическую парламентарную республику. Однако во время войны отказались от оппозиции правительству, и, хотя вошли в него вместе с социалистами, желали сильной власти, что не нашло поддержки в массе народа, пресытившегося монаршьей властью. К тому же вели подпольную деятельность (организация «девятка») против большевиков. У них не сработал лозунг сплочения с самыми разными силами для достижения конкретных целей, как это случилось у Ленина, они не признавали фактического перехода земли к крестьянам и не признали в качестве фундаментальной идею **будущего**, пришедшуюся ко двору люмпенской России.

То, что в России ставился определенный эксперимент, понимали все «новые люди» и на Западе и в России. Эксперимент заключался не в том, чтобы утвердить то, что уже проросло в недрах страны, – именно это, уже *ставшее*, узаконивали европейские революции (например, сначала уравнивали в правах третье – купечески-буржуазное сословие – с дворянским и клерикальным, а потом признавали всеобщее политическое и социальное равенство), – а создать небывалое общество, сделать былью у-топию, то, чего нет, попытаться в процессе реализации ликвидировать это «у» и сделать тоπος реальным местом. И этому замыслу никакие партии европейского типа, вроде кадетской, не сумели бы помочь. Ибо такие партии пытались в российскую действительность внедрить то, что *уже было в европейских странах, полагая Россию – в которой не было собственности, не было права, не было либеральных органов – способной это воспринять со стороны*. Точнее, все это было, но в том виде, который нельзя назвать даже зачаточным, поскольку зачатие – дело внутреннее, а все, что было, неким образом насаживалось сверху, не будучи плотью самого общества. Это тоже было утопией, но другого рода: все же где-то такое общество уже состоялось, а хотелось невиданного.

Большевики поняли то, чего не осознал никто. Как поняли – рассудком или «внутренним», как говорили, «пролетарским чутьем, – в данном случае неважно. При этом была найдена идеологическая опора в учении Маркса, которое обнаружило в себе возможности научного оправдания происходящего. Мифологическая разнолико-неоформленная, к тому же прожектерская среда слилась в экстазе с сознательно революционной группой, пытавшейся создать научные проекты. Для тех и других оказалась важной *идея будущего*, в котором и обреталась утопия, которая вот-вот окажется в руках, социальная, социалистическая идея, где все равны и где каждый получит по потребностям. То, что сначала надо получить по труду, и воспринято всерьез не было, поскольку за труд не платили. Маяковский в «Кузнецкстрое» прекрасно описал мявших мякину рабочих и их надежды на то, что «здесь будет город-сад». Проект – это след научной революции XVII в., как и его чучело – прожектерство. Это первое.

Второе. Опора Октябрьской революции на беднейших означала опору на люмпенов, которым действительно нечего было терять. При отсутствии возможности что-либо потерять они обладали необузданной и беспощадной бунтарской силой, вполне способной

слиться с осознанно революционной, направленной на свержение монархического строя. Этой опорой на люмпенов пренебрегали все партии европейского типа, кроме партии большевиков, которые осознали необходимость для победы этаккой необузданной, снабженной идеологическими лозунгами силы, поскольку, повторю, ни собственности, ни права в России не было, а революционно-бунтарская сила народа представляла собой *массу*. Именно в такой *массе* всегда находятся в латентном состоянии необузданные порывы, выливающиеся вовне в моменты острых политических конфликтов. Достаточно вспомнить смятение 1991 г., когда толпа (разумеется, с помощью механизмов) повесила за шею статую Дзержинского. Старый мир на слом, символ на фонарь, а дальше пусть будет, что будет, – этот вырожденный лозунг Александра Македонского («сначала вяжемся, а потом посмотрим») превратил казнь статуи в специфическое шоу, где реальность и виртуальность взаимозамещаются. Здесь – в люмпенстве – смотреть некому, поскольку у массы нет глаз.

Третье. Оно касается миллионов замученных в сталинских лагерях, куда попадали самые разные люди, бывшие твоими соседями. На вопрос, почему взяли меня, а не соседа, ответ дает старый анекдот: потому что поленился бежать. Но почему **я** согласился на то, что взяли соседа или вчера еще авторитетного человека? Здесь сработала та идея Богданова, о которой было сказано выше и согласно которой «монистические индивиды» тождественны друг другу. Если я – один и все как один, мы – тождество. Единица, умноженная или поделенная на единицу, всегда остается единицей. Если я – один и я – власть, ибо он (кто бы он ни был – вождь, начальник ОГПУ и пр.) это я, то я и есть единственно несомненное, в остальном сомневаюсь. И если я-мы-он нашли кого-то, кто выделился из тождества, он сомнителен. Мысль Декарта оказывается выведенной из самой гущи первородной стихии, из корней, куда он поместил метафизику. Его требование ясности и несомненности до конца нами не осознаны. Но сомнение – уж точно, что сомнение Декарта не было радикальным. Это мы, приписав его Декарту, радикализировали его, сместив Бога, доказательства бытия которого он приводил, чтобы оградить себя от попыток представления его «я» трансцендентальным.

Эта же идея тождества определила и восприятие идеи вождя. Им был тот, с кем я заодно, как один и как тот, кем владеет идея будущего. Идея равенства была осознана не в смысле равенства по-

литических прав, а в смысле равенства меня и тебя как единосуш-
ных и как власть имеющих. Права вырастают «из глубины» созна-
ющего себя индивида, наказание же (кара) является выражением
власти как ее поверхностное проявление. А поскольку я и власть
осознавались как одно, то я согласен с нею. Это не связано с хариз-
матической личностью, как иногда пытаются определить личность
вождя. Это связано с любой в определенных тенденциях воспитан-
ной личностью при полной ее безответственности. Поскольку те-
рять нечего, то и ответ держать не за что. Эту позицию, разумеется,
могли видеть, но не могли учитывать интеллигентско-кадеты, про-
существовавшие как партия до 1927 г. (правда, за рубежом). И хотя
«школа Гревса», школа, которая лично для меня является образ-
цовой в смысле *научности*, изучала ментальность, она, в отличие
от прагматика Богданова, *политически* изучила ее плохо (вернее –
плохо воспользовалась полученными результатами или – проигно-
рировала результаты, внутренне, интеллигентски не будучи с ними
согласной). Большевики, это приходится с сожалением признать,
знали ее практически лучше, применили поверхностно, но скоро,
на добрых 70 лет измучив страну.

Примечания

- ¹ *Штакельберг Н.С.* «Кружок молодых историков» и «академическое дело» / Предисл., послесл. и публикация Б.В.Ананьича. Примеч. Е.А.Правиловой // In *metoigam*. Ист. сб. памяти Ф.Ф.Перченка. М.–СПб., 1995. С. 30.
- ² Я не хотела бы, чтобы меня поняли так, будто самосознание – некий антикуль-
турный процесс, я в данном случае не хочу лишь отождествления понятий.
- ³ См. об этом: *Бибихин В.В.* Введение в философию права. М., 2004.
- ⁴ См. об этом: *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Время культуры. СПб., 2000.
- ⁵ Слова Н.М.Бахтина процитировал в «Записных книжках 1901–1920»
А.А.Блок. См.: *Мейер А.А.* Филос. соч. Париж, 1982. С. 14.
- ⁶ *Мейер А.А.* Филос. соч. С. 15. О старых лозунгах см. мою книгу «Тропы и кон-
цепты» (М., 1999, гл. «Метаморфозы исторического сознания, и ли От дела-
призрака к делу-насилию»).
- ⁷ *Мейер А.А.* Филос. соч. С. 15.
- ⁸ *Бахтин Н.М.* Из жизни идей. Статьи, эссе, диалоги / Сост., послесл., коммент.
С.Р.Федякина. М., 1995. С. 3.
- ⁹ *Библер В.С.* Цивилизация и культура. М., 1997. С. 297.
- ¹⁰ *Бухарин Н.И.* Избр. произведения. М., 1990. С. 43.

Превращенные формы российского самосознания в кризисных условиях*

Я рассматриваю своё выступление как продолжение разговора, состоявшегося в этой аудитории примерно год назад, и потому не буду повторяться в уточнении определений и взаимной связи таких общих понятий, как культура, историческое и национальное самосознание. Однако мне хотелось бы коснуться некоторых более частных вопросов, которые, хотя и были уже затронуты сегодня, требуют, на мой взгляд, более пристального к себе внимания. Речь идет об актуальнейшей для современной социокультурной практики необходимости изучения объективного соотношения содержания и формы отечественного самосознания в условиях известного кризиса духовных ценностей, который я рассматриваю не только как следствие, но и как причину серьезнейшей ломки социальных отношений в России на протяжении всего XX в.

Начну, как всегда, с объяснения своих исследовательских установок. Прежде всего, как я понимаю характер кризиса, когда растягиваю его во времени почти на сто лет? Обычно принято считать, что кризис – это трагическая ситуация в обществе, которая предшествует или знаменует собой разложение и гибель некой культурной формации или её частных проявлений в той или иной области культуротворчества. Я предпочитаю смотреть на этот процесс шире и глубже, а потому, безусловно, оптимистичнее. Правда, мое видение кризиса российской культуры в XX в. – это также в зна-

* Исследование ведется при поддержке РГНФ. Грант № 08-03-00175а.

чительной мере трагедия, но оптимистическая, что в корне меняет дело. Для меня кризис культуротворчества – это не знак смерти той или иной культуры, а муки родов новых ее форм, иных способов существования в ней человека, видения самых культурных целей и перспектив для создания условий их достижения¹.

Несколько слов следует сказать, как мне кажется, по поводу понятия превращенной формы, поскольку об этом мало было сказано в нашей литературе в связи с утратой интереса к философскому наследию К.Маркса. Я считаю, что советский «истмат» во многом слишком политизировал марксистскую философию и тем самым извратил ее содержание. Вследствие этого сегодня многие не очень знакомые с подлинным творчеством Маркса люди отказываются признать за ним достойное место в истории философии. На самом деле у этого автора есть много исторических заслуг в развитии философского осмысления мира и человека. Одна из них – продолжение разработки гегелевской проблематики отчуждения в рамках материалистического мировоззрения, результатом чего явилось обоснование понятия «превращённая форма», которое относится прежде всего к процессам и продуктам развития сознания человека². Смысл этого понятия состоит в констатации факта возможности существования такой формы иллюзорного сознания, причиной неадекватности которой выступают не особенности познающего субъекта, а реальность, в которой объективные процессы отчуждены от познающего субъекта и потому порождают определенное «видение» практики, которое не может быть устранено изменением сознания, а требует изменения самой объективной действительности.

Возвращаясь к обсуждению заявленной проблемы, хотелось бы отметить, что задача выхода из кризиса современных духовных ценностей российской культуры связана не только с избавлением от изживших себя форм культуротворчества (революция), но и с обеспечением возможности двигаться вперед, опираясь на традицию и сохраняя преемственность (эволюция). Именно эта задача, как ни неожиданно это может показаться, и выполнялась в России в течение XX в. в невероятно трудных условиях торжества догматизма официальной «революционной» идеологии и её агрессивного отношения к инакомыслящим. Одним из главных средств такого «выживания» традиционных духовных ценностей

российского народа послужили превращенные формы реализации национального самосознания как осознания непрерывности истории российской культуры.

В частности, в области художественной культуры и философии отчуждение подлинных творцов от реальных возможностей адекватного отражения установившейся в обществе псевдокультуры³ привело их к отказу от официальных рамок самовыражения. В «подполье» ушла целая плеяда российских интеллигентов – от Пришвина, Голосовкера и Сахарова до Бродского, Бахтина и Шемякина, которых В.Турбин, сам относившийся к этой когорте борцов за аутентичную культуру, метко окрестил «китежанами»⁴. Примером может служить творчество М.Булгакова, А.Платонова, С.Довлатова, продолживших традицию Гоголя, Салтыкова-Щедрина, Достоевского и тем самым сохранивших преемственность с классикой досоветского периода.

Если говорить о конкретных проявлениях этой тенденции, то можно увидеть, что фантазмагория Булгакова – прямая наследница Гоголя. Но у Гоголя мистические элементы служат либо красочным фоном описания быта народа, его менталитета, либо средством понять «от противного» истинную сущность изображаемых персонажей и обстоятельств, т.е. касаются исключительно способа оформления материала. Что же до Булгакова, то здесь ирреальность – это материализация той самой «объективной кажимости» (по Марксу), которая навязывает отчужденному человеку двойные стандарты деятельности в быту, на производстве, в сознании и т.д., порождая в конечном счёте некий «культурный нигилизм». Аналогичную ситуацию можно обнаружить, сравнивая эстетику Довлатова (повесть «Зона») с позицией Достоевского («Записки из Мёртвого дома»): каторжанин Достоевский чувствует себя свободным творцом, наблюдающим изображаемое «извне», тогда как охранник Довлатов ощущает себя «внутри» зоны, заключенным огромного ГУЛАГа советской жизни.

Обращаясь к социально-политической практике выхода из кризиса российской культуры в XX в., интересно проследить роль превращенных форм деятельности и сознания ее носителей в ходе глобализационных процессов в нашей стране. Поскольку отечественная глобализация – это не только вхождение нашей культуры в «мировой дом», но и взаимопроникновение культур

внутри общероссийского духовного пространства, Россию можно рассматривать как некую «модель» объекта глобалистики, а живущие в ней этнически разные культуры и субкультуры – как составляющие компоненты или «субъекты» глобализации. Особенно показательна в этой связи история СССР, где отчетливо видны зародыши исследуемого процесса. При этом важно подчеркнуть, что наблюдаемое здесь отчуждение всех форм жизни «зрелого социализма» от подлинной культуры создавало специфически советские, уродливые формы глобализационных процессов, в то время как их содержание могло быть и в самом деле оставалось в русле общемирового развития, т.к. благодаря своим цивилизационным достижениям мы были признаны великой державой и в той или иной степени (во времена хрущёвской «оттепели» скорее в большей, чем в меньшей) оказывались участниками международных событий, ориентированных, по крайней мере декларативно, на ценности современной глобальной цивилизации.

Попытаемся «вышелушить» рациональное зерно в глобалистских тенденциях развития социалистической культуры в условиях многонационального государства. В этой связи предварительно нужно отделить тоталитарно-унификационные признаки советской культуры от несомненно имевших место импульсов гармонизации «разноязыкой» культуры народов Советского Союза, предполагавших качественную интеграцию творческих усилий субъектов культуротворчества. Сама постановка подобной методологической задачи звучит весьма парадоксально, поскольку неясным остаётся глубинный смысл явления гармонизации культуры, зажатой в тисках тоталитарного отчуждения деятельности. Но решение становится возможным, если учесть, что культура в СССР не исчерпывалась официозом псевдокультуры, а реально представляла собой подлинную культуру как раз там, где кончалась всякая официальщина и начиналось свободное творчество. Именно здесь и заключается корень парадоксальности глобалистики вообще, более очевидный при изучении феномена именно советской культуры: развитие и совершенствование возможно лишь там, где существуют напряжение, противоречие (если прислушаться к Гегелю), а также гармония как единство противоположного (говоря языком пифагорейцев). Чтобы убедиться в справедливости сказанного, достаточно обратиться к фактам.

Сегодня россиянам старше 35 лет, безусловно, памятно настойчивое навязывание нашими идеологами представления о новой исторической общности, которую они называли советским народом. Памятно и то раздражение, которое вызывал этот пропагандистский ход. Конечно, псевдонаучные основания, которые подводились под определение понятия «советский народ», были чисто искусственными образованиями, поскольку в этом вопросе, как и во многих других областях практической социологии (а именно так следовало бы характеризовать существо «научно-коммунистических» идеологов), чаще всего желаемое, а точнее предписанное, выдавалось за действительное. В самом деле, те признаки, которые якобы конституировали единство многонационального населения страны Советов, подбирались, как правило, в ходе ориентации на чисто политические показатели общественного сознания, реальность которых как раз и не могла быть гарантирована в обществе. Как уже указывалось выше, двойственное сознание было характерно не только для интеллигенции, но и для огромной массы простых людей, обывателей, руководствовавшихся в своей жизни двойными стандартами – одни для публичного поведения, другие – для себя лично. Недаром столь популярным был анекдот эпохи застоя о том, что принцип демократического централизма – это когда все вместе «за», а поодиночке «против». В этом контексте следовало бы еще отметить, что даже в тех случаях, когда политические ориентации населения были более или менее искренними, то такая ситуация чаще всего была результатом хорошо продуманных «рекламных идеологических трюков».

Если более внимательно присмотреться к процессам, происходившим в социальной, и прежде всего в культурной (за рамками политики), жизни страны, то можно, пожалуй, не только в чем-то согласиться, как это ни странно, с теоретиками научного коммунизма прошлых времен, но и обнаружить, что, сами того не понимая, они указывали на действительно важные исторические изменения, имевшие место в российской культуре эпохи «развитого социализма». Суть этих изменений заключалась не столько в административно-политической, сколько культурно-психологической сфере. Советский народ существовал действительно как некое единое социально-историческое образование, поскольку люди реально чувствовали себя принадлежащими к

известной многонациональной культурной общности, обладавшей совокупным своеобразием относительно всех других народов мира. И эта совокупность была не простым суммированием национальных признаков, а их органичным взаимопроникновением. Слова «у советских собственная гордость» были не только коммунистическим лозунгом. Подавляющее большинство населения Советского Союза искренне верило в то, что недостатки советской системы связаны не с ее собственной внутренней «генетикой», а порождены посторонними факторами. Сами же заявленные цели и средства их достижения носят гуманный, благородный характер.

Мы до сих пор встречаемся с ностальгическими настроениями старшего поколения по поводу национальных отношений, какими они выстраивались в эпоху советской власти, по крайней мере, в их идеальном, нормативно-идеологическом варианте, затмевающим своим пафосом реальное воплощение национальной политики советского государства в жизнь. Собственно, в области национальной политики происходило следующее. С самого начала революционной власти в стране 1917–1920 гг. распад Российской империи был остановлен провозглашением права наций на самоопределение вплоть до отделения. Таким образом, процесс созидания многонационального культурного «конгломерата» был фактически взят под сознательный политический контроль. Вместо того, чтобы силой удержать распадающиеся звенья российской государственности или предоставить этому процессу протекать спонтанно, была сделана ставка на осознание перспективы новизны и «творческой революционности» в будущих отношениях между народами России. Именно за это (в числе других подобных действий) благодарил позже российских большевиков Н.А.Бердяев, хотя его трудно заподозрить в симпатиях к ним.

Конечно, право на самоопределение, успевшее реализоваться только в Прибалтике, Польше и Финляндии, в дальнейшем оставалось таковым лишь в тексте Конституции и очень скоро было перечеркнуто сталинскими репрессиями, массовыми депортациями, имперской политикой в отношении этнических меньшинств. При этом одинаково страдали и русские, и корейцы, и поволжские немцы, и крымские татары, и чеченцы, и даже евреи. Но сама возможность осуществлять тоталитарную политику в многонациональной советской культуре опиралась именно на якобы «добровольность»

ее принятия. Благодаря заявленному формальному, т.е. ничем не гарантированному праву на «самоопределение, вплоть до отделения» в сознании людей доминировал именно этот благородный образ, апеллировавший к демократическому волеизъявлению народа.

В социально-экономическом плане «культурная глобализация», или объединение советского народа в единую социально-историческую общность, покоилась на экономической ущербности народного хозяйства (особенно в его потребительских отраслях). Конечно, могучим стимулом для создания единой социалистической культуры, опирающейся на особый, коммунистический, советский менталитет, стали успехи в индустриализации страны, победа над фашизмом, достижения в космосе. Но еще большей скрепляющей силой в данном случае оказывалось то, что все советские народы были поставлены социалистической экономикой в примерно одинаковые условия выживания. Все произведенное, добытое, достигнутое шло в общий котел, создавая финансовую базу строительства коммунизма, а оставшиеся потребительские крохи распределялись «поровну». В результате у всех народов оказывались одни и те же проблемы и задачи, объективно унифицировались потребности и интересы. Общие неустроенность, неблагополучие, равно как и вызываемые ими общие надежды и стремления, создавали единый ментальный стержень советской культуры – «национальной по форме, социалистической по содержанию».

Наконец, идеологическая практика культурного (в том числе национального) строительства в советское время подпитывалась ориентацией на утопические цели. В качестве же средств их достижения предлагались опять-таки пропаганда, агитация, т.е. некие эстетически оформленные перспективы и долженствования, вроде внедрения в сознание трудящихся «Морального Кодекса строителей коммунизма». Хотя все это неизбежно обедняло возможности коммунистической практики в целом, но одновременно в известном смысле унифицировало культурный опыт отдельных советских народов, приводило к ощущению сплоченности и прочих установок сознания, формировавших представление о «слиянности» индивидуальной и общей судьбы в СССР.

Допуская национальную форму единого социалистического содержания в каждой из народных культур, тоталитарное государство тем самым как бы давало отдушину для сохранения нацио-

нальных особенностей отдельных культур – в чем-то, безусловно, иллюзорную, поскольку подлинно своеобразные проявления национальных (в том числе и русской) культур зачастую запрещались или квалифицировались как пережитки прошлого, как несовместимая с социалистическим интернационализмом идеология и т.д. Достаточно вспомнить хотя бы отношение к религии, которая у каждого народа является важной составной частью его культурного наследия даже в том случае, если большинство его представителей считают себя атеистами. Но все же единый советский народ продолжал сохранять свое *многонациональное* лицо, в результате чего общий фонд советской культуры, хотя и ограниченно и во многом вопреки общей тоталитаристской заданности, все же обогащался и развивался. И при этом у советского народа крепло сознание действительной совместной причастности к прогрессу культуры и цивилизации.

Интересно рассмотреть, как складываются эти объективные основания в нашей полиэтнической стране сегодня, в какой мере возможно широкое движение, характеризующееся стремлением к «слиянности» или «созвучию» качественно разнообразных культур в масштабах страны в целом. Здесь есть вполне определенные параллели с общемировым процессом. Следует прежде всего подчеркнуть, что с тех пор, как мировые глобалистские тенденции пробили себе дорогу в экономике, политике и праве, изменился тип общения народов друг с другом, обновились критерии оценки культур разных народов (разумеется, не в смысле сопоставления их по шкале «лучше-хуже»). Особенно любопытно то, что эти критерии всё более и более явно удаляются от глобалистских стандартов. Действительно, в XX в. человечество уже осознало, что неразумно придерживаться европоцентристской позиции во взглядах на культурное развитие человечества, его попытки представить это развитие исключительно в рамках техногенной цивилизации абсолютно несостоятельны. Все более отчётливо проявляется аксиологическая тенденция: по мере реализации глобалистских сдвигов в организационно-социальной сфере жизни более ценными оказываются для людей те моменты их культуры, которые в силу их сущностного характера не сводимы к цивилизационным заданностям эпохи: искусство, религия, философия и другие способы духовной практики человечества все чаще и во все большей мере выступают

самоценным элементом национальных культур именно в противовес унифицируемых, стандартизованным элементам цивилизационной деятельности в рамках той или иной национальной культуры.

Означает ли это наличие дисперсных, рассеивающих, центробежных закономерностей и процессов в культурах отдельных народов, что глобальные силы рано или поздно уступают «локальным» закономерностям в развитии мировой культуры? На мой взгляд, «конечная цель» сегодняшних глобализационных процессов состоит вовсе не в унификации и стандартизации культуры, а в создании механизмов сознательного контроля за «оплодотворением» мировой культуры творческими достижениями отдельных народов, вносящих в нее свою лепту. Этот механизм формируется там, где осуществляется взаимодействие центростремительных сил, проявляющихся в цивилизационных моментах содержания культуры каждого народа, с центробежными тенденциями его духовно-самобытных проявлений. НТР создала и продолжает создавать впервые в мировой истории технические предпосылки для такого взаимодействия. Но то, что здесь названо техническими предпосылками, на самом деле оказывается в то же время *результатом* глубоких сдвигов в общественном сознании, которые, в свою очередь, произошли в XX в. и резюмируют, с одной стороны, осмысление кровавого, трагического опыта размежевания народов и культур, противостояния их в рамках двух мировых и одной холодной войны, а с другой стороны, – и это также, безусловно, состоялось под влиянием итогов реальной истории войн и революций – указанные сдвиги имели своей причиной осознание уникальности и неповторимости не только индивидуальной человеческой личности, но и творческого своеобразия каждой отдельной этнической культуры, на каком бы уровне прогресса цивилизации она ни находилась.

Таким образом взаимное отторжение существующих в мире культур так же несостоятельно в исторических условиях XXI в., как и «победа» одной из них (пусть даже самой цивилизованной на сегодняшний день!) над другими в том смысле, что ее институты и установки явились бы единственным критерием, неизбежный «образцом» функционирования всех других. Если бы разные культуры абсолютно и однозначно «отталкивались» друг от друга, то, конечно, цивилизационное сближение было бы невозможно. И на-

оборот, история показывает, что насильственное цивилизационное «объединение» порождает взаимную неприязнь между народами, невозможность их сотрудничества друг с другом, а значит, и неизбежное «замыкание» в локальных границах, что способно привести к вырождению творческого начала собственной культуры. В то же время стремление сохранить самобытность национальной ментальности, которая и фиксируется прежде всего в явлениях духовной культуры, не исключает, а, скорее, предполагает внимание к чужой культуре (и в ее цивилизационных, и в ее духовно-практических проявлениях). Так рождается взаимное влияние культур, результатом которого является взаимное их обогащение, не теряющее, однако, оригинальности восприятия, творческих импульсов к самобытному развитию и тому подобных самоценных параметров культурной истории отдельных народов, а высвечивающее *единое, общечеловеческое содержание в каждой из них*.

Именно общечеловеческое начало в любой культуре делает возможным перевод ее содержания на «языки» других культур, т.е. в те готовые и свойственные каждой из них специальные формы, в которых из поколения в поколение реализуется данным этносом его мировосприятие. И потому именно общечеловеческое начало в каждой культуре и служит, в конечном счете, глобалистским фундаментом сближения содержания, созвучия форм и красок, слиянности смыслов бесконечного исторического ряда культур, образующего интегральную сумму мировой культуры нашей планеты.

Примечания

- ¹ Такой взгляд на кризис культуры представил Х.Ортега-и-Гассет в своих книгах «Размышления о Дон-Кихоте», вышедшей из печати 21 июня 1914 г., и «Обращаясь к Галилею», характерно названной в американском переводе «Человек и кризис».
- ² О другой такой неоцененной работе Маркса я подробно рассказала в главе «Эвристический смысл категории универсальной деятельности К.Маркса в современной социальной философии» в книге «Новые идеи в социальной философии» (М., 2006).
- ³ См.: *Кормер В.Ф.* Двойное сознание интеллигенции и псевдокультура // *Вопр. философии*. 1989. № 9. С. 65–80.
- ⁴ См.: *Турбин В.* Китежане. Из записок русского интеллигента // *Погружение в трясины*. М., 1991. С. 365–370.

Политическая идентичность России и вызовы глобализации

Вызов национальной интеграции

Очень важно отдавать себе отчет в том, что постсоветское общество не прошло в своей эволюции стадию национально-гражданского самоопределения, которая для западных обществ стала базовой при формировании современной политической системы. Поэтому постсоветскому обществу (или обществам!) необходимо найти основание для общенационального самоопределения, для внутренней автономизации в рамках глобального социума. Без этого невозможна трансформация общества из объекта в субъект политического процесса. И такое архаическое общество всегда будет «проигрывать» в международной конкуренции. Именно форма национального гражданского государства позволила западным сообществам стать реальными хозяевами мирового экономического процесса в период колониализма. Благодаря этой эволюции западные государства прошли путь развития от теократической общеевропейской империи к системе секуляризированных гражданских национальных государств. Россия и постсоветские сообщества не прошли эту фазу развития из-за особого типа вхождения в колониальную эпоху. В отличие от Запада Россия осуществила переход от теократического государства к секуляризированной монархической империи. И коммунистический переворот фактически продолжил эту традицию, сохранив патерналистскую систему в рамках новой коммунистической идеологии. Это говорит о том, что на современном этапе трансформации российскому обществу предстоит завершить процесс гражданской трансформа-

ции социальной системы, который был «отложен» в исторической перспективе. Своеобразие момента состоит, однако, в том, что проблема гражданской национальной идентичности должна быть решена Россией в условиях глобализация, т.е. в условиях, объективно размывающих традиционные национально-политические институты. В этом своеобразие момента. И здесь мы видим, как глобализация, в той форме, как она осуществляется сегодня, создает не только возможности, но и препятствия для гражданской политической идентификации России. Очевидно также и то, что в этих условиях российский тип гражданской самоидентификации будет отличаться от западного.

Одновременно необходимо отметить, что объективно прогрессивное стремление общества к гражданской национально-политической интеграции и самоидентификации может быть использовано, напротив, для консервации и даже «фундаментализации» определенных патерналистских элементов российской политической культуры. Важно, чтобы термин «суверенная демократия» не стал прикрытием такого рода консервативных тенденций. В этом смысле, не отрицая неизбежного своеобразия демократических и гражданских процессов в современной России, мы должны прийти к такому определению демократии, которое будет достаточно широким, чтобы включить ее незападные формы и, одновременно, достаточно узким, чтобы исключить использование патерналистских моделей под прикрытием формальных демократических институтов.

Вызов трансформации общественной этики

Не следует забывать, что политическая и экономическая гражданская интеграция на Западе была бы невозможна без существенной трансформации этики в ходе религиозной Реформации. Патерналистское общество базируется на преимущественно религиозном типе этики. Своеобразие секуляризации России состояло в том, что религиозно-патерналистский тип социальной этики не был преодолен и секуляризация базировалась здесь не на индивидуализации веры и отделении политики от сферы морали и частной жизни, как это было на Западе, а на вытеснении государством церкви с позиций нравственно-регулирующего института. Таким

образом, государство лишь узурпировали патерналистское право распоряжаться всеми сторонами жизни общества, включая мораль. Именно этой незавершенностью религиозно-этической трансформации объясняется сама возможность и даже определенный успех в России коммунистической модели, в отличие от западных систем, где такая модель оказалась просто невозможна и нелегитимна в глазах общества в том числе и по социально-этическим соображениям. В сущности, коммунистическая этика (в ее реальном воплощении) была столь же мало индивидуализирована и рационализирована, как и религиозно-патерналистская этика предшествовавшего периода. Религиозные догмы подобной этики были просто заменены на секуляризированные абсолютистские, а затем коммунистические принципы и догмы. Но, по существу, это оставался тот же самый неиндивидуализированный тип этики, позволявший легитимизировать власть на основании иррационального доверия, принципов «жертвенности во имя высоких целей», мало совместимый с принципами индивидуального и общественного суверенитета. Коль скоро гражданская интеграция может базироваться исключительно на индивидуализированном типе морали и общности-сходстве индивидуальных моральных ценностей, индивидуализация сферы морали становится важнейшей проблемой для российского общества. Важно иметь в виду, что трансформация общественной морали не может носить политический характер, она имеет свои законы и свою логику.

В этом смысле стратегия гражданской самоидентификации для России должна выйти за пределы просто требования формальных гражданских свобод, но включать в себя развитие новых индивидуализированных нравственных ценностей.

Вызов «пропущенной стадии» представительной демократии

Российское общество приступает к гражданской политической самоидентификации в условиях общего кризиса традиционных институтов представительной демократии, связанного с глобализацией и развитием новых информационных технологий. Под влиянием этих процессов во всем мире складываются как новые формы манипулирования обществом, так и новые формы обще-

ственного контроля. Если для Запада это просто проблема обновления демократии, то для России это дважды проблема создания и развития демократии в уже обновленных формах. Можно ли создавать и развивать современные, более непосредственные формы демократии, минуя стадию представительной демократии со всеми ее традициями? Многие современные сторонники обновления демократии из западных стран испытывают энтузиазм относительно более непосредственных моделей прямого политического участия, развиваемых в Латинской Америке и других регионах, не прошедших стадию развитой представительной демократии. И торопятся представить современную западную модель непосредственной, «партиципативной» демократии как современную альтернативу уже устаревшей представительско-партийной модели. Иногда эти идеи находят поддержку в у национальных элит этих стран, которые используют «не заинтересованные в вопросах власти» социальные движения для легитимации своего авторитарного правления. Поэтому важно понимать, что для России, «пропустившей» стадию представительной демократии, имеет большое значение не только развитие современных форм политического участия (социальные движения, НГО), но и укоренение традиционных демократических институтов общественной интеграции, включающих политические партии и коалиции.

Синдром посткоммунистического социально-политического абсентеизма

Эта проблема, стоящая на пути гражданской политической самоидентификации современной России, является наследием предшествующего этапа развития и потому она очень специфична именно для посткоммунистического социума. Существенным моментом этого социума, особенно в поздние этапы его эволюции был «принудительный» и «фиктивный» тип общественной активности. Как правило, он не был инициирован сверху и был призван имитировать участие общества в осуществлении и даже обсуждении принимаемых политических решений. Такие «общественные организации» как профсоюзы, партия, женские организации, молодежные организации периода социализма на самом деле были скорее инструментами власти, вернее инструментами контроля и

подчинения общества, а не инструментами общественного контроля и политического участия. Историческая память принудительно-го участия в подобного рода «псевдогражданской» деятельности препятствует развитию новых реальных форм современной гражданской активности.

Немаловажно и то, что общество, выходящее из состояния посткоммунистического шока, разочаровано не только в политике, но также в таких важнейших социальных ценностях, как «всеобщий интерес», «истина», «социальная справедливость», «чувство долга», «чувство социальной ответственности» – т.е. в тех базовых ценностях, без которых невозможна гражданская интеграция. Мы не должны забывать о том, что так называемый «социалистический режим» совершал свои преступления, прикрываясь именно этими высокими ценностями.

Поэтому проблема прочерчивания определенных, ясных границ между властью, обществом и индивидами, проблема обеспечения суверенности всех трех уровней гражданского социума становится проблемой номер один на пути преодоления синдрома посткоммунистического социального абсентеизма и формирования гражданской политической идентичности. Важно понимать что каждый уровень имеет свои функции и обязанности и что защита гражданских ценностей не может быть передовверена обществом другим институтам. Общество должно иметь права и возможности защищать свой общественной суверенитет перед государством.

Гражданской общество между «правым» и «левым» вектором политики

Эта проблема политического самоопределения гражданского общества между «правым» и «левым» векторами политики также во-многом является наследием «коммунистического прошлого». Мы уже говорили о том, что во имя реализации «общественного интереса» коммунистическое государство узурпировало не только собственность, средства производства, но также все социальные функции самого общества, все формы социальной активности. Общественная автономия и общественный суверенитет рассматривался как самое страшное преступление перед... обществом! В

результате того, что авторитарные коммунисты фактически «приватизировали» термин «левые», люди, выступавшие за гражданскую трансформацию и против патерналистского коммунизма, стали воспринимать себя как «правых». Но одновременно, объявив себя «правыми», граждански ориентированные силы, отрезали себя от общества и противопоставляли себя ему. Ведь «правые» традиционно ассоциировались с отрицанием ценностей социальной справедливости, равенства, защиты угнетенных, заботы о социально незащищенных. Таким образом, объявляя себя «правыми», граждански ориентированные группы и движения утрачивали реальную поддержку общества и быстро превращались в политических маргиналов. Они попадали в замкнутый круг, чем больше они отрывались от общества, чем больше им казалось, что причина этого не в их неправильной политической позиции, а в «отсталости» и «негражданственности» самого общества. Из лидеров гражданской трансформации они превращались в ее критиков. Поэтому искусственно продлеваемая жизнь патерналистских «левых», отсутствие обновленной гражданской «левой альтернативы» является важнейшим препятствием на пути обретения Россией гражданской политической идентичности в рамках своей цивилизационной парадигмы.

Глобальное и национальное измерения гражданской политической идентичности

Мы отдаем себе отчет в том, что гражданский тип политической идентичности будет носить разные формы в разных национальных сообществах. Но если западные формы гражданской политической идентичности не являются универсальными, значит ли это, что мы не можем говорить об универсальной составляющей гражданского принципа?

Думается, что формирование социальной системы, где общество становится реальным и основным субъектом социально-политического процесса, есть величайшее достижение всего человечества, хотя и реализованное пока лишь небольшой его частью, причем даже здесь этот процесс далек от завершения. И это открытие и достижение должно расширяться и распространяться на мировой социум. Но при этом очень важно различать суть «западного

открытия» и конкретные институциональные, организационные и идеологические формы его воплощения. Универсальная сущность гражданского принципа должна эффективно сочетаться с разнообразием форм его воплощения в реальных сообществах.

Каковы же универсальные ценности, соответствующие гражданскому принципу? Это конечно, индивидуальный суверенитет, общественный суверенитет, индивидуализированная этика, принцип универсальности человеческой природы и человеческого достоинства как высшей ценности, принцип толерантности, принцип кооперации и свободной внутренней интеграции, принцип свободы и социальной ответственности, принцип справедливости и принцип сострадания. Но среди всех этих очень важных принципов и ценностей есть еще одна, значение которой начинает все более нарастать по мере развития процессов глобализации – принцип социальной коммуникативности, позволяющей идентифицировать гражданские формы разных социумов и строить глобальный диалог с учетом этого разнообразия.

Российская (русская) интеллигенция – неустрашимый фактор развития российского общества

Точка зрения на интеллигенцию, широко распространенная в литературе советского времени, отличалась предельной ясностью и простотой. Не только деятели науки, культуры, искусства, но практически все люди с высшим образованием традиционно считались особым социальным слоем – советской интеллигенцией. В последние десятилетия в результате осмысления опыта «хождения интеллигенции во власть» в 90-е гг. XX в. складывается более содержательное понимание природы интеллигенции. К примеру, на II международной конференции «Интеллигенция и власть», проходившей в МГУ им. М.В.Ломоносова в 1997 г., в докладе историка С.В.Волкова на пленарном заседании было дано следующее определение. Интеллигенция – «это высшая – творческая – часть “образованного сословия”, способная на выработку собственного мнения в какой-либо сфере умственного труда (или даже профессионально к тому обязанная) и пытающаяся прямо или косвенно привнести его в общественное сознание (часто с осознанной целью повлиять на общественное мнение или непосредственно на политику государственной власти), однако не занятая профессионально и непосредственно государственным управлением. Под это определение попадают целиком профессиональные группы ученых, писателей, деятелей культуры, а также отдельные представители массовых профессий умственного труда»¹. Кратко говоря, интеллиген-

¹ *Волков С.В. О способности интеллигенции к государственному управлению // Интеллигенция и власть / Под ред. А.И.Студеникина. М., 1999. С. 10–11.*

ция есть часть образованного сословия, имеющая свое мнение и пытающаяся внести его в общественное сознание. Мне представляется, что такой подход стал достаточно распространенным в последнее время. В нем правильно подчеркивается социальная роль отечественной интеллигенции, но с философской точки зрения в проблеме интеллигенции нужно видеть ее идейно-духовную составляющую. С тех пор как русская интеллигенция заявила о себе в пореформенные, 60-е гг. XIX в., стали говорить о ее нравственной позиции как самом отличительном ее признаке. Человеком интеллигенции движет – совесть, т.е. осознание человеком своей ответственности не только за собственные действия, но и за все то, что происходит в обществе. Конечно, имеется в виду не просто нравственное чувство – совесть, а то, как она проявляет себя в повседневной жизни и общении человека. Совестьливых людей, мне кажется, вообще-то больше, чем бессовестных. Речь идет о совести, проявленной человеком публично, на собрании, в печати, а не в разговорах в коридоре, на кухне, один на один. Публичная совесть – это когда человек, назовут ли его русским, российским интеллигентом или не назовут, вынужден, а точнее говоря, считает себя обязанным дать публичную оценку прежде всего сегодняшним, конкретным действиям различных органов власти. Исходный принцип, девиз интеллигента: не могу молчать, когда нарушается справедливость. Особенность этой позиции – апелляция не столько к закону, хотя это тоже имеет место и играет нередко значимую роль, сколько к нравственности, к неким духовным, нравственным, культурным императивам. Русская интеллигенция, как социальный слой, так исторически сложилось, выполняла и продолжает выполнять функцию публичной совести общества, когда она критически оценивает действия власти, осуждает ее неверные, по ее мнению, шаги и решения, требует принятия других, более справедливых законов или решений, требует немедленного прекращения глупостей или самоуправства.

После 1991 г., когда распался Советский Союз, особенно после октября 1993 г., вся либеральная пресса стала писать, что время отечественной интеллигенции закончилось. Она выполнила свою миссию – внесла посильный вклад в разрушение советской системы. Теперь интеллигенция с исторической точки зрения стала не нужной. Давайте говорить теперь об интеллектуалах, но в память

о прошлом составим прощальный мартиролог. Превосходная статья Н.Е.Покровского так и называлась «Прощай, интеллигенция» (НГ, 10 апреля 1997 г.). В другой своей работе – в статье, посвященной 90-летию «Вех», Н.Е.Покровский написал фразу, которую потом не один раз повторялась в разных аудиториях: «Ныне речь может идти только об отношениях найма рабочей силы, в данном случае интеллектуальной: кого, когда, на сколько и за сколько. Рынок, так рынок»².

Но интеллигенция как социальный феномен вновь обнаруживает себя в современном российском обществе, и вновь о ней стали говорить, вспоминать чаще всего недобрыми словами. Оказывается, что русская (российская) интеллигенция – это какой-то мерцающий и многосмысленный феномен, вечный и неуничтожимый. С точки зрения социальной структуры его границы подвижны и неопределенны. Они не могут быть уловлены социологическим анализом социальной структуры общества, поскольку определение интеллигенции как публичной совести означает, что она не связана жестко с какими-то профессиями. Нельзя никому отказывать в праве публичного совестливого поступка. Это может быть праведник, ученый, артист, крестьянин и т.д.

Первая грань проблемы. Интеллигенция есть феномен, характерный для всех традиционных обществ, пытающихся осуществить переход от традиционного, феодального общества к современному, капиталистическому обществу или, в другой стилистике, реализовать универсальный по своей сути проект модерна.

Если сегодня вновь российской истории нужна интеллигенция, это означает, что в России существуют некие структуры, которые можно идентифицировать как традиционалистские (неотрадиционалистские) и что вновь возникает потребность в их оценке с помощью механизмов интеллигентской рефлексии.

В процессе эволюции европейской мысли возникли и стали существовать две главные философские концепции государства – институциональная (инструментальная) и «этическая», которые оппонировали и продолжают оппонировать друг другу. В этической концепции государство ответственно за то, что составляет общее для каждого отдельного человека. Государство по своей сути

² Покровский Н.Е. Горячее дыхание власти // На перепутье. Новые вехи. М., 1999. С. 64.

есть воплощение высшей из всех идей – идеи добра, идеи общего блага. Сначала идея этического государства с его приоритетом общего блага была доминирующей. Но в эпоху Рима начинается выдвижение на первый план идеи права, некоторого прообраза «правового государства».

Западноевропейская мысль, развивая рационалистический дух Просвещения, оказалась в целом в русле узкофункционального понимания государства. В XIX в. в ней получает самое широкое распространение понимание государства как института. Государство есть административный аппарат, правительство, а также набор таких органов как армия, полиция, суд и т.д. Государство есть администрация. Это и есть та концепция либерально (буржуазно) – демократического государства, которая заключена в проекте модерна. Его основа – универсальное формальное право.

Российское традиционное государство есть воплощение идеи этического государства концепции, и оно в условиях огромного экономического и политического отставания от стран Запада вынуждено было вступить на путь форсированной трансформации. Власть осуществляет назревшие реформы сверху. Власть знает, куда идти, как идти, отвергает упреки слева и справа, но с радостью приближает к себе тех, кто согласен ей помогать. Характерная черта традиционного государства – отсутствие сколько-нибудь организованного контроля со стороны общества за деятельностью верховной власти, что радикально отличает традиционное государство от государства институционального типа.

Понятно теперь, где место и роль интеллигенции. Откуда это – не могу молчать и почему не могу молчать? Собственно говоря, никто не спрашивает у интеллигента его отношения к происходящему. И все равно появляется интеллигенция как своеобразный субъект публичного выражения мнения. Интеллигенция, движимая чувством совести, публично осмеливается заявить, что государство в ходе реформ забывает о своем историческом предназначении – о своей ответственности за общее благо всех. И в случае поддержки реформ, и в случае их неодобрения интеллигенция исходит из того, насколько государство способствует, с ее точки зрения, реализации идеи общего блага. Единого мнения у интеллигенции, конечно, быть не может. Она делится на левую и правую, на умеренную и радикальную.

Не следует преувеличивать роль и влияние интеллигенции на ход исторического развития. Выходящие на историческую арену социально-политические силы, которые были «разбужены» активностью интеллигенции, ставят ее перед выбором. Или она входит в возникающие партийно-политические структуры и действует далее главным образом через них, или занимается политическими делами на старый манер разрозненно и очень быстро оказывается на обочине истории в условиях, когда становятся зримыми грядущие социальные потрясения и революции, как это было во времена большой русской революции 1917 г. Но в любом случае интеллигенция апеллирует к идейным, духовно-нравственным ценностям, к тому, что составляет смысл существования государства. И пока государство остается носителем идеи общего блага, остается потребность у общества в интеллигенции как нравственном ядре, нравственной душе общества.

Так, правосознание российского общества выражается в различных концепциях права. Но наибольшее распространение получают концепция естественного права, в которой смысл правового государства истолковывается, в отличие от Запада, не столько формально юридически, сколько духовно-нравственно. В поисках защиты личности естественно-правовая философия, правосознание российского общества в целом обеспокоены скорее спасением души человека, его ценностей, чем защитой формальных прав. Естественное право в истории пореформенной России – это попытка со ссылкой на идейную, духовно-нравственную природу российского государства встроить в матрицу российской цивилизации, ее культуру, западную либеральную трактовку права. Если брать правосознание как некую норму, укоренную в общественном сознании традиционного общества, то основные принципы права не носят универсального характера, они имеют цивилизационный характер.

В цивилизационной матрице содержатся и свои сложившиеся представления о социальной справедливости. Юридические законы общества должны отвечать им. В каждой цивилизации имеются свои представления о нравственности. Универсальные ее нормы входят в цивилизационную матрицу, не существуют вне последней, но получают свою интерпретацию, будучи включенными в общую систему нравственных норм, иначе говоря, юридические законы не должны противоречить принципам нравственности.

Из цивилизационной матрицы, этоса цивилизации вытекают принципы права, из права – закон. Государство с помощью законов создает внешние условия для реализации идеи общего блага. Принятый государством закон может быть признан нелегитимным, если он несправедлив, не отвечает принципу социальной справедливости, если он безнравственен по своему содержанию. К примеру, сегодняшний российский закон о плоской шкале налогов нелегитимен по мнению более чем двух третей общества. Общество требует его пересмотра и введения прогрессивной шкалы налогов, и именно она будет считаться справедливой и потому легитимной.

Исторически сложилось, что Россия не могла стать нормальной капиталистической страной западного образца. Интеллигенция говорила и предупреждала самодержавную власть, причем как с левых, так с правых позиций. Точно так же Россия не сможет стать капиталистической страной и сегодня в рамках либеральной стратегии универсального модерна, что и показали роковые 1990-е гг. Сегодня объективно идет процесс становления неотрадиционалистского государства, со всеми вытекающими отсюда последствиями. Видимо, российскому государству и в обозримом будущем не избавиться от своей тяжелой исторической ноши быть носителем и главным субъектом реализации идеи общего блага. Подобное видение объективного пути развития государства не следует принимать за апологетику неотрадиционализма³. Это будет означать, в частности, вновь долгий поиск государством сочетания неотрадиционалистского правосознания российского общества с формальным либеральным правом.

Мне представляется, что российская высшая власть собирается приступить к реализации нового амбициозного проекта ускоренного развития страны, но нет никакой уверенности в том, что она сможет одновременно решать и социальные проблемы, добиваться реализации идеи общего блага. На этом пути опять появятся хорошо известные по прошлой истории серьезные опасности, связанные с усилением самовластия и растущей несправедливостью, с отсутствием эффективного общественного контроля и стагнацией гражданского общества в его самых неразвитых и примитивных

³ См.: Шевченко В.Н. Жизнеспособность российского государства как философско-политическая проблема // Жизнеспособность российского государства как философско-политическая проблема. М., 2006. С. 26.

формах. Наконец, это опасность тоталитарных интенций, когда власть стремится активно вмешиваться напрямую в нравственную жизнь людей, оправдывая это вмешательство необходимостью создания высоконравственного общества.

Конечно, с одной стороны, эту заботу можно понимать как заботу государства о национальной культуре. И Китай, и Франция, к примеру, защищают сегодня свою национальную культуру с помощью государственных мер, что также можно считать защитой нравственности. Тем не менее интеллигенция должна быть социально и нравственно чуткой и выступать против властных амбиций государства быть здесь главным арбитром, а с другой стороны, против попустительства со стороны государства всяческим проявлениям аморализма и нравственной деградации.

Российская история в который раз вновь будет искать баланс между самовластными устремлениями государства и существующими в обществе представлениями о роли государства как носителя идеи общего блага, его высшей обязанности претворять в жизнь исторически сложившиеся представления о нравственности, праве, социальной справедливости. Вот здесь решающую роль, в который раз, и начинает играть интеллигенция как публичная совесть, как духовно-нравственное ядро российского общества и народа. Убережет ли она страну от новых социальных потрясений – покажет время.

Национальное самосознание как взаимодействие памяти и забвения

В понимании прошлого, в его пересемантизации взаимодействие памяти и забвения является ключевым. Не случайно немецкий исследователь Я.Ассман, характеризуя такой всеобщий, по его мнению, феномен, как «помнящая культура», переформулирует границы действия последней: «Чего нам нельзя забыть?»¹. Французский историк А.Руссо, размышляя над «синдромом Виши» и обозначая двуединство памяти и забвения, констатировал: «Ибо память, даже если ее изучать в масштабе общества, раскрывается как организация забвения»². Наконец, французский философ П.Рикёр вынес слово «забвение» в заглавие своего труда, поставив его в один ряд с памятью и историей. Один из важных тезисов Рикёра состоит в том, что забвение – не только враг памяти и истории: существует забвение-резерв, являющееся ресурсом для памяти и истории, хотя результат их взаимодействия непредсказуем. Забвение есть символ уязвимости всего исторического состояния в целом³.

В работах лингвистов проводится реконструкция фрагментов различных языковых картин мира, соответствующих феноменам *памяти и забвения*. В частности, исследования Анны А.Зализняк показали, что в русском языке концепт памяти/забвения строится на базе концепта обладания/потери. По ее наблюдениям, русский глагол *забыть* означает «бытием (т.е. процессом жизни) уничтожить [образ в сознании]»; *забыть* оказывается в некотором смысле семантически первично по отношению к *помнить*⁴.

В западноевропейской и отечественной интеллектуальной традиции сложилось понимание памяти и забвения как атрибутов культуры, и их осмысление имеет длительную историю в системе различных гуманитарных наук, школ и направлений, классических и неклассических теорий. В частности, античная линия противопоставления воспоминания как знания и забвения как стирания или уничтожения была продолжена и развита в европейской философии вплоть до XIX в.⁵ Большое значение имел тот факт, что память (memoria) во множестве ее форм была в сердце христианства и иудаизма с его библейским императивом «помни»⁶.

Однако в конце XIX, а особенно в начале XX в. осмысление отношения «память–забвение» претерпело трансформацию. В частности, акцент в трактовке памяти перешел на ее понимание как ретроактивного процесса, связанного с актуализацией определенных моментов прошлого в контексте культурных смыслов настоящего; забвение стало восприниматься как резерв, условие восприятия нового⁷.

Складывание государственно-национальных образований сопровождалось апологией исторического прошлого, апелляцией к его наиболее древним, «почвенным» пластам, в которых зарождалась культурная память народа. По мнению некоторых исследователей, это обстоятельство имело далеко идущие последствия для всего мира, поскольку «обострение памяти», соприкосновение с другими эпохами, присущее культурной атмосфере романтизма, попытка «воспоминания всего» (выражение С.С.Аверинцева) вылилась в последующем в свою противоположность – забвение и репрессии в отношении памяти, характерные для тоталитарных режимов⁸. Впрочем, эти режимы чутко улавливали настроения начать все «с чистого листа», присущие выходящим на арену истории широким массам.

Рубеж XIX–XX вв. заключал в себе важные моменты с точки зрения интересующей нас проблемы. Это время было пронизано чувством и жадной острой новизны; ощущалась недостаточность (и даже невозможность) жизни в прежних культурных формах; «отрицание» культуры стало знаменем времени, а стремление творить историю, разрушая, проникло практически во все формы самосознания и действия. Это была эпоха глобальных авангард-

ных проектов, и «мировая революция» являлась лишь частным случаем таких притязаний⁹. Проблематика памяти и забвения не случайно актуализировалась в условиях социально-политических катаклизмов начала XX в.

Наблюдая современные ему революционные события в России, Е.Н.Трубецкой высказал соображение, что память выступает антитезой забвению, служит высшим целям – проявлению свободы человеческого духа. Полемизируя с Ф.Ницше, для которого забвение представляло собой великую исцелятельную способность, Е.Н.Трубецкой видел в нем смерть, «отпадение жизни», «темную стихию ночи», рабство человеческого духа. Именно потому, что память обладает своей коллективной ипостасью, возможно преодоление забвения. По мысли Трубецкого, память борется с греховным наследием прошлого, возвышается над собственным прошлым и становится способом «преодоления прошлого». Е.Н.Трубецкой настаивал, что современные ему революционные события в России актуализировали низшую форму памяти, соблазн звериного¹⁰.

Когда К.Д.Кавелин еще в середине XIX в. рассуждал об историческом беспамятстве русского народа (большинство которого, как известно, составляло крестьянство), он имел в виду отсутствие «накопленного жизнью умственного запаса», духовную, внутреннюю сторону жизни в противовес природным склонностям и инстинктам¹¹. Полстолетия спустя и М.Горький, осмысливая революцию, заявлял об отсутствии у русского крестьянства прочной и основательной исторической памяти, а в его поведении отмечал исключительно звериное, жестокое начало¹².

О том, что память означает прежде всего критически-этическое отношение к прошлому через самовоспитание народа, утверждение гражданственности, выражение достоинства личности в разные годы писали, в частности, П.Я.Чаадаев, П.Н.Новгородцев, Г.В.Флоровский, С.Л.Франк, С.М.Соловьев, В.О.Ключевский, Н.И.Кареев, И.М.Гревс и др.¹³.

Так, проблема свободы человеческого духа и свободы личности, мотив ответственности человека за историю привлекли И.М.Гревса в «переписке из двух углов» между В.И.Ивановым и М.О.Гершензоном. «Споры из-за культуры», ведшиеся Ивановым и Гершензоном, были диалогами о смысле жизни в переломную

для России эпоху (напомним, они происходили в июле 1920 г., т.е. «на другой день» после революции), когда ценность жизни отдельного человека девальвировалась¹⁴.

Индивидуальное начало памяти для М.О.Гершензона было очень значимо. А в многовековом культурном наследии он видел прежде всего давящее, поработающее личностью начало; омертвление «живого родника духовного бытия»; обезличение культурной памяти («скука», «духота», «мусор», «яд»). Рассуждения Гершензона о границах традиции и свободы вывели на первый план необходимость забвения окостеневшего культурного наследия, лежащего тяжелым бременем на личности. Именно в личности, свободно распоряжающейся наследием, в новой восприимчивости и новой мысли, «пластичных, подвижных в бесконечность», Гершензон видел «вертикальную линию», по которой должна восходить и новая культура (письмо VIII). Правда, поскольку в результате страшной мировой войны «в культурном, в образованном человеке нашего времени созрел хищный и кровожадный зверь», Гершензон сомневался в возможности рождения «нового ребенка» (X)¹⁵.

Всецело поддерживая мысль М.О.Гершензона, чтобы «личное стало совершенно личным... и однако переживалось как всеобщее» (VIII), В.И.Иванов не разделял «декадентских» настроений первого об освобождающей, живительной силе забвения и поработающей и мертвящей силе памяти. Иванов утверждал обратное: «Ни один шаг по лестнице духовного восхождения невозможен без шага вниз, по ступеням, ведущим в ее подземные сокровища: чем выше ветви, тем глубже корни» (V). Иванова беспокоило «внерелигиозное» течение революции, разрыв исторической преемственности как «воли бытия – прямой и цельной». Последняя для него была тождественна памяти. В культурной памяти он видел потенциал против вызванного забвением «опрошения». Поскольку, по мысли В.И.Иванова, «внутренне культура не однородна, как не едина вечность, как множественен и состав человеческой личности», выход из духовного тупика он видел в преодолении незавершенности, творении «простоты» как более совершенной формы, как единства в восхождении к культуре, то есть «культу предков» и «воскрешению отцов». Для Иванова «путь человечества – это более ясное самосознание человека, как “забытого в себя и себя забывшего Бога”» (XI)¹⁶.

Возвращаясь к И.М.Гревсу, отметим близость ему идеи В.И.Иванова, что накопление интеллектуальных ценностей (по сути – память о прошлом) выступает противовесом произволу и забвению¹⁷.

Отмеченная выше линия полемики с Ф.Ницше получила развитие у М.М.Бахтина. Для Бахтина связь человечества с прошлым, с началом жизни, с обновлением олицетворяла смеховая культура. Его понимание «вечного возвращения» как поиска смысла не совпадало с ницшевским восприятием жизни как принципиального отсутствия смысла. По Бахтину, смерть есть забвение, равно как и забвение есть символическая смерть; память – преодоление забвения, и народная культура памятьлива по своей сути, по своей онтологии. Вместе с тем у Бахтина представлено еще одно понимание памяти, также вытекающее из карнавальной стихии смеха. Он писал о «забывчивости» народной памяти – способе «преодоления прошлого», которое становится неопасным¹⁸.

Понимание надвременного характера памяти было развито впоследствии Ю.М.Лотманом, неоднократно ссылавшемся на М.М.Бахтина. При этом, обращаясь к проблематике памяти и забвения, Ю.М.Лотман рассматривал второе не в качестве антипода первой, а в аспекте переплетения «памяти–забвения», где забывание – одновременно один из элементов, механизмов памяти и средство ее разрушения. Лотман считал, что культуре присуща бинарность «памяти–забывания», а потому следует говорить о циклах функционирования памяти. Он отмечал, что синусоидный характер – наиболее простой вид смены культурного «забывания» и «припоминания». При этом каждая культура определяет свою парадигму того, что следует помнить (т.е. хранить), а что подлежит забвению: актуальные тексты высвечиваются памятью, а неактуальные не исчезают, а как бы погасают, переходя в потенцию¹⁹.

Вопрос, кто имеет право решать, что подлежит сохранению, занесению в реестр наследия, а что – нет, исследователи считают одним из самых важных. Столкновения на этот счет – часть борьбы, которую ведут в сфере культуры разные группы общества за свое самоопределение, свое самосознание – национальное, региональное, языковое, религиозное, расовое, этническое, половое²⁰.

Селекция прошлого в любом социуме практически неизбежна. В свое время М.Хальбвакс для объяснения взаимодействия памяти и забвения ввел понятие «социальных рамок памяти» как

коммуникативного процесса. Он имел в виду, что если отдельный человек и общество способны хранить в памяти только то, что поддается реконструкции как прошлое в рамках данного настоящего, значит, забвению будет предано именно то, для чего в настоящем будут утрачены референциальные рамки²¹.

В современных исследованиях память и забвение рассматриваются также в качестве практик, конструирующих социокультурное пространство и время, направленных на формирование и поддержание коллективной и персональной идентичности²².

Взаимодействие памяти и забвения – не только познавательная, это прежде всего одна из морально-духовных составляющих современности, понимаемая как проблема памяти и беспамятства²³. Именно в последние век-полтора она стала особенно острой и болезненной, коснулась человеческой личности и общества, власти, церкви, наций, культур и государств.

Столкновение двух моментов современности – динамики жизни и стремления людей к стабильности – вызвали в обществах, как пишет П.Нора, своеобразную «лихорадку», отмеченную гипертрофией институций памяти и «изобретений прошлого»²⁴. В этой нарастающей тенденции к коммеморации и сохранению культурного наследия, интенсивной мемориализации культурного пространства, к наполненной постоянными юбилеями и годовщинами социальной жизни, ностальгическому культу прошлого Т.Джадт видит *страх* современного евроатлантического сообщества *забыть свое прошлое*. При этом ситуация все более напоминает замкнутый круг: любые символы или «места памяти», создаваясь с целью напоминать о прошлом, помнить его, одновременно подменяют собой прошлое, тем самым отчасти снимается обязанность помнить²⁵.

Происходящее исчезает столь стремительно, что утрачивается способность «удержания настоящего», все становится прошлым. В этой ситуации люди перестают верить в свою способность влиять на настоящее, участвовать в нем, и память сопровождает процесс отчуждения истории от человека²⁶.

Однако «мемориальный бум», по замечанию Ф.Артога, не означает, что общество смотрит только в прошлое. Напротив, подобный бум – составляющее того отношения к времени, которое определяется термином «презентизм». Суть последнего заключа-

ется в диктате настоящего времени, отличительной чертой которого является одновременно разочарование во всех иллюзиях и идеалах и попытка нации «освятить собственную сегодняшнюю идентичность»²⁷.

Ф.Р.Анкерсмит обращает внимание, что прежде теоретики обращались к теме забвения с целью заставить людей снова вспомнить о забытом или вытесненном прошлом. Он считает необходимым реабилитировать позицию Ф.Ницше в отношении забвения, имея в виду то, почему и при каких обстоятельствах историку следует содействовать и благоприятствовать забвению прошлого. Связывая прошлое с настоящей или будущей идентичностью, Анкерсмит пишет о четырех типах забвения. Первый тип предполагает, что в жизни существуют стороны, которые легко забываются без всякого риска для психического здоровья, коллективной, социальной или политической деятельности. Второй побуждает признавать значение некоторых аспектов прошлого, которые прежде не принимались во внимание. Третий тип забвения выводит на травматический опыт, что отражает парадоксальную ситуацию одновременности забытого и сохраняющего в памяти болезненного переживания. Речь идет о невозможности забыть то, что требуется забыть, о бессознательной работе памяти. И, наконец, Ф.Р.Анкерсмитом выделяется четвертый тип забвения – условие отречения от прежней идентичности и обретения новой.

Если третий тип забвения предполагает избавление от травмы, то в рамках четвертого типа она постоянно сохраняет свое присутствие. Когда травматический опыт представлен в форме нарратива, этот опыт утрачивает свой названный характер: прошлое преодолевается, происходит примирение опыта и идентичности. Четвертый же тип забвения, вызванный дезориентацией общества и упадком культуры, напротив, обостряет травматическую ситуацию, поскольку новая идентичность как раз конституируется травмой от потери прежней идентичности, от сознания, что утраченное невозможно вернуть никогда²⁸.

Особенность нынешнего исторического состояния заключается в том, что третий и четвертый типы забвения пересекаются: с одной стороны, существует «прошлое, которое не проходит»²⁹, с другой – настоящее интенсивно меняется и столь же решительно

переформатирует прошлое, рождая скепсис в отношении востребованности прежнего социального опыта и возможности его воспроизведения последующими поколениями³⁰.

При этом не стоит игнорировать мнение, что исторический вызов «восстановить связь времен» подразумевает разные ответы, поскольку все, что происходило с человеком и человечеством в XX в., было стремлением либо уйти от этого вопроса, так или иначе отказавшись от памяти, либо попытаться на него ответить, т.е. принять вызов времени и решиться помнить.

Отсюда возникает вопрос, порождает ли все, что произошло в XX в., желание человечества в целом и конкретной нации в частности помнить или же сильнее обнаруживает свое действие вектор забвения³¹.

То, что ответы на него неоднозначны, подтверждает современная «политика памяти» в отношении недавнего (по историческим меркам) прошлого и опросы массового общественного мнения современной Франции, Германии, Италии, других западноевропейских стран или стран бывшего СССР (имеется в виду прежде всего период нацизма, сталинизма, Второй мировой войны)³². Даже у наций с развитой культурой воспоминаний наблюдаются «провалы памяти» – примеры того, как ради достижения национального примирения возможно предать забвению те или иные события прошлого³³. По мнению П.Рикёра, важно ценностное отношение к прошлому, и тогда способность к памяти и забвению оборачиваются осознанием вины и попытками прощения предшественников или, наоборот, покаянием перед ними³⁴.

Взаимодействие памяти и забвения отражено в таком явлении как ностальгия. В ностальгии исследователи видят не локальную болезнь, а феномен мировой культуры, реакцию на перенесенные культурные травмы, глобализацию, «ускорение истории», разрыв поколений, исчезновение «среды памяти», которая принимает характер тоски не только по утраченному детству и национальному коллективному дому, но и по утекающему настоящему и несбывшемуся будущему³⁵. Некоторые исследователи приравнивают ностальгию к механизму социальной реставрации³⁶.

Как таковые забвение и память, создание новых традиций и отмирание старых – естественный процесс исторического движения общества. Однако проблема современности видится в том, что в наши дни все формы, которые принимает историческая па-

мять, представляют собой подделку, китч, пародию на прошлое³⁷. Диагнозы социальных заболеваний таковы: если в конце 1980-х гг. Ж.Бодрийар писал о «мягком соблазне коллективной амнезии»³⁸, то десятилетие спустя современное общество охватил, по выражению С.Бойм, «массовый феномен болезни Альцгеймера»³⁹. По мнению исследовательницы, ностальгия как хорошо оркестрированное «искусство забывания» коснулась всего, включая известные социальные катастрофы прошлого столетия, она мирно сосуществует с избытком информации, техническим прогрессом. Прошлое превращается в «сувенир», товар массового потребления, история в ностальгическом ракурсе предстает своеобразным «парком культуры и отдыха»⁴⁰.

Что касается России, то сказанное относится к ней, возможно, в еще большей степени, поскольку в условиях работы «политики антипамяти», присущей советскому периоду, жизнь «человека советского» была наполнена двоемыслием, двойными стандартами и оценками, лукавством, развитием навыков беспамятства, и это то наследие, которое сохраняет значение и вес в сегодняшних реалиях⁴¹. Беспамятство – это признак безвременья, беспамятство утверждает независимость настоящего от прошлого⁴². Не случайно ностальгия, являясь всеобщим для современной мемориальной культуры явлением, приобрела в современной России ярко выраженные черты, которые, кстати, весьма активно эксплуатируются в коммерческих целях⁴³. Разговоры об абстрактной коллективной вине по поводу эпохи сталинизма перешли в убежденность о коллективной невинности, которая снимает какую бы то ни было личную ответственность за прошлое и за будущее⁴⁴. По мнению С.Бойм, с которым трудно не согласиться, историческая вина может быть только конкретной и индивидуальной, виновными могут быть только люди, непосредственно участвовавшие в репрессиях и казнях, ответственность же за то, что происходило во время сталинского террора и после него, касается всех, и состоит она прежде всего в сохранении и обсуждении своей истории⁴⁵.

Беспамятство стало выражением гуманитарной катастрофы, постигшей российский социум. Трудноразличимая грань между памятью и забвением – следствие неразвитости в современном российском обществе гражданской свободы, неготовности общества и отдельной личности признать необходимость «работы с прошлым».

Примечания

- 1 См.: *Ассман Я.* Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М., 2004.
- 2 Цит. по: *Рикёр П.* Память, история, забвение / Пер. с франц. М., 2004. С. 622.
- 3 *Рикёр П.* Память, история, забвение. С. 402.
- 4 *Зализняк Анна А.* Память и забвение в русской языковой картине мира // Вторая межд. конф. по когнитивной науке. Тез. докл.: В 2 т. Т. 1. СПб., 2006. С. 275–276.
- 5 См. подробнее: *Лебедева Г.В.* Память и забвение как феномен культуры. Автореф. дисс. канд. филос. наук. Екатеринбург, 2006. С. 10–13.
- 6 См.: *Гири П.* Память // Словарь средневековой культуры / Под общ. ред. А.Я.Гуревича. М., 2003. С. 342.
- 7 См. подробнее: *Лебедева Г.В.* Указ. соч. С. 13–15.
- 8 *Аверинцев С.С.* Беспамятство в эпоху «постмодерна»: некоторые черты // Память и беспамятство в Церкви и обществе: итоги XX в. Материалы междунар. научно-богослов. конф. М., 2004. С. 25–33.
- 9 *Балла О.* Корни и крона // Знание – сила. 2000. № 4. С. 62–71; *Якимович А.К.* Двадцатый век. Искусство. Культура. Картина мира. М., 2003.
- 10 *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. М., 1994. С. 19–60.
- 11 *Кавелин К.Д.* Мысли и заметки о русской истории // *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй. М., 1989. С. 198.
- 12 *Горький М.* О русском крестьянстве. Берлин, 1922. С. 8–15.
- 13 *Кознова И.Е.* Представления о прошлом в гражданском обществе // Человек и культура в становлении гражданского общества в России. Материалы 2-й Всерос. конф. М., 2008. С. 233–235.
- 14 См.: *Макагонова Т.* Вступительная статья // *Иванов В.И., Гершензон М.О.* Переписка из двух углов // Наше наследие. 1989. № 3. С. 120–122.
- 15 *Иванов В.И., Гершензон М.О.* Переписка из двух углов // Наше наследие. 1989. № 3. С. 122–131.
- 16 Там же.
- 17 *Гревс И.М.* О культуре (Мысли при чтении «Переписки из двух углов Вячеслава Иванова и М.О.Гершензона». Пб., Альконост, 1921) // Мир историка: идеалы, традиции, творчество / Под ред. В.Г.Рыженко. Омск, 1999. С. 284–318.
- 18 См.: *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 92–94, 215, 371–372, 533; *он же.* Собр. соч. Т. 5. М., 1997. С. 7–9, 14–15, 50, 68, 83–84, 121–123, 131–133, 398, 421–424.
- 19 См.: *Лотман Ю.М.* Семиосфера. СПб., 2000. С. 488–489, 567, 621, 674–675.
- 20 *Джадт Т.* «Места памяти» Пьера Нора: Чьи места? Чья память? // *Ab Imperio.* 2004. № 1. С. 46–47.
- 21 См.: *Хальбвакс Я.* Социальные рамки памяти. М., 2007. С. 123, 128–129. См. также: *Ассман Я.* Указ. соч. С. 37–40.
- 22 См. подробнее: *Репина Л.П.* Культурная память и проблемы историописания (историографические заметки). М., 2003.

- 23 См.: Память и беспамятство в Церкви и обществе; *Зайденберг С.* Обретение памяти: освящение и преображение. По материалам междунар. научно-богослов. конф. (<http://www.sfi.ru/ag>).
- 24 *Нора П.* Всемирное торжество памяти // Память о войне 60 лет спустя: Россия, Германия, Европа. М., 2005. С. 396–397.
- 25 *Джадт Т.* Указ. соч. С. 46.
- 26 *Ямпольский М.* Настоящее как разрыв. Заметки об истории и памяти // Новое литературное обозрение. № 83. <http://www.nlobooks.ru/rus/magazines/nlo/196/329/334>.
- 27 *Артог Ф.* Указ. соч. С. 214–216.
- 28 *Анкерсмит Ф.Р.* Возвышенный исторический опыт. М., 2007. С. 436–443.
- 29 См. об этом: *Ферретти М.* Расстройство памяти: Россия и сталинизм // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2002. № 5. С. 40–54; *Рикёр П.* Память, история, забвение. С. 620–621.
- 30 *Бауман З.* Глобализация. М., 2003. С. 116–121; *Ассман Я.* Культурная память. С. 11–12; *Гудков Л.* «Память» о войне и массовая идентичность россиян // Память о войне 60 лет спустя: Россия, Германия, Европа. М., 2005. С. 83–84.
- 31 *Зайденберг С.* Обретение памяти. <http://www.sfi.ru/ag>.
- 32 См.: *Рикёр П.* Память, история, забвение; Память о войне 60 лет спустя: Россия, Германия, Европа; *Ханаева Д.* Готическое общество: Морфология кошмара. М., 2007.
- 33 См.: *Джадт Т.* Указ. соч. С. 51, 65–67.
- 34 См.: *Рикёр П.* Память, история, забвение. С. 403–403, 633–670.
- 35 *Бойм С.* Общие места. С. 298–303; *Артог Ф.* Указ. соч. С. 214–225.
- 36 См.: *Репина Л.П.* Культурная память. С. 28–33.
- 37 *Джадт Т.* Указ. соч. С. 69.
- 38 *Vaudrillard Jean.* Seduction. N. Y., 1990. P. 156, 173–174.
- 39 *Бойм С.* Общие места. С. 268.
- 40 *Бойм С.* Общие места. С. 267–303; *Лоскутова М.* О памяти, зрительных образах, устной истории, и не только о них // *Ab Imperio*. 2004. № 1. С. 74.
- 41 *Глебова И.И.* Политическая культура России: образы прошлого и современность. М., 2006; Память и беспамятство в Церкви и обществе; Гражданское общество в России: настоящее и будущее; 1937–2007: Память и ответственность. Конф. и круглый стол Горбачёв-Фонда и Междунар. об-ва «Мемориал». М., 2007.
- 42 См.: Память и беспамятство в Церкви и обществе. С. 18, 25–33, 41–52, 127–134.
- 43 *Лоскутова М.* Указ. соч. С. 73–76; *Зверева В.В.* История на ТВ: конструирование прошлого // Отечественные записки. 2004. № 5. С. 160–168.
- 44 Преодоление прошлого и новые ориентиры его переосмысления. Опыт России и Германии на рубеже веков. Междунар. конф. / Под ред. К.Аймермахера, Ф.Бомсдорфа, Г.Бордюгова. М., 2002; *Бойм С.* Общие места. С. Память и беспамятство в Церкви и обществе.
- 45 *Бойм С.* Общие места. С. 294–295.

Междисциплинарность современного гуманитарного знания: синергетический потенциал образования и самосознания россиян*

С самого начала представляется необходимым для раскрытия темы обозначить в самых общих чертах состояние гуманитарного образования в современной России и отношение к нему государства, а также попытаться сравнить уровень и масштабы российского гуманитарного образования с состоянием гуманитарного образования в других странах мира. С моей точки зрения, надеюсь, и не только моей, важно иметь в виду, что без эстетического и нравственного образования и воспитания, без знания и чувствования своей культуры, без вживания в нее не может сформироваться в человеке самосознание, даже его первичные признаки. Речь, таким образом, должна пойти о гуманитарной направленности совместного действия различных образовательных дисциплин, гражданской позиции властных структур, поддержке государством культурных процессов в обществе. Перечисленные выше факторы в целом должны оказывать благотворное влияние на формирование самосознания россиян. Но к сожалению, мы наблюдаем иные тенденции в жизни нашего общества.

Что я имею в виду? При самом общем обзоре этой проблемы мы обнаружим поражающее воображение снижение в последние десятилетия внимания во всем современном российском образовательном процессе к гуманитарному образованию. Начиная с 90-х гг. XX в. из образовательных стандартов, особенно для пе-

* Работа выполнена в рамках гранта РГНФ 07-03-00170а.

дагогических институтов и университетов, были вычеркнуты эстетика и этика как учебные и научные дисциплины. Философия начала трансформироваться таким образом, что из нее все больше и больше стала вытесняться мировоззренческая и социально-философская, онтологическая и методологическая, когнитивная и эпистемологическая составляющие. В конце концов, на сегодня это свелось к тому, что даже на философских факультетах и в кандидатских минимумах сохранена только дисциплина «история развития философии науки и техники». Хотя все прекрасно понимают, что во всех естественнонаучных знаниях кроются мощные нравственные и эстетические энергии, на которые необходимо обращать внимание хотя бы в рамках сохраненной в образовании дисциплины. Именно поэтому, как мы знаем, практические все выдающиеся ученые были высоконравственными и эстетически развитыми личностями, о чем речь еще впереди. У нас же курсы истории философского, нравственного-эстетического развития человечества, в том числе и истории отечественной философии, вообще исчезли из программ. В образовательных стандартах не нашлось места и философии культуры как явления человеческой жизни и истории, тем более истории культурного развития народов России.

Мало кого из принимающих директивные решения в политике образования заботит следующее обстоятельство: недостаточно знать культуру своего народа, в нее надо вжиться, ибо иначе нельзя стать не только культуросотворяющей, но и культуропотребляющей **личностью**. Плодотворно потреблять уже сотворенную культуру можно только на личностном уровне, до которого, как правило, не доводятся выпускники наших школ, поскольку психологию, особенно психологию личности, в наших школах не изучают вообще.

Напомню, что сразу после войны в школах СССР старшеклассники начинали изучать логику и психологию. Этот эксперимент в школах продлился лишь до 1950 г., когда уже появились первые учебники, но приказом сверху эксперимент был прекращен. Более того, на сегодняшний день более чем в 45 странах мира дети с первого класса вводятся в философию по отработанным еще с начала 70-х гг. XX в. под руководством профессора У.Липпмана программам «Философия для детей». В российской системе образования в школу философия может проникнуть только благодаря усилиям Межрегиональной детской общественной организации

«Философия – детям», которая никакой официальной поддержкой Министерства образования и науки не пользуется, благодаря энтузиазму неравнодушной к проблемам интеллектуального развития новых поколений россиян философской общественности и Центрального дома работников искусств¹. На образовательную область «Искусство» в федеральном базисном учебном плане в 1–4 классах предмету «Музыка» отводится 1 час в неделю (в Японии и Германии по 4 часа в неделю, во Франции 3 часа в неделю с 1 по 12 класс, в США практически во всех штатах уже созданы и стремительно развиваются специальные школы искусств, в которых все желающие обучаются различным видам художественного творчества). В 5, 6, 7 классах школ России на музыку выделяется 1 час в неделю, а в 8–9 классах 1 час в 2 недели. Такая же ситуация предстает и в базисных учебных планах по изобразительным искусствам и художественному труду. Титанические усилия Д.Б.Кабалевского поднять уровень музыкального образования и воспитания в российской школе, так же как и титанические усилия Б.М.Неменского по повышению уровня образования по изобразительным искусствам и художественному труду, в российской школе пока не увенчались заметными успехами. В свое время мы втроем (Д.Б.Кабалевский, Б.М.Неменский и я) немало ходили по кабинетам Министерств культуры и просвещения в надежде изменить отношение нашей школы к проблемам повышения уровня образования по музыке и изобразительным искусствам и художественному труду, в общем по эстетическому и нравственному воспитанию, но наши завоевания, к сожалению, были мизерными, поскольку наталкивались на упорное непонимание чиновников-«образованцев».

Чуть больше повезло профильному курсу «Мировая художественная культура»: в современных 10–11 классах по 3 часа в неделю, если есть в школе специалист по этой дисциплине, а если нет учителя, нет и курса «Мировая художественная культура». Если в четверти школ Москвы вообще нет учителя музыки, а следовательно, и уроков музыки, то ситуация в регионах еще сложнее. Уже

¹ Добровольная общественная организация «Философия – детям» 27–29 января 2005 г. провела в Москве 1-ю международную научно-практическую конференцию «Философия – детям». На эту конференцию (нередко за собственный счет) приезжали педагоги и дети из многих регионов России. Они уже поняли, что без философии школа не сможет добиться таких результатов, чтобы выпускники школы осознанно выбрали свое будущее.

около 30 лет я являюсь членом диссертационного совета на музыкальном факультете МПГУ и знаю не понаслышке, какого уровня музыкальных педагогов готовят для школ педагогические университеты. Но поскольку в школах нагрузка невелика, педагог не может только на преподавании музыки заработать себе на жизнь, он ищет дополнительную работу, которая, как правило, оказывается более доходной, и педагог со временем уходит из школы.

Теперь вопрос о том, почему без гармонизации в российской системе образования всей совокупности естественнонаучных и социогуманитарных предметов у России нет и никогда не будут формироваться новые поколения творцов истинной человеческой культуры, в том числе философской, политической, гражданской и правовой культуры, не говоря уже о художественной, эстетической и нравственной культуре общества и личности. Что такое предметы социо-гуманитарного цикла в образовательном процессе? Это в целом вся совокупность знаний о человеке и его развитии в условиях конкретного для каждого государства общества, начиная от начала развития в пренатальном состоянии и до последних дней его земной жизни. Именно в социуме и через социум индивид может прорасти в личность. Ибо в социуме творится гигантская совокупность энергии жизнетворящих языков различных видов искусств и явлений культуры, с которыми на своем жизненном пути встречается человек. Совокупность этих энергий обретают вид качественных особенностей души человека, становится чертами его характера, прорастает в его способности к творчеству и к проявлению трудовой активности в социуме. Не бытование, а именно бытие. Только в бытийном существовании вырабатывается органическое единство чувств, ума и воли, т.е. качества творца, проявляющиеся в любом виде человеческой созидательной деятельности.

Под совокупностью способов жизнедеятельности человека я понимаю все стороны его бытия, связанные с воспроизводством человеческого рода: с рождением новых поколений людей, с формированием, обучением, воспитанием, образованием и развитием способностей на основе природных задатков каждого индивида для его творческого бытия в мире.

За всю историю своего существования человечество не придумало никакого иного способа проращивания в человеке творческой личности кроме погружения индивида во все богатство эстети-

чески и нравственно значимого культурного опыта каждого народа и человечества в целом. И все великие педагоги и воспитатели, разработчики и создатели общезначимых дидактических и педагогических систем опирались в своих открытиях на мир культуры и все расширяющийся перед каждым образовываемым индивидом мир искусства как мир высших способов духовных прозрений и творений искусства.

Еще более двухсот лет тому назад И.Кант писал: «Мы можем считать аргіогі достоверным, что по субъективным свойствам нашего разума и даже по тому, как мы мыслим себе разум других существ, конечной целью (культуры и природы)... может быть человек, руководствующийся моральными законами»². Он тогда же понимал, что такую систему образования целостного человека может создать и обеспечить ее успешное функционирование только «законосообразная власть в некотором целом, называемым гражданским обществом, ведь только в нем возможно развитие природных задатков»³.

Сегодня в условиях трансформирующейся российской системы образования и воспитания выявление природных задатков и дарований каждого ребенка – насущнейшая проблема для каждой семьи, детского дошкольного учреждения и начальной школы. Ведь творчество является столь заразительным явлением, что раз проявившись в человеке и оформившись в нем как способность личности, оно до конца дней жизни человека уже не даст ему возможности отступить от реализации своих творческих порывов, потребностей в творчестве, которые совершенно неугасимы и неутомимо требуют их удовлетворения. В этих процессах природный ум любого индивида естественно и органично прорастает в интеллектуальные способности личности.

Именно на это изначально и была ориентирована создаваемая Платоном и Аристотелем, задуманная еще Пифагором, система образования и воспитания в Древней Греции. Современность еще более подтверждает насущную необходимость такой системы.

И самое главное, через языки и энергию не только самих изучаемых предметов, но и способов нравственных отношений между людьми в каждого воспитываемого, образовываемого и

² Кант И. Критика способности суждения. СПб., 1995. С. 268.

³ Там же. С. 348–349.

творчески развиваемого человека входят такие мощные энергии, на основе благотворного действия которых в личности создается научная эстетически-нравственная картина мира как фундаментальное основание мировоззрения. Стоит упомянуть о том, что я лично встречался много раз со знаменитым академиком-физиком А.Н.Мигдалом. И все наши встречи случались на открытиях художественных выставок. Однажды я поинтересовался, что он получает от них. Ученый ответил коротко и ясно: «В музеях и на выставках картин я заряжаюсь энергией для занятий физикой и математикой». Здесь нелишне вспомнить и о том, как А.Эйнштейн в трудные минуты обдумывания новых физических идей брал в руки скрипку и с помощью музыки решал трудные физические задачи, как Анри Пуанкаре приходил к удачным решениям научных проблем при созерцании произведений искусств. Можно вспомнить и знаменитого академика Б.В.Раушенбаха, физика-атомщика, блестяще обосновавшего проблему цветовой гармонии в современной живописи. А началось все это еще с Леонардо Да Винчи, который гармонично сочетал в себе черты и ученого и художника-творца.

По моему глубокому убеждению, сформировавшемуся в ходе исследования, и в личность индивид прорастает в первую очередь под влиянием именно этой художественно-эстетической картины мира, а уже затем, а может быть, и одновременно, синхронно со становлением научной картины мира в своих чувствах и в сознании.

Нужна коренная перестройка и совершенствование принципов отечественного образовательного процесса всей деятельности Министерства образования и науки РФ. Нужно, пока совсем не разрушили российскую систему образования, отказываться от ЕГЭ и выходить из Болонского процесса, как это сделали уже несколько европейских стран.

Революция как форма силового принуждения и ее оценка в российском самосознании

В самосознании любого общества, в котором в то или иное время произошли революции, определенное место занимают оценки имевших место в их истории такого рода событий. Во многих случаях положительные оценки происшедших в прошлом революций являются частью системы легитимации существующего политического режима, и в то же время призывы к новым революциям воспринимаются как экстремизм. Это вынуждало многих мыслителей решать непростую задачу, которая состояла в одновременном оправдании прошедших революций и предостережении общества от возможных в будущем новых революций. По мнению автора революции являются способами разрешения объективно существующих в общественном развитии противоречий, социальными явлениями, периодически возникающими в общественной жизни. Являясь формами открытого социального насилия, революции могут быть отнесены к социальным бедствиям. В связи с этим нельзя не упомянуть взгляды П.А.Сорокина, который относил к таковым, наряду с войнами и эпидемиями, и революции.

Представляется, что оценки прошлых исторических событий должны в первую очередь учитывать контекст современности. Если какие-либо события в прошлом были достаточно распространенными, объяснимыми и зачастую неизбежными явлениями (канибализм, захватнические и гражданские войны), из этого не следует необходимость их положительной оценки даже применительно к прошлому. Противодействие современным экстремистским

устремлениям должно включать в себя и определенное отношение к революциям как таковым. Причем революция в данном случае понимается как насильственный захват власти, слом предшествующего ей общественного порядка и замена его новым социальным устройством. В ходе революции существующая система социальных отношений разрушается в целях перехода к качественно отличному от предыдущего типа обществу. Примерами таких революций являются революции в Англии, Франции, Германии, России и ряде других стран. Некоторые из таких революций сопровождаются решительной вооруженной борьбой, другие проходят относительно мирно по «бархатному сценарию», но с выходом за пределы правового поля. «Бархатность», как правило, обеспечивается активным вмешательством посторонних сил. Исходя из предложенного толкования революции, «цветные» революции в некоторых странах мира в полном смысле революциями не являются, т.к. коренной ломки предыдущей системы права в их ходе не происходит. Вместе с тем выходы за пределы правового поля создают опасный прецедент, расшатывают общественное правосознание и чреваты неизбежными рецидивами правового нигилизма.

Полномасштабные революции оборачивались подлинными социальными катастрофами. Они сопровождались падением морали, ценности жизни, снижением компетентности государственного аппарата, уровня жизни широких слоев населения. В первую очередь, однако, страдали самые высокие этажи культуры и человеческого духа. Революции сопровождались переделом собственности, разрушением и невозвратными утратами определенной части национального богатства. Страны, в которых произошла революция, нередко осуществляли внешнюю экспансию, которая сопровождалась многочисленными жертвами, снижением качества населения. Позитивные перемены, которые выдаются за результат революции, нередко возникали в силу способности социальной ткани к регенерации т.к. человеческие потребности остаются прежними и нуждаются в удовлетворении. Этим, в конце концов, и объясняется постепенное восстановление экономики. Революции всегда чреватые новыми революциями («есть у революции начало, нет у революции конца»). Это происходит, потому что вновь возникающее правовое поле является ненадежным и неокрепшим, а потому и уязвимым.

Главными виновниками такого социального бедствия как революция являются властные элиты, не способные найти эффективные ответы на вызовы истории. Признаками вырождения элиты являются: атмосфера безответственности и круговой поруки в ее рядах, наличие системы продвижения вверх по лестнице власти не в силу компетентности, а по признакам личной преданности и т.д. Возникновению революционных настроений способствуют пренебрежение правом представителей власти и особенно правовой релятивизм законодателя, что усиливает правовой нигилизм в обществе. Разрушение сложившегося правового порядка облегчает сильное социальное расслоение, произвол чиновников и неумные аппетиты богатых. В современных условиях к этому можно добавить забвение властями той или иной страны национальных интересов и хищнические действия в ее экономике транснациональных корпораций.

Вместе с тем нельзя обелять и героизировать тех, кто призывает к революции, и тех, кто ее совершает. Как правило, они опираются на помощь и поддержку преследующих свои корыстные интересы внешнеполитических сил, прибегают ко лжи и демагогии, всячески раздувают низменные инстинкты толпы, прибегают к популистской риторике. Свою долю ответственности несут и те мыслители, которые выдают революционные перевороты за нечто неизбежное и однозначно позитивное. Доля вины лежит и на деятелях искусства, которые романтизируют революционные перемены как нечто «освежающее атмосферу» в обществе. Подобное «освежение общественной атмосферы» путем революции зачастую заканчивается массовым физическим или социальным уничтожением граждан страны.

Революция является формой именно насильственного силового принуждения. Насильственным является такое силовое принуждение, которое направлено на получение односторонних преимуществ его субъектом, идет вразрез с нормами права, в том числе международного, носит незаконный характер, применяется в противоправных целях либо осуществляется незаконными средствами. То есть на него никогда даже гипотетически не может быть получено согласие объекта силового принуждения.

Развитие общества условно можно разделить на три основных этапа. Первый этап был преимущественно насильственным. Это был этап господства насильственного силового принужде-

ния. Война для этого этапа является одной из основных форм существования общественных организмов. На втором этапе утверждалось экономическое принуждение, но и оно опиралось зачастую на различные формы насилия. Для этого этапа органичны тотальные войны и революции. Новая фаза, в которую человечество постепенно втягивается, должна исключить войны, революции, террор в качестве приемлемых способов взаимодействия социальных общностей. Историческое время подобных способов подходит к концу. Глобальная экономика, информационное общество, его различные институты могут нормально функционировать только в условиях мирных ненасильственных отношений, утверждения преимущественно непринудительных мотивов к созиданию. Войны, революции, террор окончательно исчерпали себя. Пропаганда любой из этих форм, подготовка и осуществление должны быть в современных условиях отнесены к экстремизму. Таким образом, революция должна оцениваться как форма открытого социального насилия, насильственного силового принуждения. Ее правовой сущностью является разрушение или выход за пределы наличного правового поля, которое оправдывается необходимостью перехода к качественно новому, более справедливому обществу. Политические революции периодически возникают в истории как один из способов (отнюдь не самый оптимальный) разрешения накопившихся противоречий. Однако они не являются фатальными явлениями – их можно и нужно предотвращать. Являясь социальной катастрофой, социальным бедствием, революция открывает дорогу внеправовому регулированию социальных отношений, т.е. правовому произволу. Революции приводят к значительным, а зачастую и невосполнимым потерям, в том числе и среди тех, кто ее поддерживает и осуществляет. Революции вместо социального прогресса зачастую приводят к стагнации, а то и исчезновению того или иного общественного организма. В российском самосознании революционные события 1905, 1917, 1991, 1993 гг. прошлого века должны утвердиться как примеры социальных катастроф, повлекших многочисленные потери. Печальные уроки этих социальных бедствий должны быть учтены всеми слоями российского общества в целях мирного социального созидания и национального строительства.

Пророческое явление Есенина в российском миропонимании

«Чудесной и несчастной» назвал Россию философ И.А.Ильин. Чудесными и несчастными явлениями русского духа являются А.С.Пушкин и С.А.Есенин. Россия допустила греховное упущение, не признав в своих сыновьях национальных пророков. То, что нам придется дивиться подобным заблуждениям, предвидел Н.В.Гоголь в «Мертвых душах». Не только в прошлом, но и в настоящем, говоря гоголевскими словами, много совершается в мире заблуждений, и люди умеют «напустить вновь слепой туман друг другу в очи». В результате россияне из века в век «с ужасом спрашивают друг друга: где выход, где дорога?» Не желая обратиться к последствиям упущений, мы и сегодня задаем все тот же вопрос.

На этот главный вопрос России ответил в свой «жестокий век» Пушкин, пророк-вольнодумец, гордый тем, что «прославил он свободу и милость к падшим призывал». Миропонимание Пушкина было определено П.Б.Струве и С.Л.Франком термином «либеральный консерватор».

Продолжателем пророческого дела Пушкина стал Сергей Есенин (1895–1925). Его великая человеческая личность не родилась вместе с человеком, «крестьянским сыном», а созидалась им повторными актами. Первым актом созидался в Есенине-человеке поэт. Вторым актом созидался в нем мыслитель-философ. В третьем акте было превращение его в «пророка Есенина Сергея». Он создает в юности поэму «Пророк», в которой мечтал пробудить в русском народе милость к угнетенным

и свободомыслие. Облик трагической судьбы России, которая по воле царя Николая II втянулась во всемирную войну, он смог увидеть на лицах юных царевен. Произошло это 22 июля 1916 г. в лазарете Царского Села, где он читал стихи императрице и ее дочерям. В «Автобиографии» 1923 г. поэт писал: «Она после прочтения моих стихов сказала, что стихи мои красивые, но очень грустные. Я ответил ей, что такова вся Россия. Ссылался на бедность, климат и пр.». Этот судьбоносный эпизод для Есенина, царской семьи и всей России проясняют три момента: 1) есенинская поэзия воплощает в себе сокровенную красоту его Родины, являясь ее венцом; 2) правдивость миропонимания Есенина, его нравственное отношение к трудам и бедствиям народа; 3) предчувствие и как бы переживание екатеринбургской трагедии царской семьи. Пророк угадал будущий жребий царевен: «скорбь» неумолимо «кладет печать на лбу» и поэтому он обращается к Марии Магдалине помолиться за них. Так Есенин в царском кругу заговорил языком молитвы пророка.

Отмеченные три момента нуждаются в пояснениях, хотя бы и кратких.

Образ России красив и индивидуален. Русская культура способна сохранять свою красоту и обогащаться за счет заимствований из других культур. Эта способность российского самосознания и культурного созидания исключительно ярко выражена А.С.Есениным. Она рассмотрена мною в монографии «Поэтическая мудрость С.А.Есенина» (ИФРАН, 2008). Сам поэт-мыслитель назвал эту русскую мудрость *«органической фигуральностью»*, имея в виду имажность (образность) поэзии родного языка. Очень дорогой для Есенина была работа «Ключи Марии», но ему не удалось завершить столь сложное исследование. Читатели «Ключей Марии» благодарны за передачу автором того сокровенного душевного волнения, которое вызывает древняя деревенская символика, неотделимая от изначальных истоков бытия. Мы приобщаемся к тайному знанию красоты, восхищаясь вслед за Есениным «кленочком маленьким», который «матке зеленое вымя сосет», или «цветком неповторимым», т.е. человеком, или желанием «на стог улыбаясь, Мордой месяца сено жевать...» Органическая фигуральность Есенина – ценнейшее достояние русского языка.

В красивые образы облечены мысли Есенина: «Лицом к лицу лица не увидать», «большое видится на расстоянье»; «не каждый умеет петь, не каждому дано яблоком падать к чужим ногам»; «чем сгнивать на ветках – уж лучше сгореть на ветру». Благодаря *эстетике мысли* поэзия Есенина способна разбудить в россиянах «чувство родины во всем широком смысле этого слова». Можно надеяться на то, что в России большинство будет жить нормально, меньшинство – комфортно, под своей родной крышей. Для меня, в частности, является подлинным эстетическое чудо Есенина, явление которого в России является чудотворным скачком в грядущее. При этом он не оторвался от родной земли. «А месяц будет плыть и плыть, / Роняя весла по озерам, / А Русь все та же будет жить, / Плясать и плакать у забора». Об органической связи с Родиной ярко говорит «Клен ты мой опавший, клен заледенелый...». Это признание превратилось в популярную песню.

Главной силой в творчестве Есенина и в процессе духовного возрождения России является *правдивость*. Для него «быть поэтом» значило: «правды жизни не нарушить». Поэт рубцевал «себя по нежной коже» и «кровью чувств» ласкал «чужие души». В жизни «есть ложь и лезть», но Есенин писал стихи, в которых «правда есть»: «Я сердцем никогда не лгу...» Быть правдивым, оставаться предельно искренним в своей жизни было исключительно трудно, особенно в советскую пору, когда правила бал утопическая идеология. Чувствуя ее иллюзорность, гений «одолеть не мог никак пяти страниц из “Капитала”». Будь жив Есенин сегодня, он бы повторил свою мысль, сказанную в 1924 г.: «Земля, Земля! Ты не металл, – / Металл ведь / Не пускает почку. / Достаточно попасть / На строчку, / И вдруг – / Понятен «Капитал». В 90-е гг. XX в. в посткоммунистическую Россию пришел не нормальный капитализм, исследованный Марксом, а «капитализм с философией потребления, служащий на пользу олигархии и бюрократии». И это при том, что Россия продолжает носить в своей душе русскую правду, т.е. справедливость и «русскую идею». Поэтому она не может не возвратиться когда-то к правде жизни и к правдивости российской культуры. Жить ложью и полуправдой можно лишь временно, а не всегда.

Главная мысль, которая постепенно созревала у Есенина, была дума о правдивой *Простоте*. В его духовном созревании велика роль идеала – Пушкина, который получил свыше редкий дар

Простоты. Души двух гениальных поэтов не были совсем свободны от греховного и буйного («О Александр! Ты был повеса, Как я сегодня хулиган»). Такова уж русская душа! Но как заметил В.В.Зеньковский, русская душа «никогда не перестает слышать таинственный зов к правде, никогда не теряет способности глядеть на мир в свете вечности».

За сохранение этой замечательной способности русской души Есенин был вознагражден Всевышним. В начале 1917 г., после Февральской революции «Кто-то мудрый, несказанный... учит нас и просит постигать и мерить». Однако политические деятели не собирались это делать. Парадоксально, но после Есенина единственно постигающим смысл революционного хаоса оказался верховный главнокомандующий Л.Г.Корнилов (1876–1918). Он даже решился на вооруженное выступление против Временного правительства для установления военной диктатуры и наведения порядка в стране.

К серьезным размышлениям подталкивали россиян пророческие указания Есенина. Стихотворение «Голубень звало «В дорогу дальнюю, не к битве, не к покою...», в другом говорилось: «Ночь и поле, и крик петухов... С золотой тучки глядит Саваоф...» В третьем бабке «невдомек»: «Плохо решает задачи / Выпитый ветром умок». Революционной России «пишет... числа с иконы Божий слуга – Дамаскин». 1 февраля 1917 г. еще один призыв: «Мне не нужен вздох могилы, / Слово с тайной не обняться. / Научи, чтоб можно было / Никогда не просыпаться». Воображение поэта постоянно волнует Богородица, «Светлая Дева в иконном углу». Она держит крестьянского внука на руках. Даже сегодня не может не потрясать наши души стихотворение «Разбуди меня завтра рано...». Возможно, скоро знаменитый русский поэт пойдет встречать Иисуса Христа, «дорогого гостя», которого он воспоеет. И вот в марте нисходит Божий дар, рождается пророческий «Певущий зов». От Провидения к человечеству переданы четыре указания: «постигать, верить, любить и мерить». Каждое из них уже выстрадано человеком и поэтом. Эпоха Российского Возрождения – социального, государственного и духовного – должна была проходить под знаком силы Разума и Веры, Ясности и Любви, Меры и Умеренности. Воскрешение России могло покоиться на «правде родительских снов» (стихотворение «Есть светлая радость под сенью кустов...»).

Правильный и широкий путь для России пролагался Разумом, Верой и Мерой на протяжении тысячи лет. Страна приняла учение Христа – вершину человеческого ума; она стала жить по кодексу «Русской Правды», ее нравственную основу составляла договоренность между тягловым (крестьянским) и ратным (дворянским) строем. Цари чувствовали покровительство Всевышнего. И вдруг в 1762 г. Россия, предоставив вольность только дворянству и оставив в рабстве крестьян, покидает проторенный ею верный путь движения. В стране происходит социальный раскол, и она погружается в пучину идейных распрей. Упущение, словно рок, ввергло Россию в смертельную опасность.

Историческое начало Духа вкладывает Есенин в разумное пожелание: «О Русь, взмахни крылами, / Поставь иную крепь!» Но это начало у Есенина сочетается с новизной, с коренной переменой – долгой и крутой дорогой. Перед его взором «пляшет» «Буйственная Русь», виден взывающий поток весны. Он верил в то, что ласковые руки Господа «Знать, за муки над пропащим мужиком – ...проливает молоком». Освещенное и звучащее пространство у Есенина будто распаханная середина мира. Россия, обращенная на Север и Юг, на Запад и Восток, должна возвратиться к своей самобытности и должна пребывать в серединном положении. Неумно выпячивать свою «европейскость», поскольку «Ты Расея моя, Расея, / Азиатская сторона». Россия – континент евроазиатский, и это превосходно понимал Есенин. Он хорошо познал не только ее европейскую, но и азиатскую часть, относясь к ним с любовью.

В поэме «Октоих» звучит восхищение Родиной в ее «счастливей и неисходный час!». Рок неоскажем: «Восстань, прозри и вижди!» И... «Тот, кто мыслил Девой, / Взойдет в корабль звезды». Образ Иисуса, «Нерушимого Спаса» – во всех думах поэта; «Наша тайна отразилась в небесах». А в стихотворении «О Родина!» высказано есенинское признание в любви к порокам. Оно не противоречит христианству. Именно в революционный год в России свершилось долгожданное «Пришествие» Богочеловека и должно было совершиться духовное «Преображение». У поэта «Мудростью пухнет слово»; он верит, что «счастье есть», ибо «Заря молитвенником красным / Пророчит благостную весть». И под датой «1917–1918» обозначено самое главное «... вечер / Расчищает мой ровный путь».

Как раз открытый и прямой путь позабыла Россия. Она, вводимая в заблуждение радикальными партиями, избирала неверную дорогу, непроходимую и заносящую страну далеко в сторону. Прямой путь был подсказан Есенину свыше. Пророк своим взором охватил революцию целиком: Февраль, Октябрь, Ноябрь – декабрь – месяцы избрания депутатов Учредительного собрания. Весь 1917 г., а не только Октябрь (большевистская революция), мог повести Россию по прямой дороге суверенной демократии. Но «Жалкая Учредилка» (определение Есенина) струсила перед агрессивным натиском большевиков. Для воинствующих атеистов, ослепленных марксизмом, ничего не значила прямая дорога, ведущая народ к храму, правде и справедливости.

Размышляя о Провидении и истинно российском пути, Есенин понял, что он не принадлежал ни к Февралю, ни к «злomu Октябрю»; пророческая мысль подняла его на вершину понимания целостности демократической революции, которую продвигал народ почти десять месяцев. Есенин не допустил для себя греха упущения, который совершили его соотечественники, прельщенные Керенским, Черновым, Лениным и Троцким.

Вместе с напористыми материалистами-атеистами Есенин мог осуществить смертельный грех отступничества от учения Христа; у него были минуты колебания и даже богоборчества. Но исключительное почитание человеческого совершенства Спасителя вывело Есенина на путь спасения. Он считал «мир весь за обман», но понял «Что такое Русь». За несколько месяцев до своей смерти поэт подумал, что «Пора приняться мне за дело, / Чтоб озорливая душа / Уже по-зрелому запела» (См.: «Мой путь»). Но реальность не позволяла это делать, ибо «Страна негодяев» напоминает «собачью стаю» «с философией жадных собак».

Можно теперь спросить: «Зачем посетил сей мир пророк Есенин?» Ответ можно обозначить пятью позициями, начиная со слова «чтобы»:

- 1) вновь пророчить об Иисусе Христе, о появлении в мире «Нового Спаса», посланника Провидения, «Божества живых»;
- 2) публично передать заветы свыше (третий завет) в виде тетрады указаний (постигать, верить, любить и мерить);
- 3) воспользоваться своим шансом счастья и сотворить чудо русской поэзии, духовно-органическое по своему содержанию;

4) указать правильную дорогу для России – Родины и России – народа, избегая блуждания по окольным путям;

5) предугадать опасность упущения – скрытую, негласную и угрожающую.

Пророческая религиозность и духовность Есенина – особого рода. Она не отдает дани догматическому православию и обрядовой стороне деятельности церкви. Его религиозность пророчит звездами и далеко расширяет диапазон познания абсолютного начала. Есенин сам опровергает очень узкое понимание его как истинно христианского мыслителя. Он напоминает в чем-то Ф.М.Достоевского и Л.Н.Толстого. Морально-этическая доминанта у Есенина своя особенная; она даже предполагает любовь к крайностям и порокам.

Здесь как раз и возможен отход от христианства, которое всегда различает добро и зло. Не думаю, что Есенин хотел снять разницу между добром и злом, но он чувствовал приближение глубочайшего кризиса в нравственном выборе.

Есенинское предчувствие уже получило теперешнее подтверждение. Даже успехи демократии, при которых большинство одерживает победу над меньшинством, заводят общество в тупики. Глобализация явно тянет человечество в сети потребительства. Оно нетерпимо Есениным. Русский пророк предчувствовал, что синусоида мировой цивилизации может скатиться вниз, что мы уже и наблюдаем в XXI в. Он видел в поэзии образ пути к душам других, чтобы они могли и чувствовать, и думать, и что-то понимать.

В наши дни общество еще не прислушалось к тому, что говорил Есенин. Он советовал «жить легче и проще». Он предлагал все принимать, что «есть на свете». Сам поэт больше отдавал, чем брал. Своим первейшим долгом он считал «все познать, ничего не взять». Для этого «пришел в этот мир поэт», мыслитель и пророк.

Эпоха российского возрождения, наступившая в XXI в., требует восстановления разрушенной политикой радикал-реформаторов нравственности. Это дело может начаться под знаком гения Есенина. Его поэтическая мудрость рождена обширной системой сообщающихся сосудов культуры русского языка. Они связаны между собой *человечностью человека*. Она провозглашена русским пророком, который принимает «все, как есть, без конца... /

Все явись, в чем есть боль и отрада...» Человек может ожить действительно, как человек. Наличие действующего разума дает надежду человеку самовыражаться и достигать своего равновесия.

Необходимость равновесного существования выведена Есениным из собственного опыта «раскачивания на качелях жизни». Этот опыт завершился трагическим образом. «Экспериментатор» погиб. Своей смертью Есенин доказал неизбежный примат меры и мерности. Своей выстраданной философией пророк выставляет заслон на пути выросшей в последние годы ненависти к революционному преображению и безмерной страсти к разрушительству общественного достояния в пользу частного. Принося в жертву свою жизнь, он доказал истину о том, что человек силен мерой и должен жить в меру собственного самоограничения. Для себя Есенин отказался от самообуздания, чтобы люди извлекли из этого свой урок.

Мерность и человеческое в человеке – вот тот дар, который принес в этот мир наш национальный гений. Он хотел «все познать» и действительно понял значение в жизни действующего разума. Но поймет ли это современная Россия? Как говорится, поживем – увидим. Грех свершения мы научаемся распознавать и не склоняться в сторону зла. Но грех упущения, который свел Есенина в могилу, остается для россиян, да и всего человечества, terra incognita (с латыни – неизвестной землей, незнакомой областью). Мы, россияне, избегаем середины, хотя Россия по самой своей сути «серединная держава». Об искомой середине (познание, вера, любовь, мера) напоминает пророческое явление Есенина. Наш бессмертный пророк находится где-то между крайностями добра и зла; раскачиваясь, он возвращается вновь и вновь в срединное положение.

Правосознание в ракурсе социокультурного осмысления

Сложность структурно-содержательного аспекта правосознания обусловлена многомерностью его строения. Правосознание существует как в институциональной так и в неинституциональной формах бытия. Последняя сфера в свою очередь разделяется на две области: обыденное и теоретическое правосознание. Правосознание как форма сознания и мировоззрения формируется в процессе правовой социализации, являясь по сути отражением правовой действительности в сознании человека. В этом смысле совершенно справедливо утверждение И.А.Ильина, что правосознание реализуется как умение уважать право и закон, добровольно исполнять свои государственные обязанности и частные обязательства, строя свою жизнь, не совершая преступлений¹. Правосознание, *во-первых*, формирует юридические знания человека, а *во-вторых*, оценочные отношения к праву **как ценностному явлению**: к законодательству, к правореализации, к правовым гарантиям и т.п. *В-третьих*, правосознание формирует правовые установки и ценностные ориентации людей, регулирующие их поведение в социальном пространстве в юридически значимых ситуациях.

Но правосознание – это не только отражение в индивидуальном сознании духа и характера уже действующих в обществе законов, оно также способно активно и творчески корректировать и критиковать действующие законы (и институты) с позиций индивидуальной справедливости. Между тем важным моментом в связи с этим является то, что *оценка права предполагает прежде*

всего определенных знания. От полноты и глубины правовых знаний, которыми располагает субъект, зависит и степень точности, производимой им оценки. В этом случае познавательная и оценочная функции правосознания тесно взаимосвязаны. Их органически дополняет регулятивная функция. В таком случае посредством правосознания практически планируются потребности, позиции, отношения и поведения людей в праве.

К примеру, в бытовом правосознании превалирует вторая составляющая. Соответственно, люди знают фактическое законодательство только в той мере, в какой им это исторически необходимо. Так, например, в отечественной практике из всех культурных ценностей конца XIX – начала XX в. именно право более всего подвергалось критике и отрицанию его объективного значения. Для духовной ситуации этого периода характерны как «дефицит правосознания в национальном сознании», так и «дефицит правосознания в отечественной философии». И также не в меньшей степени, чем для ситуации XIX в., для XX столетия характерной особенностью являлось «отсутствие философии права в настоящем значении этого слова»². Судьба идеи права в русской культуре не проста. Возможно, вследствие особенной религиозности или производного от нее этического максимализма («стремление к абсолютному добру» Н.Лосского)³ русский национальный характер оказался нечувствительным к праву. Показательна в этом смысле статья известного российского теоретика права и юриста Богдана Кистяковского «В защиту права», напечатанной в сборнике «Вехи» в 1909 г. Он, в частности, писал: «Право не может быть поставлено рядом с такими духовными ценностями, как научная истина, нравственное совершенство, религиозная святость. Значение его более относительно, его содержание создается отчасти изменчивыми экономическими и социальными условиями. Относительное значение права дает повод некоторым теоретикам определять очень низко его ценность. Одни видят в праве только этический минимум, другие считают неотъемлемым элементом его принуждение, т.е. насилие»⁵.

Здесь же Кистяковский упрекает и интеллигенцию за то, что в своем стремлении к более высоким и безотносительным идеалам она игнорировала и пренебрегала правом, считая его второстепенной ценностью. По мнению Кистяковского, русская интеллиген-

ция – это люди, которые ни индивидуально, ни социально не дисциплинированы, соответственно, они никогда не уважали права, и тем более никогда не видели в нем «ценности».

Современное же законодательство на самом деле предполагает более глубокое знание позитивного права (хотя бы основных, конституционных прав и свобод человека и гражданина). Но на практике, к сожалению, ввиду многих факторов общественная образованность в этой сфере крайне низка. Незнание законодательных норм, полное к ним пренебрежение, можно даже сказать стало характерной особенностью отечественного самосознания (в общих чертах, конечно). Ярким примером могут послужить несколько русских пословиц: «где закон, там и обида»; «закон, что паутина – шмель проскочит, муха увязнет»; «закон, что столб – сквозь не пройдешь, а обойти можно».

Деформация правосознания проявляется прежде всего в искажении представлений о самой *ценности* прав, и может быть представлено в различных формах: правовом нигилизме, правовом инфантилизме, правовом дилетантизме и «перерождении» правосознания. Правовой нигилизм в основе своей имеет неприятие одной из составляющих «юридического мировоззрения» – идеи прав человека – за так называемый «лживый» характер. В итоге это приводит лишь к отрицанию ценности права в целом. Так, в истории российской мысли правовой нигилизм был тем фактором, в силу которого право рассматривалось в более широком философском и культурном контексте, в отличие, например, от западной традиции философско-правовой мысли. Ярким представителем этого принципа был Лев Толстой. Нигилистическая линия была характерна также для радикальной интеллигенции и особенно для большевиков. Общим для всех видов деформации является низкий уровень политико-правовой культуры субъектов права.

Но на самом деле правовые смыслы обладают двойственной природой – они одновременно являются еще и установками нравственного сознания. Поэтому основы правового воспитания закладываются до всякого знакомства с собственно правовым материалом. *Предпосылкой любого правового воспитания является воспитание нравственное*, которое в принципе задает условие усвоения правовых установок и смыслов. К примеру, такие устойчивые, повторяющиеся, необходимые отношения между правовыми смыслами И.Ильин на-

звал *аксиомами правосознания*⁵. Аксиомы как универсальные очевидности правосознания акцентируют внимание на тех способностях человеческого бытия, которые делают право возможным. Ильин считал, что основными аксиомами правосознания выступают закон духовного достоинства (самоутверждения), закон автономии (способности к самообязыванию и самоуправлению) и закон взаимного признания (взаимное уважение и доверие людей друг к другу).

Ильин показывает, что чувство собственного достоинства, составляющее содержание первой аксиомы правосознания, *есть необходимый момент духовной жизни*, знак духовного самоутверждения. Из признания своего духовного достоинства вытекает уважение к себе, лежащее в основе правосознания. Правовые смыслы, по Ильину, строятся вокруг *единого понятия – автономии личности* и представляют собой условие «возможности» права.

В истории философии и политико-правовой мысли ценность права отождествляется с его огромным нравственным значением, проявляющимся в необходимости «хороших» законов, «справедливых» правителей, «правильных» форм правления. Проблема соотношения морали и права в рассматриваемой плоскости была предметом обсуждения и в русской философско-религиозной и юридической литературе конца XIX – начала XX столетия. Одни мыслители не разводили дефиниции по определению (славянофилы). Другие, как, например, Б.Н.Чичерин⁶, доказывали разнотребленность права и морали. Чичерин указывал на недопустимость смешения права и нравственности, и твердо придерживался точки зрения, что кроме нравственного закона существуют другие законы, с которыми нравственность должна соотноситься.

Противоположной точки зрения придерживался В.С.Соловьев⁷. В его теории «этического минимума» право является инструментом «всеобщей организации нравственности», выступая в качестве «принудительного требования реализации определенного минимального добра», «минимума нравственности», или – что то же самое – социального порядка. Его идея объективного совпадения права и нравственности выступает в рамках необходимого условия для обеспечения общественного блага.

В морали решающее значение имеет уровень элементарных моральных (нравственных) требований, императивов, аксиом, заповедей, прямо выражающих значение нормы или внутренне имеющих

к ним отношение⁸. Наиболее полно общность ценностных оснований морали и права воплощается *в этико-правовых конструкциях прав человека*. Она же проявляется и в фактическом совпадении некоторых правовых и моральных норм, которые таким совместным дублирующим регулированием подчеркивают особую значимость защищаемых ценностей. К ним прежде всего относятся ценности жизни, свободы, собственности. В этих случаях право и мораль взаимодействуют друг с другом как взаимодополняющие ценности.

Таким образом, мораль и право – это две универсально значимые ценностно-нормативные системы общества, занимающие относительно самостоятельные ниши в общественной жизни. Отсюда следует, что право является продуктом естественного развития социума и оно не привносится извне и не навязывается обществу властью. Возникновение и развитие права подчинено тем же общим закономерностям, что и развитие общественной морали. Мораль и право находятся в отношении необходимой дополнителности в том аспекте, что формула автономии личности неявным образом признается и в «основном законе права». Вследствие чего вполне правомерным будет утверждение, что единство морали и права заключено в формуле: «никогда не относись к другому только как к средству».

Национальный характер и мировоззрение – это прежде всего те национально-культурные корни, которые также очевидны и проявляются в правосознании. Так, российское правосознание, основанное на духе православной целостности и соборности, противопоставлено католическому духу законности и протестантскому духу чрезмерного индивидуализма. Поэтому для России, как и для романтической Германии, «путь предметного оправдания права лежит через экзистенциальные модели личности». Хотя вполне правомерно и то, что «истинно национальным может быть лишь то, что выражает некоторое общечеловеческое содержание»⁹. В общем плане право рассматривается в качестве условия теоретической и творческой самореализации личности как наиболее важной ценности.

Религиозный универсализм, свойственный российской мысли, с одной стороны, усложнял усвоение идеи права, а с другой, давал более глубокое ее обоснование и оправдание, адекватное национальному характеру и мировоззрению. Так, Н.Бердяев считал, что право имеет своим источником не то или другое позитивное госу-

дарство, а трансцендентную природу личности, ее человеческую волю¹⁰. В творчестве же Вл.Соловьева и его последователей (в частности, Е.Н.Трубецкого) в процессе осмысления феномена права включалась религиозная философия, которая находила в заповедях христианства обоснование права и ценностей либерализма. Однако этот процесс не был однозначным. Тем не менее именно через религиозно-экзистенциальное оправдание права российской мыслью был найден свой специфический способ включения идеи права в контекст духовной культуры (национального мировоззрения), открывший путь для развития народного правосознания.

Особенности исторического развития показывают, что кризис правопонимания – это прежде всего кризис культуры, когда согласительные принципы правоприменения подавляются, а чаще всего подменяются авторитарными. И в превращенных формах в самом тезисе «государство подданных, а не государство для граждан» – скрывается источник правового нигилизма.

Примечания

- ¹ Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 128.
- ² Соловьёв Э.Ю. Дефицит правопонимания в русской моральной философии // Вопр. философии. 1988. № 9. С. 137–138.
- ³ Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 240.
- ⁴ Кистяковский Б. В защиту права (интеллигенция и правосознание) // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 122.
- ⁵ Ильин И.А. О сущности правосознания // Ильин И.А. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 123.
- ⁶ Чичерин Б.Н. Философия права. М., 1900. С. 143–47.
- ⁷ Соловьёв В.С. Собр. соч.: В 8 т. Т. 7. СПб., б.г. С. 382, 509–522.
- ⁸ Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. М., 1995. С. 14.
- ⁹ Максимов С.И. Российская школа философии права начала XX столетия: становление феноменологически-экзистенциального философствования в правоведении // Проблемы философии права. 2006. С. 91.
- ¹⁰ См.: Власть и право: из истории русской правовой мысли. М., 1990. С. 290.

Символ в структуре русского самосознания

Новый виток исторического развития в очередной раз ставит перед Россией вопрос о дальнейшем ее пути. Это осознается практически всем обществом. Для того чтобы лучше понять возможные варианты этого будущего, необходимо обратиться к прошлому и посмотреть, что и как происходило в нашей истории.

Данные социологических опросов россиян свидетельствуют о том, что на протяжении последнего десятилетия «русскими» себя считают не менее половины граждан, в то время как «россиянами» – в районе трети населения. Тех, кто идентифицирует себя с «советскими людьми» – не набирается и трети. Если судить по этим данным, можно сделать вывод, что основа русской идентичности носит культурно-психологический характер. Люди ориентируются в первую очередь на субъективное ощущение «русскости» («любит Россию, считает ее своей Родиной», «любит русскую культуру»). По мнению специалистов, за результатами проведенных исследований стоит попытка русского национального сознания найти новые основания для восстановления своей самоидентификации. Вопрос только в том, нужно ли искать новые основания или достаточно переосмыслить старые. При этом следует учитывать, что старые основания настолько пластичны, что не могут быть препятствием для адаптации к новым социальным условиям.

Любая идентичность предполагает акты самоидентификации: проекцию внутренней личностной структуры в мир. При этом можно ощущать себя либо автономно самодостаточным («Я» есть «Я»),

либо частью некоей целостности («Я» есть часть «Мы»). Сама человеческая культура фокусируется либо на «Я», либо «Мы»-идентичности. Традиционное российское сознание фокусируется на «Мы» идентичности. На уровне обыденного сознания решающую роль в жизни россиян играет отождествление себя с семьей и друзьями, близкими и т.д. На уровне же глубинных структур подсознания особую роль играют образы абстрактно-символические общности. Образы такого рода общности отражают духовную близость людей во всем ее многообразии: люди тех же взглядов или религиозных убеждений, той же профессии, той же национальности.

Та большая роль, которую занимает в сознании россиян идентификация с абстрактно-символическими общностями, возможно, и составляет сама по себе формальную предпосылку для возникновения «нации россиян».

В мире культуры, созданным человеком, особое место занимает мир символов. Символы представляют собой сложившиеся в сознании человека образы явлений, человеческих отношений, общественных институтов, вещей, которые приобретают иной смысл. Смысл, выходящий за рамки физического существования этих объектов. Приобретая метафизический смысл, символы образуют свой целостный мир, который и является сферой духовной жизни человека. Любая сфера общества нуждается в символических средствах своего выражения. Внутри целостной системы эти средства выполняют функцию интеграции, а в ее взаимоотношениях с другими социальными системами – функцию презентации или идеализации. В обоих случаях символы являются, как уже было сказано выше, не объективным отражением реальности, а идеализирующим и дополняющим ее образом. Этот образ представляет собой целостную картину. Внутри самой системы (в данном случае – социальной) он способствует ее самосохранению. Во внешних отношениях – приспособлению к другим системам. Когда встает вопрос о выработке идентичности отдельных людей, или социальных групп, они не нуждаются в объективных образах своей реальности. Для этого им нужны не объективные истины, а образный мир символов. Он упорядочивает реальный мир человека. Как носитель и хранитель знания, он дает ему представление о Добре и Зле, что направляет поступки человека в ту или иную сторону. Символ выражает единство человеческих коллективов и в такой форме приобретает власть над

отдельными людьми. Можно сказать, что мир символов в определенном смысле легитимирует жизнь человека в мире, придает ей смысл и порядок. Мир символов упорядочивает жизнь не только отдельного человека, но и историю целого народа, связывая в коллективной жизни прошлое, настоящее и будущее. В определенном смысле он выражает единство человеческих коллективов и в такой форме приобретает власть над отдельными людьми.

Идентификация с символами содержит определенный возвышенно-сакральный смысл. В сакральных способах чтения акцент делается на возвышенно-символические аспекты национального мифа, сознание обычных людей приобщается (поднимается) к национальным святыням.

Разрушение мира символов, этого глубинного пласта человеческого подсознания, ведет в лучшем случае к кризису его самоидентификации, а в худшем – к ее утрате. Поэтому так велико значение символов в формировании и упрочении идентичностей.

Именно эти общие соображения дают нам возможность говорить о значимости символических средств при возникновении и трансформации идентичностей в России. Важность этого определяется еще и тем, что россияне исторически являются носителями традиционного сознания, в котором велики доля и роль образно-символической составляющей.

Личностный рост любого человека во многом определяется его способностью к приспособлению к изменяющейся социальной действительности. Возникающее в кризисные моменты ощущение «утраты Я» связано с нарушением целостности и устойчивости представлений о себе. Личностная перестройка, вызываемая жизненными событиями, захватывает всю систему человеческого «Я». Психологический смысл этого процесса состоит в необходимости совершить индивидуальный выбор в мире возможностей¹. Однако важно, чтобы этот выбор не разрушил базовое основание личностного «Я». Существенно пройти этот путь без утраты своей идентичности. Такой утраты не происходит, если процесс трансформации не посягает на базовые ценности, находящие свое отражение во внутреннем целостном символическом мире человека. То есть значение базовых образов остается прежним.

Фундаментальными символами абстрактно-символической общности русского традиционного сознания являются понятия «мир» (синонимичным которому было понятие «община»²) и «земля». Исторически эти понятия были центральными в традиционном

сознании русского народа. «Мир» представлял собой автономную самодостаточную единицу. В древности в традиционном сознании «мир» занимал место государства, поэтому в нем, как в фокусе, сосредоточивались все общественные устремления. С образованием государственной структуры «мир» в глазах народа становится самодовлеющим целым, при этом он не утрачивает позицию верховного авторитета. С одной стороны, государство стало являться особой частью глобального «Мира», а с другой – оно само стало системой, объединяющей многочисленные «миры» («миром» в более широком смысле слова, отличие которого от составляющих его элементов заключалось в количественных, а не качественных характеристиках). При этом на государство перенеслись фактически все функции общности, в том числе и хозяйственные.

Если «Мир»-государство представляло собой административное образование, то «мир»-община – хозяйственное. По народному воззрению, вся Россия – это большая община. Одним из важных символов русского самосознания являлась Земля. Она была предметом идентификации для большинства российского населения. Для глубинных архетипических структур подсознания Земля являлась символом общности, объединяющим всю нацию. Она не могла кому-либо принадлежать, т.к. принадлежала «Миру» в целом. В глазах русского народа земля была Божья или государственная, что, в конечном счете, для него было тождественным. Право на землю появлялось тогда, когда в нее вложен труд. Так как основной формой хозяйствования была община, то и обрабатывалась земля «всем миром». Соответственно и принадлежала она – «миру». Благодаря труду предков земля становилась достоянием потомков. Общество при этом по традиции оставалось недостаточно автономным и независимым, а граждане были оставлены на милость или немилость государства. В русском самосознании царь и народ представляли собой общее нерасторжимое «Мы». Для него было характерно понимание царя как Отца русского народа. Отсюда следовало: что хочет народ, того хочет и царь (как выразитель воли народной). А того, что хочет царь – хочет и народ. Таким образом выстраивалась структура целостного коллективного сознания.

Однако на фоне социокультурных изменений в обществе происходит постепенное разрушение старой иерархической символической структуры мира.

Можно сказать, что первый удар по базовым символам русского самосознания нанесли реформы Петра I, приведшие, в конечном счете, к расколу единого традиционного сознания. В мире коллективистского сознания появились носители сознания индивидуалистического.

Само перенесение столицы из Москвы было символом не только дистанцирования от прежнего жизненного уклада, но и серьезного намерения его переделать³. Как удачно подметил К.Маркс: «В отличие от Москвы Петербург был не центром расы, а местопребыванием правительства, не результатом длительного труда народа... не центром, определяющим свойства континентального народа... не традиционным ядром национального развития, а сознательно избранным местом для космополитической интриги. Перенесением столицы Петр порвал те естественные узы, которые связывали ...прежних московитских царей с естественными способностями и стремлениями великой русской расы. Поместив свою столицу на берегу моря, он бросил открытый вызов антиморским инстинктам этой расы и низвел ее до положения просто массы своего политического механизма»⁴. Однако не вызывало сомнений, что Москва, как носитель русской ментальности, несмотря на утрату статуса столицы, по-прежнему оставалась центром России. Проводимые Петром I реформы явились, по сути своей, основой разделения русского государства на собственно государство и земщину (общину). Это не могло не повлечь за собой процесс трансформации русского традиционного сознания. То, чего практически не знала допетровская традиционная Русь, составляло едва ли не главный показатель характера перемен в сознании русского общества. И первым здесь следует назвать процесс индивидуализации.

Следующей проверкой на прочность русского самосознания явилась столыпинская попытка внедрения индивидуалистического сознания в саму крестьянскую общину. По сути своей его реформы должны были превратить общинного крестьянина в хуторского собственника. При этом произошло бы разрушение традиционно сложившегося в русском сознании образа «матушки», «кормилицы» земли и низведение ее до уровня обычного товара. Известно, что «не может иметь святости то, что имеет цену». Такой образ господствовал в континентальной Европе. Так, например, если у немцев и сохранялось коллективное использование земли (на-

пример, пастбищ), то это было не общинное, а общее владение. В Германии крестьяне были коллективными собственниками земли и каждый имел свой пай в общей собственности. Своей собственностью можно было распорядиться по своему усмотрению. Как было отмечено выше, такое отношение к земле было не характерно для русского сознания. Вероятно, поэтому так велико было сопротивление этой реформе со стороны крестьянства. Действия крестьян можно рассматривать как попытку защиты целостности существующей картины мира, как желание восстановить должную иерархию мироздания. То, что для одной культуры может быть капиталом, для русской – духовное состояние нации.

Нарушение внутреннего символического мира опасно тем, что оно приводит к кризису самоидентификации. Человек как бы перестает понимать, что происходит с ним и его миром. Он не в состоянии определить происходящее вокруг него. В момент такой внутренней неопределенности проще воспринимаются символы другой, навязываемой человеку культуры. Это впоследствии может привести к утрате собственной.

Таким образом можно сказать, что выпадение из целостной картины мира важного символа без замены его на столь же значимый может привести сначала к серьезному кризису, а затем и к утрате самоидентификации.

Примечания

- ¹ См.: Трансформация идентификационных структур в современной России. М., 2001.
- ² См.: *Лурье С.* Культурно-психологические факторы распада крестьянской общины // *Человек.* 1992. № 4. С. 35–38.
- ³ Не менее символичным было и то, что после смерти Петра I возникает вопрос о возвращении столицы в Москву. Известно, что император Петр II большую часть своего непродолжительного царствования провел в Москве, где и умер. В Москву в это время перебрались все центральные учреждения, включая монетный двор. Под страхом наказания запрещалось тогда говорить об обратном переезде двора в Петербург.
- ⁴ *Маркс К.* Разоблачения дипломатической истории XVIII в. // *Вопр. истории.* 1989. № 4. С. 12.

«Двойные имена». К характеристике традиционной ментальности

Для вырастающих из недр архаики традиционных типов социальности в культурном плане был характерна отмеченная М.К.Петровым «общность “именной” характеристики». Ее внешними проявлениями «могут служить использование кровнородственных связей, общая схема космогоний, а также «парадигматизм» – использование во всех видах деятельности на правах ориентира и эталона «именных существей». Их можно определить как строгое выполнение во всем социальном ритуале, и прежде всего в трудовой деятельности, постулата: неназванное не существует и начинает существовать, будучи названо. Имя представляется сознанию таким же существенным свойством вещей и самого человека, как вес, объем, форма и т.п.»¹. Однако в традиционном земледельческом – в отличие от архаического – мифе человек сталкивается с задачей особого порядка. Именования здесь требуют не только существующее вовне (мир видимых тел), но и невидимое, только прозреваемое, чаемое и переходное.

Генезис «двойных имен»

1. «Неолитическая революция» сопровождалась пробуждением отвлеченного рационального мышления, умножением космологических парадигм и активными конструктивистскими поисками, служившими предпосылками и условием возникновения новых и новых вещей, позиционированных в гетерогенном контексте

как «миры вещей». Опираясь на утверждающую себя в культурном и социотворчестве благодаря общественному хозяйству когнитивную функцию, человек становится активным творцом второй природы – мира культуры. Параллельно кровнородственным развивающиеся соседские отношения приводят к совмещению гетерогенных текстов. Разнородные мотивы, оторванные от порождающей их почвы, попадают в инокультурные контексты и усваиваются земледельческими культурами. Именные сущности, отражающие парадигматику других (отсутствующих) миров, естественно утрачивают свою определенность. Создаются условия перехода к гетерогенным онтологиям, доверяющим сокрытым от человека смыслам и значениям. В этом техногенном процессе человек опирается на новую парадигматику. В традиционном тексте референтом имени (названного, но не вполне доступного или достигаемого посредством определенных усилий, иногда неизвестного нового денотата) в каждом отдельном случае становится посредник – представитель, который в мифологическом тексте предстает в качестве проводника и помощника странствующего (осваивающего мир) персонажа. Ещё К.Леви-Строс отметил, что у земледельцев оджибве «система “духов” или *манидо* полностью отличается от системы тотемических наименований»², благодаря проникновению в мир духов носитель земледельческой культуры становится обладателем новой субъектности, оформляющейся вокруг мифического персонального духа. Идея «контроля над растительным видом» (фигура хранителя и попечителя) трансформируется в идею контроля над человеком и покровительства человеку.

Индивидуального духа получали наиболее успешные и искусные в том или ином искусстве члены группы, что было равносильно не только повышаемому статусу, но и вело к подвижности самой статусной структуры и, следовательно, социальных институтов. Среди добываемых качеств могли быть и сугубо индивидуальные, которые прежде не были зафиксированы в качестве социальных, открывая некоторый простор человеческой исключительности.

Таким образом, обретение своего духа было связано с индивидуальным возделыванием своего (освоенного и осваиваемого) пространства. Оно относится к сфере праксиса, надстраивающегося своей габитуарной функцией над миметическим «рефлексом» подобия (уподобления, подражания). Праксис включает в себя

аспект осваиваемого и возделываемого, заботы и ответственности, аспект невидимого и ожидаемого, чаемого, пронизанного переживанием общности судьбы.

Это выглядит как креативная функция «удвоения», она связана с временной дистанцией, «продлением» и «задержкой», отсрочкой культурного свойства. «Удвоение» в свою очередь опосредуется личностно пережитым и инвертированным в пространство (вместилище) моего собственного тела пространством освоенного, окачественным мною, при моем непосредственном участии преумноженным и преобразенным, вошедшим в мое понимание собственной самости, включенным в мою самость как упорядочивающий и уравнивающий ее аффективную составляющую индивидуализирующий (личностный, субъектный) компонент. Упорядочение телесных рассеиваемых вовне интенциональных (аффективных) импульсов предполагает субъектную топологию в качестве центрирующей структуры (изоморфной ландшафту интенциональности и структурам деятельности), в буквальном смысле «ограничивающей» и упорядочивающей аффекты.

Кроме того, функция индивидуации и контроля востребовалась и необходимостью обращения человека среди вещей. Проникновение вещных отношений в мир человека угрожало его превращению в агента объектных «отношений вещей», вело к нарастанию факторов отчуждения как значимого культурного феномена. Во избежание тотального господства или власти вещей и превращения самого человека в объект манипуляции наряду с другими вещами, получая духовную сущность, сам человек обретал статус посредника в отношениях между мирами, оператора отношений живых и неживых тел и вещей.

2. Образ мира как хозяйства подразумевает вхождение человека на правах деятеля и распорядителя в окружающие его (и, соответственно, заключающие его) природные миры. В рамках интегрируемых в культуры природных локусов человек переживает себя обладателем посреднических полномочий, причём исключительно в отведенных ему рамками социальных практик возможностями (технологиями). В земледельческой мифе именная маркировка локуса денотата («инога мира») неизменно соотносится с именем терро-антропоморфного референта (хозяина, наставника, учителя, проводника) – распорядителя технологии. Имена путе-

шественника и хозяина локуса даются непременно как парные, отмечающие события встреч и обретений на пути странствующего персонажа.

Хозяйственная деятельность, представленная многоотраслевой спецификой натурального хозяйства, предполагающего достаточно продолжительный этап овладения технологическими навыками в разных областях практик, становится разновидностью того же древесного текста (текста зернового растения), возвращаемого из земли и простирающего свои ветви (колосящегося) во все миры Вселенной и во все уровни мироздания, и повсюду размножаемого, рассеивающего семена человеческого (праксис), и, одновременно, усваивающего природные образцы (мимесис). С формированием образа мира как хозяйства и утверждающимся хозяйственным мышлением происходят грандиозные изменения в общественной жизни. И в первую очередь, в институте именного кодирования.

Благодаря универсальным характеристикам образа зерна (и соответствующего «зернового» текста (*vita herbae*), обеспечивающего перекодировку прежних смысловых значений) разворачиваются процессы трансмутации (термин М.К.Петрова) всего именного социокода. «Возникающее общество не может ждать появления развитого категориального потенциала, с тем чтобы построить на его основе “правильный” социокод: для общества достаточно срыва трансляции в одном поколении, чтобы оно погибло и люди вернулись в исходное животное состояние...»³. Речь идет о преобразовании всего категориального «социокода».

3. Культура оформляется как интегратор идеи переходности. В этом контексте параллельно институту «идеальных» (магических) имен оформляются институты двойных имен, размножающих и ветвящих прежние смыслы и значения, требующих новых и все более усложняющихся лексических и грамматических форм с множасимися дейктическими значениями. Параллельно магическому утверждает себя логическое мышление. Имена раздваиваются. Наличное имя в качестве субъекта социальности предполагает другое «оборотное» имя в качестве носителя связи с хозяином технологии (ср. статус помощника, посредника и т.п.), который воспринимается как распорядитель подразумеваемых для овладения этими технологиями природных (телесных) навыков. Языковой способ кодирования опирается, таким образом, на телесный суб-

страт и зачастую (при отсутствии технологического референта или логического выхода) «застревает» на нем (ср. уличные имена, клички и прозвища, являющиеся массовыми в лишенных тенденций развития замкнутых средах). Референции «человек–хозяин/терро–антропоморфный помощник» образуют институт двойных имен «родовое (идеальное) имя / имя субъекта деятельности», по аналогии с тем как миры вещей представляются носителями двойных значений (эпи-природных и эпи-культурных).

Благодаря этой дуальности носитель земледельческого менталитета, будучи «агентом» ландшафтной достоверности, доверяя собственным феноменологическим проекциям, становится творцом различных («ветвящихся» и размножающихся) социальных практик, продуцирующих собственные бытовые (вещно-именные) уклады. Институт «двойных» имен, культивируемый земледельческими обществами, становится предпосылкой (являясь переходным) к утверждению принципиально нового «профессионально-именного» типа социального кодирования, будучи характеристикой вновь утверждающегося городского типа социальности. Являясь отражением «лика земли», земледельческие уклады позиционируются в качестве основания исторических и цивилизационных процессов, превращающих когнитивную функцию различия и антиципации (предвидения) в источник онтологической субстанционализации любой изменяющейся области социальной практики.

Тела и вещи

4. Для эпохи складывания земледельческой культуры характерны диалогические отношения с окружающими земледельческие миры мезолитическими охотничьими мирами. Сами неолитические общины, формируя и обосновывая собственные собственно-культурные стереотипы, неизбежно были вынуждены переходить к трансформированному типу именного кодирования и оперировать «двойными» именами прежде, чем оформился профессионально-именной культурный код. Об этом свидетельствуют и исследования М.Мосса, связавшего уже известный феномен маскирования (маска – от лат. *persona*) в архаических культурах с дополнительными (другими) именами и социальными ролями⁴. Последние сложились много раньше профессиональных кодов.

Материально-вещественные потоки (согласно Гваттари – *flux materiel*), обретающие объективацию в событийном поле, востребуют контрольные и организационные функции. О «двойных» – трактуемых как «встречные» и взаимобратимые – потоках даров и обменов писал своих работах (об абориганах Траврианских островов) Б.Малиновский, а позже и К.Леви-Стросс, исследующий обмены женщинами, вещами и продуктами, отмечал, что «подлинной формой символического обмена является обратимость»⁵). Феноменология «встречных» отношений может быть интерпретирована как дуализация собственно *телесного* (обмен женщинами и предметами продовольствия (продуктами жизнеобеспечения – дерево, кость, шерсть и т.п. – обмен татуировками и орнаментами и т.п. – позиционированных в товарных потоках даров и обменов как «*вещи-тела*»), отражающего аспект причастности взаимодействующих групп к общему социальному телу; и *знаково-символического* (собственно товарного) обмена – сакральные предметы, посуда, украшения, инструменты и орудия (даже измерительные приборы).

Без взаимобратимости двух планов или «серий потоков» – невозможно ощущение полноты и изобилия, вмещающих человеческое существование и гарантированных теми самыми потоками благ и даров (из сопричастной человеческому миру «присутствия» сферы «отсутствия»). Примечательно, что символические вещи («*вещи-символы*») могли дублировать или имитировать жизненно-необходимые вещи (т.е. выступать как симулякры) или просто представлять «отсутствующие» по эту сторону предметы (подобно тому как меланезийские туземцы создавали модели самолетов на земле, поскольку видели их только в небе⁶ (сконструированные объекты, таким образом, выступали в качестве своего рода референтов «отсутствия» или гарантов «полноты» присутствия). Характерно, что подобные феномены «двойного именного кодирования» отражают допрофессиональный уровень социальности. Хотя их профессионально-именная перспектива при этом представляется вполне логичной.

Примечательно то, что в общем процессе семиозиса нового земледельческого типа культуры на «*вещи-тела*» переносится аспект *знаково-символического*, и наоборот, вещи-символы наделяются признаками *телесно-позицированного* (ср. замечание

Ж.Бодрийара в «Системе вещей» о заложенном в традиционных вещах «либидозном содержании сексуального обмена»⁷ и сексуальной ритмике как модели всех ритмических жестов).

5. Перед нами вполне зрелая «двойная» семиотика, позволяющая в принципе существовать крупным сообществам, выстраивающим более сложные отношения внутри себя (отрефлексированность плана внутренней социальности), а также с другими сообществами (план внешней социальности). Культурная определенность фиксированных обществами «социальных дистанций», обеспечивающих в первую очередь стабильность внутренней жизни как единого социального тела, гарантирует им возможность физической выживаемости. И вместе с тем все «гипотетические» либо неподтвержденные, нуждающиеся в реификации культурные феномены выносятся ими во внешние сферы социальности. Подвергаясь стабилизации и формализации в мифе, знаково-символические аспекты культуры обеспечивают распознавание и узнавание культур и их культурную идентификацию.

Вместе с тем именно эти тексты выступают как смысловые «расширения» и универсализации тех или иных аспектов внутренней социальности, тогда как последние идентифицируются как «конкретизации» и уточняющие «дискреции» внешних формальных содержаний. В связи с этим именно тексты-мифы выстраиваются по древесной модели «длинных текстов», именно в их рамках происходят «увязывания» внутреннего и внешнего планов социальности и уравниванием их через институционализацию «двойных имен». На самом деле увязывания происходят в обоих «пластах реальности», всякий раз отношения содержательного и выразительного планов при этом смещается друг относительно друга и происходит «перескакивание» и взаимоподмена экзистенциальных стволых (телесных) и формально-логических, функционально-дискретных принципов. Через внешние «ветвления» периферийных дискурсивных значений приходит выявление характеристик внутренних экзистенциальных содержаний и их «перепроверка» и актуализация, и наоборот, через овнутривание внешних референций происходит выделение и считывание их экзистенциальных смыслов, а вероятно, и подключение к выявленным. Внешнее всякий раз выступает по отношению ко внутреннему как системообразующая сеть кодов и знаковых референций, и наоборот, через дина-

мизацию внутреннего происходит процедура переноса (пользуясь термином З.Фрейда) и подключение к поиску экзистенциальных значений вовне (аспект гетерогенной онтологии).

Так человек обнаруживает в себе способность к переживанию судьбы животного и растения, выступая носителем его имени (реактуализация текстов тотемных мифов), а растение или животное, введенное в круг внутренней социальности, превращается в олицетворение судеб человека или человеческого рода и страдающего за него существа (тексты типа *vita herbae*). Для осмысления контаминации такого рода мотивов наиболее репрезентативны тексты традиционной волшебной сказки.

Не случайно особенность функционирования семиотики двойного типа была раскрыта Ж.Делёзом на примере анализа сказочного текста Л.Кэррола. Аналогичная работа проводилась на анализе традиционного фольклорного текста и традиционных форм коммуникации (к примеру, «текста» крестьянской ссоры). Примечательно, что именно текст традиционной (народной) волшебной сказки оказывается наиболее репрезентативным материалом для семиологического исследования данной проблематики, с учетом, что этот жанр будет рассматриваться в ряду других фольклорных жанров и, в первую очередь, сказовых форм.

Идеальное и негативное в референции «двойных имен»

7. С феноменом «двойных имен» мы сталкивались, когда исследовали такое распространенное явление дореволюционной деревни, как крестьянские ссоры⁸. Прозвища, клички, матерные выражения и в целом инвективная лексика, использующая арсенал «других имен», – ее необходимая составляющая.

Из данных ономастики, лингвистической дисциплины, занимающейся изучением имен, известно, например, что наряду с компонентом положительной информации о человеке, отражающей информативный компонент «внешней» социальности (в рамках которой человек выступал как добропорядочный домохозяин, плательщик налогов, участник сельского схода, равноправный член общины и т.п.), имеющей отношение к официальному статусу, – в деревенском сообществе всегда существовал комплекс неофициальных сведений, имеющих отношение (как правило, но не обязательно) к

характеристикам «внутренней» (интимной) жизни, основанным на сокрытой от глаз общины семейной (родовой, даже телесной) биографии. Но этот (семейный, внутренний, скрытый) компонент имел практически всегда «отрицательный» баланс и был связан с комплексом негативных инвектив и связанных с ними ожиданий.

Существование двух, зачастую взаимоисключающих и никак не согласованных между собой пластов социальной информации, весьма примечательно. Дуальные механизмы являются исходными и необходимыми для возможности самого общежития в условиях локальной группы и, по мнению исследователей традиционных и архаических обществ, являются общераспространенными. Для характеристики дуального позиционирования в рамках деревенской среды важно это наличие второго или скрытого плана социальной презентации личности.

8. В данном случае мы сталкиваемся с тем же феноменом «двойных имен», первый референциальный пласт которых восходит к кругу официальных или «идеальных» имен, заимствуемых из святцев и получаемых человеком при крещении, а второй связан с сугубо интимной биографией и восходит к кругу «уличных» имен или кличек. Практически каждый сельский житель помимо официального имени обязательно имеет кличку или прозвище. «Не всякий крестьянин имеет фамилию, но зато каждому дано бранное прозвище, которого он терпеть не может. Такими прозвищами крестьяне обзывают друг друга больше заглазно, а лично – только тогда, когда хотят оскорбить или рассердить. Прозвища осмеивают физические или нравственные недостатки людей... [некоторые прозвища таковы]: Митька-замотай, Ванька Свистун, Запешный Чичикало, Клюй, Тык, Чивонька, Тюфлей, Кубышка, Сова, Дыбок, Шарашка, Сочень, Беда Козень, Пискун, Обай, Паук, Замурай, Черепенька и т.д.» (РГИА ф. 1022, д. 63, л. 167)⁹. Потенциально именно этот пласт информации, отмечающий пространство социальной негации, образует резерв развертывания будущего конфликта. Правда, вряд ли можно согласиться с тезисом А.Н.Кушковой об отражаемой в прозвище «общественной репутации». Сами крестьяне содержат этот пласт информации как явно не репрезентативный, подспудный и пригодный для оперирования, как правило, лишь тогда, когда востребуем соответствующий комплекс негативных эмоций. Тем более невозможно говорить об объективности этого информационного комплекса.

Объективная общественная репутация представляет собой не модель официального (статусного) знания о личности и не противостоящий ей комплекс негативной информации (и тот и другой комплексы можно отнести к «формальным репрезентациям»), но развертывающийся в реально существующем ландшафте социальной действительности событийный ряд личностных действий и поступков, которые существуют в пространстве *между* формальными репрезентациями. Общественная репутация, очевидно, не сводится к набору только положительных (статусных) или только отрицательных (уличных) суждений. Те и другие образуют внешний каркас социальной памяти как условие любых репрезентаций. Ссора, в этом смысле, представляется как воскрешение-актуализация памяти, подстегиваемой эмотивно-контрастными, заведомо утрированными и даже мистифицированными суждениями и оценками. И служат они не просто и не столько аргументами, сколько средствами возбуждения и подогревания конфликта, способными «накалить» обстановку до крайнего предела. Его цель – восстановить жизнеспособность общества как единого социального тела и его посреднические правомочия в разрешении частных конфликтов.

9. Примечательно, что референтом уличных прозвищ становится в первую очередь, как мы уже отмечали, человеческое тело. Этой же функции – обращению к телесности – служили матерная брань (образы гениталий и «телесного низа»), инвективная лексика, эксплуатирующая темы физических недостатков, сексуальных извращений и нравственных пороков, и сопровождающие склоку акты «заголений» (демонстрации половых органов), кривляний и т.п.

Функциональной задачей инвективы становилось развенчание «сакральных» имен, осуществление операции по низвержению всего условного и иерархического, возвращение общества к переживанию телесной общности и физической бренности, сознанию попросту того, что все мы телесны и смертны. Внешний план социальности искусственно стирается и социальность переводится на уровень физического со-общения. Инвектива обращает к дословесному опыту коммуникативного взаимодействия. Дословесное (экзистенциально-эмфатическое) пространство устремлено к человеку, претворяясь в его внутренний мир. Сливаясь с экзистенциальными смыслами других, оно образует ближайшее к нему внутреннее пространство социальности, задающее проекции всем

другим типам отношений. Это первичный, телесный, обусловленный перцепторными и генетически заданными функциями организма, опыт нравственных переживаний телесной сплоченности, погруженный в стихию бессознательного.

10. Для неискушенного словесными технологиями традиционного сознания словесная деятельность – это тяжелый труд, движение в сферах неведомого и трудно дающегося «практическому разуму». Эту особенность традиционного типа социальности отмечала в свое время и видный знаток традиционного крестьянского быта М.М.Громыко. В своем очерке о крестьянской сходке¹⁰ она особо выделяла немногочисленную категорию деревенских «коштунов» («коштанов», «говорунов», «горланов», «крикунов» или «мироедов»), которые доминируют на сходках и промышляют своего рода представительством спорящих сторон. Как известно, сходки собирали для разрешения спорных дел и конфликтов, возникающих между отдельными крестьянами и домохозяйствами, а также для регулирования отношений между крестьянским обществом и внешним миром. Внутренние конфликты – наиболее частый предмет разбирательства на сходках. Как правило, в подобных случаях ссорящиеся стороны были вынуждены «копить» свой гнев до момента сходки. «Собирая» аргументы, ссорящиеся нередко привлекали к участию посторонних «говорунов», способных в силу дара красноречия влиять на общественное мнение. Воплощая интенцию гнева, эти деревенские персонажи выступали по сути олицетворениями голосов молчащих.

Эти социальные механизмы, выработанные в рамках локальных крестьянских миров, призванные восстанавливать социальную общность посредством взвинчивания общества до пределов, сыграли свою роль и в ситуации революционного кризиса начала XX столетия. Перенесенные на уровень национального государства, они неизбежно должны были взорвать общество. Лозунги типа: «Мы на горе всем буржуям мировой пожар раздуем...» – это показательная реакция ментальности традиционного аграрного общества на социальную несправедливость и общественное неустройство своего времени.

Примечания

- ¹ *Петров М.К.* Античная культура. М., 1997. С. 13.
- ² *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1989. С. 52–56.
- ³ *Петров М.К.* Язык. Знак. Культура. М., 2004. С. 94.
- ⁴ *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. М., 1999. С. 268 и сл.
- ⁵ Цит. по: *Дьяков А.В.* Жан Бодрийар. Стратегии «радикального мышления». СПб., 2007. С. 105.
- ⁶ *Бодрийар Ж.* Общество потребления. Его мифы и структуры. М., 2006. С. 5.
- ⁷ Цит. по: *Дьяков А.В.* Указ соч. С. 88.
- ⁸ *Домников С.Д.* Пространство гнева: коммуникативный и феноменологический аспекты крестьянской ссоры // «Моя малая родина». Материалы Всерос. научно-практ. конф. Вып. 4. Пенза–Степановка, 2007. С. 50–108.
- ⁹ *Кушкова А.Н.* О некоторых коммуникативных аспектах крестьянской ссоры второй половины XIX в. // Проблемы социального и гуманитарного знания. Вып. 2. СПб., 2000. См. также обширные подборки прозвищ: Живая старина. 1899. Вып. IV; 1901. Вып. III–IV; 1902. Вып. 1; 1905. Вып. III; 1907. Вып. 1.
- ¹⁰ *Громько М.М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986. С. 93–117.

Прошлое и настоящее России в сознании современной интеллигенции

В современной России в результате глубоких перемен, происходивших в обществе в последнее более чем пятнадцатилетие, бывшая советская интеллигенция распалась на разные социальные слои. Они различаются уровнем социального статуса, культуры, убеждений, интересов. Восприятие нашего недавнего прошлого и нынешнего настоящего в сознании каждого из слоев отечественной интеллигенции различно.

В пореформенной России в составе интеллигенции выделяются разные социальные группы: профессионалы, интеллектуально обслуживающие государство и его правящий класс; радикально ориентированный слой интеллигенции, который в результате трансформации властных отношений входит в правящий класс России; верхушечная группа интеллигенции, т.е. бизнес-слой; верхний слой среднего класса – активная и благополучная часть интеллигенции.

Эти группы интеллигенции легко адаптировались к переменам, происходящим в стране, выиграли от либеральных реформ не только ростом благосостояния, но и экономической, политической, интеллектуальной и духовной свободой. Поэтому они негативно оценивают наше недавнее прошлое, прежнюю общественно-политическую систему.

Чем же объяснить отрицательное отношение части интеллигенции к прошлому нашей страны? Причин здесь немало и объективных, и субъективных. Мы отметим только некоторые из них, главным образом субъективного порядка.

На отсутствие доверия интеллигенции к нашему недавнему прошлому в значительной степени оказали влияние просчеты (а их было немало), которые были допущены прежним руководством страны. Достаточно сказать о том, что в России город развивался за счет социального обескровливания деревни, которая в течение длительного времени являлась главным источником накоплений для ускоренной индустриализации. В то время как сельское хозяйство находилось в неблагоприятном положении. Видимо, поэтому в сознании определенной части интеллигенции коллективизация не считается явлением, оказавшим положительное влияние на социально-экономическое развитие страны. Нельзя не сказать и о массовом голоде 1932-1933 гг., который унес множество человеческих жизней, когда исчезали полностью села. Стоит отметить господство громадного военно-промышленного комплекса в экономике, сосредоточившего лучшие кадры специалистов, которым направлялась большая часть материальных средств. А на мирные отрасли хозяйства не хватало сил и средств, что вело к серьезному отставанию от Запада.

Особо надо сказать о необъективной оценке состояния советского общества, об объявлении его обществом «развитого социализма», как преувеличении единства нашего общества, о формировании советского народа как новой социально-исторической общности людей, об утопических планах построения коммунистического общества к началу 1980-х гг., для реализации которых не было реальных возможностей.

Это, несомненно, вело к разочарованию прежней общественно-политической системой в сознании значительной части интеллигенции, подрывало уважение к ее ценностям, дезориентировало людей. В то же время не разрешались самые назревшие социальные проблемы, не снимались кризисные явления в обществе.

Дискредитации нашего прошлого способствовали серьезные нарушения законности, массовые репрессии, трагически отразившиеся на судьбе миллионов людей, прежде всего на таких социальных слоях как зажиточные крестьяне, дореволюционная интеллигенция.

На негативное отношение части интеллигенции к нашему недавнему прошлому оказало влияние то обстоятельство, что во главе страны в течение многих лет (за редким исключением) стояли люди ограниченные, малообразованные, средних способностей, низкой культуры. Ибо талантливость, высокая образованность, профессионализм людей не способствовали вхождению в правящий класс.

К тому же интересы правящей государственной бюрократии и остальной части общества находились в глубоком противоречии, граждане были разделены по своим ценностям, образу жизни, жизненным целям.

Немалая часть интеллигенции не хочет реставрации нашего прошлого и потому, что в её сознании оно связано с отсутствием главных человеческих прав и свобод, личной заинтересованности в труде, всеобщей бедностью.

Изменения, происшедшие в начале 1990-х гг. в стране во всех сферах жизни, привели к глубоким изменениям в проблематике и стиле исследований в области общественных наук. Наряду с работами, непредвзято освещающими светлые и темные периоды в жизни нашей страны, появились «исследования», в которых отрицалось наше прошлое, перечеркивалась более чем 70-летняя история страны, в которой были реальные успехи, достигнутые в самых разных областях, очернялось все или почти все, что было сделано в прошлом предыдущими поколениями.

Совсем недавно интеллигенция служила поддержанию социализма и активно полемизировала с его противниками. Потому что социализму служила власть, которая за разработку идей социализма давала интеллигенции посты и звания.

Однако со сменой власти от былых убеждений этих лиц не осталось следа. С легкостью переменив взгляды, эта часть интеллигенции выступила в роли разоблачителя советской системы, создавая крайне непривлекательный образ страны в недавнем прошлом. Вне всякого сомнения, деформации научной мысли определили негативное восприятие частью интеллигенции социального и историко-культурного наследия нашего прошлого.

Разочарование интеллигенции в прежней общественно-политической системе вызвано и недовольством бывшей советской номенклатурой (партийной и государственной), которая благодаря коммерческой деятельности и связям с крупным бизнесом ныне располагает солидным капиталом, входит в верхушку коммунистической элиты. Ее образ жизни ближе к правящему классу, чем к трудящимся массам.

И, наконец, нельзя не сказать и о том, что на негативное отношение части интеллигенции к нашему прошлому оказало влияние отсутствие у нее возможности найти адекватное применение сво-

им способностям и знаниям. С его уходом интеллигенция, особенно молодая и инициативная её часть, получила невиданные ранее возможности для проявления самостоятельности, личной самореализации, ответственности за собственную судьбу.

В современной России большинство массовой интеллигенции – преподаватели вузов, работники науки, культуры – занято в государственном секторе экономики, для которого характерны не востребованность интеллектуального потенциала и низкая оплата умственного труда. Поэтому она не чувствует себя нужной обществу, не имеет никаких перспектив в стране. В состав массовой интеллигенции входят нижний (бедный) слой среднего класса, а также сравнительно небольшая часть тех, кто составляет средний слой среднего класса, – собственно средний класс.

Значительная часть массовой интеллигенции не смогла адаптироваться к рыночным отношениям, не приспособилась к требованиям сегодняшнего дня, она негативно воспринимает изменения, происшедшие в стране, а ее социальное самочувствие в целом неважное. Поэтому эта группа интеллигенции выступает против нынешнего настоящего, сложившейся ныне у нас социально-политической системы, которую А.А.Зиновьев называл «постсоветизмом». Существуют и другие ее определения, как то: «варварский олигархический капитализм», «дикий криминально-компрадорский» др.

Массовая интеллигенция испытывает ностальгию по утраченным прежним позициям, продолжает стабильно на протяжении ряда лет сохранять привычный уклад жизни, прежние стандарты поведения, культурные и политические установки, тесно связанные с нашим ушедшим прошлым.

Не идеализируя недавнее прошлое, весьма значительная часть массовой интеллигенции, которая большую часть жизни прожила в нашем прошлом в условиях относительного благополучия, спокойствия и стабильности, осознает преимущества недавнего прошлого страны перед современным российским настоящим.

Прежде всего, это – общедоступное и бесплатное медицинское обслуживание (хотя в недавнем прошлом оно оставляло желать лучшего в смысле качества: сейчас качественная медицинская помощь во все большей степени становится платной, и частный сектор в здравоохранении нередко превалирует над государственным), образование нормального качества, которое не только являлось од-

ним из наших завоеваний в прошлом, но и по многим показателям считалось одним из лучших в мире (ныне мы не можем с уверенностью говорить о высоком качестве обучения в высших учебных заведениях страны. Так, в 2006 г. Россия в мировом рейтинге вузов занимала 66-е место. К тому же идет ликвидация остатков бесплатного качественного образования, которое составляет около 40% и становится малодоступным для детей рабочих, мелких служащих, интеллигенции, занятой в государственном секторе, людей, проживающих в маленьких городах и на селе: кроме того, образование у нас стало одной из самых коррумпированных сфер), полная занятость трудоспособного населения (ныне в условиях экономического кризиса на рынке труда у нас безработица стремительно растет. По сравнению с началом 1990-х гг. количество безработных выросло почти в 7 раз и по оценкам специалистов составляет примерно 14-15% от всего работающего населения), серьезные социальные гарантии государства до сих пор ближе интеллигенции, чем то, что происходит сегодня в стране.

В сознании большинства массовой интеллигенции нынешнее настоящее ассоциируется с разворовыванием государственной собственности узким кругом лиц, приближенных к власти, постоянно растущим разрывом между доходами сверхбогатых граждан и миллионами бедных и нищих, образованием социальных контрастов, культурной, морально-нравственной деградацией общества, тотальной коррупцией и взяточничеством (по данным специалистов, возглавляют список взяточников, кроме милиции, такие социальные институты, как медицина и образование, социальной базой которых является образованная часть нашего общества), беспределом преступности.

Отмеченное деление российской интеллигенции на противников возврата к прошлому и противников нынешнего настоящего в определенной степени условно. События, происходившие в России за последние более чем 15 лет, дают основание утверждать: в своем большинстве интеллигенция осознает, что наше недавнее прошлое, которое она разрушила, было более гуманным, чем то, что при ее помощи было создано на обломках прежней системы. В то же время среди части интеллигенции, особенно ее молодого поколения, тех, кто успешно вписался в рыночную реальность, есть люди, которые в основном разделяют нынешнее радикальное

переустройство общества. Но они выступают за трансформацию российского варианта капитализма в «нормальный» капитализм, придание ему более цивилизованного характера. Водораздел в отношении интеллигенции к прошлому лежит не только между ее социальными группами, но и внутри них.

В современной России существует определенная часть интеллигенции, которая не идентифицирует себя ни с прошлым, ни с настоящим, колеблется между теми, кто принимает нынешние реорганизации в обществе и кто их отвергает. Это является убедительным свидетельством противоречивости сознания интеллигенции, отсутствия у нее однозначного представления о том, какое общество предпочтительнее для России.

Однако в результате проведения либеральных рыночных реформ общее направление социально-политического и экономического развития страны уже сложилось. За прошедшие полтора десятилетия в России появилось поколение людей, которые выросли в условиях рынка, процесс их социализации, формирование жизненных ориентиров прошел в постсоветский период и потому лишены собственного ощущения прежнего уклада жизни общества и, конечно, не хотят его возвращения. Кроме того, у нас на смену государственной экономике пришла рыночная экономика, в обиход вошли такие понятия, как прибыль, частная собственность, конкуренция.

Вместе с тем сегодня наша страна не определила окончательно путь своего развития, ибо она по-прежнему, как и в начале преобразований, находится в глубоком государственном, экономическом, моральном и социальном кризисе, который дестабилизирует общество. К тому же, несмотря на декларируемую социальную стабильность и относительную гражданскую консолидацию, российское общество расколото на тех, кто отстаивает наше недавнее прошлое, и тех, кто принимает нынешнее настоящее страны.

В сознании немалой части современной российской интеллигенции наша прежняя общественно-политическая система – это не выпадение из общего хода истории России, не неудавшийся эксперимент 1917–1991 гг., результатом чего явилось отстранение нас от цивилизации. Прошлый период в жизни нашей страны отличался особой продолжительностью, основательностью и радикальностью преобразований. Если трезво взглянуть на то, что произошло с нами в недавнем прошлом, то можно сказать, что оно оставило глубокий след в жизни

и психологии наших народов. В сознании немалой части интеллигенции и сегодня идеалы нашего прошлого занимают достаточно видное место и продолжают оставаться привлекательными для нее¹.

Это означает, что наше прошлое нельзя просто отвергнуть путем огульного отрицания его достижений и завоеваний, а взвешенно оценивать прежний период нашей жизни.

К числу важнейших исторических достижений страны за более чем семь десятилетий советской истории, оказавших положительное воздействие на ее развитие и вызывающих у интеллигенции чувство гордости, следует отнести ликвидацию неграмотности (по уровню грамотности взрослого населения Россия находится на уровне таких передовых стран мира, как Канада, Норвегия, США, Германия), введение массового среднего и высшего образования, отличающегося высоким качеством. Особо следует сказать об индустриализации страны, которая утвердила последующий статус нашей страны в качестве великой индустриальной сверхдержавы. Нельзя не сказать и об освоении космоса, успехах в науке, литературе, кинематографе, музыке, вошедших в сокровищницу мировой цивилизации. И, как следствие, обретение статуса второй по значимости страны в мире.

Кроме того, в наше недавнее прошлое были поставлены многие важные для страны проблемы. Это – проблемы социальной справедливости (и ныне она вызывает самые положительные ассоциации в сознании интеллигенции), коллективизма, или соборности (сегодня из лексикона, как в обыденной речи, так и в средствах массовой информации, в научной литературе практически исчезло понятие «коллектив». Ему на смену пришли «персонал», «кадровый состав»²), территориальной целостности и неделимости государства, политической самостоятельности.

За последнее время в целом отношение россиян, в том числе и интеллигенции, к нашему прошлому скорее положительное, чем отрицательное. Социологические исследования, проведенные Институтом социологии РАН в течение последних десяти лет, показывают³: для россиян предметом национальной гордости, за что они могут любить свое Отечество и его историю, служат факты, относящиеся к советскому периоду. Подобную гордость разделяют от 65% молодежи до 90% старшего поколения. В сознании значительной части интеллигенции прошлое страны по-прежнему остается своеобразной шкалой, по которой оценивается российское настоящее.

Исследования специалистов подтверждают: определенная часть наших граждан, в том числе и интеллигенции, полагает, что прежняя социальная система – социализм подходит России больше, чем нынешняя – капитализм, и хотели бы жить в нашем недавнем прошлом⁴.

Однако сегодня в России его восстановление неосуществимо. В этом убеждает то обстоятельство, что за годы реформ люди устали от постоянных изменений в обществе, которые всегда болезненны, и люди будут сопротивляться новым переменам в жизни.

Ныне заметно изменилась психология значительной части россиян. Они корректировали свои взгляды, ценностные ориентации, нормы поведения, реализуя жизненные стратегии, далекие от нашего прошлого. Под влиянием изменившихся условий жизни часть интеллигенции настроена на индивидуалистическую самореализацию, близкую интеллигентскому типу сознания западного мира.

Говоря о восстановлении нашего прошлого, не следует забывать, что его сторонниками являются в основном люди старшего возраста, которые будут постепенно сходить с исторической сцены.

Возвращение российского общества на прежний вектор развития возможно в том случае, если у нас появится неординарная личность, способная защищать наше недавнее прошлое. Однако сегодня в российской элите, будь то политическая или интеллектуальная, широко представлены люди, придерживающиеся прозападных взглядов, а потому не способные осуществлять преобразования, отвечающие национальным особенностям своей страны.

Кроме того, восстановлению нашего прошлого способствовало бы наличие достаточно массовых средних слоев интеллигенции. Однако ныне в России отсутствует средний класс как численно значительная социальная общность, сопоставимая по влиятельности с тем, что существует в западных странах. К тому же он слабо осознает собственные интересы, не является сторонником какого-либо идейно-политического течения, не обладает потенциалом самоорганизации.

При решении вопроса о выборе пути развития России – между недавним прошлым и нынешним настоящим – необходимо опираться на собственный опыт, в том числе более чем 70-летний советский опыт, сохранив и приумножив то несправедливо забытое положительное, что было сделано в прошлом, уважать историю страны, ее культурные достижения и ценности, накопленные за прошедшие годы.

Вместе с тем будущее России тесно связано с использованием общих тенденций мирового развития. Высокоразвитые страны, именуемые капиталистическими, ныне охватил глобальный финансово-экономический кризис, который показал зыбкость их социально-политического строя. Вместе с тем эти страны располагают богатым опытом решения тех проблем, которые остро важны для нас сегодня. Они далеко продвинулись вперед в социальном, научно-техническом и технико-экономическом отношениях. Общество, находящееся в постиндустриальной стадии развития, гораздо ближе к социализму, чем общество, называющее себя социалистическим.

Для России, безусловно, представляет ценность опыт развития этих стран, т.к. наша страна со времен Петра I является страной, развивающейся по догоняющей модели. Это же значит, что нужно, выражаясь словами М.О.Гершензона, просто хватать то, «что каждый раз для себя создавала западная мысль и носиться с этим даром до нового, лучшего подарка»⁵. Будущее России предполагает ассимиляцию достижений иных стран, использование накопленного ими опыта, несмотря на различия между нами по уровню развития, историческим путям, культурному наследию, «осуществление синтеза идей цивилизованного универсализма и национальной самобытности» (В.И.Толстых)⁶. Однако нам необходимо воспринимать опыт других стран так, чтобы содействовать усилению собственной идентичности и чтобы мы не растворились в современном мире.

Примечания

- ¹ Гориков М.К. Российское общество в условиях трансформации: мифы и реальность (социол. анализ), М., 2003. С. 416.
- ² См.: Модернизация социальной структуры российского общества. М., 2008. С. 255.
- ³ Свобода. Неравенство. Братство: Социол. портрет совр. России. М., 2007. С. 17.
- ⁴ Российская идентичность в условиях трансформации: Опыт социол. анализа. М., 2005. С. 18.
- ⁵ Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М., 2007. С. 121.
- ⁶ Диалог культур в глобализирующемся мире. Мировоззренческие аспекты. М., 2005. С. 169.

Принципы социального партнерства в современном обществе

Современный период развития общества характеризуется значительным усложнением содержания и масштаба ключевых социальных проблем. Органично, в этой связи, поиск новых оснований социокультурного бытия. Одним из ответов на вызов времени можно считать социальное партнерство.

Исследование особенностей социального партнерства приобрело сегодня междисциплинарный характер. Его изучают представители социальной философии, социологии, социальной психологии, экономики, политологии; оно входит в содержание концепций социального управления, социальных коммуникаций и т.д. Отсюда – и многообразие определений, в которых акцент делается на различные функции, свойства и особенности этого феномена.

В научной литературе и на практике социальное партнерство характеризуется неоднозначно. Одни понимают его как конкретный тип социально-трудовых отношений между органами государственной власти, работодателем и трудовым коллективом. С точки зрения О.Г.Разумилова, социальное партнерство выступает как «особая система взаимоотношений между наемными работниками и работодателями при регулирующей роли государства, которая направлена на согласование экономических интересов и урегулирование социально-трудовых конфликтов, эффективно действующая в условиях относительного равенства между трудом и капиталом... социальное партнерство есть не что иное, как признание, институционализация и конструктивизация

конфликта. Оно строится на признании принципиального равенства партнеров и их способности договориться между собой»¹. Другие – в более широком смысле: как специфический вид общественных отношений между социальными группами, слоями, классами, их общественными объединениями, органами власти и бизнесом. Так, М.А.Ковалева подчеркивает, что «исходя из тенденций развития современного социокультурного пространства, социальное партнерство следует рассматривать как систему общественных отношений, содействующую решению актуальных социально-экономических проблем, обеспечивающую согласование и защиту интересов различных социальных групп и слоев и способствующую формированию правового государства»². Третьи – как мировоззренческую основу согласования и защиты интересов различных социальных групп, слоев, классов, их общественных объединений, бизнеса и органов власти. Трактую феномен партнерства как коренное свойство лишь гражданского общества, О.Б.Ионова отмечает, что «социальное партнерство возможно и необходимо при такой системе институциональной организации гражданского общества, которому имманентно присуще существование и сосуществование социальных противоречий и конфликтов различных социальных групп, ассоциаций и организаций. Они, с одной стороны, в рамках гражданского общества *свободны и равны* в плане выражения, проявления и реализации своих интересов и убеждений и т.д., но, с другой стороны, – они *не свободны и не обязательно равны* в плане согласования этих интересов по отношению друг к другу. Таким образом, система социальной самоорганизации и социального согласия внутри гражданского общества может называться партнерской в том случае, если при ее определении мы будем акцентировать внимание и на первом, и на втором условии ее существования. Следовательно, перед нами такая система социального согласия, где множество свободных и равных перед законом граждан, социальных групп, ассоциаций, организаций и т.п. включены в рамках гражданского общества в некоторую (структурно определенную) систему их самоорганизации»³.

Политика социального партнерства не ограничивается только сферой экономических или социально-трудовых отношений. Это социальный диалог, который входит в практику как некоммерче-

ское партнерство и реализуется общественными некоммерческими организациями по достижению социальных, благотворительных, культурных, образовательных, научных и управленческих целей в удовлетворении нематериальных потребностей граждан, их законных интересов, а также в сферах защиты прав, разрешения споров и конфликтов, оказания юридической помощи.

Идеология и практика социального партнерства сложились на протяжении последнего столетия во всех развитых странах. Именно благодаря широкому использованию в повседневной практике технологии партнерства между различными группами современному западному обществу удается не только сохранять социальный мир, но и договариваться, достигать согласия (даже в самые кризисные моменты развития) по ключевым и спорным вопросам социально-экономической жизни.

Собственно, основные принципы социального партнерства были разработаны и апробированы на практике в США и странах Западной Европы после Второй мировой войны и легли в основу доктрины «государства всеобщего благосостояния», которая была основополагающим элементом государственной социально-экономической политики позднего индустриального общества Запада в 1960–1970 гг. Выстроенная система снизила остроту большинства социальных конфликтов и дала мощный импульс для развития гражданского общества и социума в целом. К концу XX в. вместо доктрины социального партнерства возникло понятие «корпоративное гражданство», которое в современном модифицируемом варианте является системой социального партнерства.

В целом, можно выделить особенности, которые отличают «корпоративное гражданство» от более традиционных форм социального партнерства, характерных для второй половины XX в. Во-первых, произошла трансформация прежних трипартистских (бизнес, профсоюзы, государство) структур в органы нового социального партнерства, где «третий сектор» (НКО) представлен не столько профсоюзами, сколько другими общественными организациями «по интересам». Во-вторых, в качестве основной сферы приложения усилий «корпорация участников» рассматривает не традиционную форму благотворительности, а решение вопросов, имеющих системное значение для общества в

целом – экология, правовая среда, состояние здравоохранения, сохранение исторического и культурного наследия, образования и т.д. Причем именно образование, рассматриваемое в контексте повышения качества человеческого капитала, в настоящее время привлекает наиболее пристальное внимание «корпорации участников». В самом общем виде можно сказать, что «социальное партнерство возникает тогда, когда представители трех секторов (или любая пара из них) начинают работать совместно, осознав, что это выгодно каждому из них и обществу в целом»⁴. Но возможности и роли каждого из участников разные. Если роль коммерческих организаций заключается в возможностях финансирования, а роль государственных структур – в формировании правовой базы и социальных гарантий, то некоммерческие общественные объединения формируют и организуют уникальный ресурс: социальные инициативы граждан. Дело в том, что представители третьего сектора «ближе» к населению и при оказании услуг действуют более гибко, эффективно и «человечно», чем государственные учреждения. В своей деятельности они воплощают новые (альтернативные) ценности и приоритеты групп с неравными возможностями, которые лишены доступа к власти и информации. Общественные организации «озвучивая» потребности этих людей, обычно первыми формулируют социальную проблему. Но прежде всего, социальное партнерство это не благотворительность и милосердие в отношении нуждающихся. Это социальное действие, основанное на чувстве человеческой солидарности и разделяемой ответственности за проблему «...всякий перед всеми, за всех и за все виноват». Это замечательное и глубокомысленное утверждение Достоевского как нельзя лучше раскрывает ту идею всеобщей солидарности и всеобщей ответственности людей друг за друга...»⁵.

Таким образом, для России становится актуальным обращение к технологии социального партнерства, с целью гармонизации общественных отношений и преодоления кризисных явлений в социуме. Думается, что отношения социального партнерства могут стать основанием современного национального мировоззрения, а его механизмы могут быть основой развития гражданского общества.

Примечания

- ¹ *Разумилов О.Г.* Теоретические и методологические основы анализа становления и развития социального партнерства в рыночной экономике. М., 2002. С. 8, 9.
- ² *Ковалева М.А.* Социальное партнерство как фактор формирования и развития общественных отношений: Автореф. дис... канд. филос. наук. М., 2007. С. 14.
- ³ *Ионова О.Б.* Социальное партнерство (опыт социологического анализа). М., 2004. С. 40–41.
- ⁴ *Либоракина М., Флямер М., Якимец В.* Социальное партнерство: заметки о формировании гражданского общества. М., 1996. С. 18.
- ⁵ *Новгородцев П.* Православие и русская культура. Берлин, 1923. С. 9.

Роль морали в теории прогресса Б.Кроче

Обсуждаемая сегодня тема эволюционного становления и революционных ломок в национальном самосознании имеет непосредственную связь с другой темой – темой прогресса в истории в целом и в частности прогресса в национальном самосознании. Эта связь находит выражение в том, что вопрос о прогрессе встает в наиболее острой форме при осмыслении переломных или трагических моментов истории, особенно в периоды революций, войн, при установлении тоталитарных режимов и вытекающих отсюда несправедливых с этической точки зрения социальных отношений. В такие моменты сама идея прогресса становится сомнительной, т.к. серьезные социальные потрясения часто могут сопровождаться не только ухудшением экономической и правовой ситуации, но также и разрушением старой системы ценностей, ослаблением действия моральных норм, моральным нигилизмом.

Проблема соотношения морали и прогресса всегда была в центре внимания философа-неогегельянца, общественного деятеля, историка культуры, исследователя европейской и итальянской истории и литературы Бенедетто Кроче. Обращение к взглядам этого мыслителя представляет сегодня особый интерес, т.к. понимание прогресса в его концепции неотделимо от его представлений о моральном долге человека, о его личной свободе, о ценности человеческой индивидуальности, а также лишний раз дает возможность убедиться в том, что при изучении общественных процессов мораль заслуживает не меньшего внимания, чем, скажем, политика или экономика.

Идея прогресса в том или ином виде присутствует у Б.Кроче во всех частях его философской системы; в наиболее развернутом виде она представлена в его этической концепции и теории истории. При этом этика и теория истории тесно переплетены в мировоззрении философа: рассмотрение практически всех этических проблем так или иначе связано у него с толкованием истории, исследование же исторических и политических процессов предполагает разработку вопросов этики.

В том, что история развивается по пути прогресса, философ не сомневался никогда. Причины этой уверенности коренятся и в метафизических основаниях его системы (согласно которой дух, или история, развивается в соответствии с диалектикой единства различий «от хорошего к лучшему» благодаря свободной деятельности людей, несущей в себе добро, или моральной деятельности) и в его политических взглядах (он в течение многих лет был духовным лидером либерального движения в Италии). Причем он продолжал отстаивать идею прогресса даже в тяжелый для Италии период фашизма, когда, казалось бы, его понимание прогресса как прогресса свободы могло быть особенно уязвимым и рискованным.

Прогресс и индивидуальное действие

Вопрос о том, каким образом индивидуальное человеческое действие включается во всеобщий исторический прогресс, подробно рассматривается Б.Кроче в книге «Философия практики. Экономика и этика»¹, где изложена практическая часть его философии и которая вместе с эстетикой, логикой и теорией истории представляет собой единую философскую систему в том виде, в каком она сформировалась к середине второго десятилетия XX в. Здесь, в этике, Кроче начинает с индивидуального действия, затем, после подробного анализа проблемы свободы воли и утверждения возможности нравственных поступков, переходит к рассмотрению этого же действия, но уже как исторического, универсального, а затем на основании предшествующего исследования, излагает свою концепцию всеобщего исторического прогресса.

Анализируя механизмы, побуждающие человека к действию и участвующие в его совершении, философ приходит к выводу, что уже на индивидуальном уровне действие может быть представле-

но как «модель мирового прогресса». Кроче указывает на то, что в самом своем основании человеческое действие содержит в себе момент развития: всякое действие – это переход возможного в действительное, множественности в единство (имеется в виду, что здесь множественность желаний актуализируется в единой воле.)

Рассматривая проблему свободы воли диалектически, т.е. мысля в единстве понятия, которые рассудочное мышление пытается противопоставить, Кроче показывает, что в основании всякого человеческого действия лежит свободная воля, которая, правда, каждый раз ограничивается рамками той конкретной ситуации, в которой это действие производится. Воля свободна, поскольку единственная мыслимая и возможная свобода – это свобода диалектическая, т.е. такая, которая заключает в себе момент необходимости (Кроче следует здесь Гегелю). Ситуация ставит определенные границы выбору, оставляя свободе выбор в пределах этих границ – ситуация, в которой происходит действие, должна рассматриваться как условие действия, попытка выпрыгнуть из нее, по замечанию философа, подобна попытке «перепрыгнуть через собственную тень»². Если бы воля не была свободна, считает Кроче, был бы возможен лишь один единственный вариант действия в каждой определенной ситуации. Это привело бы к тому, что мир человеческого поведения состоял бы из единообразных, постоянно повторяющихся действий, поскольку и сама рассматриваемая ситуация является продуктом предшествующих действий людей. В действительности же, согласно Кроче, человеческое действие каждый раз «производит нечто отличное, нечто новое, то, что прежде не существовало и теперь обретает существование, оно есть инициатива, творчество, акт свободы. Если бы этого не было, ... реальность не изменялась бы, не развивалась, не творила бы саму себя»³.

Примечательно, что признание свободы воли и наличия выбора в любой ситуации дает Кроче возможность наделить практически любое человеческое действие моральным содержанием, налагая на человека ответственность за всякий сделанный выбор. (Подобным образом проблема свободы и выбора решалась Ж.-П.Сартром. Близко Кроче и сартровское понимание дурной веры как самообмана: оправдание себя собственной несвободой, которая на самом деле – иллюзия, т.к. у человека всегда есть выбор.) Несомненно,

Кроме чрезмерно расширяет границы того, что в этике принято называть поступком. Даже в действиях-операциях, совершаемых без раздумий, действиях по привычке, которыми заполнена человеческая жизнь, он склонен видеть моральную сторону. Тем не менее подобное отношение к человеческим действиям имеет определенный гуманистический смысл. Его цель – привлечь внимание к моральному содержанию тех действий, которые мы привыкли считать этически нейтральными. Он указывает на то, что даже так называемые механические действия на самом деле контролируются волей человека, которая в любой момент может остановить или перенаправить их. А это означает, что такие действия уже не могут квалифицироваться как этически нейтральные, т.к. здесь уже присутствует момент выбора. Именно это и отличает человека от животного (которое руководствуется инстинктом) или от машины (которая может выполнять только запрограммированные функции). Мы действительно судим о человеке по тому, насколько его поведение управляется волей и спрашиваем с него, исходя из того убеждения, что он ответственен за каждый шаг своей жизни.

Отказавшись от кантовского деления действий на легальные и моральные, Кроме устраняет из своей концепции сферу легальных действий и делит все действия на моральные (экономико-этические) и аморальные (чисто экономические), относя к моральным действиям и действия из склонности, если эта склонность не противоречит добру (такие склонности преобразуются доброй волей в моральные действия), и механически выполняемые производственные операции, если они выполняются хорошо. Более того, противореча себе, Кроме готов включить в разряд моральных действий даже инстинктивные действия, если они не расходятся с долгом и направлены на добро. В конечном счете направленность на добро и соответствие долгу – главные характеристики, которые с точки зрения философа отличают моральное действие от аморального.

В моральном действии человек выполняет свою главную человеческую функцию – он представляет в своем лице всеобщее, а не только единичное. Моральное действие становится индивидуально-универсальным (в кромеевском и гегельянском понимании человек действителен лишь постольку, поскольку он добродетелен, поскольку он совершает моральные действия, т.е. лишь постольку он творит добро, участвует во всеобщем).

Включенность индивидуального морального действия во всеобщее развитие, с точки зрения Кроче, наделяет жизнь смыслом и позволяет воспринимать смерть не столь трагически: смерть человека – смерть его как индивида, но не смерть человеческого (всеобщего) в нем.

Отсюда – определение философом морального долга человека, который состоит в том, чтобы способствовать движению истории, прогрессу. «Критерий Духа, Прогресса, Реальности является в моральном сознании внутренней мерой наших действий, как более или менее осознанное основание всех наших моральных суждений»⁴. Изначальную заданность представлений о долге в душе человека Кроче объясняет, исходя из так называемой концепции исторического имманентизма, согласно которой дух имманентно представлен в каждом отдельном человеке, а значит, и сознание того, в чем состоит долг также внутренне присуще каждому. Несмотря на отличные метафизические основания, при обращении к проблеме долженствования Кроче фактически приходит к категорическому императиву Канта, к требованию поступать сообразно *требованиям* своей человечности⁵. С другой стороны, философ вписывает мораль в более широкий контекст и представляет ее как элемент и продукт истории. Мораль оказывается зависимой от истории: каждая историческая эпоха определяет степень выраженности духа как свободы в человеке, каждый период заключает мораль в свои рамки. Таким образом мораль становится продуктом истории, а история – продуктом морали (т.е. свободной деятельности людей в соответствии с долгом, изначально присутствующем в их сознании).

Прогресс и проблема зла

Вопрос о том, каким образом зло участвует в мировой истории, каков его статус и какова его роль развертывании прогресса, не мог не беспокоить Кроче, учитывая его сосредоточенность на исторической и моральной проблематике. И этот вопрос рассматривался им также в двух аспектах: на индивидуальном уровне (человек) и всеобщем (история). На уровне индивидуального действия Кроче рассматривает зло как не имеющее позитивного смысла: оно – лишь отсутствие добра, неспособность воли произвести моральное действие. Если свобода, с одной стороны, представляет собой

диалектическую связь свободы и необходимости, то с другой – она диалектически соотносится с не-свободой, которая присутствует в свободе «как момент, а не как элемент, проникнувший извне»⁶. Разрушение этой связи, согласно Кроче, влечет за собой либо превращение свободы воли в ничто, что выражается в отказе от свободного действия и в низведении воли к полной пассивности, либо в сведении свободы к произволу, который в сущности представляет собой «бесплодное усилие» – ту же пассивность воли, подчинение ее множественности страстей, «прыжок в пустоту». Произвол и пассивность – проявления одного и того же момента не-свободы – несут в себе один и тот же смысл, смысл морального зла.

Говоря о месте зла в истории, Кроче, продолжая гегелевскую традицию, отказывает злу в реальном существовании, оно присутствует лишь как момент противоречия, которое заключает в себе добро. С его точки зрения, реально то, что составляет дух, или историю, которая развивается и обогащается только благодаря добру. Зло – не исторично, не входит в дух, не сохраняется в истории. Например, об античной цивилизации философ пишет: «В том, что было в ней реально, она не умерла, а перешла в виде мысли, институтов и даже некоторых склонностей... а умерла только в том, что было в ней нереально – в своей противоречивости: например, в неспособности найти политическую и экономическую форму, соответствующую изменившимся социальным условиям»⁷. Кроче анализирует и другие исторические эпохи и приходит к выводу, что каждая была прогрессивной по сравнению с предыдущей: она разрешала проблемы, которые предыдущая не в силах была разрешить и ставила новые, разрешаемые уже последующими эпохами. Даже те герои истории, которые в свое время казались побежденными, становятся победителями перед лицом истории: «крест и костер стали символами победы»⁸.

В концепции Гегеля зло, хотя оно и недействительно, оказывается средством, рычагом, с помощью которого Провидение реализует свой план (отсюда хитрость мирового разума, обращающего в истории зло в добро). У Кроче, отвергающего телеологию, место гегелевского Провидения занимает свободный, ничем не предопределенный исторический процесс, в котором зло участвует в качестве отрицательного компонента, как диалектическое дополнение положительного, и тем самым, не будучи «рычагом» истории, играет в ней свою роль.

Кроче рисует картину бесконечного прогресса: дух превращает хаос в космос, бесконечную возможность в бесконечную действительность – об этом, с его точки зрения, свидетельствует бесконечность человеческих стремлений, вечная неудовлетворенность достигнутым. Интересно заметить, что из посылки о бесконечности стремлений, как правило, делались пессимистические выводы о бессмысленности достижения целей, о бессмысленности жизни как таковой, представляющей собой вечную неудовлетворенность и страдания (Дж.Леопарди, А.Шопенгауэр). Кроче из этой же посылки заключает противоположное; для него каждое реализованное стремление – вклад в дело исторического прогресса, каждое моральное действие имеет смысл. Как духовное существо, человек остается в истории в своих действиях, внося вклад в ее развитие как развитие свободы. Из этого следует большая ответственность человека за свое поведение, за исполнение или неисполнение своего человеческого долга, т.к. от этого зависит история, судьба человечества.

Этика и политика

Какое же общественное и политическое устройство, с точки зрения Кроче, могло бы открыть человеку реальные пути для возможности исполнить свой долг, реализовать свою человечность? С точки зрения философа, приемлем только такой вид государственного устройства, при котором человек мог бы действовать нравственно, а это возможно только в том случае, если он действует самостоятельно и свободно. Внешнее подавление свободы личности, лишение ее свободы действия – тормоз в развитии истории, а следовательно, и самого человека. Политический идеал Кроче – либерализм, недаром он был создателем и главным идеологом Либеральной партии в послевоенной Италии.

Кроче не видел непосредственной связи свободы с экономическим устройством общества, он связывал ее главным образом именно с политической формой власти. Для него различие между диктатурой и демократией при любом экономическом порядке оказывается значительно более существенным, чем различие между двумя экономическими формами при одном виде политического строя: любая тирания одинаково подавляет свободу в человеке,

независимо от того, с какой экономикой она сопряжена (примерами тому могут служить германский фашизм и сталинский социализм). Поэтому для Кроче борьба за экономические изменения в обществе не столь важна, как борьба за политическую свободу.

Это убеждение определило отношение философа к итальянскому фашизму, в оппозицию к которому он себя поставил. В этот тяжелый период в жизни Италии призыв Кроче к борьбе с не-свободой означал прежде всего уничтожение фашизма как политического строя. Да и вообще, в то время все философское мировоззрение Кроче должно было восприниматься в Италии как призыв к борьбе против диктатуры. Практике подавления и манипулирования людьми, осуществляемой под лозунгом жертвоприношения человека во имя государства, Кроче противопоставил концепцию, где человек выступает не только как часть или средство, необходимые для развития целого, но и как свободная самоценная личность.

Возникает вопрос: как теория прогресса могла согласовываться с самой возможностью установления тоталитарных режимов? Не противоречит ли представлениям Кроче о прогрессе как прогрессе свободы сам факт существования подобных исторических периодов? Объяснения философа сводятся к следующему: история – не однолинейный процесс: это не реализация заданной схемы⁹, она допускает отклонения, возвращения, даже видимое забвение главной ценности – свободы. Однако такое забвение – это только видимость. На самом деле внутренняя работа истории продолжается. В своих исследованиях Кроче показывает на примерах греческой, римской, итальянской истории, что действительно свобода была здесь жива даже в самые трудные периоды: в сердцах смелых людей, принявших ее как закон собственной жизни, в произведениях искусства и философии, готовая перейти в новую форму. «История – это не идиллия, но также и не “трагедия ужасов”, это драма... где действие есть действие свободы, которая всегда стремится восстановить и восстанавливает социальные и политические условия для все большей и большей свободы»¹⁰.

Положением о том, что свобода никогда не умирает, философ, конечно, не хотел оправдать существующие в его время диктаторские режимы, напротив, этим он говорил об их недолговечности и зыбкости. В обстановке не-свободы человек начинает осознавать

своим долгом, своей миссией, борьбу за свободу. «Долг предписывает отдельному человеку прежде всего направлять свои усилия на все более полную актуализацию свободы и позволяет ему чувствовать, насколько неприемлемы все позиции конформизма: рабского и молчаливого согласия с установленной властью»¹¹.

Свобода в историографии Кроче – это сущность духа, стимул и двигатель истории и, одновременно, идеальный предел, к которому история стремится и к которому постоянно приближается. Для Кроче (так же, как и для Гегеля, но с существенными расхождениями в посылах и деталях) прогресс истории – это прогресс свободы. В конкретной истории он выражается в процессе освобождения, борьбы, революций, осуществляемых людьми в их деятельности. В то же время все эти действия людей, в какой бы сфере они ни осуществлялись, оказываются моральными действиями, потому что они всегда направлены на свободу, на прогресс, а, следовательно, на добро. Таким образом, можно сказать, что мораль у Кроче творит историю. А история, в свою очередь, оказывается критерием, отделяющим моральное, вечное, действительное от не-морального, временного, недействительного, потому что на развитие истории, согласно Кроче, оказывает влияние только то, что способствует прогрессу. В этой неразрывной связи Кроче мыслит свою этику и теорию истории.

Примечания

- ¹ Croce B. *Filosofia della pratica. Economica ed Etica*. Bari, 1973; эта тема затрагивается Кроче и в других работах, напр. «Теория и история историографии», пер. И.М.Заславской, М., 1998, и более поздних, в частности в сборниках статей «История как мышление и как действие» (*La storia come pensiero e come azione*. Bari, 1965), «Культура и моральная жизнь» (*Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*. Bari, 1955) и др.
- ² Croce B. *Filosofia della pratica*. P. 120.
- ³ Ibid.
- ⁴ Ibid. P. 306.
- ⁵ А.Агтизани, сопоставляя крочеанский этический принцип и кантианский категорический императив, пришел к выводу, что они представляют собой одно и то же этическое требование; причем «формулировка Кроче “воли всеобщее” оказывается более точной, чем “поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу всеобщего законодательства”», который, по мысли этого автора, содержит в себе тавтологию: максима=закон уже означает

всеобщность, следовательно нет необходимости во второй части императива (A.Attisani. *Punti fermi e punti problematici dell'etica crociana*. Цит. по: *Bausola A. Etica e politica nel pensiero di B.Croce*. Milano, 1966. P. 49).

6 Ibid. P. 132.

7 Ibid. P. 169.

8 Ibid. P. 172.

9 Кроче отказывается от триадической схемы гегелевского развития истории, (тезис необходимо предполагает антитезис, а следовательно, и вид синтеза, и практически не оставляет места свободе). Для него мир истории не предопределен никаким внутренним логосом, история творится свободными человеческими действиями, поэтому она открыта в будущее и многовариантна. Кроче мыслит историю в категориях философии жизни и экзистенциализма, для него история – это спонтанность, непредсказуемость и вечное становление. Сделав свободу основополагающим принципом своей философии, Кроче, как полагают некоторые исследователи, пытался прежде всего не допустить в свою систему никаких элементов «трансцендентного», будь то экономическая (марксизм), биологическая (фрейдизм), и т.п. трансцендентность. См.: *Ugussi R. Benedetto Croce and the Theory of Progress // Synthesis philosophica*. 13 (1, 1992). P. 54–55.

10 *Croce B. La storia come storia della libertà // La storia come pensiero e come azione*. Bari, 1965. P. 49–50.

11 *Croce B. Discorsi di varia filosofia*. Bari, 1945. P. 224–225.

Э.В. Баркова

Молчание как феномен самосознания культуры России

Дело современной отечественной философии как формы обобщения опыта эпохи, включая особенности ее пространства-времени, прямо связано с исследованием феномена самосознания культуры. Но очевидно, что в ситуации реформ последних лет, результатом которых стало появление множества радикально новых философско-культурологических интерпретаций самосознания России – голосов нередко громких, претенциозных и саркастически-безразличных к судьбе Отечества, все больше уходят на периферию или в глубины культуры голоса молчание. Голоса молчание – это позиции и люди, способные дистанцироваться от «шума времени» и сохранить себя, удержать глубину своего мироотношения и своих размышлений. Они притихли или замерли в напряженном ожидании нового чуда Рождения – появления незримых и неизвестных пока форм проявленности нового типа целостности культуры. Они пока молчат, ибо постсоветский Ренессанс, о котором так много говорили теоретики перестройки, не состоялся.

Молчит вместе с ней и отечественная философия, и это обстоятельство побуждает к рефлексии смыслов ее молчания, ибо всегда «философы интересны не только тем, что они говорят, но и тем, о чем молчат; традициями, которым они дают начало, течениями, которые приводятся в движение. Одни из них благоприятствуют рождению новых идей, другие, напротив, делают это невозможным. Но по поводу последнего обстоятельства историки философии чаще хранят молчание»¹.

Вечная тема философии культуры – молчание культуры Руси-России – всегда актуализировалась в ситуации острой потребности в самоопределении. И сегодня, в силу экстремума культурного времени, эта тема важна в большей степени, чем раньше для поиска адекватных началу XXI в. форм самосознания, требующих не столько новых голосов и соответствующих им крупных проектных моделей, сколько качественно обновленной методологии, основанной и на герменевтическом проникновении в глубины текста и контекста современной жизни России. При этом сразу заметим, что молчание сегодняшней России разное – от молчания мудрого, доброго и глубочайшего, своими корнями уходящего в самые архаические пласты культуры, до тупого и самодовольного молчания-мычания (если воспользоваться словами Ф.Ницше). Есть молчание, возникающее при глубоком раздумье, молчание как еще-не-осознание; есть великое молчание-безмолвие, когда нет слов, замирает душа человека, смиренно внимая Абсолюту-первоначалу или прикоснувшись к великому творению гения – художника, композитора, писателя-мыслителя. Молчание может быть вызвано и особым состоянием одухотворенности и ликования при встрече с природой – с красотой заката или восхода солнца, с бездонностью звездного неба или величием молчащего зимнего леса. Но молчание может нести и совсем другой смысл, тот смысл, который возникает вследствие разрыва связей человека с самим собой, с близкими, со ставшим пустым бытием, которому уже нечего сказать человеку. Его смысл тоже невыразим, но по другой причине – его просто нет. Другой вопрос – почему так происходит.

Думаю, что уже в силу этого молчание имеет основания занять место среди онтолого-культурных универсалий – категорий, позволяющих выявить глубинные и еще «непрорезавшиеся» смыслы, различить голоса нового в сцеплении с голосом вечности и целостности культуры.

В чем же связь между потребностью в самоопределении культуры и обращением к ее молчащим голосам и слоям бытия?

В формах молчания может проявляться непосредственно не актуализированная, но объективно существующая сторона глубины культуры, ее абсолютность и вечность, выходящая за границы зримой жизни современности, поскольку содержание культуры выражается как в объективированных, актуальных, так и в потен-

циально существующих формах. В таком молчании происходит «переработка» и освоение экзистенциальной стороны реальности. Оно возникает при вхождении человека в новое смысловое пространство-время культуры, однако, как правило, это состояние связано с процессом, который еще не завершён по форме, когда еще не выявлен до конца ее язык. Молчащая культура в этом смысле еще не завершила построение себя как целостности, но уже отрицает устаревающие, становящиеся реликтовыми пласты, смыслы, образы или концепции человека с их экзистенциальными категориями, такими как надежда, вера, истина, счастье, добро, красота, но и забота, страх и т.д. Потому *молчание – это бытие-культуры-в-себе, выражающее самопроявление новых оснований целостности, смысла и направленности культурного процесса.*

Это означает, что и самосознание культуры может быть раскрыто посредством анализа взаимодействий, дополняющих друг друга – внутренних и внешних, выражающих целостность и части – пластов бытия и его особенностей. Действительно, «жизнедеятельность человеческого сознания, – как верно отметил Е.Я.Режабек, – разворачивается в рамках челночного движения “туда-сюда”: от дискретного видения мира к дискретному и обратно. Погружение в диффузную недискретность выступает необходимым условием для последующего дискурсивного целеполагания»².

Эту мысль сегодня так важно артикулировать потому, что сегодня именно молчащие пласты культуры наиболее полно представляют ее подлинность, правду, внутреннее здоровье культуры. И именно в силу этого они не сливаются с той частью бытия, которая представлена многими простейшими, но «крикливыми» и раскренченными проектами массовой культуры.

И эта мысль о самоценности и автономности их бытия противостоит доминирующей логике XX в., в соответствии с которой пространство-время культуры оказывается представленным исключительно всегда что-то говорящим набором речевых практик простейшего, одиноко-поверхностного эмпирического субъекта и их структурами – системами знаков, символов, текстов. Впрочем, при этом предполагаются паузы между знаками, без которых немислима никакая речь, как и контексты, заданные текстами культуры. Однако смысл самого феномена молчания и его собственная роль в современной культуре России в философии культуры пока не изучена³.

Между тем все это давно было известно и философам, и эстетикам. Знали это, как известно, и мыслители-любомудры Древней Руси. Не случайно, «как известно, проповедь молчания в той или иной форме можно встретить в сочинениях многих древнерусских авторов. Однако в отечественной культурной традиции она не только не означала умаления или ограничения “словесности”, но, напротив, чаще всего осознавалась как неотъемлемый способ самоутверждения последней, так что виднейшие «молчальники» были вместе с тем первостепенными «книжниками» и наоборот»⁴.

Ценность и неснимаемость молчания как категории культуры определяется тем, что оно представляет экзистенциальные смыслы, в которых происходит вызревание будущего, открывается потенциал ее новых направлений развития. В этом процессе происходит «смещение» смыслового центра культуры в ее настоящем времени. Иначе говоря, происходит исключительно важная работа по отбору и «просеиванию» важного и не важного, близкого по смыслу и далекого, востребованного будущим и невостребованного. В ходе такого отбора проявляется исходная и основная роль молчания в культуре – создание нового пространственно-временного континуума как «зародыша», или прототипа нового типа целостности культуры. В этой связи молчание – как основа внутренних, непосредственно ненаблюдаемых изменений культуры – определяет и задает границы возможного – новых рождающихся смыслов и горизонты их возможных изменений. Но не любых, а с необходимостью включающих и те, которые направлены к истинному, высокому, должному, прекрасному. Как отмечает Г.П.Меньчиков, «экзистенциальная детерминация означает побуждаемость... также объективно и “вышними” – жизнесмыслообразующими детерминациями, внутренними и внешними»⁵.

Поскольку любое самосознание формируется на основе связей, соотношений со «своим иным», то именно молчание, прояснение его смыслов создает тот диалог со своей историей, на основе которого происходит самоопределение современной культуры – соизмерение новых тенденций и типов мысли с ее существованием в вечности в формах своей самобытности. Тогда как «перекрытие каналов» молчанию, как и недооценка важности его исследования, объективно означает закрытие возможности ответить на вопрос: что есть современная культура? В каких тенденциях и направлении

ях она проявляется наиболее адекватно? В чем критерий оценки ее инноваций? Именно поэтому культурологам и философам сейчас так важно без суеты и поспешности вслушаться, вжиться в глубины и молчание пока пласты высокой русской классической и народной – подлинной, без подделок и «сувенирщины» – культуры.

И именно на этом, по моему убеждению, должны быть основаны реформы в отечественной системе образования. Дело в том, что сохранение самой способности вживаться, вчитываться, вслушиваться в смыслы молчания оказывается при переходе от книжной к посткнижной эпохе под угрозой. Смысл того, как «народ безмолвствует» – не константа, раз и навсегда данная. Она формируется всем строем, образом жизни и направленностью системы образования. И если в ней высокая нормативность по-пушкински народной культуры снята (вспомним подлинно простую, без тени напыщенности и потому настоящую дворянку Татьяну, выросшую в деревне) и на смену ей приходят «крутые» создатели инновационных проектов, носители массовой культуры – последователи и потомки безапелляционных Шариковых, возникает ситуация культурной катастрофы. Эти процессы разрушают все подлинное и высокое, все человеческое, а не пост-человеческое в самосознании России.

Ситуация постмодерна, пережитая миром и Россией в конце XX в., убедительно выразила путь, к которому ведет культуру потеря традиций мировой и отечественной культуры. Утрата оснований бытия, разрыв культурных времен и идеалов – это не просто пауза в жизни культуры, отделяющая один голос от другого. Это то агрессивное молчание, которое наполняет культурное пространство великим множеством случайных и внешне бессмысленных голосов, но оно не допускает различения в пространстве культуры иного молчания.

Не потому ли так значимы сегодня явления масштаба Галины Улановой; те – к сожалению, немногие уже – подлинники художники Палеха и Гжели, Скопина и Ростова Великого, Павловского Посада и Жостова; произведения современного петербургского писателя М.Н.Кураева и многие другие – все, кто создавал и создает, а не разрушает мир человека и культуры. Их ближайшие друзья в пространстве культуры – мыслители-гуманисты и создатели классики мировой культуры XX в., развившие традиции молчания. Среди них – великие «молчальники», так много и смело сказавшие миру – Чарли Чаплин и Марсель Марсо. Е.Барабаш написала

о М.Марсо как человеке, «воспевшем тишину», и она права. Уже во второй половине XX в. он вновь «возродил пантомиму и вернул ей статус настоящего искусства... Марсель Марсо показал миру, что такое тишина. Он был убежден, что мировое добро губится ненужными звуками, шумами, словами... Это был человек, которому зябко в этом мире»⁶. И не случайно среди его знаменитых героев были и Чарли Чаплин, и Акакий Акакиевич, и Дон Кихот.

Молчание таких людей – инобытие голосов очень многих людей, которые лишены возможности или умения так точно сказать главное, выразить свое бытие и свой протест против жестокости громких, заглушивших все живое, голосов. Их молчание – выражение и вечной неисчерпаемости и бесконечной глубины мировой и русской культуры, которая вырастает из истории всех народов мира, из старинных песен, былин и сказок. В их молчании проявляется та мера свободы, которая невыразима до самого конца ни в каком слове.

Уже эти предварительные соображения о молчании как философско-культурологической проблеме, возможностях выявления его содержательного потенциала, его культурно-исторической емкости дают основания для того, чтобы сделать предметом специального исследования связь молчания и голоса, способную открыть новое пространство самоопределения нашей культуры; пространства, которого ей так недостает в современном информационно-одномерном мире. На этом пути открываются и новые возможности преодоления кризиса и переосмысления сложности и многомерности феномена современного самосознания России. Но молчание – не простой эквивалент самосознания. Оно и тот живой неприметный источник или хрупкий, неслышно тянущийся к свету росток, который и сегодня раздвигает границы человеческого – истинного, доброго и красивого – мира.

Примечания

- ¹ Реале Дж., *Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2. СПб., 1994. С. XII.
- ² Режабек Е.Я. В поисках рациональности. М., 2007. С. 179.
- ³ У автора был опыт поиска таких подходов. См.: Баркова Э.В. Функция молчания к культуре как проявление бифуркационного состояния // Стратегии динамического развития России: единство самоорганизации и управления: Ма-

- териалы 1-й междунар. научно-практ. конф. Т. 3. Ч. 2. М., 2004; Баркова Э.В. К реконструкции «молчащих» пластов городской культуры // Саратов: идентичность, ресурсы, стратегии: Материалы Всерос. научно-практ. конф. «Саратов: формула идентичности и успеха». Саратов, 2004; Баркова Э.В. Феномен молчания в культуре // Наука, искусство, образование в III тысячелетии: Материалы III Междунар. научн. конгр. Т. 2. Волгоград, 2004.
- 4 Малахов В.А., Чайка Т.А. Слово и безмолвие в древнерусской культуре (к проблеме типологии) // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. Сб. науч. тр. Киев, 1987. С. 110.
- 5 Меньчиков Г.П. Неосознаваемое как ценность духовной культуры человека. Казань, 2006. С. 112.
- 6 Независимая газета. НГ-антракт. 27.09.2007. С. 17.

Пензенская область – это Россия*

Однажды в ельцинскую эпоху мне было предложено Институтом политических наук в Бордо (Франция) сделать проект «Реформа в провинции». Случилось так, что для размышления на эту тему я выбрала город, в котором я родилась – Пензу. Поездив по области, я отказалась. То, что ожидали от меня услышать – революционные сдвиги, борьба демократов и коммунистов, хорошего с плохим, нового со старым, вызывало после этой поездки во мне усмешку. Демагогии на эти темы много было, конечно, но город и область лежали среди лесостепи, как прежде, и не так уж сильно изменились. Пожалуй, даже изменений к худшему было больше. Российская анархия не могла не коснуться и этой части России – появилась наркомания, подростки мечтали о деньгах, трудовая мотивация была потеряна – закрылись многие «неперспективные» заводы и пищевые предприятия, колхозы и совхозы, зарплату не платили. В этот период (1995 г.) в Пензу все везли из-за границы, ошеломляющие сникерсы едва ни сделали нас страной диабетиков, а в некоторых еще существующих колхозах и совхозах гнило молоко, дешевые свинина и колбасы. В город не пускали нувориши. Не платили пенсий. Рабочие императорского еще хрустального завода получали зарплату хрусталем и, растянувшись по дороге едва ли не до Казани, пытались продать или обменять его

* Статья подготовлена при поддержке фондов РГНФ, грант № 07-03-00164а и РФФИ, грант № 06-03-00314а.

на что-то необходимое, прежде всего еду. В частных парикмахерских районных городках появился педикулез. В приватизированных районных магазинах не было соли и спичек до тех пор, пока их не вменили продавать каким-то приказом – уж больно дешевый и невыигрышный товар. Утешало меня то лишь, что город и область не спешили порвать с традициями, не спешили все порушить «до основанья, а затем...», что люди сохраняли душевность и не были чрезмерно политизированы.

Хорошее было – люди стали энергичнее, прежде активный контингент населения не пропал – открыли магазины, пошли в политику; технический вуз провел успешную конверсию, стал университетом; учили экономистов, специалистов по управлению, педагогов, финансистов и строителей, сохранились многие очаги культуры, появились снова местные журналы, журналисты стали правдивее и смелее, а высокое-то начальство на Руси всегда легче критиковать, чем местное.

В советское время положение провинции было символически униженным – все было с оглядкой на Москву, жизнь – подражание. И я рвалась в столицу, читая и перечитывая «Три сестры» А.П.Чехова, который передал дух российской провинции вообще, но для меня – Пензы. То, что я увидела в 1993 поразило меня. Ведь все надеялись, что реформа поднимет провинцию, научит москвичей и жителей других центров понимать, где живет большинство страны. Все вышло наоборот. Символические тонкости отошли на второй план в сравнении с реальным падением уровня жизни, настроения людей и экономики региона.

В «Советском энциклопедическом словаре» 1980 г. читаем о Пензе: город основан в 1663 г., является центром машиностроения (заводы – дизельный, компрессорный, счетных машин, часовой и др.), легкая и пищевая промышленность, завод медицинских препаратов, фабрика пианино, пять вузов, два театра, старинные здания церковной архитектуры. К этому можно добавить завод химического и текстильного машиностроения, компрессорное производство, упомянутый выше знаменитый хрустальный завод и Сердобский часовой завод, известный часами-кукушками, обувные и суконные фабрики в области, производство бумаги, колбас, сахара, сыров, молока, развитое сельскохозяйственное производство. Большинство этих производств сохранилось. В городе и об-

ласти – несколько музеев, включая краеведческий, литературный, музей одной картины (куда привозились все новые и новые знаменитые картины из центральных музеев и где читались лекции о художнике и картинах, собирающие большую аудиторию), музей В.Э.Мейерхольда, музей народного творчества, основанное русским художником Г.К.Савицким художественное училище. Имеется картинная галерея им Г.К.Савицкого. Чудесные места, Италия и Швейцария, вместе взятые, как говорили в моем детстве. О южном городе поют: «...пройду по Абрикосовой, сверну на Виноградную и на Зеленой улице я посижу тени...». В Пензе можно пойти по Радищевской, по Ключевского, по Лермонтовской, по Белинского и посидеть в тени одного из старейших российских парков – парке Белинского.

Справочник «Кто есть кто в Пензе», изданный в городе под ред. В.Мануйлова (1999 и все последующие годы) сообщает нам в основном о местном чиновничестве, политиках и бизнесменах. Но в городе много профессоров, доцентов, инженеров, врачей (открылся, кстати, теперь медицинский факультет Пензенского государственного университета, имеется Институт усовершенствования врачей), есть писательская организация, художники, музыканты, журналисты. Литературная слава области велика. Она связана с именами А.Н.Радищева, М.Ю.Лермонтова, В.Г.Белинского, И.И.Лажечникова, Н.Н.Загоскина, Н.С.Лескова, А.И.Куприна, В.Э.Мейерхольда, А.Г.Малышкина, П.И.Замойского и других писателей. Действуют музеи А.Н.Радищева, М.Ю.Лермонтова – «Тарханы», В.Г.Белинского – «Чембары», А.И.Куприна, В.Э.Мейерхольда, В.О.Ключевского – великого русского историка. Пензенские края вдохновляли поэта Д.В.Давыдова, Н.П.Огарева, Н.С.Лескова. Л.Н.Толстой приезжал сюда, желая купить усадьбу, и интересовался краем. М.Е.Салтыков-Щедрин был в Пензе на государственной службе, и, кстати, в «Истории одного города» изобразил Пензу и ее градоначальников как всю Россию, вовсе не полагая, что Пенза отличается нравами от других городов. Город привлек его внимание как типичный.

Словарь еще не знал, что *Пенза в своих производствах явно и потенциально содержала то, что теперь называют «новой экономикой» – наукоемкие и технологически инновативные производства, которые приближали ее к статусу технополиса.* Город

считается родиной российской кибернетики, здесь были изготовлены первые серийные отечественные вычислительные машины, которые в своем материальном воплощении не стали, естественно, конкурентами западных из-за разного экономического веса производств, но с точки зрения технических инноваций и теоретических разработок находились на достаточной высоте. Словарь еще не знал, что для общества, которому грозит люмпенизация, культурный город значит очень много. Словарь еще не знал, что будущие этнонациональные конфликты делают Пензенскую область своего рода моделью этноконфессионального мира – русский город и область с большим количеством татарского населения, в сельской местности нередко компактно проживающего, а также мордовского населения. К сегодняшнему дню татары обнаружили большие способности к бизнесу, и многие названия (гостиница, спортивный комплекс и пр.) названы татарскими именами. Словарь еще не знал, что и исторически сложившиеся территории, например Советский Союз, могут быть признаны нерентабельными (в борьбе за власть) и что стране может грозить не только распад, но и борьба за территории внутри нее.

Разумеется, словарь еще не знал, что политики направления, принесшего в жертву СССР, с охотой могут сделать это и с Россией, и с Пензенской областью.

В 1990-е гг. взяться за перо меня заставила серия публикаций, в которых сообщалось о нецелесообразности сохранения Пензенской области, т.к. в ней нет стратегических точек роста. Затем Центр стратегических исследований Приволжского федерального округа подготовил доклад, в котором назывались отсталые регионы, главные среди которых – Республика Марий Эл, Республика Мордовия, Чувашская Республика, Республика Башкортостан, Оренбургская область, Пензенская область. Затем последовал, по описанию журналистов, довольно директивный доклад того же Центра стратегических исследований «На пороге новой регионализации России», приглашающий Пензу к дискуссии, но всем своим тоном не призывающий к ее проведению. Дело казалось решенным: расформируют область, растащат по кускам. Губернатор Саратова Д.Аяцков и губернатор Самары К.Титов, как писали журналисты, уже выбрали тогда лакомые куски. Приращение территорий, конечно, не способ развития в XXI в., но почему бы нет. Итак, Пензенская область – отсталый, до-

тируемый регион, и были охотники ее расформировать. Заметим, что на другие вышеназванные отсталые регионы Приволжья инициатива не распространялась. Национальные республики трогать неприлично. Омск уж как-нибудь выберется. Слабых бьют.

Заметим также, что экономическая отсталость Пензы усилилась за время ельцинского правления. В Пензе люди помнили, что в советское время из Саратова, Самары, Ульяновска ехали в Пензу за маслом, колбасой, мясом и птицей. Причина этого состояла в том, что Пенза была высокотехнологичным регионом, имеющим более высокий доход, поскольку высокотехнологичная продукция давала очень большую добавленную стоимость. В 1990-е произошло разрушение этого самого перспективного высокотехнологичного уклада, с которым развитый мир входит в глобальную экономику. В условиях низкой покупательной способности населения возобладал натуральный обмен (бартер). Стало невозможно состязаться с регионами, добывающими нефть, газ. *Сработал радикально-либеральный инстинкт 1990-х – превратит Россию в страну лавочников. Только лавочники и выигрывали в таких городах, как Пенза.* Заметим, что это был не рынок, а базар, или, говоря научно, – эксплоярная (ни государственно-регулируемая, ни рыночная) неформальная экономика, как ее определил Т.Шанин¹.

Руководители Поволжского Федерального округа и подчиняющиеся им авторы проекта раздела области постоянно говорили, что они – не политики, а чиновники. Но люди помнят, что СПС питал к Пензе огромный интерес во время выборов, первые лица приезжали в город, проведен был достойный изучения мощный пиар, истрачены столь полезные в этом деле деньги, но блок не был поддержан населением из-за слабости социальных позиций. Говоря о системе генерал-губернаторства, русский исследователь административной реформы А.Д.Градовский отмечал, что «такая система едва ли могла послужить к укреплению государственного единства. Проведенная во всей строгости и последовательности, она скорее могла удалить страну от необходимой государственной централизации и привести к системе разрозненных сатрапий и многим замешательствам»². Генерал-губернаторство в некото-

¹ См.: Неформальная экономика / Под ред. Т.Шанина. М., 1999.

² Градовский А.Д. Исторический очерк учреждения генерал-губернаторств в России // Градовский А.Д. Собр. соч. СПб., 1899. С. 309.

рой степени соизмеримо с созданием семи округов и института Представительства Президента РФ. Вряд ли кто-то из них проявил хотя бы малейшую склонность к сепаратизму, хотя другая, отмеченная Градовским, тенденция – рассматривать подмандатные территории как свои вотчины – возможно присутствует. Абстрактно говоря, исходя из российской политической культуры, поставленное для контроля лицо рано или поздно срывает свои интересы с местными и забывает о своей функции проводника идей центральной власти.

Здесь сработало другое – *новая российская мораль*. Ф.М. Достоевский отвергал хрустальные дворцы социализма, если за них придется заплатить слезой ребенка. П.А.Столыпин исходил из другой морали – необходимо опираться на сильных и трезвых. Слезы слабых и пьяных не стоит принимать во внимание для их же блага. *Неолибералы наши придумали третью мораль – слабых и пьяных надо просто подавлять*. Больная, уставшая Россия распостерлась было безвольно, порушенная этой моралью.

Сегодня, не преодолев пока, конечно, всей апатии, страна прониклась некоторой надеждой и некоторой энергией. *И цель реформаторов – помочь слабым, иначе реформа была бы не нужна. Например, поддержать Пензенскую область как культурный центр, как центр образования и науки, город с большим потенциалом инноваций (сегодня все это могло бы принести немалые деньги), формировать ее как технополис, перестроить ее сельское хозяйство*. Сегодня политика властей области направлена на преодоление апатии люмпенизации. Спортивные достижения пензенской молодежи подкреплены прочным базисом спортивных центров, сооружений, тренерской базой, что является личной инициативой губернатора В.Бочкарева. Предложенные Л.А.Столяровой социокультурные центры на селе играют роль в возобновлении коммуникаций, развитии конкретной деятельности в сфере народного творчества и изобретательства, восстанавливают социальный капитал – связь людей и их доверие на микроуроне. Появились инновационные центры и проекты.

Весь XX в. в России прошел в поисках простых решений, очередным примером которых может стать идея расформирования Пензенской области в 1990-е. На самом же деле нужна кропотливая работа – подготовка рабочих сертификатов, инновационных

исследований для восстановления и обновления высокотехнологичных производств и исследований, а также развития образования и культуры в этой области.

Когда мы говорим о российском развитии в XXI в., трудно сказать о развитии провинциальных центров. Что будет с ними? Ответ на такой вопрос требует региональных программ развития, выступающих как часть общероссийского проекта, учет их специфики. Судьба Пензы как раз видится как имеющая стратегическую точку роста в наукоемких производствах, исследованиях, культуре и образовании. В этом плане Пенза отличается от многих областных центров, но в остальном, в плане прочих аспектов экономической эффективности, она такая же, как вся центральная Россия. Не таковы ли Липецк, Тамбов, Кострома, Калуга и другие области, области Сибири и Дальнего Востока? Хорошо, что не состоялся очередной *российский радикально-либеральный эксперимент дегерриторизации и депопуляции региона.*

На последнем совещании семи представителей президента в регионах В.В.Путин подчеркнул, что *главное нарушение с их стороны – вторгаться в полномочия губернаторов. К этому можно было бы добавить – реализовывать свои партийные интересы на этом посту. Задачи представителя, соединяющего Россию скрепами федерального правления, – не допустить междоусобицы, феодализации, архаизации и анархии на вверенной ему территории. Растаскивание области, ее огульная критика вместо адекватных реформ создаст на месте относительно спокойного региона «черную дыру».* Наркоманы-подростки в маленьких городках говорят: «Незачем жить. Нет перспектив ни учебы, ни работы, ни переезда». Именно это ощутят жители региона, который потеряет свою *историческую идентичность* и перейдет под правление честолюбивых политиков разорванным на куски. Не будет перспектив ни работы, ни учебы, ни переезда. Начнется люмпенизация масс, усилится наркомания среди молодежи, обесценится жилье, потеряют значимость и финансирование вузы и культурные центры, вспыхнут межнациональные конфликты.

Вопрос о глобальном месте России после ельцинских реформ, с одной стороны, возник, т.к. Россия открылась, вошла в глобальный мир вместе с распадом коммунизма. Но, с другой стороны, превратилась из научно, технически и культурно развитой страны

в страну лавочников, которой экономически нечего делать в глобальной экономике. Научно-технологические прорывы произойдут у нас, скорее всего, в столице. Но Кремниевая долина США, производящая компьютеры, находится не в Вашингтоне. Цель региональной политики – использовать потенциал области, а такая комбинация научного и культурного потенциала, как в Пензе, не везде имеется.

Лишиться в России статуса центра, пусть хотя бы регионального, значит потерять все. И это не только в России. Одна из бед глобализации – провинциализация, уход на периферию вместо ожидавшегося подъема целых стран и континентов. Глобализация сопровождается локализацией, но не такой, где бы локальное выпадало из глобального. Пытаясь решить эту проблему для себя, стремясь быть локальной единицей с глобальными возможностями. Россия не может допустить (по аналогии) появление в стране таких регионов, которые станут настолько потерянными, что не будут ощущать никакой связи не то чтобы с миром, а со страной. Россия будет прирастать провинцией, если будет.

Внеэкономический капитал и региональная идентичность*

Осуществляемая в обществе капитализация отодвинула внеэкономические факторы на задний план. Экономическая система, как мы уже упомянули, сама ощутила дефицит социокультурных и человеческих задач. МВФ впервые употребил термины «социальный капитал», «человеческий капитал», заботясь о социальных и человеческих ресурсах экономики. Но люди, озабоченные развитием общества, человека и культуры подхватили эту метафору для того, чтобы показать, что приемлемое для жизни общество, образованный и моральный человек, культурная целостность сами являются капиталом, не менее значимым, чем экономический капитал.

Внеэкономический капитал включает в себя социальный, человеческий, символический и культурный. Эти типы капитала взаимосвязаны, и для региональной идентичности и воспроизводства регионального социума особо значим социальный капитал.

Роль социального капитала в поддержании идентичности общества и индивидов имеет большое значение для понимания изменений, происходящих как в мире в целом, так и в России и ее регионах. Дело в том, что трансформационные процессы поставили большинство обществ перед ситуацией, которая обозначается как *кризис идентичности*. Попытка идеологически выйти из нее является малоуспешной. Ключ к идентичности – в налаживании

* Статья подготовлена при поддержке РГНФ, грант № 07-03-00164а «Социальный капитал и проблема идентичности».

общественного воспроизводства, социальных связей, доверия в обществе, ответственности, что в совокупности характеризует-ся понятием «социальный капитал». Поэтому можно считать социальный капитал фактором воспроизводства регионального социума. Идентичность в обществе поддерживается наработанным социальным капиталом – взаимосвязями, способствующими сохранению механизма социального воспроизводства, доверием, конвертируемостью социального капитала в экономический и другие виды внеэкономического капитала, такие, как человеческий, культурный и символический, творческий, интеллектуальный капиталы. Формирование социального и человеческого капитала не было предметом систематического исследования в отечественной литературе, тем более в связи с его воздействием на идентичность. В регионах этот механизм ослаблен. В Пензенском регионе предпринимаются попытки налаживания социальных связей и доверия на всех уровнях.

Сферы функционирования социального капитала

Сферы функционирования социального капитала хорошо определил П.Бурдьё: «Капитал, в зависимости от области, в которой он функционирует, и ценой более или менее серьезных трансформаций, может выступить в трех основных обликах: экономического капитала, который непосредственно и напрямую конвертируется в деньги и институционализируется в форме прав собственности; культурного капитала, который при определенных условиях конвертируется в экономический капитал и может быть институционализирован в форме образовательных квалификаций; социального капитала, образованного социальными обязательствами ("связями")..., который при определенных условиях конвертируется в экономический капитал и может быть институционализирован...»¹.

Управление, в какой бы форме оно ни выступало, считает своим объектом регулирование деятельности людей. Управление, государственное или региональное, имеет четко выраженный общественный характер. От его эффективности зависит жизнь не только одного человека, а даже целых социальных групп. В этом случае возникает вопрос, как определить общественные отношения, явля-

ются они социальным капиталом или взаимодействие происходит на бытовом уровне. Становится ясным, что социальный капитал – это такая система, при которой «отдельные люди вместе образуют нечто большее, нечто иное, нежели просто совокупность множества отдельных людей»². К числу сфер, в которых создаются основы социального капитала, относятся семья, институты образования, церкви.

Рост социального капитала рассматривается как развитие детей соответственно нормам общества в постоянной связи с взрослыми. Такие отношения важны для становления детей в социальной структуре. Социальный капитал формируется не только в семье, но и за ее пределами, в обществе и определяет возможности социализации.

Роль семьи заключается в том, что в ней происходит первоначальное развитие познания у детей, и в ней люди получают первый социальный опыт. Ресурс семьи различен для многих людей, но может стать значительным для молодых ребят и подростков только в социальном контакте со взрослыми.

Дж.Коулман показал социальный капитал похожим на общественный товар, который формируется и *приносит прибыль, не только тем, кто пытается его реализовать, но и всем, кто является частью социальной структуры*³. Поэтому социальный капитал требует взаимодействия между людьми, даже если они не преследуют свои личные интересы. В качестве примера американский социолог показывает, как духовенство, соседи и близкие усиливают действия учителей и родителей, вместе отговаривая детей прогуливать школу и сообщая требуя от них выполнять их домашнюю работу. Социальный капитал производится в семейных отношениях, когда родители проявляют интерес к действиям своих детей, иногда с применением санкций.

Социальный капитал формирует людей, имеющих в целом две общие характеристики: они включаются в социальную структуру; люди, находящиеся внутри структуры, помогают друг другу. Есть взаимосвязь агентов социального контроля, которые формируют социальный капитал – это организации примордиальной формы – семья и школа. Разрушение семьи ведет к перемещению социализации в школу. Церковь также является организацией с выраженной формой, которая создает сети и связи людей. Религиозные ор-

ганизации объединяют поколения, таким образом, они относятся к определенным формам деятельности, в которых капитал взрослого сообщества становится доступным для детей и подростков. Церкви, семья и школа выступают такими формами организаций, которые могут обеспечить нормативную связь и закрытость сетей, что требуется для успешного развития детей.

*Отношение строятся на основе ценностей и норм, которые представляют, что можно и чего нельзя в социальной жизни*⁴. В этой связи, как показал Дж.Лури, *социальный капитал необходим для концентрации человеческого капитала*⁵, а значит и индивидуальные смыслы как основы идентичности. Иными словами социальные механизмы воспроизводства общества, обеспеченные социальным капиталом, действуют в интересах человека.

Дискуссии в современной научной литературе показывают, что в интерпретации социального капитала имеются две относительно противостоящие друг другу трактовки, противостояние которых отчасти связано со специализацией их авторов. Социолог Дж.Коулман считает носителем социального капитала группы и сети, но не индивидов и общество. Задача этого понятия в его теории оснований социологии состоит в том, чтобы объединить экономический и социальный подходы в теории человеческого поведения.

Р.Патнэм, будучи политологом, переходит от индивидов и групп к обществу в целом. Социальный капитал для него существует лишь в «сетях гражданских обязательств», поддерживающих демократию. Его цель – оценить участие неправительственных ассоциаций, добровольных организаций и политической активности граждан⁶.

На наш взгляд, социальный капитал может формироваться в названных средах только в том случае, если он перерастает рамки корпоративных или личных интересов и служит воспроизводству и развитию общества в целом. Групповые связи могут принять, однако, антиобщественный коррупционный характер. Примером может быть криминализации в России. По мнению Н.Е.Тихоновой, «социальный капитал понимается не столько как наличие основанных на доверии отношений или включенность в неформальные сети взаимоотношений или добровольческие ассоциации, сколько как одна из форм находящегося в распоряжении акторов капитала, различные формы которого (экономический, властный, культур-

ный и т.д.) способны самовоспроизводиться и накапливаться, имеют ликвидность и доступный для измерения объем, конвертируются одна в другую и, самое главное, обеспечивают самовозрастание совокупного капитала – качество, принципиально отличающее капитал в любой его форме от «просто» ресурса»⁷.

Поэтому социальным капиталом может считаться лишь тот наращенный объем связей, влияния и доверия, который препятствует маргинализации общества. В противном случае коррупционные связи окажутся наиболее крепкими. Для таких стран, как Россия, Индия применение понятия «социальный капитал», предназначенного для западного общества, открывает ряд незамеченных западными авторами существенных характеристик. Во-первых, то, что частные и корпоративные цели, связи и доверие не создают социального капитала до тех пор, пока они не работают на общество в целом. Это приводит нас к выводу, что дефиниция социального капитала должна быть изменена в сторону большей универсальности, которую может она обрести при учете опыта незападных стран. Во-вторых, если социальный капитал есть действительно капитал, то он распределяется неравномерно и может приватизироваться, как и другие виды капитала, что лишает его общественного предназначения – работы на общество в целом. На это обратила внимание Н.Е.Тихонова, которая привела расчеты индексов распределения социального капитала у различных групп населения по трем типам связей, формирующих социальный капитал – вовлеченности в повседневные контакты и поддержку (доверительность), включенных в институциональные сети – «ассоциации» (взаимоподдержка) и наличие связей (доступ к дефицитному ресурсу)⁸. Этот последний уровень обеспечивает больший капитал. И как показывает один из авторов дискуссии, и советский блат, и постсоветская коррупция могут считаться социальным капиталом, если свести его к социальным связям корпоративного уровня, а не тем, которые организуют все общество. Методом контент-анализа Л.Н.Федотовым было проведено изучение типов социальных связей в пределах Пензенской области. Смысловая единица – это направление анализа, в данном случае – тип отношения или поведения представителей разных социальных групп, органов власти, движений в ситуациях, характеризующих включенность в социальные взаимодействия и процессы (конфликт – сотрудничество). Единица счета – тема. Решено

было выделить следующие классы тем: обсуждение социальных проблем; совместный поиск решений; конфликтные ситуации. В данных классах тем выражаются шкалы показателей, характеризующие состояние социального капитала регионального социума. Это доверие и недоверие (к государству, власти). Упомянутая шкала показывает включенность людей в повседневные контакты и поддержку; помощь – отказ в помощи (посредством формальных или официальных социальных связей); участие в деятельности социальных институтов, движений; формирование социальных связей для защиты своих интересов. Наличие связей – использование знакомств, хороших отношений для защиты своих интересов и удовлетворения различных потребностей (обращение к соседям, друзьям, руководителям в решении своих проблем). Л.Н.Федотовым изучены типы социальных связей, по которым классифицированы события, описанные в СМИ Пензенской области за 2006 г. Эта тенденция сохранилась и в последующие годы.

По шкале «доверие – недоверие».

1. Активные участники – органы государственной и местной власти, областные министерства, отдельные представители сферы бизнеса. По их инициативе собираются «круглые столы» для обсуждения важных социальных проблем региона. Это можно охарактеризовать как довольно высокий ранг по шкале «доверие», т.е. потенциал доверия, стремление к сотрудничеству, кооперации у них достаточно велики. Частота появления темы в газете «Наша Пенза» – 1–2 раза в месяц (2006 г.) (ожидания качественной медицинской помощи, образовательных услуг, обязанности страховых компаний).

2. Пассивные и косвенно-активные участники, представители базовых и нижних слоев. Это проявляется в отрицательном отношении к реформе ЖКХ, в недоверии и растерянности по отношению к выбору управляющих компаний, в массовой неподготовленности населения к самоуправлению в жилищной сфере. Другой аспект недоверия – абсентизм, пассивность. Частота появления темы в газете – 1 раз в месяц.

По шкале «Помощь – отказ в помощи».

1. Администрация области, активные и инициативные участники, организаторы и руководители промышленных предприятий, решающие вопросы социальной поддержки и условий работы своих коллективов. Результатом их деятельности стано-

вится укрупнение коллективов, развитие его профессионально-квалификационной структуры, улучшение отношения работников к своему труду, повышение трудовой мотивации. Частота появления в газете «Наша Пенза» – 1 раз в 2 месяца. Темы – социальная поддержка коллектива и привлечение квалифицированных кадров. Это положительный полюс шкалы.

2. Активные и инициативные (по мере возможности) участники. Это представители общественных организаций (ветераны). Форма их участия – обращения к руководителям, к органам власти высших уровней с просьбами обратить внимание на помощь и поддержку социально уязвимых слоев (о признании нетрудоспособности). Причиной такого обращения послужили многочисленные факты нарушения прав пенсионеров, ветеранов, что можно охарактеризовать противоположный конец шкалы, т.е. отказ в помощи. Частота появления – 1 раз в 4 месяца.

Участие в деятельности различных институтов и движений

Здесь можно выделить разные группы участников в зависимости от цели и формы участия. Частота появления в печати 1 раз в месяц.

1. Органы государственной власти. Инициативная форма участия: социальный проект, направленный на передачу части домов в приемные семьи, как средство решения проблемы социальной защиты детей-сирот, организация социально-культурных центров, политика поощрения рождаемости на селе путем строительства жилья для молодых семей, спортивная политика – строительство стадионов, спортивных центров.

2. Политические партии. Выступление с инициативными заявлениями о необходимости предотвращения конфликтов в национальной и религиозной сферах в условиях мультикультурализма и мультиконфессионализма в регионе. Попытка обратить внимание системы государственной власти и широкой общественности на названные проблемы.

3. Общественные движения. Выступления в печати, на пресс-конференциях. Попытки привлечь внимание государственной власти к решению повседневных проблем, которые ведут к обострению конфликтов (дедовщина в армии).

Социальные связи для защиты своих интересов

Не оказалось публикаций, посвященных описанию крепких контактов с соседями, друзьями, помощи в защите своих прав. Поэтому можно выделить только один вид – формирование сплоченности более широких групп (наподобие толпы, но возникающей не стихийно, а направленно). Цель – защита социальных прав, средства – митинги и пикеты. Частота появления в прессе – 1 раз в месяц.

4. Сохраняется трактовка элиты как политической или бизнес-элиты при игнорировании людей интеллектуальных профессий.

Из приведенных материалов можно видеть, что для представителей разных социальных общностей характерны совершенно разные подходы к конструированию социальных связей (как одной из форм, в которых проявляется социальная реальность).

Можно заметить, что существует противоречие в формировании и проявлении форм социальных связей. Формы связей, направленные на согласие и сотрудничество, чаще встречаются и происходят по инициативе органов власти, руководителей общественных организаций. Формы, связанные с отстаиванием своих социальных интересов и потребностей, приближающихся к материальным, чаще характерны для инициативы представителей тех слоев, которым недоступна власть в каком-либо виде.

Таким образом, прослеживание механизма формирования социального капитала свидетельствует о наличии разных групп в общей попытке достижения региональной идентичности, и для региональной интеграции недостаточно быть административно выделенным. Она нуждается в выделении культурной специфики.

Если задаться вопросом, чем социальный капитал региона отличается от социума в целом, а культурный капитал от культуры, на наш взгляд, ответ будет следующим. Социальный капитал – это не все общество, а его активная, установившая взаимосвязи, основанные на доверии, сети взаимодействия, работающие на общество в целом, часть. То, что может быть конвертировано в экономический, культурный, человеческий капитал. Культурный капитал – это не вся культура, а те ее значимые фрагменты, например, великие земляки, посвященные им музеи, другие достижения – картинные галереи, университет, театры, которые конвертируются

в символический капитал (гордость за эти достижения региона), в социальный капитал (повышая сплоченность граждан региона и чувство общности) и в экономический капитал (принося доход).

Слои с низким и даже со средним статусом имеют преимущественные возможности лишь для своего воспроизводства, а не для приобретения более высоких статусов. Этот процесс осуществляется без специальной регуляции, хотя и направленно. Направление задает социальная политика и меры по социально-экономическому развитию региона, которые опять-таки исходят от тех групп, что имеют больший доступ к собственности и власти.

Примечания

- ¹ Бурдьё П. Формы капитала // Экономическая социология. 2002. Т. 3. № 5. С. 60.
- ² Элиас Н. Общество индивидов. М., 2001. С. 19.
- ³ Цит по: Field J. Social Capital. L.–N.Y., 2003. P. 24.
- ⁴ Гидденс Э. Социология. М., 1999. С. 43.
- ⁵ Loury G.A. Dynamic Theory of Racial Income Differencies // Women, minorities, and employment discrimination / Ed. by P.A.Wallace, A.Le Mund. Lexington (MA.), 1977. P. 17.
- ⁶ Социальный капитал как научная категория. Круглый стол. Выступление С.И.Долуцкой // Общественные науки и современность. 2004. С. 18–19.
- ⁷ Тихонова Н.Е. Социальный капитал как фактор неравенства // Общественные науки и современность. 2004. № 4. С. 25–26.
- ⁸ Там же. С. 25.

Н.П. Берлякова

Культура, история и национальное самосознание

Выявление факторов, определяющих содержание национального самосознания, заставляет обратить внимание, прежде всего, на понимание себя в мире других народов как социокультурной и исторической общности. Культура формирует картину мира и систему ценностей, наконец, культурную доминанту времени. Наиболее болезненно обществом и человеком переживается состояние кризиса культурной идентичности. «Отключение» или формализация культурной и исторической памяти лишает возможности полноценного осмысления происходящего. Активизация культурной и исторической памяти дает мощный стимул развитию национального самосознания.

В культурной и исторической памяти «заложены сведения и символы, которые соединяют людей в общество и обеспечивают наличие в нем общего языка и устойчивых каналов общения»¹, которые создают условия для развития национального самосознания. Достаточно вспомнить, какой переворот в сознании российского общества произвел выход в 1818 г. «Истории государства Российского» Н.М.Карамзина. Оказалось, что Россия, которая заявила свои претензии на статус европейской державы, не случайный пришелец, а «страна с историей». На сочинениях Карамзина воспитывалось несколько поколений русских людей. Благодаря «Истории государства Российского», Борис Годунов смог стать героем пушкинской драмы.

Историк В.О.Ключевский, рассуждая о главных ошибках века Просвещения, заметил, что «нравы не должны срезываться хирургически, как мозоли, а перерождаться физиологически, как обновляющее вещество в живом организме», что любая модернизация общества требует серьезной и осторожной подготовки, а также наличия источников. По мнению историка, это культурный опыт, образование и наука².

Подходы с этих позиций, по мнению Д.С.Лихачева, позволяют «включить» механизмы культуры во время поиска путей к изменению самосознания общества. Ибо «история культуры есть не только история изменений, но и история накопления ценностей, остающихся живыми и действенными элементами культуры в последующем развитии»³.

Состояние, которое переживает современное российское общество, все чаще заставляет говорить о необходимости глубокого, а не поверхностного обращения к собственному культурному и историческому наследию. Несмотря на радужные и перспективные прогнозы на уровне государства, самосознание человека не вышло из состояния, характерного для «рубежа веков», когда человек настроен на перемены, но не уверен в завтрашнем дне. Тревожность ожиданий зафиксирована в языке культуры. Может быть, поэтому П.Лунгин в фильме «Остров» (2006) не стал придумывать «новые истории нового времени», а избрал для себя роль проводника «вечных истин» и «вечных сюжетов»⁴.

Ситуация размывания ценностей, поиска новых возможностей для самоутверждения человека на российской почве зафиксирована и российской литературой, которая вышла на позиции сатирико-фантастической притчи в духе М.Е.Салтыкова-Щедрина⁵. Разнообразие и содержание сюжетов поражает. Названия произведений, даже далеко не лучшего образца, становятся знаковыми, как книга С.Минаева «Медиа Sapiens», получившая в 2007 г. антипремию «Абзац» газеты «Книжное обозрение» за сомнительные достижения в книжном деле.

Активизация поисков вариантов самосознания отмечена на уровне массовой культуры масштабным проектом телеканала «Россия», своего рода общенациональной игрой 2008 г. – «Имя Россия». Игра с историей доверена А.Любимову, одному из ведущих известной во время перестройки публицистической пере-

дачи «Взгляд». (Это тоже своего рода подтверждение того, что требуется более глубокое осмысление источников национального самосознания.)

Одна из главных точек опоры в способах обращения к национальному культурно-историческому наследию находится в российской школе. Образование обладает уникальной способностью быстрого реагирования на состояние, переживаемое страной. Готова ли современная школа к ответу на вызов времени? В Федеральном компоненте государственного стандарта исторического образования 2004 г. было заявлено о необходимости «полнее раскрывать историко-культурные аспекты, причинно-следственные связи, роль человеческого фактора, цивилизационную составляющую исторического процесса»⁶. Подходы к изучению истории с этих позиций предполагают в качестве главного результата идентификацию себя в мировой истории через культуру. Каждый человек – мир культуры со своей картиной мира, системой ценностей. Из этих миров и создается полотно российской истории. Тем не менее мы не можем с уверенностью говорить о том, что заявленные цели исторического образования вполне осознаны. Это подтверждает появление новых вариантов стандартов содержания образования, которые предполагается вводить с 2010 г.

В российской истории человек традиционно рассматривался как частица единой государственной системы. Государство не брало на себя обязанности беспокоиться по поводу отдельного человека. Это означает, что в России не сложилось понимание свободы как ценности личности и общества, и сам человек не рассматривался как ценность. Отношения между государством, обществом и отдельным человеком настолько сложны, что всем более понятна мифологема, авторство которой принадлежит Ф.И. Тютчеву: *«Умом Россию не понять, аршином общим не измерить...»*.

Во многом самосознание человека формируется с помощью школьных учебников по истории⁷. В современных учебниках отсутствует концепция русской культуры. В результате она оказывается на периферии исторического знания, тогда как современная историческая наука вышла на позиции «новой культурной истории», предполагающей радикально изменить отношение к изучению истории культуры. Главная работа культуры состоит не в «догматизации неприкосновенного запаса», а в создании и смыс-

ловой организации окружающей человека реальности. История дает культуре динамику, а культура дает истории смысл⁸. Это заставляет иначе относиться к прошлому. Одно дело, когда результат переосмысления культурного наследия – собственный социокультурный опыт, а другое, как заметил В.О.Ключевский, когда человек оказывается «культурным нищим, одевающимся в обноски и обрывки чужой мысли»⁹. Отсюда – поверхностность в диалоге с обществом, готовность предать ответственность кому-то другому, утопизм в планах и перспективах. Авторы современных учебников стремятся полнее показать происшедшие перемены в отношении к историческому прошлому. Однако делают это, опираясь на привычную схему: политика, экономика, социальная практика, а в заключение, «на десерт» – культура как «отпечаток времени», а не источник самосознания общества. Даже в получившем признание учебнике для 11 классов Н.В.Загладина, С.И.Козленко, С.Т.Минакова, Ю.А.Петрова «История Отечества. XX – начало XXI в.» можно найти примеры отношения к культуре «как музею раритетов», «достижений», хотя авторы и пытались выйти из привычных рамок. Много вопросов возникает при анализе подхода авторов к Серебряному веку русской культуры, мировоззренческие и художественные истоки которого готовили почву для взлета национального духа. Происходившее требовало осмысления, однако рассуждение о новой религиозной философии сведено до «деятельности интеллигенции в революции», «правильности ее позиции». Пожалуй, только один раз авторы отступили от принятых ими правил, когда обратились к 1940–1960-м гг., создав целостный образ времени, оказавший влияние на самосознание человека и общества. Даже такое беглое знакомство с учебной литературой позволяет говорить о том, что учебники мало обращают внимание на культурный потенциал российской истории.

Движение к культурной самоидентификации современная историческая наука считает ведущим процессом истории, поскольку создается фундамент для национального самосознания. В этих условиях возрастает актуальность изучения человека «российской глубинки». Большие государственные проекты в российской исторической практике терпели неудачу вследствие того, что не учитывали специфику и возможности ее «малых миров». В то же время довольно часто культурные феномены, сформировав-

шиеся вдали от блеска столичного мира, становились источником для формирования культурной доминанты эпохи. Достаточно вспомнить о литературоцентризме русской культуры XIX в., который возник во многом благодаря деятельности литературного критика, выходца из пензенской провинции В.Г.Белинского. Его публицистическая деятельность оказала влияние на формирование целой плеяды людей, которые изменили не только направление общественной мысли российского общества, но и самосознание российского человека.

До настоящего времени в общественном сознании присутствует понятие «провинция» как периферия исторического процесса. Думается, прав историк М.Я.Гефтер, который на вопрос: «Что такое российская провинция?», ответил: «Вся Россия...». Рассуждая о судьбе России, он продолжил: «Я бы рискнул сказать: нынешняя провинция – это наше общее Завтра»¹⁰. Историческое краеведение выступает одним из механизмов, с помощью которого запускается процесс развития самосознания российского общества. Но что мы видим в документе «Фундаментальное ядро содержания исторического и обществоведческого образования», который, как, считают его авторы, дает ответ на вопрос: что такое образование в начале XXI в.?¹¹. Там вообще не нашлось места для региональной истории России.

Истоки национального самосознания создает взаимосвязь культуры, истории и человека. Осмысление имеющегося культурно-исторического опыта, умение разумно им распоряжаться, способствует развитию самосознания. Сужение возможностей для активизации механизмов культурно-исторического наследия порождает парадоксы в самосознании человека и общества.

Примечания

- ¹ *Кара-Мурза С.Г.* Манипуляция сознанием. М., 2003. С. 511.
- ² *Ключевский В.О.* Соч.: В 8 т. Т. 8. М., 1956. С. 160.
- ³ *Лихачев Д.С.* Развитие русской литературы X–XVII вв. Эпохи и стили. Л., 1973. С. 5.
- ⁴ См.: *Лидерман Ю.Г.* Самоповтор – стратегия успеха российского кино: интеллигентские коды как успокоительные практики // Пути России: преемственность и прерывистость общественного развития. Т. XIV / Под общ. ред. А.М.Никулина. М., 2007. С. 201.

- ⁵ *Кужулин И.В.* Замыкание горизонта: ожидание социальных катастроф в литературе современной России // Пути России: преемственность и прерывистость общественного развития. Т. XIV. С. 214.
- ⁶ Сборник нормативных документов. История / Сост. Э.Д.Днепров, А.Г.Аркадьев. М., 2004.
- ⁷ См.: *Вяземский Е.Е.* Можно ли научить любить родину? Цели и задачи школьного исторического образования – проблема осмыслена, дискуссии продолжаются // История. 2006. № 15. С. 34–42; *Кознова И.Е.* Память о прошлом и национальное самосознание // Проблемы российского самосознания: Материалы 1-й Всеросс. конф. 26–28 окт. 2006 г. Москва–Орел / Под общ. ред. С.А.Никольского. М., 2007. С. 85–89; *Савельева И.М., Полетаев А.В.* Социальное представление о прошлом: источники и репрезентации. М., 2005.; *Ферро М.* Как рассказывают историю детям в разных странах. М., 1992 и др.
- ⁸ *Флиер А.Я.* Культура как смысл истории // Общественные науки и современность. 1999. № 6. С. 153.
- ⁹ *Ключевский В.О.* Афоризмы. Исторические портреты и этюды. Дневники. М., 1993. С. 22.
- ¹⁰ *Гефтер М.Я.* Суверенная провинция // Родина. 1990. № 11. С. 59, 60.
- ¹¹ Фундаментальное ядро содержания исторического и обществоведческого образования // Преподавание истории и обществознания в школе. 2008. № 2. С. 63–71.

Революция как момент самосознания

Тема революции в истории России, на наш взгляд, имеет самое непосредственное отношение к современности. Она выводит на один из важнейших вопросов о роли традиции и преемственности в формировании современной идеологии российского государства и самой государственности в самом широком смысле слова. И в связи с этим возникают вопросы: каков исторический фундамент для строительства новой России и нужен ли он в принципе; каково место в нем революционных потрясений первых десятилетий XX в.?

Один из вариантов ответа на данный вопрос, и не самый лучший, на наш взгляд, – это насаждаемый административными методами в системе школьного образования России учебник «Новейшая история России (1945–2007 гг.)» (М., 2007; рук. автор. коллектива А.В.Филиппов), начинающий ее «новейшую историю» не с 1917 г., как это было традиционно принято в отечественной историографии, а с 1946 г., когда, по мнению авторов, в результате разгрома фашизма родилась «советская сверхдержава».

На наш взгляд, подобная концепция – результат незавершенности начавшейся в 1990-е гг. дискуссии о причинах и последствиях революционных потрясений в России начала XX в. и, если сказать прямо, отсутствия среди научной общественности и в «верхах» четкой позиции по данному вопросу.

В данном контексте мы предлагаем свою точку зрения о революции в России и ее возможной интерпретации в современных условиях. Тезисно изложим и обоснуем ее.

Прежде всего, мы не разделяем популярного в настоящее время в России обвинения в адрес революции, поскольку оно не только не научно, но и не дальновидно с точки зрения формирующейся государственной идеологии. Его основа – антикоммунизм, отрицание советского этапа в истории России как закономерного и в целом, несмотря на все его издержки, позитивного по своей сути.

В данном контексте революция – результат действия темных антироссийских сил, направляемых из-за рубежа, предательства либералов, разгула черни, подстрекаемой купленными на германские деньги большевиками (вспомним телепередачи на исторические темы Н.Сванидзе и Э.Радзинского). А император Николай II – невинная жертва, канонизированная Русской православной церковью. Логичным продолжением данной позиции является пропагандируемая рядом публицистов и деятелей РПЦ идея всеобщего покаяния за мученическую смерть царской семьи.

В общественное сознание внедряется миф о «России, которую мы потеряли» (вспомним документальный фильм С.Говорухина), где русский «золотой рубль» являлся одной из мировых валют, народ любил своего «батюшку царя», поскольку был сыт, а Россия кормила Европу хлебом и т.д.

В последние годы применительно к истории революции 1917 г. стало модным использовать термин «смута». По мнению некоторых историков, работающих в рамках так называемой «социальной психологии», в ее основе было «умопомрачение масс» из-за Первой мировой войны и развязанной на ее основе агитации экстремистов. Революцию 1917 г. они называют не просто «смутой», по аналогии с великой смутой начала XVII в., а «красной смутой», т.е. окрашенной в красный цвет большевистского насилия¹. Согласно их позиции, русский народ проявил политическую незрелость, свойственную «подростковому возрасту» традиционного общества, только вставшего на путь индустриальной модернизации.

Если принять навязываемую частью интеллектуальной элиты России концепцию о революции как трагедии страны, отхода ее от естественного пути развития, как результат заговора, «политической незрелости» народа и т.п., то тогда придется согласиться с часто встречающимися в западной прессе утверждениями о непредсказуемости и опасности России для «цивилизованного

мира», ее исторической ущербности. Она-де всегда шла «нецивилизованным путем». Отсюда вполне логичен вывод о России как «империи зла», главном источнике политической нестабильности в мире, от которого «демократиям» следует защищаться всеми доступными средствами.

Квинтэссенцией антикоммунизма как главной методологии объяснения причин революции и советской истории России явились книги Суворова – Резуна («Ледокол», «День М» и др.), суть которых в выводе из-под исторической ответственности за начало Второй мировой войны западных стран. Мировую войну развязали два агрессора – Советская Россия, рожденная 1917-м годом, и нацистская Германия, вскормленная сталинским режимом в качестве «ледокола мировой революции».

При более внимательном изучении работ исследователей, стоящих на позициях антикоммунизма и психоанализа, относительно обстоятельств революционных событий 1917 г. в России, нетрудно заметить, что все они в конечном итоге пытаются доказать тезис о случайном характере революции и, самое главное, вывести из-под исторической ответственности самодержавный режим! В революции виноваты все (революционеры, либералы, «политически незрелый народ» (особенно крестьянство), масоны и т.д.), кроме действующей власти! А царская власть – жертва «кровавой красной смуты»!

На наш взгляд, вышеизложенные оценки причин и последствий революции 1917 г. не являются убедительными. Они противоречат истине, являются результатом политической конъюнктуры и догматического подхода к изучаемому историческому явлению.

Обращаясь к указанной теме, мы настаиваем на понятии «Великая русская революция». На наш взгляд, оно научно и в полной мере отражает суть данного исторического явления с точки зрения его масштабности, глубины перемен и последствий, как для России, так и всего мира. Именно так называли революцию многие ее активные участники, например, В.М.Чернов – председатель Всероссийского Учредительного собрания². Таким образом, в 1917 г. Россия пережила Великую русскую демократическую революцию, по своей исторической значимости для судеб страны и влияния на весь мир не уступавшей Великой Французской буржуазно-демократической революции.

В связи с этим важнейшим концептуальным положением, на наш взгляд, должна быть мысль о закономерном и исторически обусловленном характере революционных потрясений в России в первые десятилетия XX в. И здесь снова уместно сравнить их с Великой французской революцией, которая также была исторически закономерна. Основания для такого сравнения нам дает в том числе один из самых последовательных защитников самодержавия в России Н.М.Карамзин. Наблюдая за ходом Французской революции, он увидел ее истоки не в «разрушительной стихии черни», не в «авантюризме вождей», а в цивилизационном развитии нации. «Французская нация прошла все стадии цивилизации, чтобы достигнуть нынешнего состояния... Французская революция относится к таким явлениям, которые определяют судьбы человечества», – писал Карамзин³. Сказанное великим историком в полной мере применимо к революции 1917 г.

На наш взгляд, Великая русская революция 1917 г. должна рассматриваться современным российским обществом в качестве «момента истины»⁴. И он заключается прежде всего в следующем положении. Революция выявила самые болевые точки в социально-экономической и общественно-политической жизни страны, продемонстрировав неспособность власти эффективно решать их. Причем данный факт был осознан ее участниками, как с одной, так и с другой стороны. Об этом свидетельствует многочисленная мемуарная литература, единодушная в констатации факта неадекватного поведения царя и его ближайшего окружения в предреволюционные годы и в начале революции⁵.

Поэтому мы считаем важным особо акцентировать внимание на том, что революция в России – это системный кризис, возникший прежде всего по вине царского самодержавия, которое своей неэффективной внутренней и внешней политикой подготовило почву для стихийного социального взрыва. И если сказать еще категоричнее и точнее, самодержавие как форма политического режима и общественная система в целом исчерпало свой исторический потенциал, поскольку не решило возложенные на него исторические задачи (создания и сохранения Российского государства) и оказалось неспособным ответить на вызовы времени в новых исторических условиях.

Почему так произошло? Ответить на этот вопрос помогает великий русский историк В.О.Ключевский, неоднократно предсказывавший в частных беседах близкий конец династии Романовых⁶. Суть его позиции в констатации факта нежелания дворянской аристократии и дворянства как привилегированного сословия и главной опоры самодержавия терять свои позиции в условиях буржуазного развития России. Наиболее ярко он проявился в сохранении сословных привилегий дворянства при выборах в Государственную Думу, в системе формирования высших органов власти, нежелании идти на компромисс с умеренными политическими силами в годы Первой мировой войны (формирование «ответственного правительства» и т.д.).

Так, например, как справедливо отметил С.В.Тютюкин, царский режим не сумел сохранить в годы Первой мировой войны ту общенародную поддержку, которую он получил в начальный ее период, в 1914 г. Ее можно было сохранить при условии диалога с Государственной Думой, выступавшей с идеей создания правительства народного доверия⁷. Вместо этого Николай II сделал ставку на бюрократический аппарат и сгруппировавшуюся вокруг трона придворную камарилью. Итогом явился паралич власти, расцвет коррупции, символом которой стал Г.Распутин.

Об агонии самодержавия свидетельствует и трагическая судьба П.А.Столыпина – последней надежды царской России, оказавшегося к концу жизни в фактической опале у Николая II, равнодушно воспринявшего сам факт его гибели.

В данном контексте необходимо указать реальную роль в революции политических партий и «темных сил». На наш взгляд, они лишь воспользовались подготовленной самодержавием почвой для своей деструктивной деятельности. Но не они «подготовили» революцию. В.И.Ленин и большевики не виновны в начале Первой мировой войны, катализировавшей революционный взрыв в 1917 г. В своей основе он был стихийным всенародным взрывом недовольства существующей властью. По своему характеру и движущим силам Великая русская революция была демократической революцией, продолжавшейся до захвата власти большевиками, разгона ими Учредительного Собрания.

Важнейшим вопросом является вопрос о причинах победы большевиков в борьбе за власть, содержании и историческом значении советского периода в истории России.

Большевики захватили власть потому, что выдвинули лозунги, отражающие чаяния широких народных масс. К моменту начала революции в России они были наиболее организованной политической силой (партией «нового типа»), возглавляемой гениальным политиком, сумевшим лучше остальных политиков сориентироваться в сложившейся ситуации и тактически «переиграть» своих конкурентов («декреты о мире и земле).

Говоря о содержании и значении советского периода, на наш взгляд, следует констатировать главное – существование Советской России (СССР) было позитивным фактом мировой истории. Благодаря участию СССР во Второй мировой войне главным вектором развития человечества стал демократический путь. Соперничество с СССР западных стран способствовало утверждению там демократической модели рыночной экономики. Наконец, Советская Россия в XX в. выступила пионером освоения человечеством космоса.

И для самой России советский режим в целом имел прогрессивное значение, хотя и дал ряд важных негативных исторических уроков, знание которых необходимо современному россиянам, а также и последующим поколениям (сталинизм и т.п.). Прежде всего, большевистский режим сохранил и укрепил российскую государственность (победа в Великой Отечественной войне).

Исторической заслугой советского режима явилась индустриальная модернизация России, создавшая мощный военно-промышленный комплекс, обеспечивший военно-стратегический паритет с США и западным миром. В результате в XX в. в новых условиях была решена проблема национальной безопасности России. И сейчас она обеспечивается «советским потенциалом».

Позитивным фактом советской истории стало создание в 1960–1980-е гг. сырьевой базы страны, превращение Советской России в одну из главных энергетических баз мира. Именно она обеспечивает в настоящее время социально-экономическое развитие страны, ее политическую стабильность.

Несомненным благом для России стала культурная и научно-техническая революция, осуществленные в советский период, заложившие основу для современной отечественной науки и образования.

Важным аргументом в подтверждение сказанного является монография одного из наиболее авторитетных современных американских русистов М.Левина с характерным названием – «Советский век»⁸. В ней он указывает, что XX в. был советским веком, а СССР оказал огромное влияние на ход мировой истории.

Примечания

- ¹ См. об этом подробнее: *Булдаков В.П.* Красная смута. Природа и последствия революционного насилия. М., 1997.
- ² См.: *Чернов В.* Великая русская революция. Воспоминания председателя Учредительного собрания. 1905–1920. М., 2007.
- ³ *Сахаров А.Н.* Бессмертный историограф: Николай Михайлович Карамзин // Историки России. XVIII – начало XX в. М., 1996. С. 83–84.
- ⁴ См.: *Шанин Т.* Революция как момент истины. Россия 1905–1907 гг. → 1917–1922 гг. М., 1997; *Кондрашин В.В.* Революция как момент истины: к 100-летию Первой русской революции // Вестн. Пензен. отд-ния Рос. филос. о-ва. № 1. М.–Пенза, 2006. С. 172–175.
- ⁵ О нежелании Николая II идти на диалог с Государственной Думой в годы Первой мировой войны см.: *Родзянко М.В.* Крушение империи. Харьков, 1990.
- ⁶ См.: *Киреева Р.А.* Василий Осипович Ключевский // Историки России. XVIII – начало XX в. М., 1996. С. 440–441; *Кондрашин В.В.* В.О.Ключевский о крепостном праве и крестьянстве в истории России // В.О.Ключевский в истории науки и культуры: Материалы IV Всерос. научн. конф. Пенза, 2007. С. 56–66.
- ⁷ См.: *Тютюкин С.В.* Последний шанс императорской России // Куда идет Россия? Кризис институциональных систем: Век, десятилетие, год. М., 1999. С. 61–75.
- ⁸ *Левин М.* Советский век. М., 2008.

Социальное мифотворчество и становление национального самосознания в начале XX в.

Определяя крестьянство, мы чаще всего имеем дело с такими характеристиками, как «движение», «хозяйство», в последнее время «община» и «повседневная культура», но почти никогда «психология», «сознание», «ментальность», «когнитивная карта», «картина мира», словно отказывая данной общности в самобытности мироотношения и мировосприятия, пытаюсь воспользоваться для научного анализа схемами и методами, привычными для современной индустриальной цивилизации, но затрудняющими создание адекватного отражения мира традиционной культуры и традиционного же сознания.

Трудно оспорить тезис о существовании объективных предпосылок, опосредующих факторы социальной динамики. Однако методологические конструкции, выстроенные на шатком фундаменте примата экономической целесообразности и классового противоборства, не позволяют отразить всего многообразия причинно-следственных связей, возникающих в процессе жизнедеятельности социума. Попытки расшифровать «тайну русского крестьянства», «расколдовать», лишить прежнего сакрального значения «миф об общине» с позиций безусловной доминанты ценностей либерализма оказались так же далеки от объективного решения проблемы. В этом прочтении самобытность ментальных характеристик российского земледельца из «стержня мировоззрения», освещенного «глубоким и чистым чувством веры», может превратиться в «дань обычаю, силу привычки, сон разума»¹. Следуя логике подобных

рассуждений, мы будем вынуждены признать, что «проснулось» крестьянство лишь незадолго до своей исторической кончины либо вовсе погибло, не осознав собственной темноты и невежества.

Несовпадение ментальных интерпретаций одного и того же события, явления, процесса, производных от группового или массового сознания указывает на уникальность познавательной карты, присущей данной общности в ту или иную эпоху. Исходя из этого положения, уместно будет предположить, что и в своем поведении все социальные слои будут руководствоваться не столько изменениями действительности, сколько своими представлениями о причинах этих изменений².

Человечество априори живет в плену своих мифов. Архаические ценности так или иначе присутствуют в народной культуре, психологии, семантике родного языка. Однако своеобразие культурной идентичности каждого этноса в отдельности формирует соответствующий тип воспроизводства архаики, от чего во многом зависит характер и иерархичность ментальных скреп на теле нации. Нет ничего удивительного в том, что влияние ценностей догосударственной эпохи, воспроизводящихся в массовом сознании цивилизаций современности бесчисленной чередой возрождений, их воздействие на ход протекания социетальных процессов является нередко определяющим³.

При определении мифа как философской категории наиболее адекватной объяснительной моделью⁴ представляется ритуалистическая, в своем лексическом выражения оформляющая определенный способ усвоения социальной психикой знаний о мире. В этом случае процесс создания новой «когнитивной карты» принимает циклический характер, постоянно воспроизводя образы основных компонентов коллективного бессознательного. Следует выделить важнейшие стороны функционального предназначения мифотворчества: функцию объективирования индивидуальных и коллективных эмоций и их превращений в подобие социального опыта, в систему позитивных социальных ценностей, а также терапевтическую, «защитную» функцию, позволяющую регулировать сферу эмоций⁵.

В основе формирования семантического ядра для «познавательной карты» общественного сознания находятся те категории, от которых непосредственно зависит степень жизнеспособности и гарантии безопасности данного социума. Определяя крестьянскую «матрицу» представлений, следует выделить образ Земли

и связанные с ним категории сущности земледельческого труда и условий хозяйствования. Из этого образа в дальнейшем будут произрастать представления о ценностях равенства и коллективизма как главных гарантиях безопасности крестьянского сообщества, о собственности как о праве вложенного труда и пр., сохранившие присутствие мощных следов архаики. И многие мифы российской истории рубежа XIX–XX столетий, мифы крестьянства и о крестьянстве, скажем миф о малоземелье как о причине кризиса потребительского хозяйства, возникнут благодаря переводу архаических значений в новые коммуникативные образы.

Другим базовым основанием в системе представлений коллективного сознания выступает образ Мира как системы социальных связей, и в том числе категорий, определяющих характер и значение взаимодействия элементов системы. В этом отношении такие сюжеты архаической эпохи, как народ, правда, воля, лад составят весомую часть семантики представлений о государстве, царе, социальной иерархии в целом, о положении в ней крестьянской общины и о предназначении таковой, о праве и о религии.

Мифология, таким образом, служит средством социальной организации, детерминирующим связь между индивидом и коллективом, причем иррациональное значение коллективных иллюзий никогда таковым не признается. В структуре «картины мира» миф выступает как последовательность реальных действий, запрограммированных для воплощения в действительность⁶.

Присутствие архаики в сознании крестьянина начала XX в. самым непосредственным образом проявлялось во всех сферах повседневной жизни, порождая ряд особенностей социального поведения и мировосприятия. Упрощенное толкование мифологизированности сознания исключительно как «первобытности», варварского состояния, неразвитости духовной сферы создают извращенное, весьма далекое от реального положения вещей, представление о «картине мира» и психологии российского крестьянства. Сакрализованное прочтение тех или иных событий и явлений повседневности суть способ усвоения новой информации, ее согласования с уже существующей идеальной моделью мира.

Попробуем резюмировать выводы относительно структуры важнейших мифологем крестьянского родового сознания. Первая из них – о земле как о выражении абсолютного добра, об образе, по-

глощающем или замещающем иные смыслы крестьянского интереса. В подобном значении мифа угадывается его двоякая инструментальная направленность. С одной стороны, сакрализация идеи обретения земли формировала устойчивое представление о наиболее действенном и доступном способе разрешения любых противоречий, возникающих в рамках культуры потребления. В ином смысле это основа поведенческой мотивации, санкционировавшая все возможные средства для достижения цели. Фанатичная убежденность крестьянства в справедливости требования земли освещала самые радикальные формы социальной агрессии, блокировала чувство ответственности, катализировала появление массовых форм социальной динамики в целом. При условии углубления кризиса потребительского хозяйства на рубеже XIX–XX вв. можно уверенно прогнозировать стремительное тиражирование мифотворчества. Вместе с тем и содержание массовых настроений отнюдь не оставалось неизменным. Представление о возможности разрешения данного противоречия посредством обретения милости Верховного вождя, не разрушая при этом привычных императивов патернализма, претерпело значительную эволюцию, а точнее будет сказать, революцию, т.к. речь идет об архаизации социальных представлений и психологии крестьянства. В результате распада империи впервые в своей истории крестьянство получило возможность реализовать на практике идефикс собственных социально-утопических представлений – идею «черного передела».

Важную роль в крестьянской «картине мира» играли мифологизированные суждения о социальной иерархии и о природе власти. Центральным связующим звеном между множеством однотипных «миров», объединяющих крестьянство и «Царство Божие», являлся образ «Царя», выступавший одним из главных гарантов стабильности и безопасности бытия. Характерными признаками эволюции образа на фоне рассогласования идеала с реальной практикой становится его десакрализация и демонизация, что, впрочем, отнюдь не поколебало психоментальную основу отношения крестьянства к верховной власти. В дальнейшем именно ценности патернализма в дополнении к репрессивному фактору будут определять как содержание высказываний крестьян о власти, так и степень проявления политической лояльности. В начале XX в. в системе политических представлений крестьянства появился но-

вый, освященный религиозной традицией образ Государственной Думы, трактуемый в координатах корпоративной этики как собирательный образ крестьянства, как «голос земли». Однако все остальные институты государственного управления нарушали идиллию мифа и были отмечены явно выраженными негативными характеристиками. Гарантией победы над начальством выступала в представлениях крестьянства идея выборности всех властей сверху донизу.

К сожалению, государство не смогло предложить способа относительно безболезненной адаптации крестьянского «мироустройства» к темпам и масштабам модернизационных процессов в России. В индустриальной эпохе, куда на всех парах спешила империя, патриархальному крестьянству не было места. И «самое реликтовое сословие» скорее почувствовало, чем осознало, приближение своей неминуемой гибели. Усложнение системы социокультурных связей также распознавалось большинством населения страны как угроза упорядоченности, как хаотизация крестьянского микрокосма. Рост массовых проявлений социальной агрессии, тем самым, был вызван активизацией защитных механизмов родового сознания, главной функцией которого являлось сохранение целостности «мира» и постоянное воспроизводство той системы ценностей, которая соответствовала законам общинного бытия.

Таким образом, значение мифов, рожденных в недрах корпоративной этики крестьянства и опосредованных существованием огромных лакун архаики в психологии великоросса, отнюдь не исчерпывалось тривиальным искажением действительности. Народное мифотворчество выполняло огромную созидательную функцию, выступая как инструментом адаптации родового сознания к изменяющейся действительности, так и способом преобразования последней.

Примечания

- ¹ *Вронский О.Г.* Государственная власть в России и крестьянская община в годы «великих потрясений» (1905–1917). М., 2000. С. 23.
- ² *Бокарев Ю.П.* Бунт и смирение (крестьянский менталитет и его роль в крестьянских движениях) // Менталитет и аграрное развитие России (XIX–XX вв.). Материалы междунар. конф. 14–15 июня 1994 г. М., 1996. С. 167–172.

- ³ *Ионов И.Н.* Мифы в политической истории России // *Полития: анализ, хроника, прогноз.* 1999. Весна. № 1. С. 5–6. См. также: *Яковенко И.* Православие и исторические судьбы России // *Общественные науки и современность.* 1994. № 2. С. 48.
- ⁴ В.А.Шкуратов в своей монографии выделяет 9 теорий мифа, среди которых ритуалистическая, разделяемая большинством исследователей. См.: *Шкуратов В.А.* Историческая психология. М., 1997. С. 201–203.
- ⁵ *Кравченко И.И.* Политическая мифология: вечность и современность // *Вопр. философии.* 1999. № 1. С. 13.
- ⁶ *Cassirer E.* Le mythe de l'Etat. P., 1993. P. 72. Цит. по: *Кравченко И.И.* Указ. соч. С. 16.

К вопросу об этических основах модели межнациональных отношений

Вл.Соловьев, рассматривая национальный вопрос с нравственной точки зрения, пришел к следующим общим положениям: «Мы должны любить все народности, как свою собственную... Если такое отношение станет действительным правилом, то национальные различия сохранятся и даже усилятся, сделаются более яркими, а исчезнут только враждебные разделения и обиды, составляющие коренное препятствие для нравственной организации человечества. Требование любить другие народности, как свою собственную, вовсе не означает психологической одинаковости чувства, а только этическое равенство волевого отношения»¹. Если говорить о русской религиозной философии, то Соловьев сделал в ней, как христианский мыслитель, то, что следовало из учения Иисуса: распространил индивидуальное правило любить ближнего на народы, как собирательные национальные организмы. Здесь мы встречаемся с тем видом самосознания, который задает себе не автономный, но теонормный закон, полагая его безусловно универсальным и нравственно абсолютным.

Иные абсолютные требования к национальному самосознанию выдвигал другой русский мыслитель, В.И.Ленин, полагавший, что именно К.Маркс и Ф.Энгельс указали на главную нравственную, психологическую и политическую бездну, в которую может свалиться нация, в том числе и великая: «Не может быть свободен народ, который угнетает чужие народы»². Напомним читателю, что в цитируемой статье речь идет о национальной

гордости великороссов на основе того, что ими осознана правда социализма, т.е. равенства, равенства всех наций в прогрессивно-пролетарском духе: «И мы, великорусские рабочие, полные чувства национальной гордости, хотим, во что бы то ни стало, свободной и независимой, самостоятельной, демократической, республиканской гордой Великороссии, строящей свои отношения к соседям на человеческом принципе равенства, а не на унижающем великую нацию крепостническом принципе привилегий»³. Как известно, из-за всемирной пролетарской солидарности необходимо было желать, как «меньшее зло», своему правительству поражения в Первой мировой войне.

Как видим, обе позиции апеллируют к моральным принципам, мы хорошо помним суть классового подхода к морали. В каком-то отношении соловьевская позиция смотрится как более универсальная, чем ленинская. И, однако, есть то, что их, несомненно, формально объединяет: это претензии на абсолютную гуманность и нравственный закон, обладая знанием которого, можно демонстрировать превосходство собственной социальной программы. Можно сказать, что ни одна модель устройства межнациональной жизни не может обойтись без включения в свою структуру обоснований ее преимуществ и адекватности, опирающихся на аргументы к добру, милосердию, справедливости, достоинству и тому подобное.

Теоретически желаемое моральное состояние общественного самосознания в области интернациональной жизни далеко отстояло от того, что наличествовало в реальности. Если бы нам удалось привести гораздо больше точек зрения, выражающих в области духовной, теоретической мысли все богатство существовавших в истории России образцов, они и наполовину не перекрыли бы того необъятного множества оттенков межнациональных позиций, которые существовали и существуют в действительности в наши дни. Теория, как морская волна, теряет свое единство, разбиваясь о мелкие камни берегов политических, экономических, юридических и иных отношений и социальных институтов.

Современная Россия, безусловно, переживает национальное унижение, еще более болезненное от того, что оно наносится вчерашними «друзьями» и даже «родней». Естественно, это провоцирует самую древнюю реакцию: зоологический национализм, желание не только защитить честь и достоинство некогда велико-

го народа («титულიной нации») словесно, с чувством, но и с оружием в руках. Усиливает драматизм и трагизм положения невозможность защиты чести россиян за рубежами родины. Но самое страшное – разобщенность, озлобленность и равнодушие народа внутри страны, растоптанное достоинство трудящегося человека. В этой ситуации находимся все мы, россияне, но каждый находится в ней, стоя на особой платформе, отгороженной от других отсутствием «общей идеи», о которой так печалился Серебряный век русской литературы. Да и не нужна, оказывается, никакая идея, поскольку ее вполне заменяют «хлебы», материальные блага, и родина – это понятие из прошлого, поскольку ее легко поменять, т.е. стать гражданином более благополучной и цивилизованной страны. «Здесь», на родных просторах, можно делать деньги, а жить на них – где угодно, хоть здесь, хоть там, и эта новая свобода не требует почтения к тому месту, где еще недавно висел «железный занавес». Однако чужая страна, в отличие от собственной, требует более четких определений от новых граждан и в плане закона, и в отношении морали. Она для своих тоже (и все же) родина и, как показывает опыт, это понятие не изжито. Что же делать нам, россиянам, с нашим многоголовым, чудовищно плюралистическим национальным самосознанием? Неужели снова звать на помощь «хозяев», чтобы с помощью «железной руки» привести всех к общему знаменателю? Или путем трезвой и кропотливой работы (не на одно десятилетие!) снова собирать, восстанавливать по крупицам разрушенное единство народа на основе восстановления права называть добро добром, а зло – злом? Только отпустит ли нам история эти десятилетия? Все наглее ведут себя соседи, все циничнее заявления заокеанских дядей, все прожорливее аппетиты местных мародеров. Национальную совесть угнетает национальная бессовестность. Недалека опасность русского нацизма, новых погромов и крови. А ведь без так надоевшего за годы советской власти интернационального воспитания к единой и мощной державе не прийти. Идея «единства и расцвета национальностей» есть в сути своей верная и единственная идея. Историческое время отличается от абсолютного именно своим живым, становящимся характером. Неудачи в воплощении этой идеи вовсе не говорят о ее несостоятельности, а только о том, что историческое строительство не происходит разом. Еще не осознали по существу и характеру

ру последствий падение такого государства, как Советский Союз. Не ясна будущность многих государственных образований, так или иначе связанных в своей судьбе с СССР. Более того, нет еще истинного чувства тех огромных потерь завоеванного миллионами жизней; потерь, от которых мы имели бы силу удержаться, если бы были социально трезвыми. Многое становится яснее теперь, но еще большему предстоит явить свой смысл в истории позднее. Однако люди настоящего дня способны решать те задачи, которые открыты их умственному взору. Так и мы в силах сделать многое из того, что понимаем как нравственно должное. И в рамках заявленной темы речь идет об осознании необходимости сберечь себя как страну и ее народ.

«Отечество в опасности!» – нравственно, религиозно, экономически и физически. Сейчас все больше звучит голосов, которые по строю и идее созвучны «Плачу о погибели земли русской»... Гибнут образование, наука, искусство, нравственность. Но странное дело: казалось и С.А.Есенину и А.М.Ремизову и сотням тысяч тех, чье настроение и самосознание они выражали, что Родина погибла, а та страна, что появляется на ее месте, – это новое и чудовищное образование. Но вот прошли годы, и многие из русской эмиграции изменили свои взгляды и стали смотреть на Советский Союз как на преемника, пусть и не до конца приемлемого сознанием, прежней России. И вот: поддержка, и даже возвращение, а там... лагерь и гибель. Закончилась советская эпоха, продолжающая еще пребывать с нами в инерции онтического, а Россия, Родина со всеми ее ранами и новым желанием жить, переживает и оставляет за собой поколения сыновей и дочерей, потерявших образ прежней любимой страны. Страшный раскол, пропасть между поколениями, очередной разрыв в наследовании традиций постиг страну. Как и какой выйдет она из этого шока? Все по большей части гадательно. Однако уже и наш симпозиум весьма показателен в отношении открытия тех перспектив, которыми обладает страна, когда самосознание ее народа не только наличествует в своей плюралистической и только стремящейся к какому-то единству форме, но и способно руководить, разумно и нравственно, теми действиями, которые направлены на спасение, сохранение и отстаивание суверенитета и достоинства России. Осуществляя себя в мире как многонациональное единство, Россия не раз демонстрировала

миру свою способность сохранять и развивать идею «всечеловечности», объединяя как верующих, так и неверующих, социальные «верхи» и «низы». Однако такая возможность не переходит в действительность вне нравственной рефлексии, дающей только импульс нравственно оправданному действию.

Много ли у нас национальных «этик», возможен ли действительно общечеловеческий взгляд на свой и другие народы? Возможен. Необходим. В реальности же во имя спасения государства может получить новое дыхание идея макиавеллевски понятого государственного интереса, ведущая при данных условиях к политике двойных стандартов, и это еще в самом облегченном варианте. Наше сознание, сознание россиян, стоит перед проблемой «невыбора»: пусть всё как есть, неправда правит бал, а мы будем молчать, чтобы нас не убили те, кто, в отличие от нас, не гнушается убийством при защите своих «кровных» интересов. Зло побеждает потому, что оно не стыдится: Сталин не испытывал мук совести, когда в лагерь и под расстрел шли «враги народа», поэтому он победил.

Если разумное, совестливое и доброе в России не сможет защитить себя, определив границы толерантности, мы будем иметь убогую и жалкую государственность, обслуживающую интересы тех, для кого главное – не родина, а жирный кусок здесь и сейчас, вопреки голоду, болезни, старости, немощи и смерти ближнего. Но возможно и обратное: сильное государство, опирающееся на «молчание ягнят». Однако эти и подобные рассуждения могут быть обречены на простую неадекватность именно потому, что, как писал Г.П.Федотов, «Образы “современной” России уже отошли в историю. Многие мучительно перечитывать – не потому, что оно оказалось ложью, но потому, что перестало быть правдой. Едва начали проясняться дороги, ведущие в туманное будущее – и вот опять “занесло тебя снегом, Россия”. Избави Бог публицисту пророчествовать, а тем более – о России»⁴. Каждое поколение обречено найти и потерять свою Россию, и наше национальное самосознание отражает этот динамизм и разрыв постепенности. Пользуясь терминологией Гегеля, такое состояние сознания можно характеризовать как разорванное. Тем не менее оно есть, а значит, возможно разумное, конструктивное, созидательное действие. В общем действии самосознания как нравственного национального самосо-

зидания не следует забывать и мысли П.Я. Чаадаева о необходимости любить Родину с открытыми глазами и о том, что существуют ценности и более высокие, чем Отечество, например, истина...

Примечания

- ¹ *Соловьев В.С.* Оправдание добра. Нравственная философия // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 378.
- ² *Ленин В.И.* О национальной гордости великороссов // *Ленин В.И.* ПСС. Т. 26. С. 108.
- ³ Там же. С. 108.
- ⁴ *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России: В 2 т. Т. 1. СПб., 1991. С. 228.

Ценностные ориентации российской молодежи: региональный аспект

Категория ценности является важным для многих отраслей знания, особенно философии, социологии, психологии, педагогики, искусствознания.

Ценности, согласно Т.Парсонсу, есть высшие принципы, которые «вырабатывает» всякая социальная система для сохранения своего единства и целостности, обеспечения саморегуляции и консенсуса, как в различных подсистемах, так и в системе целом. Общество как целостная система, «в наши дни организованная в виде единого политического коллектива, и является институционализирующей единой, более-менее интегрированной системой ценностей»¹.

Выдающийся русский социолог П.Сорокин писал, что ценности – это не вспомогательная пристройка к экономике, а обобщенные представления людей относительно целей и норм своего поведения, воплощающие исторический опыт и концентрированно выражающие смысл культур отдельного этноса и всего человечества. Это существующие в сознании каждого человека ориентиры, с которыми индивиды и социальные группы соотносят свои действия. На основе этих ориентиров складываются конкретные типы поведения, в том числе социокультурные типы отношения людей к различным проблемам².

Современная социализация российской молодежи отражает процесс переосмысления ценностных ориентаций и норм, сложившихся за предшествующие периоды. При этом наиболее уязвимыми в плане самоопределения являются группы, находящиеся

на стадии возрастного социального выбора и социальной идентификации. Молодежь является именно той общественной группой, которая переживает период становления социальной зрелости.

По мнению многих российских ученых, тип культуры и мышления современной российской молодежи станет типичным для нашей социокультурной действительности уже в ближайшее время, и это придаст дополнительную актуальность изучению ценностных ориентаций и жизненных стратегий современной молодежи. От того, насколько изучен мир ценностей современной молодежи, ее установки, идеалы, жизненные планы, во многом зависит эффективность разрабатываемых мероприятий в области образования, в сфере труда и занятости, в экономической, политической и культурной жизни.

Проведенное нами в 2005 г. социологическое исследование в Республике Мордовия, Пензенской и Ульяновской областях позволило определить, в какой степени в сознании молодого поколения распространены нравственные ценности, идеалы и моральные нормы. При этом выяснено, что молодые люди, определяя цели и жизненную стратегию, исходят прежде всего из иерархии ценностей, на которые они ориентируются.

Для того чтобы определить степень значимости морально-нравственных ценностей и установок, было предложено ответить на 17 вопросов по трем позициям «очень значимо», «значимо, но не очень», «практически не значимо».

Полученные данные свидетельствуют о том, что самыми универсальными ценностями для всех возрастных категорий молодежи являются семья, здоровье, дружба, безопасность, любовь, справедливость и свобода.

Очень значимые ценности для респондентов в процентном отношении выглядят следующим образом:

семья – (16–21 лет – 93,2%, 22–26 лет – 95,6%, 27–30 лет – 96,3%);
здоровье – (16–21 лет – 91,3%, 22–26 лет – 96,0%, 27–30 лет – 94,2%);
дружба – (16–21 лет – 91,6%, 22–26 лет – 91,7%, 27–30 лет – 91,1%);
безопасность – (16–21 лет – 90,3%, 22–26 лет – 88,3%, 27–30 лет – 90,5%);
любовь – (16–21 лет – 88,7%, 22–26 лет – 89,6%, 27–30 лет – 89,1%);
справедливость – (16–21 лет – 85,0%, 22–26 лет – 84,3%, 27–30 лет – 86,4%);
свобода – (16–21 лет – 88,4%, 22–26 лет – 84,1%, 27–30 лет – 79,0%).

Любые ценностные ориентации и настроения во многом взаимосвязаны с психологическими установками молодых людей.

Главная психологическая установка направлена на то, чтобы много работать и хорошо зарабатывать. Она, по существу, в равной степени характеризует всю опрошенную молодежь (16–21 лет – 49,7%, 22–26 лет – 51,3%, 27–30 лет – 50,3%), что соответствует медиане по выборке.

На втором месте находится установка, которая направлена на спокойную стабильную работу, обеспечивающую все социальные гарантии. Причем она имеет прогрессирующий характер (16–21 лет – 32,0%, 22–26 лет – 32,6%, 27–30 лет – 42,1%). Таким образом, эта психологическая установка у молодежи с 16 до 30 лет возросла более чем на 10% и присуща почти половине респондентов.

Иметь интересную работу независимо от заработка – эта установка находится на третьем месте. Так думают в возрасте 16–21 лет – 6,9%, 22–26 лет – 7,7% и в 27–30 лет – 4,0% респондентов.

А тех, кто не имеет желания ни работать, ни учиться, но иметь все, что хочется, оказалось в возрасте 16–21 лет – 9,3%, 22–26 лет – 5,2% и в 27–30 лет – 2,4% опрошенных.

Наименьшее количество молодых людей оказалось среди тех, кто хочет иметь небольшой заработок, но много свободного времени (16–21 лет – 2,0%, 22–26 лет – 3,2% и в 27–30 лет – 1,3%).

Таким образом, психологический настрой современной молодежи направлен на то, чтобы иметь высокое материальное благосостояние за счет интенсивной работы (50,3%), каждый третий респондент настроен стабильно и спокойно, работать, но при этом иметь весь пакет социальных гарантий. Каждого шестнадцатого респондента (6,4%) не волнует личный заработок, но важно чтобы работа была интересной. Такое же количество молодых людей хочет иметь все блага, ничего не делая.

Все рассмотренные ценности и психологические установки во многом связаны с особенностями социализации современной молодежи.

В процессе исследования было важно определить, кто является авторитетными и влиятельными людьми, на кого она равняется, кто выступает в качестве идеала и вообще есть ли он у современного молодого поколения³.

Рассматривая эту сложную социально-психологическую категорию представляется, необходимым дать и обоснование указанному понятию.

Например, в словаре русского языка С.И. Ожегова понятие «идеал» определяется как то, «что составляет высшую цель деятельности, стремлений». В Советском энциклопедическом словаре идеал – это «образец, нечто совершенное, высшая цель стремления»⁴.

При изучении нравственных ценностей молодежи мы учитывали, что происходящие в последние два десятилетия в России социальные, экономические и политические процессы во многом изменили быденную жизнь людей, понимание того, что является жизненным успехом, какие цели необходимо ставить перед собой и какими средствами для достижения этих целей можно пользоваться. У многих россиян, особенно в провинции, складывается мнение о полной и безвозвратной утере нашим обществом и его гражданами нравственных норм, о том, что кризис морали достиг того предела, за которым грядет духовное перерождение России.

В первую очередь было важно выявить, кто выступает в качестве идеала у провинциальной молодежи и вообще насколько она привержена к высоким идеалам.

Более половины всех опрошенных (56,6) указали, как и в предыдущем вопросе, что у них нет никакого идеала.

В качестве главного идеала у всех респондентов выступает мать (16–21 лет – 13,7%, 22–26 лет – 13,3% и в 27–30 лет – 15,6%). Отец в этой роли находится на втором месте, и его в качестве идеала воспринимают в два раза меньше, чем мать (16–21 лет – 8,1%, 22–26 лет – 5,3% и в 27–30 лет – 6,1%).

На третьей роли здесь выступают друзья (16–21 лет – 4,1%, 22–26 лет – 5,5% и в 27–30 лет – 5,5%). Родственники в качестве идеала являются четвертыми, но их влияние по мере взросления у молодежи снижается (16–21 лет – 4,7%, 22–26 лет – 2,5% и в 27–30 лет – 2,2%), снижается также и влияние других членов семьи (16–21 лет – 2,8%, 22–26 лет – 2,7% и в 27–30 лет – 0,9%).

Крайне редко (от 0,5% до 1,6%) представители молодежи называют в качестве идеалов для подражания героев художественных фильмов и литературных произведений, спортсменов, духовных наставников, артистов, руководителей коллективов, учителей и преподавателей.

Анализируя общественные идеи, было важно также изучить, кто же является самыми авторитетными людьми для молодого поколения, и чьим советам они следуют, принимая важные решения.

Самыми авторитетными и влиятельными людьми для респондентов являются их родители, родственники, друзья и знакомые. На первом месте находятся родители и родственники. Причем с увеличением возраста доверие к ним в определенной мере начинает снижаться (16–21 лет – 80,3%, 22–26 лет – 73,6% и в 27–30 лет – 72,7%).

Авторитет друзей и знакомых имеет такую же тенденцию, т.е. их влияние очень высоко, но снижается по мере взросления молодежи (16–21 лет – 57,2%, 22–26 лет – 42,8% и в 27–30 лет – 43,5%). В то же время растет число тех, кто ни к чьим советам не прислушивается (16–21 лет – 13,3%, 22–26 лет – 15,8% и в 27–30 лет – 18,8%), т.е. молодежь по мере увеличения возраста больше принимает решение самостоятельно. Невысоким оказывается влияние педагогов в вузах и техникумах, причем к их советам прислушивается меньше молодежи с увеличением возраста (16–21 лет – 12,5%, 22–26 лет – 3,4% и в 27–30 лет – 2,4%). Это связано, видимо, с тем, что к 22 годам, как правило, молодежь уже заканчивает учебу в системе среднего профессионального и высшего образования.

В то же время к руководителям на работе молодежь старших возрастных категорий начинает прислушиваться больше, чем младшие представители молодых людей (16–21 лет – 4,1%, 22–26 лет – 11,4% и в 27–30 лет – 14,3%). Это свидетельствует о том, что после 22 лет молодежь в основном работает, и авторитет руководителей постепенно возрастает.

Принимая важные решения, респонденты практически не прислушиваются к советам религиозных лидеров (1,6%), политических и общественных деятелей (0,8%). Испытывают трудности с ответами на указанные вопросы 6% респондентов.

Исследования в других регионах России о том, кто и что влияет на процесс социализации и воспитания молодого поколения подтверждает примерно такую же тенденцию, как и в нашем опросе. Например, в Санкт-Петербурге «вне конкуренции остается такая позиция, как влияние родителей, прежде всего матери (58%

опрошенных) и в меньшей степени отца (44%). Затем с большим отрывом следуют друзья (24%), книги (19%), фильмы (15%), родственники (13%) и на последнем месте – учителя (10%).

Примечания

- ¹ *Парсонс Т.* Общетеоретические проблемы социологии // Социология сегодня. 1965. С. 30.
- ² *Сорокин П.* Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 249.
- ³ *Ожегов С.И.* Словарь русского языка. Изд. 16-е, испр. М., 1984. С. 205.
- ⁴ Советский энциклопедический словарь. М., 1980. С. 481.

Социологические и исторические интерпретации в системе факторов, влияющих на общественное сознание

Две интереснейшие проблемы – проблема анализа социальных механизмов, осуществляющих идеологическую индоктринацию населения, и проблема научного моделирования социальных явлений – оказались в современных условиях теснейшим образом связанными. Некоторое время назад ученый-гуманитарий мог еще вообразить, что избавление от административного прессинга и от «идеологических стереотипов» почти автоматически выводит его в зону свободного и беспристрастного научного поиска, эффективность которого зависит исключительно от его исследовательской квалификации. Сейчас же наивность таких надежд становится более очевидной. Дело в том, что «свобода от идеологического дурмана» предполагает необходимость более тонкой трактовки самого содержания понятия «научная квалификация». Эта квалификация, кроме всего прочего, должна включать в себя еще и навыки рациональной рефлексии по поводу ценностной подоплеки научных интерпретаций.

Уже М.Вебер высказывал сомнение в том, что научные модели социальной реальности могут быть абсолютно независимыми от ценностных ориентаций конкретного ученого-гуманитария. Отсюда – стремление выдающегося немецкого социолога примирить тезис о неизбежной пристрастности и ценностной ориентированности исследовательского *интереса*, а также *задач*, которые ставит перед собой реальный ученый – историк или социолог, – и тезис о необходимости максимального очищения самого *процесса*

научного исследования от ценностных пристрастий того же ученого¹. Но попытка примирения этих тезисов фактически означала признание неизбежности появления идеологических оттенков (как минимум!) во всякой научной интерпретации. В таком случае максимально возможная свобода ученого от идеологии связана не только с его «операциональной беспристрастностью», но и с четким осознанием «аспектной пристрастности» используемых исторических либо социологических интерпретаций (Вебер называл это «элементарным долгом самоконтроля ученого»²).

Время привычной критики «ложного сознания», видимо, уходит в прошлое. Интересно, конечно, рассуждать о противостоянии научных и идеологических подходов к анализу общества. Не менее интересная и более «продвинутая» тема – влияние самой науки, научного менталитета на «дух эпохи» и, соответственно, на особенности современных идеологических конструкций. Однако сегодня, возможно, более актуальной становится задача, связанная с ответом на вопрос: каковы механизмы влияния конкретных научных моделей на социальную реальность? Этот ответ, в свою очередь, невозможен без кропотливого анализа потенциальной идеологичности тех социальных и исторических концепций, которые вроде бы никогда не были замечены в политической ангажированности. Интересно не то, как теория искажает реальность, а то, как она ее конструирует, *оставаясь при этом в границах «нормальной» науки*. Поэтому и нужна своеобразная инвентаризация всех схем взаимовлияния теорий и реальности.

Наиболее показательная из таких схем связана с проявлением эффекта самосбывающегося прогноза, хорошо изученного, к примеру, в рамках экономической теории. То, что инфляция может быть вызвана прогнозом авторитетного эксперта – очевидно. Но ведь публичный прогноз, в свою очередь, может оказаться следствием кропотливой работы весьма непубличного исследователя-теоретика, далекого от прикладной экономики.

Имеются, однако, и более неочевидные варианты взаимодействия реальности с теорией. Самосбывающаяся интерпретация не менее интересна, чем самосбывающийся прогноз. Характерный пример – феномен вторичной девиации, хорошо исследованный в рамках т.н. «теории стигматизации». Как известно, согласно этой теории, механизмы наиболее серьезных социальных девиаций «за-

пускаются» прежде всего благодаря навешиванию на индивида ярлыка девианта. Между тем сама возможность стигматизации личности обусловлена применением к конкретному случаю девиации конкретной когнитивной схемы, главной особенностью которой является *дискретный подход* к анализу социальной реальности: для того, чтобы на индивида был навешен ярлык девианта, социальное окружение должно отреагировать на какой-либо проступок индивида так, как будто бы его тяжесть принципиально отличается от более мягких проявлений девиации; т.е., по сути дела, перейти от *континуальной* интерпретации тяжести проступка, соответствующей стадии первичной девиации, к дискретной.

Еще более сложная схема связана с реализацией принципа «дрейфа цели». В связи с этим можно сопоставить две теории, характеризующие особенности политической жизни в современном западном обществе: классическую концепцию представительной демократии, согласно которой народ выбирает и контролирует компетентных политиков, которым доверяет, и концепцию полиархии Р.Даля. Очевидно, что последняя модель (даже если очистить ее от различных оговорок) не в меньшей степени, чем первая, соответствует реальности. Теория полиархии часто интерпретируется как некое уточнение классической модели представительной демократии. Сам Р.Даль в недавней популярной книге о демократии³ осуществил именно такую операцию: характеристики полиархической системы описаны в этой книге именно с точки зрения степени их приближения к модели идеальной демократии. Между тем эта теория вполне может быть изложена и в более радикальном ключе: модель взаимоконтроля элит с использованием известных механизмов манипуляции поведением избирателей не в меньшей степени соответствует современным реалиям, чем модель демократического контроля над политическими элитами, и столь же успешно объясняет стабильность современных западных государств. Утверждение же Даля о том, что «политические и бюрократические элиты в демократических странах... несомненно могущественнее обычных граждан, но в деспотизме их обвинять нельзя»⁴ объективно характеризует современные западные системы не как демократические, а как *недеспотические* – а это далеко не одно и то же. Таким образом, теория представительной демократии вполне может быть охарактеризована как «оптимистическая

интерпретация» реальности. Картина же общества, в котором несколько политических элит ведут борьбу друг с другом, используя в качестве орудия различные методы воздействия на общественное мнение, хорошо соотносится с реальностью, но плохо – с наличными массовыми ценностями. И если люди не будут смотреть на политическую жизнь своей страны *преимущественно* через призму «демократической» модели, если они перестанут верить в реальность народного суверенитета, то политическая система, скорее всего, не сможет работать и в соответствии с полиархической моделью: налицо «дрейф цели».

Несколько сложнее обстоят дела с историческими интерпретациями. Тем не менее тезис о конструирующей роли этих интерпретаций может быть подтвержден рядом примеров. При этом речь идет не только о конструировании будущего. В рамках философии истории достаточно авторитетна точка зрения, согласно которой историческая реальность не просто интерпретируется в теоретико-фактологическом плане, но и перетолковывается в объективном смысле последующими поколениями людей – как некая духовно-культурная данность. События прошлого, с этой точки зрения, оказываются незавершенными постольку, поскольку их культурный смысл продолжает объективно изменяться, вступая в своеобразный диалог с последующими событиями. Что же касается самих этих последующих событий, то их содержание в немалой степени будет зависеть именно от того, как в теоретическом смысле будет интерпретирован тот или иной фрагмент исторической реальности.

Эта диалектика хорошо была описана Н.А.Бердяевым при анализе особенностей интимно-личностного восприятия истории: «История требует веры, история это – не просто насилие над познающим субъектом внешних объективных фактов, это есть некоторый акт *преображения великого исторического прошлого* [курсив мой. – В.В.]»⁵. Аналогичные эффекты имеют место и при исследовании роли исторической памяти в судьбе народов – особенно тех, история которых еще не закончилась. Здесь также возможны самосбывающиеся интерпретации: к примеру, если потомки всерьез «заклеймят» некоторое историческое свершение как «ненужное», «бессмысленное», это может привести к реальному снижению его исторического значения – как минимум на некоторое время.

Подчеркнем при этом: «обратная» переинтерпретация истории – дело уже гораздо более сложное. Дело в том, что в системе «историческая реальность – исторические интерпретации – наличная реальность» могут быть задействованы т.н. положительные обратные связи, «раскачивающие» эту систему. Схема здесь очень простая: *«новая интерпретация исторической реальности → новое отношение потомков к этой реальности → изменение наличной реальности и связанное с этим изменение смысла исторической реальности → повышение убедительности новой интерпретации истории → более успешное укоренение новой наличной реальности и т.д.»* К тому же, для того, чтобы восстановить прежние исторические смыслы (даже в их модифицированной форме), уже недостаточно восстановить старые или реализовать видоизмененные – «неоконсервативные» – исторические интерпретации: необходимо вновь изменить саму наличную реальность. Очевидно, к примеру, что прежняя – дореволюционная или советская – историческая оценка гетмана Мазепы в истории Украины уже не столь убедительна в контексте намечающегося раскола между Россией и Украиной.

Следовательно, осторожное, внимательное отношение к теоретическим интерпретациям прошлого и настоящего, осознание их потенциальной идеологичности и даже взрывоопасности – обязанность любого ученого-гуманитария, который не желает, чтобы его научные изыскания стали орудиями в далеко не научных сражениях.

Примечания

- ¹ Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 380, 382–383.
- ² Там же. С. 399.
- ³ См.: Даль Р. О демократии. М., 2000.
- ⁴ Там же. С. 112.
- ⁵ Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С. 18–19.

Идея ненасилия в российском самосознании

Ненасилие занимает важное место в системе общечеловеческих ценностей. Оно выступает как мировоззренческая идея и напрямую связано с формированием самосознания человека и общества. Являясь одной из основополагающих христианских заповедей, идея ненасилия далеко не бесспорно воспринимается мировым сообществом и даже основанным на православии российским общественным сознанием.

С начала XX в. русская философская мысль не раз обращалась к этой теме. Так, Н.О.Лосский, исследуя характер русского народа, заметил, что к числу его первичных, основных свойств принадлежит доброта, углубляемая и поддерживаемая исканием абсолютно добра и религиозностью; однако измученный злом и нищетой, русский человек может проявить и большую жестокость¹. Исследуя российскую ментальность, философ пришел к выводу, который подтверждает весь ход российской истории. На парадоксальное соединение способности перетерпеть давление обстоятельств, сакральное отношение к власти, толерантность в различных её проявлениях и в то же время готовность к достижению своих, понимаемых как «справедливость» целей путём насилия обращали внимание многие российские мыслители. Об этом писали философы Л.Н.Гумилёв, Б.В.Вышеславцев, С.Л.Франк, С.А.Аскольдов. На доброту русской души и одновременно на склонность ее к насилию прямо указывал Н.А.Бердяев². Большинство русских писателей также отмечают дуализм национального характера. Сама

российская история с многочисленными примерами жертвенной любви к ближнему и государству, с кровавыми мятежами и слепой всеразрушающей яростью революционных эпох неизбежно приводит нас к выводу об иррациональности российской ментальности, поскольку ненасилие чаще относится к области рационального, чем чувственного опыта.

Современная российская обществоведческая наука, занимаясь этой проблемой с разных позиций, заявила о необходимости полнее воспользоваться возможностями идеи ненасилия, поскольку она содержит зачатки новой цивилизации и всюду, где развивается, созидает новую цивилизацию. Обсуждению темы ненасилия посвящено немало работ. Есть разные точки зрения по этому вопросу. Так, некоторые авторы полагают, что ненасилие является проявлением слабости³. Думается, более прав в дискуссии по этому вопросу А.А.Гусейнов, который считает, что это путь сильных людей⁴.

В менталитете российского человека присутствуют черты, которые активизируются в ходе поисков ответов на вызовы времени и требуют определения точек опоры для изменения самосознания. Российский народ одним из первых осознал, что в современном глобализированном мире ненасилие становится единственным средством сохранения человеческой цивилизации.

Идею ненасилия с идеей самосознания соединяет диалог. Он способен прояснить и объединить усилия политика и ученого, педагога и ученика, государственного человека и общественного деятеля, наконец, диалог – это универсальный закон, включающий механизмы, активизирующие силы народа в выборе доминанты, определяющей его самореализацию в мировом сообществе. Диалог выводит из тени и забвения истинные приоритеты, он выявляет пути формирования общности коренных интересов. Тем самым он стимулирует выработку национального самосознания. Специфика современного российского общества состоит в том, что оно готово ответить на вызов времени и преодолеть мифологему: «Умом Россию не понять, аршином общим не измерить...», однако находится только в самом начале этого пути.

Примечания

- ¹ Лосский Н.О. Характер русского народа // Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 360.
- ² См.: Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 401.
- ³ Писманик М.Г. Идея ненасилия и сотрудничество // <http://www.rusoir.ru/print/05/40/>.
- ⁴ См.: Гусейнов А.А. Этика ненасилия // Вопр. философии. 1992. № 3. С. 72–81.

Формирование самосознания граждан России: социальная ответственность СМИ

В условиях наблюдаемой трансформации российского социума и масштабы стоящих перед страной стратегических задач крайне актуальным представляется изучение роли средств массовой информации в формировании самосознания граждан. Между тем непродуманная информационная политика руководителей ряда телеканалов привела к тому, что общество получило молодое поколение людей с искаженными нравственными ценностями¹. В голливудских фильмах и во многих отечественных передачах, на которых оно и было воспитано, пропагандируются культ легких решений и денег, красивая жизнь, разврат, насилие, убийства, безнаказанность.

Большинство создателей фильмов в России скопировали, а затем трансформировали американские сюжеты. Легитимизация в общественном сознании, а порой и восхваление криминальной жизни в обществе и на телевидении привели к тому, что в колониях оказывается все больше подростков. По данным исследователя Д.Кравченко, только за первые месяцы 2008 г. доля преступлений в России против собственности (кража, грабеж, разбой) составила почти 50% от всего количества зарегистрированных, а за год их количество увеличилось на 80–90%. В связи с этим характерным является судебный процесс, прошедший в Пензенской области в апреле 2008 г. в отношении двоих молодых людей, убивших троих студентов, чтобы не возвращать долг в 4 тыс. рублей! Примечательно, что убийцы произвели после расстрела беззащитных жертв контрольные выстрелы, именно так, как их «научили» в американских фильмах.

Героями отечественных боевиков нередко становятся коррумпированные представители власти, продажные журналисты, милиционеры, рейдеры, отсидевшие в тюрьме бизнесмены. Тем самым телевидением в массовое сознание людей внедряется миф о возможности решения любых проблем с помощью денег и быстрого обогащения, в том числе за счет совершения преступления. Как следствие, происходит подрыв авторитета государственной власти, бизнеса².

Сцены насилия, которые, безусловно, негативно влияют на формирование самосознания в условиях полной безответственности СМИ, государство делает робкие попытки ограничить. Так, например, в начале 2008 г. на развлекательном канале «2x2» была остановлена трансляция двух мультфильмов – «Маленькие лесные друзья» и «Приключения Большого Джеффа», которые, по мнению специалистов Россвязьохранкультуры, посягают «на здоровье, физическую, интеллектуальную, нравственную, психическую безопасность детей, а также... общественную нравственность»³. Не исключено, однако, что процесс в отношении телеканала являлся больше образцово-показательным и вряд ли исправит общую телекартину.

За последние годы число развлекательных программ, реалити-шоу и специальных проектов, права на которые нередко закупаются у зарубежных телекомпаний, заметно увеличилось. Некоторые телезрители уже не могут представить свою жизнь без шоу: «Танцы на льду», «Ледниковый период», «Минута славы», «Фабрика звезд», «Дом-2» и другие. Наряду с этим число общественно-политических и просветительских программ, напротив, сократилось. И эта тенденция общероссийская.

В Пензенской области начиная с 2003 г. резко поменялась сетка вещания государственного телевидения, известного как «9 канал», и проводного радио. Из регионального эфира исчезли детские, молодежные, авторские программы на политические, экономические и культурные темы, которые шли в прайм-тайм. Взамен зритель получил только новости, качество производства которых и форма подачи вызывает немало вопросов.

Интересными представляются результаты исследования сюжетов и репортажей в информационных программах на двух пензенских телеканалах – «ТВ-Экспресс» и «Наше время», проведенного одним из авторов данной статьи. Исследование показало,

что в период с 4 февраля по 23 марта 2008 г. (7 недель) в эфире телеканала «Экспресс» (вечерний выпуск, 18.00) вышло 596 различных информационных материалов, из них 61 материал носил «негативный характер», связанный с чрезвычайными, дорожно-транспортными происшествиями, преступлениями. В общем объеме «негативных материалов»: 5 сюжетов о пожарах, 13 – об изъятии наркотических средств, 6 – об убийствах (самоубийствах), 2 – о причинении телесных повреждений (грабежах, кражах), 11 – о дорожно-транспортных происшествиях, 10 – о решениях суда (комментарии о расследовании уголовного дела), 14 – прочие материалы, не относящиеся к вышеуказанным категориям. Таким образом, процент соотношения «негативных материалов» в общей доле сюжетов составил 10,2%. В этих телевизионных сюжетах показывают, как сотрудники МЧС вытаскивают трупы из сгоревшего дома или искореженной автомашины, как хоронят четырехлетнего ребенка, погибшего в канализационном колодце от отравления нечистотами, рассказывают об убийстве матерью новорожденного ребенка и т.д. Бесспорно, просмотр подобных сюжетов негативно влияет на психологическое состояние телезрителя, которое может привести к психическим расстройствам или, как минимум, депрессии. На основе привнесения в самосознание граждан чувства включенности в негативные процессы окружающей действительности у зрителя может складываться жизненное ощущение фатальной безысходности⁴.

Следует отметить, что в итоговой программе «События в деталях» еженедельно выбирается только одна тема, о которой и идет речь в передаче, и зрителям «в развернутом виде» представляется информация о том, что делается властью, бизнесом и обществом в регионе. Эта информация является не только позитивной, но и полезной, заставляет зрителя задуматься и отметить для себя интересные факты, цифры и события. Примечательно, что откровенная «чернуха» почти отсутствует на дециметровом телеканале «Наше время». Так, например, в период с 4 февраля по 23 марта 2008 г. в эфире телеканала «Наше время» (вечерний выпуск, 19.00) вышло 435 различных информационных материалов, 17 из которых носили «негативный характер» и были связаны с чрезвычайными, дорожно-транспортными происшествиями, преступлениями. В общем объеме «негативных материалов»: 7 сюжетов об изъятии

наркотических средств, 1 – о грабеже, 1 – о дорожно-транспортном происшествии, 2 – о решениях суда (комментарии о расследовании уголовного дела), 7 – прочие материалы, не относящиеся к вышеуказанным категориям. Материалов о пожарах и убийствах (самоубийствах) в этот период отмечено не было. Таким образом, процент соотношения «негативных материалов» в общей доле сюжетов составляет 3,9%. Отметим, что большинство выпусков программы «Наше время» начинается либо с сюжета о социально-значимой проблеме (плохое состояние проезжей части, рост цен на продукты питания и т.д.), либо с события (открытие модульных котельных в районе; подготовка к вводу в эксплуатацию офиса «Врача общей практики», здания уроandroлогического центра; награждения женщин медалями «Материнская доблесть» и т.д.).

Примечания

- ¹ *Бардин П.* Власть СМИ – СМИ власти // Известия-Медиа (приложение к изд. «Известия»). 24.6.2002.. № 5. С. 1.
- ² Проект-2020 // Лит. газ. 20.02.2008. № 7 (6159). <http://www.lgz.ru/article/id=3191&ui=1203411082201&r=065>.
- ³ *Алехин А.* Прочерк нравов // Информационно-аналитическое издание «Эксперт Online 2.0». 2008. 24 марта. № 12 (601). http://www.expert.ru/printissues/expert/2008/12/procherk_nravov/.
- ⁴ *Нарочницкая Н.А.* Общественное и национальное самосознание в расколотой России – 12/02/04 – <http://www.pravoslavie.ru/analit/040212103212>.

Российское самосознание и философия управления

Настоящая работа посвящена актуальной теме соотношения российского самосознания, российской самоидентификации с основными проблемами и вопросами управления в Российской Федерации на современном этапе. Основная задача исследования состоит в выявлении базового механизма дифференциации менталитетов народов как основы формирования национального сознания.

Последние работы философов, социологов, психологов, культурологов позволяют сделать вывод, что базовым различительным признаком национальных сознаний и различных форм самоидентификации является национальная картина мира. В науке еще не до конца решен вопрос о базовых характеристиках, составляющих основу национальных картин мира. Автор предлагает свое видение проблемы, которое сформировалось в течение нескольких лет практического опыта руководства предприятиями реального сектора экономики, в ходе целого ряда социологических исследований и философских рефлексий над проблемой.

Базовыми характеристиками российского самосознания, отличающего наш народ от других, являются:

- язык;
- особая форма российской религиозности – двоеверие;
- особые принципы управления государством, экономикой, предприятием.

Человеческий язык имеет свои глубинные структуры, так называемые концепты, которые скрыты в лексико-семантических особенностях, в принципах построения грамматических структур, в фонетическом строе.

Концепт является идеальной сущностью, которая формируется в сознании человека, как глобальная ментальная, мыслительная единица, представляющая собой квант структурированного знания. Основная методика исследования концепта – компонентный анализ семантики ключевого слова – имени концепта, анализ сочетаемости ключевого слова, грамматических структур, анализ текста в различных типах дискурса. Понятие «концепта», его интерпретация в различных отраслях знания завоевывает все большую популярность в науке. Ю.С.Степанов, известный российский лингвист и философ, определяет через концепт всю человеческую культуру¹.

Концепт понимается в лингвокультурологии

– как понятийное образование, отражающие признаковую и дефиниционную структуру сознания и языка;

– как образование, фиксированное когнитивной метафорой;

– его значимость определяется местом концепта в лексико-грамматической системе языка.

Носителем концепта является коммуникативная личность, обладающая национальными, ментальными, этническими своеобразными принципами. Такую личность можно определить как «этносемантическую коммуникативную личность». Ее своеобразие заключено в особой системе лингвокультурных концептов.

Лингвокультурный концепт состоит из:

– прагматической информации языкового знака, связанной с его экспрессивной иллюкутивной функцией;

– когнитивной памяти слова (смысловой характеристикой языкового знака, связанной с его исконным предназначением и системой духовных носителей языка).

Концепты образуют концептосферу, которая понимается как семантическое пространство, ключевое для понимания национального менталитета. Концептосфера составляет «культурную парадигму», сумму «культурных парадигм», которые и составляют

¹ См.: Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М., 1997.

ментальность народа, лучше сказать, его языковую ментальность, понимаемую как соотношение мира, его участников и его языкового представления².

Языковая ментальность реализуется далее в системе национальных архетипов. Социальный архетип представляет собой комплекс чувств и эмоций, тесно связанный с неким ценным предметом или идеей. Он передается по наследству от предыдущих поколений и существует как на вербальном, так и на невербальном уровне. Ценностная, аксеологическая структура личности, всего народа «погружена» в архетипы, которые являются основой национально-исторического типа поведения и потребления. Он является семантико-психологическим образованием, основными признаками которого в русской культуре являются:

органическая потребность делать добро без сентиментальности и фарисейства;

жертвенное поведение, альтруистический патриотизм;

терпение, сострадание, смирение;

жажда праздника, радости;

любовь – основа всей жизни³.

В качестве базисного признака российской ментальности берутся основные характеристики русского народа, русского языка, т.к. практически 90% всех россиян прошли через школу русского языка. Другие народы проживали долгое время вместе с русским народом, что наложило на их ментальность и самосознание серьезный отпечаток. Иногда форма идентификации с русским народом принимает крайние формы. Так, например, татары, имеющие сложные для произношения национальные имена заменяют их русским эквивалентами (Наджибулла – на Николай, Муса, Мустафа – на Михаил). А мордва давно перешла на русские православные имена вместе с принятием православия. Кроме того, важную роль в стирании национальных различий у малых народов в русской среде сыграло многолетнее господство коммунистической идеологии, основным принципом которой стал принцип пролетарского интернационализма. Пролетарский интернационализм выра-

² Воркачёв С.Г. Методологические основания лингвоконцептуологии // Аспекты метакоммуникативной деятельности / Под ред. С.Г.Воркачёва и др. Воронеж, 2002. С. 12–37.

³ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1991. С. 6.

жался в стирании национального своеобразия и придании малым народам, проживающим в русском окружении, основных характеристик русского народа.

Следующим важным аспектом российского самосознания является особый тип религиозности – двоеверие. О феномене двоеверия говорилось достаточно много и подробно в исследованиях Б.А.Рыбакова, П.А.Смирнова, Б.А.Салунова. Феномен двоеверия плотно занял позиции как и в христианско-православной традиции, так и мусульманской. Данная особенность российской ментальности выражается в причудливом переплетении ортодоксальных христианских и мусульманских мотивов с языческими. И распространение языческих мотивов следует искать не только и не столько в доисторических временах, но и в первую очередь во времена господства советской власти, коммунистической системы, когда отправление традиционных культов было затруднено, но людям не хотелось терять свою национальную самоидентификацию и в то же время не хотелось отказываться от многих радостей жизни, которые могло им обеспечить атеистическое мировоззрение.

Следующим фундаментом российской ментальности и самосознания стала определенная философия управления. Под философией управления понимаются общие принципы организационного воздействия и регулирования от уровня государства до уровня предприятия, отдела, подразделения, социально-психологической группы.

При построении философии управления в России необходимо строго учитывать следующие факторы:

- существование большой властной дистанции, а следовательно, принятия работниками неравенства в распределении полномочий, принятии решений, вознаграждении, уважение к власти;
- признание иерархических отношений между социальными слоями и сословиями;
- ожидание попечительства и опеки сильных над слабыми;
- иерархическое управление с концентрацией большой власти на самом верху организации;
- полная зависимость сотрудников от произвола руководства;
- перераспределение богатства в пользу бедных и слабых, сострадание к проигравшим;
- уважение к различным традициям, верованиям, языкам;

– предпочтение осмысленной аскезы богатству, общей строгости нравов моральной вседозволенности, добровольного самоограничения комфорту;

– устремление к духовности как способности людей выходить за рамки своего индивидуального существования и ставить цели, не связанные с улучшением повседневной жизни;

– одобрение коллективных усилий в труде, настороженное отношение к индивидуализму, к достижению собственного благополучия за счет других;

– замкнутость и закрытость организации для внешнего мира, наличие существенных барьеров между подразделениями;

– привлечение, продвижение и поощрение сотрудников на основе их персональной и организационной лояльности;

– бюрократизация и формализация как средство защиты от произвола;

– непрозрачность принимаемых решений, секретность, жесткий централизованный контроль над внутренне организационной коммуникацией.

Все эти базовые принципы управления естественным образом вытекают из особенности российской языковой картины мира, особого феномена двоеверия и являются важным структурирующим признаком российского самосознания на рубеже XX и XXI вв.

Национальное самосознание и национальная философия

Если нет и не может быть русской национальной философии, то нет и не может быть и русского национального самосознания, ибо философия, в отличие от знания предметов, есть именно самосознание целого духа.

П.Е.Астафьев

В современных публикациях, посвященных истории отечественной философии, время от времени поднимаются вопросы: а существует ли «русская философия» и правомерно ли говорить о национальной философии вообще? Если вынести за скобки второстепенные детали, то можно выделить *две основные точки зрения*. Для некоторых авторов само существование идеи русской (равно как и другой национальной) философии – «неприятный факт», т.к. мешает им позиционироваться в качестве «универсального человека». Русские философы, полагают они, это некая группа лиц, маргинализированных мировым философским развитием и оторванных в область провинциального, локального. Нет ни русской, ни западной философии. Есть лишь одна, универсальная философия, «универсальные техники анализа», а «русскость», «немецкость», «французскость» и т.д. – это характеристики, относящиеся к сфере идеологии, – таково мнение одного из участников дискуссии, материалы которой опубликованы журналом «Логос»¹. Другой участник дискуссии подчеркивает, что нет специфической русской философии, есть способ самоописания определенного этапа развития философии и культуры².

С другой стороны, большинство современных историков отечественной философии отмечают специфические черты и особенности русской философии. Среди них называются нравственная ориентация, ведущая роль проблемы человека, историософской проблематики (тема Запад–Россия–Восток), тема кризиса западной

цивилизации, культуры, философии, борьба против абстрактности классической мысли, антиутилитаризм, духовность, интерес к глубинам человеческих переживаний и страданий, к поиску Бога, Правды и Спасения и т.д.³. В западной русистике также встречаются попытки обозначить главные мотивы русской философской мысли⁴.

Итак, можно ли говорить о русской философии и в каком смысле? Являются ли определения «русская», «французская», «немецкая», «испанская» лишь указанием на место развития философии или эти понятия в своем объективном содержании имеют нечто, выводящее их за пределы географии? Вопрос, как представляется, требует детального историко-философского анализа с использованием результатов этнографии, культурологии, этнической психологии и других дисциплин.

Если обратиться к историографии отечественной философии, то можно обнаружить, что вопрос о своеобразии национальной философии обсуждался уже в XIX в., а в начале XX обсуждался оживленно. Архимандрит Гавриил (В.Н.Воскресенский) в своей «Истории русской философии» (1840) выделил национальные особенности русского характера как фактор развития оригинальной отечественной философии. Г.Шпет, отмечая, что признает философию *только как знание, а не мировоззрение*, сформулировал свою точку зрения: «Философия приобретает национальный характер не в ответах, научный ответ, действительно, для всех народов и языков один, – а в самой постановке вопросов, в подборе их, в частных модификациях»⁵. Только в таком смысле, заключал философ, и можно говорить о национальной науке, иначе решение научных вопросов – все равно, философских, математических или кристаллографических – по национальным склонностям и настроениям – ничего именно научного в себе не сохраняло бы. Б.П.Вышеславцев подчеркивал, что основные проблемы мировой философии являются проблемами и русской философии. «В этом смысле, – писал он, – не существует никакой специальной русской философии. Но существует русский подход к мировым философским проблемам, русский способ их переживания и обсуждения»⁶. Современные западные специалисты в области историко-философской русистики нередко характеризуют русскую философию как «нефилософичную», рассматривают ее как периферийное явление в истории мировой философии, сводят понятие «русская философия» к нацио-

нальной идеологии и психологии. Наиболее показательна в этом отношении позиция, представленная в фундаментальной монографии В.Гердта, который называет квазиромантическими попытки вывести сущность русской философии из особенностей «русской души», «русского национального характера», «национальной психологии», «русского образа мысли». Общий вывод, к которому приходит немецкий исследователь можно сформулировать так: то, что в русской философии определяется как «философское», не имеет национального характера и принадлежит всей мировой философии, то, что в ней есть «русского» не имеет отношения к философии и относится к сфере идеологии, политики, этнопсихологии и т.п. Философия имеет дело не с сентиментальностью (*Empfindsamkeit*), а с разумом⁷.

Таким образом, ответ на вопрос о существовании национальной философии, ее особенностях во многом зависит от понимания природы философии, ее предмета. Истолкование философии исключительно как *знания, науки, методологии* создает условия для заключений о неправомерности понятия национальной философии, о существовании лишь универсальной философии, универсальных техник философского анализа. Учет того обстоятельства, что философия – это и *форма мировоззрения*, включающая в себя, кроме знания, и ценностно-оценочный компонент, опирающаяся и на интуиции, открывает путь к обоснованию правомерности понятия «национальная философия», выявлению специфики национальной философской традиции.

В последние годы значительно возрос интерес к проблеме национальной ментальности. Обсуждаются вопросы относительно природы и изменений российского менталитета, его влияния на культуру и, в частности, философию. В XIX в., когда термин впервые вошел в научный оборот, понятие «менталитет» употребляли в значении близком, к образу мыслей, качеству разума, стилю мироощущения общности, духу народа. Как отмечается в литературе, этимологические истоки этого термина связаны не только с «духом» или «душой», но и с «разумом», «мышлением», «образом мышления».

Ментальность есть специфический стиль мировосприятия, который присущ данной человеческой общности и отражает в снятом виде длительный период совместного существования лю-

дей в схожих природно-географических и социокультурных условиях. Однако в контексте обсуждаемой темы будем обращаться к одному из проявлений ментального феномена – этноментальности в ее связи с другим видовым проявлением – мировоззренческой ментальностью.

Мировоззренческая ментальность выражается в построении картины мира, она интегрирует поток и представлений, характерных не для отдельных индивидов, а для духовных, социокультурных общностей, построенных по принципу духовного единства, в процессе создания картины мира и формирования мировоззрения. Ментальность здесь выступает в качестве контекста, в котором находит свое специфическое воплощение уникально-неповторимый способ видения человеком окружающей реальности.

Что касается этноментальности, то она, являясь неотъемлемым свойством этнического феномена, обладает двойственной природой, включающей в себя как природно-биологическое, так и социальное начала. Этот момент обуславливает устойчивость и консерватизм этноментальности⁸.

Этноментальность выполняет начальную консолидирующую функцию, объединяя членов общества общими представлениями об устройстве мира, о нормальных реакциях на определенные поступки, о стереотипах восприятия «своих» и «чужих». А.А.Потебня подчеркивал, что при сравнительно одинаковой интеллектуальной мощи у представителей разных народов не может быть единого стиля мышления⁹, т.к. последний обусловлен различным опытом в решении конкретных практических задач.

Наиболее полное выражение этническая ментальность находит в национальном характере, формой проявления которого служат этнические стереотипы.

Существенное влияние этноментальность оказывает на искусство, религию и философию, в частности через стиль мышления, различное использование отдельных образов и категорий мышления. А это и есть ментальные автоматизмы. Общее знакомство с ними позволяет определять принадлежность «анонимных текстов» к определенным направлениям и школам, культурным традициям, этническим общностям. Особые этнические стили мировосприятия, запечатленные в концепциях и доктринах, отражают состояние «народного духа». Мы говорим об английском эмпи-

ризме, немецкой классике, конфуцианской морали, французском рационализме, американском прагматизме и т.д. Философия как тип мировоззрения основывается на этнически окрашенной картине мира, но уже теоретически оформленной и упорядоченной. Этнический менталитет существенно влияет на формирование уникальных собственных и корректирует заимствованные философские воззрения.

Накопленный опыт этнического общежития определял своеобразие философских концепций. Рассмотрение национальной специфики, национального своеобразия развития философской мысли является важнейшим компонентом историко-философского анализа. Без учета такой специфики картина историко-философского процесса будет неполной.

Русские мыслители XIX – первой половины XX в. большое внимание уделяли проблеме национального характера как форме проявления этнической ментальности. В контексте анализа национального характера В.Соловьев, например, говорит о философском скептицизме и мистицизме, характерных для русской мысли. По мнению Н.Бердяева, противоречивость, антиномичность русского бытия находила отражение в характере русской философии и литературы. Парадоксальность и антиномичность русской истории проявилась в учении славянофилов и творчестве Достоевского, «самого русского из русских»¹⁰.

Гегельянец Д.Чижевский отмечал, что каждая конкретная национальная философия является полным осознанием абсолютноценностных, непреходящих элементов определенной национальной культуры, научного мировоззрения, определенной религиозности, возвышением этих конкретных форм культуры в сферу абсолютной правды. Согласно Чижевскому, форма проявления философских мыслей может быть наиболее внешней чертой национальной философии. «Стремление к простоте у англичан, стремление к симметрии и схематизму во французской философии, стремление к открытиям “диалектических моментов”, противоречий и “движения” мысли между ними – в немецкой (что принимается некоторым как “туманность” немецкой мысли) – это есть, без сомнения, важнейшие, но внешние черты»¹¹. Значительно большее значение имеет метод философствования – эмпирический и индуктивный в английской философии, рационалистические доказатель-

ства во французской, трансцендентальный и диалектический – в немецкой, который накладывает отпечаток на сущность философских систем этих наций.

Г.Д.Гачев предложил интересную концепцию национально-космопсихологоса. Он показал, что его попытки обнаружить признаки национальной ментальности и национальных *логик* при изучении произведений Аристотеля, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Бердяева путем прямого сравнения логик этих философов не удалась. Не удалось внутри логики обнаружить национальные различия. Но сравнение *интуиций, созерцаний*, лежащих в основе выкладок философов, привело исследователя к обнаружению такой глубинной структуры, как *образный априоризм*, который, как считает исследователь, лежит в основе рассудочного априоризма, который, в свою очередь, есть выражение национального космопсихологоса как единства национальной природы (Космос), национального характера (Психея) и склада мышления (Логос)¹².

Подтверждение обоснованности выводов Г.Д.Гачева можно обнаружить в результатах современных исследований в области в области эволюционной теории познания, опирающихся на работы Лоренца, Пиаже, Юнга, Леви-Стросса, Витгенштейна, Сепира, Уорфа, Хомского и др.¹³.

Таким образом, идея национальной философии, в том числе и русской, возникла не на пустом месте, у нее есть прочный объективный фундамент. Как и у всякого явления культуры, у философии есть своя национальная почва, свои этнические очертания. Философия так же локальна в пространстве, как и во времени. Философия вырастает из почвы национальной культуры, национального языка, но тяготеет к выходу за их пределы и в то же время не отказывается от них.

Примечания

- ¹ Русская философия: Вердикт, реальность или миф? // Логос. М., 2001. № 4. С. 115–128.
- ² См.: Там же.
- ³ См., напр.: История русской философии: Учеб. пособие / М.Н.Громов и др. М., 1998. С. 4–16; 186–202.
- ⁴ *Shein L.J.* Readings in Russian Philosophical Thought. Haag–Paris, 1968. P. 13. 43.

- ⁵ Шнел Г.Г. Очерк развития русской философии. Ч. 1 // Шнел Г.Г. Соч. М., 1989. С. 12.
- ⁶ Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии // Этика преображенного Эроса. М., 1999. С. 54.
- ⁷ Goerd W. Russische Philosophie: Zugänge und Durchblicke. Freiburg (Breisgau)–München, 1984. S. 44.
- ⁸ Додонов Р.А. Теория ментальности: учение о детерминантах мыслительных автоматизмов. Запорожье, 1999. С. 73.
- ⁹ Потебня А.А. Слово и миф. М., 1989. С. 155–156.
- ¹⁰ Бердяев Н.А. Судьба России. 1990. С. 10.
- ¹¹ Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. К., 1993. С. 10-12.
- ¹² Российская ментальность (материалы «круглого стола») // Вопр. философии. 1994. № 1. С. 25–29.
- ¹³ См.: Фоллмер Г. Эволюционная теория познания. Врожденные структуры познания в контексте биологии, психологии, лингвистики, философии и теории науки. М., 1998.

Согласие ума и сердца: осмысление духовной целостности в русской религиозной философии XIX–XX вв.

Сегодня все чаще в исследованиях, посвященных истории отечественной философии, поднимается вопрос об ее уникальности, об отражении в философской мысли национального менталитета и национального характера.

Выделяя специфические черты и особенности русской философии, исследователи говорят о ее нравственной ориентации, ведущей роли проблемы человека, историософской проблематике, духовности, антиутилитаризме, поисках Бога, Правды и Спасения.

Одной из интереснейших тем в светской религиозной мысли стала «философии любви и сердца». Проблема изучения взаимоотношения ума и сердца, определяющего общий строй духовной жизни человека, связана с тем, что сердце человека, согласно христианской антропологии, является динамическим центром, источником и фокусом действий природных сил человека. Сердце есть средоточие человеческого существа, корень деятельных способностей, интеллекта и воли, точка, из которой исходит и к которой возвращается вся духовная жизнь.

Поиск согласия ума и сердца приводит русских мыслителей к идее целостности. Но целостности не органической, а духовной. Идеал цельной жизни возникает в учениях славянофилов.

Славянофилы понимают природу познающего и творческого субъекта следующим образом. На первый план выступает не мышление, а интуитивное, цельное познание сердцем. Для А.С.Хомякова и И.В.Киреевского процесс познания объективно-реального мира

рассудочно-логическим путем неотделим от нравственного самоопределения личности. В этом суть неприятия ими западного просвещения. Там раздвоение духа, раздвоение мыслей, раздвоение наук, раздвоение государства, раздвоение семейных прав и обязанностей, раздвоение нравственного и сердечного состояний.

«Западные мыслители, – пишет Киреевский, – полагают, что достижение полной истины возможно и для разделившихся сил ума, самодвижно действующих в своей одинокой отдельности. Одним чувством понимают они нравственное; другим – изящное; полезное – опять особым смыслом; истинное они понимают отвлеченным рассудком, и ни одна способность не знает, что делает другая, покуда ее действие совершится»¹.

Задача каждого – найти в себе истинного «внутреннего» человека, найти ту сферу, где сохранено абсолютное единство всех духовных способностей и, в первую очередь, единство разума с окружающей реальностью. Познание должно быть, утверждает Киреевский, не идеальной деятельностью рассудка, а делом всей живой, целостной личности, и его результатом должно быть живое знание, синтезирующее в себе практическое, абстрактно-рациональное, этическое и религиозное отношение человека к миру.

Славянофилы именно с сердцем связывают цельную природу познающего субъекта, когда отдельные силы – рассудок, чувство, воля – сливаются в одно живое и цельное зрение ума. Цельное познание доступно для православно мыслящего: «...покуда он верит сердцу, для него логическое рассуждение безопасно. Ибо для него нет мышления оторванного от памяти о внутренней цельности ума, о том средоточии самосознании, где настоящее место для высшей истины и где ни один отвлеченный разум, но вся совокупность умственных и душевных сил»². Отсюда вытекает положение о важности сердечного начала личности и определения сердца как важнейшей составляющей духовной природы и психических сил человека.

Оторванное от «сердечного стремления», отвлеченное мышление представляет собой разновидность развлечения. Сила такого ума есть просто «умная хитрость», обладатель которой утрачивает «первозданную неделимость личности» и оказывается саморазорванным на отдельные силы, способности и функции. Так, «внутренний человек» приносится в жертву «внешнему человеку», духовность – материальному бытию, высшие цели жиз-

ни – ее комфорту и удобству, нравственные убеждения – выгоде поведения, сердечная вера – внешнему культу. Это понижение духовного уровня жизни, считает И.В.Киреевский, характерно для Запада с его научно-техническим прогрессом, образованностью и правовой культурой.

Работы Г.С.Сковороды, А.С.Хомякова, И.В.Киреевского заложили основы экзистенциального понимания символа сердца в русле русской религиозной философии. Началом построения целостной концепции метафизики сердца в русской религиозной мысли конца XIX – начала XX в. следует считать статью Юркевича «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия» (1860).

Юркевич утверждает, что средоточием эмоциональной, нравственной, сакральной жизни человека является сердце, но понимаемое не в узком анатомическом смысле, а как физически неуловимое и однако присутствующее, жизнеопределяющее, регулирующее, центральное место, где сходятся невидимые нити, связывающие воедино все органы, части тела, функции человеческого организма, интенции души, устремления духа.

С этой точки зрения может быть достигнуто гармоническое единство знания и веры. Познать сердцем – значит понять всецело, наиболее глубоко и сокровенно. Сердце, понимаемое в возвышенном смысле, является основой не только телесного и душевного, но и духовного существования человека, в том числе реализации его познавательных возможностей. Поскольку сердце является средоточием всех познавательных действий души, то познание целостности сущего, т.е. «являющейся действительности», или идеи, просвечивает в нем (сердце) незаметно для нас самих, освещает и окрашивает наличную действительность, или можно сказать, что сердце выступает для нас горизонтом действительности, в пределах которого она только и доступна нам как таковая. Оно способно предвирать разум в познании. «Мысли сердечные» не сразу осознаются медлительным разумом, т.к. сердцу «откровения истины» даются непосредственно, а уму опосредованно.

Вслед за П.Д.Юркевичем «сердце» в качестве одного из основных понятий вошло в философскую систему В.С.Соловьева, религиозное миропонимание Ф.М.Достоевского, философию жизни Л.Н.Толстого и в философию «общего дела» Н.Ф.Федорова. В кон-

це XIX в. гносеологическое и общее духовное значение философии сердца с новой силой проявилось в идеализме С.Н.Трубецкого и христианско-метафизическом антропологизме В.И.Несмелова. В XX в. в прямой связи с Юркевичем ввел понятие сердца в свою религиозную систему П.А.Флоренский в качестве одного из существенных ее элементов. На центральном значении сердца в душевной жизни и духовном мировоззрении настаивал В.В.Зеньковский. Символ сердца получает новое звучание в работах И.А.Ильина – наряду с «религией сердца», «гносеологией сердца», «этикой сердца» он развивает своеобразную «социологию сердца». Образное понимание символа сердца встречается в работах В.В.Розанова. С.Л.Франк называет сердце условием прочности нашей жизни, ее осмысленности, условием нашего духовного равновесия и поэтому самого нашего бытия.

По-новому расставлены акценты и затронуты новые аспекты проблемы сердца в философских размышлениях Б.П.Вышеславцева. Он приводит все многообразие библейских смыслов термина «сердце» как бы к одному знаменателю: это – скрытый центр личности, «предельная глубина человека», не доступная не только для постороннего взора, но и для самого человека. Человек, который действительно захочет заглянуть в свою собственную глубину, найти свое истинное «Я», сможет это сделать только будучи религиозным человеком. Перед ним откроется мир прежде ему недоступный и невидимый, он испытает чувство второго рождения, чувство благоговения, мистического трепета по отношению к самому себе. По мнению Б.П.Вышеславцева, это удастся немногим.

Он отмечает, что сердце имеет свою логику, которая неизвестна рассудку. Это дух совести, который необходим для установления ценностных суждений. Моральное суждение для человека важнее, чем суждение научное, теоретическое, т.к. оно определяет жизнь, судьбу человека. Поэтому моральные ценности в иерархии следуют сразу за религиозными. Но путь к религиозным ценностям лежит через ценности моральные. Это путь не только отдельного человека, но и всего общества. Справедливое общественное устройство основывается не на системе справедливых законов, по мнению Вышеславцева, идеальное государство, какое бы оно ни было по форме, не может существовать только путем организации

властей, усовершенствованием законов или моральным осуждением толпы. Все это не устраняет и даже не уменьшает количества зла и преступлений в мире.

Новый путь – это путь не осуждения, а любви. Любви полноценной, дающей спасение каждому и всем. Любви, таящейся в сердце человека, связывающей невидимой нитью всех людей. Таким образом, Вышеславцев, продолжая тему сердца в русской религиозной философии, вполне согласен с выводами своих предшественников, что путь к идеалу лежит не в сфере политических потрясений, а в свободном внутреннем обновлении людей, в осознании ими ценностей, вершина которых есть величие человеческого духа и величие святости.

И.А.Ильин в «Аксиомах религиозного опыта» также подчеркивает сложную взаимозависимость ума, сердца и духа. «Разве можно прожить одним умом? Нет! Ум без сердца – мертвец, ум без совести – подлец; ум без воли – глупец; ум без воображения – слепец. И вот наша эпоха, приведшая к кризису ”голового ума”, показывает нам вдали новую великую идею, – идею будущего, – идею ума – разума, созерцающего из сердца, желающего из совести, мыслящего духовно и верящего в Бога; идею, в сущности древнюю, исконно священную, но нами утраченную»³.

Анализируя современное ему общество и человека, Ильин считает, что их основной порок состоит в «расколотости», в противопоставлении ума сердцу, разума чувству. «Человек, душевно расколотый и нецельный, есть несчастный человек. Если он воспринимает истину, то он не может решить, истина это или нет, ибо он не способен к целостной очевидности... он теряет веру в то, что человеку вообще может быть дана тотальная очевидность. Он не желает признать ее и у других и встречает ее иронией и насмешкой»⁴.

Ильин видит путь преодоления расколотости в том, чтобы восстановить в правах опыт как интуицию, как сердечное созерцание. Рассудок должен научиться «взирать видеть», чтобы стать разумом, человек должен прийти к разумной и светлой вере «достаточного основания». С «сердечным созерцанием», «совестной волей» и «верующей мыслью» Ильин связывает надежды на будущее – на решение проблем, неразрешимых как для «бессердечной свободы», так и для «противосердечного тоталитаризма».

В русской философской мысли, которая по сути всегда сохраняла тесную связь с религией, достигается слияние познавательного, нравственного и эстетического моментов через реализацию важнейшего для нее принципа – согласия ума и сердца.

По мнению С.Франка, русская философия установила фактически совершенно новый критерий истины и соответствующую ему познавательную способность. Всю русскую мысль пронизывает понятие жизненно-интуитивного опыта, которым осознанно или неосознанно пользовались все мистики и религиозные мыслители. «Можно утверждать, что благодаря этому, по меньшей мере, в принципе было обоснованное гносеологическое направление наряду с главными формами – рационализмом, эмпиризмом и критицизмом»⁵.

Примечания

- ¹ *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1979. С. 274.
- ² Там же. С. 220.
- ³ *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта. М., 2001. С. 18.
- ⁴ *Ильин И.А.* О сердечном созерцании // Путь к очевидности. Мюнхен, 1957. С. 40.
- ⁵ *Франк С.Л.* Сущность и ведущие мотивы русской философии // Филос. науки. 1990. № 5. С. 83.

Формирование и развитие национального самосознания студенческой молодежи

На современном этапе общественного развития сложное сплетение экономических, политических, социальных, национальных проблем актуализировало проблемы формирования национально-го самосознания.

О важности и актуальности формирования национального самосознания у студенческой молодежи в системе образования свидетельствуют принятые в последние годы государственные нормативные документы и акты. Основными идеями этих документов является идея гуманизации, демократизации, которая стимулирует рост национального самосознания и ориентирует национальные и общечеловеческие ценности, создание социально-культурных условий для самореализации личности, развития ее духовных потенций. Особую актуальность проблема формирования национального самосознания, основанная на интеграции национальных и общечеловеческих ценностей, приобретает в первую очередь среди студенческой молодежи, которая проявляет свою активность, как в прогрессивных, так и регрессивных социально-политических ситуациях, этнических и межэтнических процессах.

Проблема формирования национального самосознания молодежи относится к числу комплексных. Однако, как показал анализ научной литературы, в настоящее время практически отсутствуют исследования, посвященные развитию национального самосознания студентов при обучении их в условиях многонациональной среды и в различных образовательных системах. Нет комплексных

исследований проблем непрерывного и преемственного формирования личности как носителя национальных и общечеловеческих ценностей, не выработана единая концепция формирования национального самосознания, не определена ее структура и функции в новых социополитических реалиях.

Концепция формирования национального самосознания студенческой молодежи должна быть основана, с нашей точки зрения на некоторых постулатах:

1) педагогические особенности образовательной системы должны проявляться в широком использовании национальной культуры, в воспитании чувства общенационального единства студентов; органическом соединении учебного процесса и вне учебного времени, где средствами культурно-досуговой деятельности формируется чувство сопричастности за судьбу Отечества;

2) необходимым представляется учет этнического состава групп студенческой молодежи и организация учебной и вне учебной деятельности на основе изучения их национальных языков, культур и традиций.

Важность включения в задачи вузовского образования и воспитания национальных и межнациональных ориентиров определяется сложной и актуальной на сегодняшний момент проблемой межэтнических отношений в мире глобализации образования. Недостаточная ориентация содержания работы образовательных учреждений на национально-культурные элементы вызвала необходимость определения содержания и основных направлений работы вузов по формированию национального самосознания студенческой молодежи и путей ее реализации.

Процесс формирования национального самосознания студенческой молодежи требует комплексного подхода, который заключается в системности и целостности целенаправленной активной работы всех структурных звеньев образовательных учреждений, участвующих в формировании личности.

Комплексный подход к формированию национального самосознания личности студента означает, прежде всего, учет единства целей, задач, содержания, форм, направлений и методов работы вуза в данном процессе, целенаправленное воздействие на сознание, чувства, поступки студенческой молодежи; единство и координацию усилий всех звеньев образовательных учреждений

и социальных институтов; комплексное планирование учебной и воспитательной работы; органическое слияние педагогического воздействия с самовоспитанием.

Одним из базовых направлений в формировании национального самосознания является воспитательная внеучебная работа.

Содержание основных направлений воспитательной работы должно быть направлено на многоаспектное просвещение в национальной и межнациональной сфере, этнокультурную идентичность со своим народом, организацию совместной творческой деятельности разнонационального студенческого коллектива, воспитание на основе ценностных национальных норм и правил жизнедеятельности этносов, сохранение от ассимиляции национальной культуры, исторической памяти народов, формирование высокого уровня культуры межнационального общения. Реализация комплексного подхода к процессу формирования национального самосознания личности студента может осуществляться по комплексному плану внеучебной воспитательной работы вуза по формированию национального самосознания студентов.

Национальное самосознание представляет собой сложное структурное образование, которое представлено позитивно-конструктивным, индифферентным и деструктивным уровнями. Национальное самосознание определяет регулятивно-поведенческие и мотивационные компоненты взаимодействия студентов в многонациональной среде. В гуманистической системе обучения развивается позитивно-конструктивное национальное самосознание личности.

Национальное самосознание студентов в процессе их взаимодействия в многонациональной среде будет носить позитивно-конструктивный характер в том случае, если будет осуществляться на основании выполнения следующих педагогических условий:

- учитывать институциональные знания об особенностях нации и эмпирических знаний и представлений студентов;

- осознавать значимость профессиональной компетентности как необходимого условия роста профессиональной карьеры вне зависимости от национальности личности;

- понимать особенности проксемического поведения у представителей разных национальностей; представлять межкультурное общение как социокультурный механизм, обеспечивающий согласие между людьми разных национальностей в процессе их взаимодействия;

– опираться на вариативность национального самосознания, представленного обыденным сознанием, отражающим этнобытовые особенности и традиции повседневной жизни, и институциональным знанием;

– развивать коммуникативную культуру с учетом национальных традиций и особенностей родного языка;

– организовывать межнациональные молодежные объединения как среду общения с другими нациями;

– приобщать к ценностям культуры, нормам поведения и взаимоотношений в многонациональной среде;

– учитывать национальные особенности, специфику межличностного общения и взаимодействия;

– одобрять и оказывать поддержку заимствования разных элементов культурного наследования путем взаимообмена ценностями¹.

Гуманистическая образовательная система обучения значительно расширяет возможности для развития позитивно-конструктивного национального самосознания студентов при обучении их в многонациональной среде, которая является пространством взаимодействия, общения, обмена культурными и духовными ценностями студентов.

Формирование национального самосознания личности студента может быть успешным, если оно совершается непрерывно, охватывает все стороны жизни молодежи, ведет к преодолению разрыва между национальным самосознанием его этноса и собственным национальным самосознанием личности.

Специфика процесса формирования национального самосознания личности студента заключается в систематическом накоплении знаний о национальной и межнациональной сфере, в усиленном формировании убеждений, в выработке устойчивых навыков и норм поведения, позволяющих активно развивать позитивные ориентации личности на национальные и межнациональные явления в жизни российского общества.

¹ См.: Кентбеков С.К. Формирование национального самосознания студентов в воспитательной работе вуза: метод. рекомендации. Караганда, 2002.

Национальное и гражданское самосознание. Что нужнее современной России?

Совсем недавно говорили и авторитетно писали о том, что в СССР сложилась новая историческая общность – «советский народ». Но события рубежа 1980–1990-х гг. показали, что это была всего-навсего возвышенная иллюзия. СССР распался на национальные кварталы, чему способствовал также вдруг всплывший наружу национализм. Оказалось, что все новые национальные государства идут к своему светлому будущему, которое раньше было недостижимым по простой причине: все забирала на себя Россия, русские. Но русские, бывая по служебным и личным делам на периферии Союза, могли видеть, что транспорт там развит лучше, города чище, администрация состоит из национальных кадров, а русские работают на стройках, заводах, в больших сельскохозяйственных объединениях. Так что новая историческая общность «советский народ» – это всего-навсего партийный миф, чтобы хоть как-то подсветить роль Л.Брежнева в жизни страны.

В 1990-х гг. страну в очередной раз сломали «через колено»: командно-административная система управления сменилась безбрежной демократией и свободой: говори – что хочешь, хватай – что сможешь. И «хватание» началось. В итоге за каких-то два-три года Россия стала самой капиталистической страной. Появились свои нувориши с богатствами сомнительного происхождения. На ваучеры одни законно приобрели заводы, гостиницы, торговые дома; другие – променяли их на бутылку водки или вложили в пирамиды под 1000% годовых. На эту тему еще будут писать обстоя-

тельно лет через 10–15, здесь же отметим следующее: новые демократы, инструктируемые зарубежными консультантами, сумели обанкротить всю экономику, от промышленности до сельского хозяйства, убивали науку и культуру, убивали чувство национального достоинства, чувство Родины и Отечества. В итоге в России сложилось две нации внутри каждой нации. Наличие единой территории, языковой общности не могло противостоять давлению экономического фактора. «Рабы, влекущие оковы, веселых песен не поют», – читаем в одном из псалмов.

Противоречия между богатством и бедностью были всегда. Это закономерно. Но у России «особенная статья»: богатство наших нуворишей – богатство **неправедное**, что очень чувствует беднота. Отсюда идет его «пистолетный» и «автоматный» передел, а следственные органы редко, с большим трудом, находят исполнителей, но еще ни разу не вышли на заказчиков. Уголовное преступление уходит в архив с графой «висяк». Из Пензенской жизни: совсем недавно всю Пензу всколыхнуло необъяснимое самоубийство владелицы «Галины» – центрального универсама областного центра. Никаких предпосылок, по слухам (а «слухи» порой бывают точнее официальной информации) к самоубийству у Галины не было. Но дело свершилось. И уже порастает быльем. А универсальный комплекс расширяется. Какая «Галина» будет его очередным собственником?

А социальная пропасть продолжает углубляться. Даже в Пензе есть корпоративные клубы, увеселительные заведения, где все «для отдыха»: прикрытое перераспределение доходов. Торжествует самая неприглядная форма дикого российского капитализма, где нет места формированию ни русской идеи, ни национальному самосознанию.

Но так ли нужна национальная идея многонациональной России? Уже само название нашей страны – **Россия** – обязывает искать пути формирования общероссийской идеи, общероссийского национального сознания. В этом случае ни одна нация (большая или малая) не будет стремиться доказать свое превосходство – пусть это будет только на индивидуальном уровне (великий композитор, писатель, архитектор, конструктор и т.п.). Говорить о превосходстве одной нации над другой внутри единого федеративного государства – это преступление, первая ступенька к развалу страны, чего добиваются очень многие.

Российская национальная идея может сформироваться только на базе высокого гражданского сознания, на чувстве ответственности за страну, за ее будущее при всеобщем чувстве гуманизма, человеколюбия, высоком моральном сознании.

Рыночная экономика, товарно-денежные отношения, опирающиеся на строгое законодательство, открытость и гласность, создают равные возможности для личного самоутверждения в демократическом гражданском обществе.

На уровне деклараций Россия движется именно в этом направлении. Но реально до создания демократического общества нам еще очень далеко. Интересное сравнение: что властям и олигархам выгодно – кивают на Запад: «И нам так надо!», что не выгодно: «У нас своя дорога, российская специфика!».

Все административные чиновники – от президента до сельского администратора – наемные служащие общества, чем выше должность, тем тяжелее работа, тем большая ответственность. У нас же должность превращается в sinecure: законодательство в Думе построено так, что можно депутатство превратить в профессию; в тех же США каждые два с половиной года половина конгресса переизбирается, полиция – не орган власти, а представитель закона. Горизонтальный налог – 13% – это чисто российское изобретение. Западу он неведом. Ссылка на то, что введение прогрессивного подоходного налога приводит к уходу от налогов богатых – лукавство. Дальше Сибири не уйдут. В США уклонение от налогов – одно из тягчайших преступлений.

Но коллекционирование социально-правового негатива не является нашей задачей. Укажем лишь не то, что правовой беспредел верхов, силовых органов, служб правопорядка не может способствовать формированию гражданского общества. У нас закон не стал основной социальной ценностью гражданского самосознания.

Перед законом все равны. Хороший тезис! Как обстоит дело реально – знает почти каждый, но каждый второй – точно.

Фемиду, богиню правосудия, принято изображать с завязанными глазами. Лучше ей зашили бы карманы. А судьи пусть смотрят, но смотрят в **дело**, а не на лица преступников. Четкое, обязательное для всех законодательство, направленное на соблюдение общественных интересов, определяющее права и обязанности

каждого гражданина, каждого юридического лица, строгий контроль и неотвратимость наказания за нарушение – исходное начало формирования гражданского сознания.

Через многонациональное единение к процветающему гражданскому обществу – так, или примерно так, должна звучать объединительная национальная идея России.

Российское самосознание и патриотизм

Сила и жизнестойкость нации основаны на патриотическом и волевом единстве. В свою очередь, достижение единства, любовь к Отечеству в огромной степени зависят от уровня национального сознания. Оно реализуется в созидании собственной государственности, защитных действиях по сохранению народа, сбережении и передаче культурного наследия следующим поколениям. На процессы развития национального самосознания влияют многие причины: генетические факторы эволюции этноса, обстановка и характер воспитания в семье, школе, вузе, характер общения в коллективе. Весьма существенно воздействие средств массовой информации.

Национальное воспитание и самовоспитание необходимы людям всех поколений, но и особенно это касается молодежи. Необходим такой подход в системе образования, при котором на учащегося и студента смотрели бы не только как на будущего специалиста, но и как на просвещенного патриота. Опасно в гуманитарных вопросах ограничиваться лишь общечеловеческими абстракциями, хотя и о сбережении планеты не следует забывать. Однако, как и во всех цивилизованных странах, национальным ценностям и традициям необходимо отдавать преимущество. Патриотическая идея, чувство единой Родины сплачивали общество, превращали многонациональное население в единый народ. Сегодня приходится напоминать об этом, чтобы восстановить что-то из утраченного.

В России, многонациональной стране, можно выделить несколько видов патриотизма:

1) общероссийский патриотизм, сформировавшийся на базе общих интересов и ценностей РФ. Государство призвано поддерживать общероссийский патриотизм как интегрирующее начало, необходимое для возрождения России, ее экономики, культуры, предотвращения межэтнических конфликтов;

2) национальный патриотизм, а именно патриотизм русской, мордовской, чувашской, татарской и других наций и народностей. Национальный патриотизм отличает естественная любовь к своему этносу, своей нации; он, по существу, тождествен нормальному национализму;

3) местный, или региональный патриотизм, характеризующийся привязанностью, любовью к родному краю, городу, деревне, улице – малой родине.

Все эти виды патриотизма, к сожалению, недооцениваемые сейчас, должны развиваться в условиях суверенной России и необходимы для ее возрождения. Национализм в чем-то совпадает с национальным самосознанием, хотя является более концентрированным и действенным его проявлением. Как отметил Г.Кон, национализм включает в себя уверенность в «высшей преданности» человека своему народу¹.

Многие мыслители России, придерживающиеся различных политических убеждений, подчеркивали значимость национализма для обретения Россией прежнего величия. П.Струве еще в период Гражданской войны писал: «Организирующей и побеждающей духовной силой той новой России, которая восстает из обломков революции, может быть только национализм». Разумный христианский национализм поддерживали М.Меньшиков, И.Ильин, Иоанн Санкт Петербургский. О приверженности здоровому национализму в наши дни заявляют руководители Конгресса русских общин, Русской партии и других влиятельных политических сил.

Заслуживает внимания изучение опыта воплощения в жизнь зарубежных патриотических и здоровых националистических концепций. Здесь можно сослаться на труды Сунь Ятсена, Сукарно, Лумумбы, Дж.Неру и других политиков и идеологов.

Современное русское движение целесообразно сравнивать не только с освободительными движениями третьего мира, но и с объединительными национальными движениями в некоторых странах Европы прошлого века. Неославянофилы иногда упрекают в том, что они предвзято негативно относятся к Западу. Естественно, России противопоказано механическое копирование западных образцов. Необходимы строго избирательный научный подход, изучение и использование современных технологий, непреходящих культурных ценностей. Для русского этноса весьма интересен и ценен также опыт объединительных движений Германии и Италии, которые возглавлялись такими выдающимися политиками и идеологами, как Гегель, Фихте, Вагнер, Бисмарк (Германия); Гарибальди, Мадзини, Кавур, Виктор-Эммануил (Италия). Значение этой практики для России подтверждается ходом истории. В свое время Вл.Соловьев отмечал, что русское национальное движение существенно отличалось от национального пробуждения немцев, итальянцев, греков: «Им приходилось прежде всего хлопотать о внешней самостоятельности и единстве своего народа»².

В настоящее время перед русской нацией, по сути, встали сходные задачи: как добиться экономической независимости, как объединиться с 25 млн. русских, оказавшимися за пределами России, сблизиться с украинцами и белорусами.

Воздействие зрелого национального самосознания, патриотизма на развитие нашего Отечества, особенно в трудные для него моменты, было весьма благотворным. Любовью к Родине проникнуты выдающиеся произведения Древней Руси: «Слово о полку Игореве», «Слово о законе и благодати» митрополита Иллариона. Это чувство воплотилось в ратных делах предков, вышедших на поле Куликово, храбрости воинов Бородинского сражения. Величайшими патриотами были Александр Невский и Дмитрий Донской, Козьма Минин и Дмитрий Пожарский, Александр Суворов и Михаил Кутузов, Михаил Скобелев и Георгий Жуков.

Чувство патриотизма в огромной мере стимулировало прогресс российской науки. Достаточно вспомнить деятельность таких ученых, как М.В.Ломоносов, Д.И.Менделеев, Н.И.Лобачевский, И.М.Сеченов, Н.И.Мечников, К.А.Тимирязев, С.М.Соловьев, В.О.Ключевский, С.П.Королев и др. Великая русская культура, литература, искусство творились гениями патриотами.

И в прошлом, и в настоящем неоднократно предпринимались попытки очернения русского патриотизма и национализма. Следует заметить, что авторы различных измышлений, как правило, не соблюдают научный принцип дифференцированного, конкретного анализа различных националистических течений.

Серьезные же исследователи приходят к иным заключениям. Из суждений известного западного эксперта Г.Кона вытекает, что русский национализм носит «открытый характер» в отличие от «закрытого национализма», делающего особый акцент на расово-биологических факторах, культивировании враждебности к иноверцам.

Э.А.Поздняков, высказываясь в поддержку мнения об «открытости» русского национального характера, писал: «В этой истории есть много страниц, повествующих об эпохах великого взлета русского патриотизма, о небывалых проявлениях любви к Родине, о чудесах героизма, самопожертвования, терпения народа в перенесении всяческих невзгод во благо Отечества. Но мы не отыщем в ней те страницы, где бы говорилось о ненависти или неприязни русского народа к другим народам на основании расовых или национальных признаков, нет в ней и строк, которые могли бы поведать нам о выражении чувства национального или расового превосходства над другими народами или о его заботах о сохранении чистоты своей крови»³.

Принципов разумного национализма, общероссийского патриотизма необходимо придерживаться и в будущем. Однако к этому следует относиться весьма взвешенно. С помощью узкого национализма удалось развалить Советский Союз. Таким же методом действуют антироссийские силы, делающие ставку на расчленение нашей страны. Пропаганда ведется настойчивая и многосторонняя. Бывший госсекретарь США Г.Киссинджер заявил: «Я предпочту в России хаос и гражданскую войну тенденции воссоединения ее народов в единое, крепкое, централизованное государство». Ярый ненавистник России Зб.Бжезинский выразился еще определеннее: «Россия будет раздроблена и под опекой»⁴.

Необходима целенаправленная работа по согласованию национальных интересов народов России. В связи с этим заслуживает внимание предостережение известного американского политолога С.Хантингтона: «В ближайшем будущем наибольшую угрозу перерастания в крупномасштабные войны будут нести в себе те

локальные конфликты, которые, подобно конфликтам в Боснии и на Кавказе, завязались вдоль линий разлома между цивилизациями. Следующая мировая война, если она разразится, будет войной между цивилизациями»⁵.

Тем самым подчеркивается значимость цивилизаций и опасность конфликтов между ними.

Примечания

- ¹ *Kohn H.* The idea of nationalism. N. Y., 1944. P. 16.
- ² *Соловьев В.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 311–312.
- ³ *Поздняков Э. А.* Нация. Национализм. Национальные интересы. М., 1994. С. 61.
- ⁴ Цит. по: *Лемешев М.* Возродится ли Россия? М., 1994. С. 155.
- ⁵ *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций // Полис. 1994. № 1. С. 42.

Любовь к малой родине – начало всех начал

Социально-экономические и политические преобразования в нашей стране ставят задачи по созданию суверенного, экономически развитого, демократического государства, обеспечивающего конституционные свободы, права и обязанности его граждан. Это предполагает необходимость формирования у подрастающего поколения гражданского самосознания, высоких нравственных, морально-психологических качеств, среди которых особое значение имеют патриотизм, гражданственность, ответственность за судьбу Отечества. Воспитание целостной, гармоничной, всесторонне развитой личности было идеалом наших соотечественников.

Мера свободы личности состоит в совокупности знаний и умений, позволяющей постоянно преодолевать границы, установленные незнанием, т.е. природой и обществом, и снова стремиться к новому, неизведанному. Это – новаторская способность неустанно вопрошать природу и общество, пытаться их и получать от них новые знания и умения. И так дерзание превращается в преодоление, преодоление собственного незнания и неумения, лени, привычек, инерции. Это – исходный момент любого творчества.

Общество может развиваться и совершенствоваться, если оно поощряет и приветствует разнообразие личностей, обеспечивает простор для их самовыражения. Творческие личности отнюдь не единообразны, хотя в основе их деятельности непременно присутствует новаторский дух.

Однако этот инновационный настрой творческой личности покоится на прочном основании знания, грамотном владении традициями, когда человек разумно и осмысленно, умело отбирает из накопленного опыта то, что нужно в данный момент и в данном месте, а не слепо следует традиции. Иначе говоря, творческий человек владеет традицией, а не она им. В то же время он умеет дисциплинировать свою интуицию, свои жизненные порывы и озарения, обуздывать свою волю, чтобы она направляла его энергию в избранное им русло.

Развитие культуры межнационального общения, что в последнее время становится все более актуальным для любого региона России и для всей страны в целом, должно сочетаться с бережным отношением к собственному национальному достоянию – традициям, обычаям, духовному наследию предков. Сознание возникает, функционирует и развивается в процессе взаимодействия человека с реальностью его бытия, что позволяет человеку понимать и оценивать объективный мир и свою собственную жизнь.

Эти универсальные качества творческой, одухотворенной личности, умеющей преодолевать инерцию и сопротивление косной материи, особенно нужны нашей цивилизации сегодня, когда она переживает кризис и перед ней открывается возможность перехода на более высокую стадию своего развития. В нашем обществе, к сожалению, становится все больше знаний, но не мудрости.

Побудить студентов к творческому поиску, вызвать интерес к углубленному изучению истории и культуры своей «малой родины», края, в котором родился и вырос, к которому влечет всю сознательную жизнь – вот, на наш взгляд, первая задача любого преподавателя, начинающего работать со студентами. Формы такой работы – самые различные. Уже на первых семинарах истории, культурологии, религиоведения важно поставить перед студентами задачу: включить в изучение обязательных первоисточников общероссийского или мирового характера («Повесть временных лет», «Слово о полку Игореве», Библия, Коран и т.д.) местные исторические источники. Ими могут быть материалы краеведческих музеев, местный фольклор, мемуары очевидцев или рассказы сказителей. Отдельные студенты уже накопили определенный опыт в изучении подобных источников: еще будучи школьниками, они принимали участие в краеведческих экспедициях. Важно,

чтобы этот интерес не угас, а к исследовательской работе были бы привлечены и новые студенты. История и культура страны соткана из истории и культуры ее регионов. Практически по каждой теме изучаемых гуманитарных дисциплин можно сформулировать задания, основанные на местном материале. Практика показывает, что интерес у молодежи к изучению обычаев и традиций своего края велик.

Подготовка выступлений на семинарах, основанная на изучении уникальности культуры своего края, как правило, затем перерастает в более серьезное и углубленное исследование. Важное значение в формировании творческой личности будущего ученого или успешного практика имеют публикации студенческих статей, которые в ПГСХА перестали быть редкостью. Студенты с интересом готовят доклады на научную студенческую конференцию внутривузовского и межвузовского масштаба, а также принимают участие во Всероссийском конкурсе научных студенческих работ. В связи с этим можно привести несколько примеров.

Изучение истории России XVII в., процессов складывания всероссийского рынка и русской нации было дополнено исследованием студентки Т.А.Конченковой о формировании художественных промыслов Пензенского края (резьба по дереву, ручное ковроделие, пуховязание, создание декоративных гобеленов). И.Пучкова посвятила свое исследование русскому костюму и костюмам Сурского края в XVII–XVIII вв., приняла участие во Всероссийском конкурсе научных студенческих работ. Студенты В.Г.Акимов и Д.С.Меньшов углубленно изучили историю своих родных районов Бековского и Кузнецкого, подробно описав дома, усадьбы их основателей и храмы, отдельные из которых сохранились лишь частично.

Топонимика села Старый Карлыган всерьез заинтересовала студента И.К.Рамазанова. Он изучил более двух десятков объектов, кропотливо собирая сведения об их географических названиях у старожилов. Многие из этих названий не являются официальными, но прочно вошли в язык местного населения и передаются из поколения в поколение. Каждое из них отражает время своего возникновения, особенности территории, языка и населения. Интересное исследование провел тот же автор по из-

учению особенностей свадебного обряда в своем родном селе. Оно также было основано на беседах со старожилками. В докладе приведены обрядовые песни и частушки на татарском языке с русским переводом. В каждом селе они особенные, и многие могут дойти до нас лишь из подобных устных пересказов. Это обстоятельство еще больше повышает ценность студенческого исследования.

В настоящее время очень важная инициатива по углубленному изучению родного края студенческой молодежью выдвинута губернатором Пензенской области В.К.Бочкаревым. При его активном участии и поддержке проведен круглый стол в областной администрации по вопросам краеведения, в котором приняли участие преподаватели вузов, ученые, творческие работники и студенты. В настоящее время готовится «краеведческий марафон» по городу Пензе, в котором предполагается выступление команд всех пензенских вузов. В новой, увлекательной для молодежи форме состязания пройдет важное патриотическое мероприятие, нацеленное на воспитание чувства гордости за свой край, подаривший России и миру целую плеяду ученых, артистов, поэтов, музыкантов.

Вера – универсальное свойство человеческой природы, коллективное представление о мире. Бог говорит с каждым народом на его собственном наречии – на языке культурных традиций, особенностей его национального характера. Ныне в России повсеместно идет религиозное возрождение. Отменены государственные запреты на чтение, издание и распространение религиозной литературы, на религиозное образование, на религиозную культуру. Восстанавливаются порушенные православные храмы и монастыри, мечети, синагоги, костелы, молитвенные дома. Возвращается конфискованное у них культурное достояние.

Так, изучая народные религиозные обряды и праздники, студентка Е.Е.Конкина провела интересное сравнение религиозной обрядности русских сел Бековского и Сердобского районов. Она нашла немало отличий слов рождественских песен, процедур гаданий и даже способов выпечки масленичных блинов. Студенты тех же районов В.Быховец и А.Ионов в выступлении на научной конференции рассказали о малоизвестных страницах истории своих селчан в разные годы.

Итак, культурное многообразие российской цивилизации – это ее главное достояние, условие ее выживания и последующего подъема. Лишь постоянное поощрение и стимулирование творческого поиска студентов в освоении ими многообразия культурных, социальных связей и традиций своей «малой родины» может формировать творческую личность, позволить ей познавать себя, самосовершенствоваться, обмениваться накопленным опытом исследования и взаимно обогатить друг друга.

Противоречия национального самосознания в демократическом обществе

Первое, что необходимо сделать, это определиться с одним из основных понятий – «национальное самосознание», поскольку в него часто вкладывается разное содержание. Один из распространенных вариантов его использования основан на том, что это понятие ассоциируется со специфическим мироощущением той или иной нации, с представлениями нации о самой себе. Именно с этим подходом связано применение данного термина для характеристики процессов и состояний идентификации личности с определенным этносом. Строго говоря, речь в этом случае должна идти только о нации, ведь речь идет о «национальном», а не об «этническом» самосознании. И в этом есть своя логика: нация как раз и обозначает ту степень сплоченности этноса, при которой индивид отчетливо относит себя именно к данной общности, осознает себя частью этнического сообщества. При этом он может даже не подозревать, что в таком качестве его сообщество называется нацией, а то, что он чувствует и думает о своей принадлежности к нему, – «национальным самосознанием». И уже здесь начинаются противоречия. Согласно приведенному подходу, этнические общности, «не дотянувшие» до нации, не должны претендовать на наличие у них национального самосознания. Однако в действительности, на наш взгляд, все происходит с точностью до наоборот: в любом африканском племени понимание принадлежности индивида именно к данному сообществу выше, чем у многих цивилизованных «наций». Более того, цивилизованное общество достигло такого со-

стояния, когда принадлежность к этносу (неважно, нация ли это или какая-то другая общность) стала условностью, формальностью. Показателен (и противоречив) в этом отношении отечественный опыт: в тоталитарном государстве национальность имела значение и даже заносилась в паспорт человека. Демократическое государство эта характеристика перестала интересовать, индивиду предоставили свободу самому решать, кто он по национальности. Тем не менее понятие «национальное самосознание» используется очень широко.

Можно предположить, что массовое употребление данного термина обусловлено несколько иным смыслом. «Национальное» понимается как общее в рамках той или иной страны или даже государства, и поэтому однопорядковыми к термину являются слова «российское», «общероссийское», «федеральное». В пользу именно такого варианта говорит тот простой факт, что нигде не встретишь словосочетаний типа «мордовское национальное самосознание», или «татарское национальное самосознание», или «еврейское национальное самосознание». А уж о «русском национальном самосознании» надо читать либо у авторов Серебряного века, либо у А.И.Солженицына: «Тяжче всего – отсутствие у нынешних русских людей слабого и отроду сознания своего единства. Сегодня, когда и большинство народов России в бедствии, – многие из них крепятся своею объединенностью и усилиями местного устройства. А русский народ – в наихудшем положении, ибо в цепи наших потерь мы утратили связующую, спасительную сцепку друг с другом, а с ней – и сознание своего места в стране. Наше национальное сознание впало в летаргию»¹.

С чем же должен ассоциировать себя индивид, чтобы можно было рассматривать его как носителя «национального самосознания»? Практика демонстрирует нам два разнонаправленных процесса: насколько интенсивно и целенаправленно формировалось понимание того, что в России живут «россияне», настолько же быстро реконструировалось то самое ощущение принадлежности к «своему» конкретному этносу, если уж не у русских, то у многих других народов (вспомним, как «национально осознали» себя в 1990-е гг. Татарстан, Башкортостан, Якутия, не говоря уже о Северном Кавказе). Остается просто констатировать трансформа-

¹ Солженицын А. Россия в обвале. М., 1998. С. 155–156.

цию, раздвоение термина (национальное самосознание как отнесение себя в одном случае, к россиянам, а в другом – к конкретному этносу), что усложняет его употребление и умножает противоречивые толкования анализируемых с его помощью проблем.

Возможности осмыслить себя как часть общенационального целого менялись в нашей стране очень резко – от ассоциирования «души России» исключительно с «русскостью» в досоветский период, через интернационализм и «сближение наций» до полной советской однородности в эпоху социализма – к демократическим правам и свободам пореформенного периода. Причем наибольшим испытаниям, на наш взгляд, национальное самосознание подверглось именно в последний период.

Сознание советского человека базировалось на том, что он живет в великой стране, которая прошла трудный исторический путь, но у которой большое и светлое будущее. Это уже потом многие «вспоминали», что в душе они всегда были в оппозиции и мечтали жить в другой стране. В советское же время ощущение принадлежности к огромной общности таких же, как и ты, людей было почти осязаемым. Стоит ли это называть высоким уровнем национального самосознания? Вряд ли. Просто условия жизни были таковы, что другому мироощущению неоткуда было взяться. Даже если принять во внимание разницу в уровне жизни партийно-государственной элиты и работников неквалифицированного труда, все равно придется признать, что составляющие основную часть общества люди жили примерно одинаково. Да и что же тут удивительного, что в тоталитарном государстве достигли такой высокой степени обобществления всего и вся? Партийно-государственный контроль как основа организации всей жизни, «общественная работа», «общественные интересы», коллективизм как ценность, единство-единообразие, однообразие, доходящее до одинаковости (одинаковые игрушки, одежда, предметы быта, еда, учебники и т.п.) – как не почувствовать свою сопричастность с огромным социумом?

Испытание демократическими преобразованиями оказалось непростым. Общественное сознание быстро меняет стереотипы. В советское время вся мощь идеологического влияния государства поддерживала один из них – о том, что коммунизм будет самым совершенным общественным строем. Все изменения перестроеч-

ного времени и постсоветского периода мотивировались стремлением улучшить общественную жизнь на основе демократизации всех ее сфер. И по сей день понятие «демократия» и все его производные вызывают у многих исключительно позитивные ассоциации и они искренне не понимают, почему не все разделяют их мнение. Более того, отчаянно защищая демократические ценности, люди не всегда оказываются готовы им следовать. В целом, пожалуй, можно охарактеризовать впечатление от всего происшедшего так – мы ожидали от демократии больше, чем она может дать. Или иначе: демократия дала главное – свободу, но нам так много не нужно. Мы считаем, что это одно из основных противоречий национального самосознания сегодня: наличие свободы и неспособность пользоваться ею. Коллективистское прошлое никак не отпускает, оказалось, довольно трудно научиться ценить и уважать личность – как самого себя, так и другого человека. А без этого никакая демократия невозможна, права и свободы человека имеют смысл только в том случае, если каждый признает и уважает такие же права остальных.

Кроме того, свобода всегда предполагает ответственность. Делая свободный выбор, человек должен соотносить возможные последствия своих действий с интересами других людей. В противном случае возникает непонимание, недовольство друг другом, а то и просто конфликт. Разные нравственные, религиозные, эстетические ориентиры – это нормально, плюралистичность, многообразие, полифоничность суть объективные характеристики общественной жизни. Однако в наших условиях на эту «постмодерность» бытия современного общества накладывается культурная разобщенность, порой принимающая форму непримиримости, конфронтационности и враждебности.

А самое большое препятствие для ощущения общенационального единства – социальное расслоение. Оно составляет основу противоречий в оценках демократических преобразований в стране и формирует реальное отчуждение между людьми.

От частого употребления слова «демократия» жизнь лучше не станет. В свое время П.И.Новгородцев, обращаясь к рассуждениям Платона и Аристотеля о формах общественной жизни, подчеркивал, что каждая из них может быть хуже или лучше в зависимости от того, следуют ли они по пути закона или отступают от него, име-

ют ли они в виду общее благо или собственные интересы правителей. «...Все эти формы подвижны, изменчивы; ни одна не является прочной: в частности, демократия подлжит тому же закону изменений. В страстном и суровом изображении Платона эта изменчивость демократии превращается в болезненное лихорадочное горение: с виду это лучшее из правлений, все становятся здесь свободными, всякий получает возможность жить, как хочет, и устраивать свою жизнь, как ему нравится; но именно вследствие того, что в жизни людей тут нет ничего твердого, никакого плана и порядка, никакой необходимости, все здесь приходит в расстройство»².

Таким образом, обобщая вышесказанное, еще раз обратим внимание на неоднозначность самого термина «национальное самосознание». Применение его по отношению к российскому обществу должно соотноситься с историческими реалиями и отражать всю сложность и противоречивость современной действительности.

² Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 542–543.

**В.О.Ключевский о «предках Евгения Онегина»:
философско-исторические аспекты становления
национального самосознания**

Процессы становления национального самосознания в России во многом определяются социальными настроениями и симпатиями интеллигенции как относительно тонкого, но влиятельного слоя провинциального сообщества. Интересно то, что самосознание современных представителей этого социального слоя в какой-то мере поддерживает традицию, имеющую двухвековую историю.

XIX в. дал два основных типа «творцов» национального самосознания в провинции. В.О.Ключевский нашел для характеристики таких людей понятие «русский мыслитель». Преимущественно речь шла об «отцах Онегиных», доживавших свой век при Александре I. Обычно «предок Евгения Онегина» – это русский дворянин, который, покинув службу в гвардии, занял административную должность, но не смог привыкнуть к делам и переехал в свою губернию, задумав «служить по выборам». Он избирался в дворянские заседатели Совестного суда, но скучал, дожидаясь дел. Пробовал заняться сельским хозяйством, но только сбивал с толку управляющего и старосту. Махнув на все рукой, он окончательно переселялся в деревню, сформировав вполне конкретное отношение к русской действительности.

1 февраля 1887 г. В.О.Ключевский прочел доклад «Евгений Онегин и его предки» на заседании Общества любителей российской словесности, рассказав в нем о таких «русских мыслителях»¹.

¹ См.: Русская мысль. 1887. Кн. II. С. 291–306.

14 мая 1891 г. князь Дм.В.Друцкой-Сокольнинский в селе Знаменское Пензенской губернии завершает статью о «будущности русского сельского хозяйства». Содержание статьи характеризует нарождавшийся тип провинциального «русского мыслителя» конца XIX в.² Известный историк и малоизвестный публицист почти в одно время обратились к типологии самознания русского провинциального «мыслителя». Исследованные ими типы по своим существенным характеристикам оказались диаметрально противоположными.

С одной стороны, «отец Онегина». С книгой на французском языке в руках где-нибудь в глуши Тульской или Пензенской губернии, он представлял собой своеобразное явление. Когда наступала пора серьезно подумать об окружающем, он начинал размышлять о нем на чужом языке, переводя исконно русские понятия на иностранные речения. В результате в голове «мыслителя» формировался круг представлений, не соответствовавших ни русским, ни иностранным явлениям общественной жизни. Он не только не достигал понимания родной ему действительности, но и терял саму способность понимать ее. В сумме складывавшихся представлений русский житейский порядок являлся для него такой безотрадной бессмыслицей, набором таких вопиющих нелепостей, что наиболее впечатлительные из поколения «отцов Онегина» проникались «отвращением к нашей русской жизни». Большинство же от непонимания переходило прямо к равнодушию.

Нарисованный Ключевским русский провинциальный мыслитель удобно устроился между двумя мирами, пользуясь благами обоих. Это был маргинал особого рода, не встречавшийся нигде в Европе. С одной стороны, он получал крепостные доходы, а с другой – умственные и эстетические подаяния. Оставаясь в душе гуманистом, шел в конюшню наказывать досадившего ему холопа. С увлечением читал и перечитывал страницы Билля о правах человека, искренне не смущаясь тому, что рядом находится крепостная девица.

Последовавшие социально-политические события 1820–1830-х гг. дифференцировали казалось бы универсальный тип провинциального «творца» общественных настроений. Русская действительность сделала одних нетерпеливыми новаторами, хотевшими все перестроить разом, других – нерешительными пессимистами, не знавшими,

² См.: Вестник Европы. 1891. Кн. X. С. 98–102.

что делать, а третьих повергла в настроение, лишавшее их способности и охоты делать что-либо. Впереди были десятилетия, вобравшие в себя подготовку и саму отмену крепостного права, реформы и контрреформы. Именно нетерпеливые новаторы 1820–1830-х гг. сыграли свою роль в становлении национального самосознания. Они стали предшественниками того типа русского провинциала, который к концу XIX в. обнаружил себя на противоположной по отношению к «отцам Онегиных» стороне социального пространства.

В течение 1860–1870-х гг. князь Дм.В. Друцкой-Соколянский почти ежегодно летом приезжал в Пензенскую губернию из Италии, исправляя должность участкового мирового судьи и члена съезда мировых судей Мокшанского округа. И в эти приезды, и после возвращения из Италии в 1880 г. он часто и непосредственно общался с крестьянством, усмотрев причину упадка благосостояния крестьянства в современном ему положении сельскохозяйственной промышленности.

Особый интерес представляют его рассуждения о необходимости усилить значение высшего представителя центральной власти в провинции. Друцкой приходит к мысли, что в известных случаях некоторая доля самостоятельности просто обязательна. Такой вывод был основан на конкретных фактах.

В августе 1890 г., когда плохой урожай стал очевиден, собрание Общества сельского хозяйства юго-восточной России в Пензе просило правительство разрешить Обществу открыть склад для ссыпки зерна и выдавать из Пензенского отделения Государственного Банка ссуды под ссыпанный хлеб. Склад предполагался в виде простого амбара с отдельными сусеками для ссыпки зерна. В городе было найдено подходящее и удобное помещение. С нетерпением ожидалось разрешение на открытие склада. Губернатор отнесся с пониманием к нуждам землевладельцев и со своей стороны поддержал ходатайство Общества. В октябре из столицы было получено извещение о том, что сельскохозяйственные общества не входят в число учреждений, которым закон предоставляет право открывать склады, а потому следует предварительно ходатайствовать о включении их в это число. Состоялось собрание Общества, было принято соответствующее постановление и немедленно отправлено в столицу.

К моменту написания Друцким статьи никакого ответа не последовало. А между тем зимой скудный урожай был продан максимально по 50 копеек за пуд ржи, а то и дешевле. В мае 1891 г. на базарах

в северных уездах Пензенской губернии цена ржаной муки доходила до рубля и выше за пуд. Один пензенский купец скупил 50 тысяч пудов ржи и продал из них хлеботорговцам 10 тысяч по 65 копеек за пуд, а в конце апреля – остальные 40 тысяч по 70 копеек за пуд.

Таким образом, заключает Друцкой, отсутствие склада и вынужденная продажа ржи принесли земледельцам убытка по крайней мере 15 копеек за пуд. Вероятно, что существование на складе значительного запаса не допустило бы таких высоких базарных цен на ржаную муку весной 1891 г. Друцкой приходит к двум прагматическим выводам. Один, конкретный, о том, что решение вопросов, связанных с местными нуждами, очень часто не терпит промедления. Другой, более обобщенный, убеждал, что для развития сельскохозяйственной промышленности требуется определенный хотя бы минимальный, уровень благосостояния того населения, которое этой промышленностью занимается.

За прагматиками «друцкими» было будущее, именно такой тип «творцов» национального самосознания мог стать преобладающим в русской провинции. Отечественная история XX в. сложилась по-иному. Можно ли возродить прерванную традицию? У современной провинции иной социальный состав, и иной социальный портрет у тех, кто формирует ее настроения. Перспективой становления национального самосознания представляется синтез крупниц гуманитарной образованности, способности адекватно воспринимать социальную действительность и компетентной настроенности на решение практических вопросов. Такое «снятие» абстрактной гуманистичности «отцов Онегиных» равно как европейски сформированной прагматичности «Друцких» даст новый тип провинциальных «мыслителей» современной России.

Философско-исторические взгляды В.О.Ключевского на процесс становления национального самосознания в России дают основание считать, что важнейшей и приоритетной стороной национального самосознания призвана быть безусловная, непоколебимая вера в социальный прогресс. На ней основывается необходимая способность диагноза и прогноза, она проявляется восприятием действительности, как обыденной, так и исторической. Восприятием, превращающимся в то, что можно назвать «чувством времени и перспективы».

Экзистенциальные основания устойчивости мифологических и эзотерических воззрений в народных традициях (на примере Пензенской области)

Люди и окружающий мир взаимно обуславливают друг друга. Они формируют обоюдные определение и смысл. Никто из них не существует и не может существовать сам по себе. Они находятся в постоянном диалоге между собой. Бытие всегда означает бытие в окружающем мире. Попытка понять человека отдельно от его мира с точки зрения экзистенциализма – онтологическая ошибка. Одним из ключевых факторов в понимании способа существования личности в мире являются свобода и ответственность. В экзистенциальном смысле свободу следует понимать как самоопределение духа, свободу воли, возможность поступать согласно волеизъявлению, которое не детерминировано (т.е. определено, закономерно, причинно обусловлено) внешними условиями. Детерминизм как идея устанавливает и определяет необходимость человеческих поступков, полностью снимает ответственность человека и делает невозможной нравственную оценку его действий. Свобода не должна быть ничем ограничена. Тогда она выступает как единственная основа человеческой ответственности, а следовательно, и этики.

В современном мире по-прежнему сохраняется потребность индивида слиться с природой. Этот факт не является парадоксом технологической цивилизации. Способ существования личности тесно связан с феноменом природы. Не исключается, что достаточно большое число горожан стремится сегодня оказаться наедине с природой, а сельские жители помнят и хранят традиции предков, совершая языческие ритуалы и относясь с полной серьезностью к поверьям и мифам.

В Пензенской области в селах Никольского района устраиваются проводы весны, встречи лета с обрядами сжигания соломенного коня, снаряжения березки и последующим ее растаскиванием по частям на счастье, а также прыжками через огонь. Все подобные действия укладываются в схему, описанную Д.Фрэзером относительно священных деревьев славян. «...У славян дуб, видимо, также был священным деревом грома Перуна, подобия Зевса и Юпитера... славяне верили, что единый бог, создатель молнии, был владыкой всех вещей, и приносили ему в жертву быков и другую живность»¹. Аналогом дуба в данной местности выступает безреза, а живого быка – соломенный конь.

Является ли мысль в данном положении определяющей логическое поведение людей? Видимо, нет. Например, Н.Аббаньяно стоял на позициях иррациональных основ мысли человека. В его понимании истина как норма призвана у человека «...оправдать себя в абсолютной ценности и поэтому оправдать абсолютную ценность разума, рассудка или сознания как принципа объяснения самого себя и мира...»². Далее, продолжая свои рассуждения, философ обращался к понятию **символа ситуации**. Под этим термином Аббаньяно понимал нечто, «...без которого жизнь не может обойтись как жизнь человека, хотя она не может обрести в нем и полностью выразить свою изначальную силу...»³. Видимо, понятие символа ситуации и есть в случае обращения человека к культурам, сохранение не только традиций предков, но и собственного природного бытийного стержня.

Интересными могут оказаться выводы об экзистенциальных основаниях, лежащих в основе современных верований у людей, через термин «перенятие наследия». Об этом в своих трудах говорит О.Большов: «Речь идет о задаче, в которую человек поставлен посредством своей историчности: настолько вникнуть в данный прежде как нечто внешнее материал истории, настолько внутренне сделать его логичным, что он стал бы воспользоваться в качестве части самой внутренней жизни...»⁴. Этим подчеркивается экзистенциально-философское отношение индивида к истории своих предков, и вместе с этим не только усвоение их традиций, но и усовершенствование самих себя через ритуалы, культы, суеверия. «Перенятие наследия» есть своеобразный экзистенциальный поиск творчества. В этом творчестве человек творит результат сам.

Он полностью субъективен в акте слияния с природой через культ, ритуал. Индивид не ощущает зависимость от объективных условий (хотя к таковым относится благосклонно: временные циклы звезд, фазы луны и т.п.). Становясь частью стихий, индивид самостоятелен, а значит, свободен от влияния социума. В экзистенциальном смысле подобная аутентичность и есть необходимый способ его существования.

В определяемом смысле невозможно не отметить бердяевское понимание свободы. Говоря о мифологических и эзотерических представлениях русского народа, Н.Бердяев отмечает ту грань мистического, которая присутствует в проведении культовых и ритуальных обрядов. Мистика, по его мнению, есть часть жизни человека: «...мистическое познание есть практика, опыт и жизнь...»⁵. Далее философ обращается и к самой культуре народа, где собственно и произрастают корни мифологических и эзотерических воззрений. Он отмечает: «...мистична сама история с ее иррациональной плотью, и сама культура – мистична. Позорная проза рационализма – лишь болезнь бытия...»⁶. Что же касается свободы, то затронем один из аспектов данной экзистенциальной категории, о котором говорит мыслитель. Это соотношение свободы и творчества: «Свободен дух человеческий лишь настолько, насколько он сверхприроден, выходит из порядка природы, трансцендентен ему...»⁷. Можно отметить, что эзотерическое начало в человеке разжигает творчество. Творчество в данном случае есть культовые действия, поклонение силам природы, и как следствие – сохранение традиций мифов и сказаний народа.

В способе существования индивида сокрыта и некая метафизичность мироздания. Видимо, там, где человек стремится слиться с природой, сама природа помогает ему жить. То невидимое и пока эмпирически не подтверждаемое, что связывает сознание человека и дух местности, где он обитает, может определяться как ментальный симбиоз. А.П.Дубров выводит понятие ментального пространственно-временного комплекса. Под этим термином в данном случае понимается «...внешне незаметная трансформация пространственно-временных отношений с внешним миром, которых нет в обычной сознательной жизнедеятельности...»⁸. Ментальные отношения человека с миром живой и неживой природы построили систему сознательного и бессознательного взаи-

модействия, которая на сегодняшний день может расцениваться как некий *интегрально-ментальный симбиоз*. Человек испытывает потребность быть частью окружающего мира, слиться с ним. Природа реагирует на такое поведение аналогичным образом: в селах, где по-прежнему совершаются языческие ритуалы и обряды, сохраняется экологическая чистота, не происходит стихийных бедствий, в целом быт прогрессирует. Антиподом подобного феномена являются вымирающие села и деревни, где техногенность на определенном этапе развития революционно подавила естественный ход эволюции сознания и его соприкосновения с природой через мифы и поверья. То, что определено как интегрально-ментальный симбиоз, есть процесс взаимодополнения человеческого бытия природным развитием. Сознание через способ существования индивида проникает в элементы живой и неживой природы. В результате этого природа позволяет человеческому сообществу благоприятно жить там, где сохранились обряды, обычаи и традиции.

Примечания

- ¹ *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1998. С. 175.
- ² *Аббаньяно Н.* Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм. СПб., 1998. С. 29.
- ³ Там же. С. 31.
- ⁴ *Большов О.Ф.* Философия экзистенциализма. СПб., 1999. С. 151–152.
- ⁵ *Бердяев Н.А.* Философия свободы. М.–Харьков, 2004. С. 217.
- ⁶ Там же. С. 224.
- ⁷ *Бердяев Н.А.* Смысл творчества: Опыт оправдания человека. М.–Харьков, 2004. С. 131.
- ⁸ *Дубров А.П.* Когнитивная психофизика: Основы. 2-е изд., испр. и доп. Ростов н/Д., 2006. С. 137.

Конфессиональная идентичность в российском провинциальном самосознании

Понятие «идентичность» – одно из наиболее многослойных и нагруженных смыслами среди понятий, созданных для объяснения того, что есть человек в отношении к другим людям. Поскольку человек вбирает в себя весь универсум, то проблема идентичности в широком смысле упирается в вопрос: что в своем «я» человек выбирает как сущностное и существенное. Соответственно выбору, человек включает себя в «мы», в ту или иную социальную группу, но этим выбором «мы» он отделяет себя от «они». Отделение не обязательно равнозначно противопоставлению, оно может быть лишь констатацией некоторого различия, более или менее значимого.

Особую остроту проблема идентичности приобретает в кризисные, переходные эпохи истории, когда традиционный уклад жизни уже разрушен, а новый тип отношений еще в становлении. Представляется, что наше общество пока еще пребывает в стадии становления, и проблема самоидентификации сохраняет свою остроту. Во множестве граней и аспектов этой проблемы существенное место принадлежит конфессиональной идентичности. Конфессиональная идентичность присутствовала в массовом, обыденном сознании всегда. Она как органическая составляющая общественной психологии присутствует в самосознании, в «я» индивида столь же привычно, как внешний облик, родная речь и стереотипы поведения. Однако прежде чем описывать конфессиональную идентичность в провинциальном самосознании, необхо-

димо определить объект изучения. В данном случае объектом наблюдения является население Пензенской области, как типичной для среднего Поволжья.

Православная конфессиональная идентичность как существенная особо значима для России со времен Московской Руси; очень актуальной эта проблема стала в период владычества последних Рюриковичей, что связано с утверждением суверенитета Московского государства и потребностью иметь конфессиональную независимость. Последнее стало возможным после падения Константинополя. Московская Русь, объявив себя преемницей погибшей Византии, воспринимает себя как страну, на которую перешла вселенская миссия православия. Отсюда берет свое начало автокефально-православное самосознание и соответствующая идентичность. В российскую ментальность входит понятие «Россия православная». Как наследница византийского православия, Россия восприняла и тезис, согласно которому православие тождественно христианству, т.е. оно и только оно есть христианство. Этот тезис за прошедшие века вошел в массовое сознание последователей православия в России и принял словесную форму: «христианство и католицизм» или «христианство и протестантизм». Эти словосочетания характерны для привычного повседневного обихода и воспринимаются говорящими как самоочевидная истина.

Православная идентичность в русском самосознании присутствует во все последующие исторические периоды, не всегда на уровне государственном, но всегда на уровне народно-национальном. Православие – это «наша вера», противопоставленная сектам. Обряды, праздники, символика православия за тысячелетие вписались в повседневное бытие человека. До начала XX в. православие было идентичностью, характеризующей Россию как страну и государство, оно было идентичностью властвующей элиты и населения, его исповедующего. Поскольку Россия была по сути всегда поликонфессиональна, то остальные конфессии обладали принципиально иным, чем православие, статусом, они были всего лишь идентичностью для исповедующих их народов.

В начале XX в. после свержения монархии и утверждения советской власти государством принимается Закон об отделении церкви от государства и школы от церкви; одновременно с этим принимается Закон об уравнивании в правах всех существующих

в стране конфессий. Религия перестает быть знаком социальной идентификации для государства, но не для населения. После отделения церкви от государства государство становится светским.

Советская власть, отделив церковь от государства, пыталась отделить человека от религии, т.е. от посещения храма, соблюдения праздников, обрядов и т.д. Задача эта по сути невыполнима, религия остается социальным мировоззрением, и, как таковая, она присутствует в обществе всегда. Но не всегда все люди были однозначно верующими, вряд ли среди них было много атеистов, но и в прошлом были религиозно-индифферентные люди. Однако значение имеет прежде всего то, что конфессиональность была и осталась знаком идентичности для большей части населения. Это, в частности, проявлялось в том, что не только верующие, но и люди индифферентные праздновали церковные праздники и соблюдали основные обряды; среди православных обрядов прежде всего старались соблюдать обряды крещения и отпевания.

В период правления Н.С.Хрущева активизировалась партийно-государственная борьба с религией, и в связи с этим была введена практика учета совершаемых обрядов, учет осуществляли религиозные объединения, статистику собирали чиновники. По данным этой статистики, для последователей ислама соблюдение традиционных праздников и обрядов было близко к 100% мусульманского населения. Для православных, по данным этой же статистики, количество крещеных по отношению ко всем новорожденным колебалось в некотором интервале, верхняя граница не всегда доходила до 48–53%. По данным устного анонимного опроса конца 1970-х – начала 1980-х гг. это было 85–87%. На вопрос о мотивах исполнения обряда крещения, числящие себя православными, отвечали традиционно: «Чай, мы не татары».

В этом вербальном объяснении неявно присутствует еще одна российская идентичность – этническая. Этническая идентичность в самосознании индивидов и сообществ присутствует сочетанно с конфессиональной, однако в переломные эпохи истории человеку приходится выбирать между ними, что неоднократно наблюдалось в истории. В нашей ситуации сейчас этот выбор приходится делать не местному коренному населению, а осевшим здесь выходцам с Северного Кавказа, Закавказья, Средней Азии. Наблюдение позволяет делать предварительные выводы, согласно которым выход-

цы из названных регионов с неодинаковой конфессиональностью различно идентифицированы субъективно и коренным населением. К примеру, у представителей Грузии и Армении в общении с русским населением на первом плане стоит их православная конфессиональность (не важно, что армянская церковь имеет отличия от православия). Русское коренное население главной идентичностью считает их «кавказскость» (люди кавказской национальности). Дагестанцы и чеченцы – тоже «лица кавказской национальности», а уже потом мусульмане. Сами же представители этих народов свою идентичность в общении с местным населением определяют по этнической принадлежности и нераздельно с этим по конфессиональности.

На уровне российской провинции конфессиональная идентичность всегда была существенна, особенно в регионах поликонфессиональных и полиэтнических, к числу которых относится Пензенская область. При полиэтничности (русские, татары, мордва, чуваша) в Пензенской области исторически присутствуют две основные конфессии – православие и ислам. (Были и есть другие конфессии, но их присутствие по значимости рассматриваемой проблемы минимально.) Пензенский регион в прошлом и сейчас можно охарактеризовать как стабильно спокойный, здесь нет конфликтов на этнической и конфессиональной почве, но на фоне процессов, происходящих сейчас в обществе, можно проследить некоторые специфические варианты подчеркивания конфессиональной идентичности. После празднования 1000-летия русского православия вначале незаметно, а затем все больше и больше традиционно православное население стало носить крестики. Вскоре крестик стал привычным и органичным элементом облика, или, говоря современным языком, имиджа. В популярной прессе этот феномен объясняли различно, самым простым и вроде очевидным было считать ношение крестика модой, превращая тем самым символ конфессии в просто стильное украшение. Возможно, причина была не одна, но как наиболее вероятную, судя о прошедшем из дня сегодняшнего, можно рассматривать потребность явно обнаружить свою конфессиональную идентичность. За прошедшие годы проявление православной конфессиональной идентичности стало привычным и обыденным. Крещение, венчание, отпевание стали повсеместными и общеобязательными.

Характерной чертой проявления православной конфессиональной идентичности сейчас стала не просто открытость, а публичность. Православные корни страны широко позиционируются в средствах массовой информации и на государственном уровне¹. Интегральный итог всего этого можно заметить в появлении новых для Пензенской области поведенческих стандартов. Особенно это заметно в молодежной среде. В последние четыре года можно наблюдать, как девушки-татарки (это коренное население) ходят в одежде, являющейся показателем их конфессиональности (платки, тщательно закрывающие волосы, брючки соответствующего покроя, длинные юбки). Все больше представителей татарской молодежи соблюдают мусульманский пост – уразу. И если раньше это старались делать не очень заметно, то теперь соблюдение поста подчеркнуто открыто. Эффект соблюдения мусульманского поста нагляден, когда он совпадает с сессией, и особенно, с зимней сессией.

Очень осторожно можно предполагать, что появляется феномен хиджаба. Мусульманская женщина преклонного возраста всегда (и при советской власти) спокойно ходила только с покрытой головой. Надо при этом не забывать, что и в христианстве, и в иудаизме, и в других конфессиях немолодые женщины голову покрывают. Но появление юных девушек в хиджабе – новый феномен для нашего региона. В России, и именно в регионе Поволжья, существует многовековая историческая традиция сосуществования ислама и православия, в силу чего в нашем регионе хиджаб не должен стать поводом для нарушения этой традиции. Хиджаб не вызывает негативной реакции общественности, которая есть в Западной Европе и даже в Турции. Хиджаб – всего лишь знак конфессиональной идентичности, сосуществующий с символами других конфессий.

Причину того, что конфессиональная идентичность приобрела открытый, иногда демонстративный характер, можно искать и во внешних для страны обстоятельствах и во внутренних процессах. В мире вне сомнений возрастает роль ислама, его актив-

¹ Путин В.В. Обращение к иерархам Украинской православной церкви Московского патриархата от 24.02.2004.

Путин В.В. Выступление на встрече с участниками Архиерейского Собора. РПЦ 6.10.2004.

ность. Один из исследователей современного ислама Н.Кирабаев обращает внимание на то, что «в последнее десятилетие влияние ислама в странах Ближнего и Среднего Востока не только не снизилось, но даже возросло»². Влияние ислама, но не на публичном уровне, возросло и в нашей стране, и иначе быть не может, т.к. ислам в нашей стране не изолирован от остального мусульманского сообщества. Возрастание роли ислама внутри мусульманской общины в России может дать самые неожиданные, вполне возможно, непредсказуемые результаты. В заключение можно заметить, что в постсоветский период акцентирование внимания на конфессиональной идентичности и ее публичность в студенческой среде проявляются не всегда явно, иногда это выглядит как своеобразная соревновательность, как вполне доброжелательные споры о том, чье поведение лучше, нравственнее и больше соответствует нормам морали.

² *Кирабаев Н.* Мусульманская цивилизация: вызовы глобализации // Свободная мысль. 2007. № 11. С. 146.

О некоторых мировоззренческих аспектах хоронима «Россия»

Существуют различные варианты этимологии названия *Россия*. Наиболее широкой и основательной аргументацией отличаются подходы исследователей, усматривающих истоки этого названия в этнонимах, производных от названий определенных цветов. Предположительно, существовал восточнославянский этнос *русь*, чье название связывают со словом «русый»¹, означающим в славянских языках «рыжеволосый», «светловолосый», «телесного цвета»². К иноязычным прототипам названия *Русь/Россия* относят этнонимы, связанные с обозначением рыжего, красного, белого, светлого и блестящего в кельтских, иллирийских, венецких, индийских и иранских языках: *руги*, *рутены*, *ругианы*, *роксаланы* и др. Последнее из перечисленных названий переводится как «блестящие аланы» со значением превосходства и верховенства данного этноса над другими аланскими племенами. Слово *рукс*, являющееся вариацией лексемы *рокс* («блестящие»), означает также «царственные». Согласно А.Г.Кузьмину, вышеперечисленные этнонимы являются вариантами одного древнего слова, использовавшегося в разных индоевропейских языках для обозначения господствующих родов и племен³. На мой взгляд, широкое распространение таких названий, а также их связь с верховенством, властью, могуществом объясняются религиозно-мифологической значимостью их семантики. В основе этих названий лежат обозначения цветов, свойственных небу, солнцу, молнии, огню – природным явлениям, считав-

шимся атрибутами верховных богов. Имена многих из них и обозначения священного в различных языках были связаны с этими явлениями и цветами⁴.

В связи с этим можно рассматривать хороним «Россия» как полисемантическое понятие, хранящее в себе значения своих исходных форм, маркировавших сакрализованную власть, а первоначально, судя по всему, – вообще священное. Последнее из указанных значений четко прослеживается на лингвистическом материале. Славянское *русый*, иранское *рухс*, индийское *рукса* означают «светлый», а это понятие в сакральном аспекте идентично понятию «святой»⁵.

Данная гипотеза обуславливает необходимость обращения к еще одной из предполагаемых этимологий названия *Россия*. Г.Байер и П.Шафарик обратили внимание на то, что в древнем языке индоевропейцев слово *рос*, *ра* означало реку. С.А.Геденов полагал, что в этих названиях отражено не понятие реки, а понятие святости, обращая внимание на обожествление вод и возводя это к древнеиндийским корням⁶. Ведический индуизм содержит идею порождения водным первоначалом огненного и единства этих первоначал (в образах Брахмана, Агни, Сурьи и др.). Древнеиранская традиция также содержит представление о единстве воды и огня, в частности в идее содержания божественного огня – хварено – в водах, особенно в сверкающей реке богини Анахиты и в ритуальном напитке хаоме. Образ сияющей огненной жидкости часто использовался в древних восточных и некоторых других культурах для описания божественной субстанции, духа. М.Элиаде считал, что данный образ индийских и иранских религий восходит к эпохе индоиранского единства, а возможно и к ещё более раннему времени⁷. Вероятно, тогда данное представление было свойственно и другим индоевропейцам, в том числе и предкам славян.

Если исходить из гипотезы о том, что прототип хоронима *Россия* обозначал священное, божественное, то логично предположить его связь с тем или иным божеством. Фонетически и семантически наиболее близким ему является славянское верховное божество *Род*. Его имя обнаруживает корневое родство с лексемами, обозначающими как огненные явления и соответствующие цвета, так и обозначающими воду, источники воды⁸. Очевидно, это объясняется тем, что Род считался исходной сущностью для всех иных,

созданных им, во всём их разнообразии и противоположностях, в том числе и противоположности воды и огня. Единство этих противоположностей, судя по всему, символизировало и традиционно сакрализируемое природное вещество, тесно связанное с Родом – кровью, в цвет которой был окрашен его известнейший идол⁹. Имея своей основой воду, она в то же время характеризуется и свойствами огня (красная, «горячая», способная «воспламеняться» от сильных чувств, носительница духовных качеств). Вероятно, традиционное сознание увязывало кровь с образом сияющей огненной жидкости, символизировавшей божественную субстанцию и нераздельность в ней различных потенций бытия.

Ментальные структуры, выраженные рассматриваемыми здесь религиозными воззрениями и языковыми концептами, очевидно, в существенной мере повлияли на формирование той своеобразной системы общественно-политических отношений, которая складывалась на самых ранних этапах генезиса российской государственности. Ее особенностью было прежде всего демократическое формирование власти «снизу вверх»¹⁰. Поскольку в контексте двоичной символической классификации традиционного мировоззрения народ соотносится с водой, а власть – с огнем, то отмеченное выше соотношение этих общественно-политических начал, а именно производность и зависимость власти от народа на этапе зарождения российской государственности, коррелирует с некоторыми мифологическими и космогоническими представлениями древних. Это, в частности, представления о зарождении огня в воде и появлении космоса из хаоса, зачастую олицетворяемого первобытным океаном и соотносимого с женским порождающим началом. Сходные представления выявляются и в славянской мифологии. На основном протяжении ее генезиса в ней доминировали водно-земельные богини рожаницы, покровительницы крестьянского труда. Позднее, в числе ипостасей Рода, они имели приоритет над Перуном – богом грозы, покровителем воинов и княжеской власти¹¹. Таким образом, в архаических пластах сознания восточных славян и их предков господствовал закрепленный в мифологии архетип производности и зависимости властвующей элиты от народной среды.

Российская государственность, проявлявшая в начальной фазе своего развития заметный демократизм, тяготела к динамическому равновесию и диалектическому единству «Земли» (народного

вечевого самоуправления) и «Власти» (княжеско-дружинной верхушки), хотя при этом было довольно острым и противоборство между ними. Думается, что принцип такого равновесия и единства власти с подданными, элиты с массами, центра с регионами, который может быть сопоставлен с идеей равновесия противоположных сакрально-онтологических начал (огня и воды, неба и земли, инь и ян и т.п.) в традиционных доктринах, является актуальным для всякого общества, стремящегося минимизировать внутри себя противоречия и конфликты, упрочить государственность, обеспечить стабильность и эффективность развития. Данный принцип, который, согласно разрабатываемому здесь подходу, символически выражен сочетанием этимологических аспектов хоронима *Русь/Россия*, в древней китайской религиозно-философской традиции обозначается термином *гун* – «совмещение, обобществление, генерализация». Соответствующий иероглиф *гун* совмещает значения «общественный», «публичный», «альтруистичный» и «правительственный», «высший», «главный». Он используется для передачи понятий «коммунизм» (*гунчжаньчжун*) и «республика» (*гунхэго*)¹². Очевидно, типологически сходный в определенных аспектах своей глубинной семантики с китайским термином *гун*, хороним «Россия», осмысленный подобным образом, может служить значимым концептуальным элементом отечественного самосознания, катализирующим развитие самобытных традиций российского демократизма и республиканизма, а также социальной ориентированности государства.

Примечания

- ¹ *Ловмянский Х.* Русь и норманны. М., 1985. С. 163.
- ² *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4 т. Т. 3 (Муза – Сят) / Пер. с нем. и доп. О.Н.Трубачёва. 2-е изд., стереотип. М., 1987. С. 521.
- ³ *Кузьмин А. Г.* История России с древнейших времен до 1618 г. Кн. 1. М., 2003. С. 73, 83, 104, 105; *Славяне и Русь: Проблемы и идеи. Концепции, рождённые трехвековой полемикой в хрестоматийном изложении / Сост. А.Г.Кузьмин.* М., 1999. С. 322–340, 414–468.
- ⁴ *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999. С. 52–74; *Гурин С.П.* Сакральные основания власти // Многообразие религиозного опыта и проблемы сакрализации власти в христианском и мусульманском мире. Саратов, 2005. С. 73.

- ⁵ Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 461.
- ⁶ Славяне и Русь: Проблемы и идеи. Концепции, рожденные трехвековой полемикой в хрестоматийном изложении. С. 264.
- ⁷ Мифы народов мира. Энциклопедия / Гл. ред. С.А.Токарев. Т. I: А–К. М., 1991. С. 477–478; Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. Киев–М., 2002. С. 154–159, 171.
- ⁸ Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. С. 452.
- ⁹ Там же. С. 463.
- ¹⁰ Кузьмин А.Г. История России с древнейших времен до 1618 г. С. 69–70.
- ¹¹ Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. С. 166–210; он же. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 244.
- ¹² Там же. С. 80.

Антропологические основы воспитания духовной целостности личности

Человек – это общее поле размышлений для философии и педагогики. Философия как часть духовной культуры при ее изучении неизбежно расширяет рамки индивидуального бытия человека. Многие мыслители прошлого затронули в своем творчестве вечные проблемы человеческого существования и выразили свое понимание их решения, что является важным и актуальным.

Теория и практика воспитания в той или иной степени базируется на философском, концептуальном осмыслении человеческой природы. Антропологическая ориентация воспитания исходит из восприятия человека как универсальной, самостоятельной, многомерной, свободной и ответственной сущности. Педагогические действия должны быть соизмерены с духовной целостностью человека, его основополагающей способностью быть воспитываемым и воспитывающим.

Понять человека в его целостности, исходя из его особого, уникального положения в космосе и качественного универсального состояния есть своеобразие философско-антропологического подхода. Сущность человека выражается в целостной форме, в духовности. Дух не сводим к отдельным качествам человека, например к разуму, но в нем соединены воедино и мышление, и акты воли, и эмоциональность поступка и отношения любви, добра, свободы. Открытость миру – это конструктивный элемент человеческой природы. То, что делает человека человеком, наполняет его жизнь смыслом, выражается отнюдь не в способе биологиче-

ского существования и не в воздействии окружающей среды, но в одухотворяющем процессе бесконечного открытия мира. В этой открытости проявляется принципиальная неизмеримость самого человека, также и в качестве конкретно-исторической сущности.

Антропологический подход, повлияв на педагогику, во-первых, стал исходным принципом исследования – принципом духовной целостности человека; во-вторых, выразился в признании поливариантности проявления целостной сущности человека в ситуациях повседневности; и, в-третьих, реализовался в практической нацеленности на жизненные установки, когда человек в качестве свободной, творческой сущности в принципе не может быть определен или завершен, являясь неизмеримым в своем открытии вечно меняющегося мира и собственной вечно ускользающей сущности.

Идеи образования и воспитания наиболее целостно и оригинально сформулировал в своих трудах Василий Васильевич Зеньковский (1881–1962) – видный философ, педагог, психолог, богослов, деятель религиозного и общественно-педагогического движения Российского Зарубежья. Размышления В.В.Зеньковского по вопросам воспитания ведутся с позиции религиозной педагогики, но это не может никак умалить их достоинства. Тем более что многие морально-этические нормы, утверждавшиеся в современной педагогике, – не что иное, как постулаты мировых религий.

Система христианской антропологии В.В.Зеньковского во многом выросла из «размышлений над понятием личности». Увлечение психологией, стремление разобраться в проблеме возникновения сознания, желание ответить на вопрос – что такое человек, привели Зеньковского к потребности выразить личную точку зрения на то, что «открывает нам христианство в человеке», к построению христианской антропологии, «соединяющей всю глубину святоотеческой мысли с тем, что дала вековая работа философии и психологии... в новейшее время»¹.

Зеньковский исходит из того, что человек зависит от природы, от социальной среды, и бесспорным в нем является факт свободы. Но акты свободы, коренясь в метафизической глубине человека, получают свою творческую силу лишь при сочетании с благодатной помощью «свыше» – без этого они бессильны и почти всегда отдают человека во власть зла. Только используя богословское понятие «первородного греха», можно понять одновременно наличие

свободы в человеке и ограниченность ее. «Раз будучи принятым, понятие первородного греха неизбежно привело меня к пересмотру основных начал метафизики, а затем гносеологии», – отмечает автор «Основ христианской философии»².

Человеку принадлежит совершенно особое место в этом мире – он стоит на грани двух миров, в нем сочетается тварность и личность, он принадлежит одновременно и миру тварному, и миру Абсолютному, включен в «поток бытия» и в то же время в нем горит огонь самосознания. Это метафизическое расширение раскрышейся в человеке двойственности послужило Зеньковскому основанием для построения целостной философско-антропологической системы. Признание непроемкости духовного начала в человеке привело Зеньковского к мысли о том, что человек устроен не гармонически, а иерархически. В работе «Проблемы воспитания в свете православной антропологии» он вернулся к идее трихотомии – различению в человеке трех сторон – духа, души и тела.

Иерархичность состоит в примате высшей сферы – духовного начала, в соотносительности всей жизни человека с духовным началом, который отождествляется с образом Божиим. Духовность лишь иерархически выше, но принцип иерархии не обозначает динамической подчиненности этих трех составляющих внутренней целостности человека. В развитии человека постоянно имеют место аритмия, дисгармония, несоответствие одних сторон другим из-за того, что «...развитие одних функций находится в зависимости от развития других, что замедленность или, наоборот, усиленное развитие одной функции губительно отражается на других». Для преодоления хаоса в себе необходима работа сердца. Духовная жизнь и есть то «сердце», которое лежит в основе всей нашей личности.

Иерархическое устройство человека надо понимать в смысле онтологическом, а не моральном, указывал Зеньковский. Духовное начало в человеке есть корень и источник индивидуальности, источник его неповторимости. Образ Божий в человеке не является его «природой», но он входит в его природу и дает ей то начало личности, которого в тварном мире вне человека нет.

Воспитание целостности личности предполагает развитие всех сил, всех сторон в человеке, – но не то «гармоническое» их развитие, которое не отвечает ни внутренней структуре человека,

ни условиям его созревания, – а развитие, соблюдающее иерархический принцип в конституции человека. В свете христианской антропологии этот иерархический принцип требует такого «устроения» человека, при котором образ Божий мог бы раскрыться во всей силе, во всей полноте своей.

Формулируя принципы воспитания в свете христианской антропологии, В.В.Зеньковский выделяет проблему морального воспитания и связывает ее с воспитательной функцией дисциплины. Он признает силу и ценность дисциплины, как инструментального момента в духовном воспитании. Помимо того, что дисциплина укрощает буйство влечений, что она развивает самообладание и создает возможность воплощения в жизнь коренных и основных замыслов, она вообще устанавливает правильное отношение между духовным ядром личности и ее активностью, ее поведением.

Огромная динамическая сила присуща эстетическому началу. В красоте, в прекрасном образе таится огромная преобразующая сила. Состояние радости и ясности духовной, легкости и творческого подъема, чистоты трезвости духовной приходит к человеку, когда он вырывается из душных условий городской жизни, возвращается к природе. От природы – от гор и лесов, моря или неба, зеленеющих полей или широких просторов – приходит в душу таинственная сила, возвращающая человека к детской чистоте, – и душа радуется и вся звенит весенними творческими голосами.

Зеньковский вводит понятие «всецелой личности». Это означает, что в человеке не только все личностно, а что человек живет «всем». Поэтому личность невозможно представить без физической, психической, социальной сторон ее жизни. Все они важны в деле воспитания человека, но при этом иерархически подчинены развитию основного – духовного начала в личности, ее духовной жизни. «Нужно только помнить иерархическую взаимосвязанность всех этих сторон в личности, их инструментальное значение в развитии основного начала в личности – духовной жизни»³.

Физическое воспитание оправдано и необходимо как воспитание жизни тела человека. Этот принцип дает основание для правильного понимания проблем физического воспитания, в частности устанавливает значение, границы спорта и иных форм физического воспитания.

Психическое воспитание – это и своеобразная конфликтология, это воспитание дара свободы, послушания авторитету, дисциплины. Оно оберегает личность от раздвоения, вырабатывает у нее «характер» как совокупность сил творческого и социального осуществления активности человека, его психофизической крепости, самообладания и жизнотворчества. Психическое воспитание, как и моральное, связано с воспитанием дисциплины.

В работе «Социальное воспитание, его задачи и пути» он обращает внимание на то, что образование должно способствовать не только расцвету личности, но и сделать ее способной к социальной жизни, должно подготовить ее к социальной деятельности.

Подобное воспитание должно базироваться на социальных силах души ребенка, учитывать различные формы его общения, определенные социально-психологические доминанты, эмоциональную отзывчивость и эмоциональный резонанс, фактор подражания и т.п. И одним из важнейших элементов социального воспитания является «социальная наследственность», которая в виде языка, религии нравов и обычаев, памятников литературы, результатов науки, всей совокупности духовного содержания, накопленного предыдущими поколениями как традиции, усваивается подрастающим поколением. «Мы не можем стать людьми в истинном смысле этого слова, пока мы не приобщимся к традиции, пока мы не усвоим ее главного содержания»⁴.

Духовное здоровье личности связано с правильным удовлетворением половых потребностей и, следовательно, с сексуальным воспитанием. Половое начало может служить источником духовной неустроенности, а сублимация энергии пола до ее превращения в половую энергию расширяет творческие возможности человека. Поэтому не только эмпирическое, но и духовное здоровье личности зависит от правильного сексуального воспитания. Этой стороне воспитательного процесса философ посвящает специальные книги «Беседы с юношеством о вопросах пола» (Париж, 1926) и «На пороге зрелости» (Париж, 1955).

Поскольку мир живет по законам Красоты, а современная жизнь проникнута эстетикой, эстетическое воспитание должно занять свое место в воспитательном процессе. Эстетическое воспитание, считает философ, имеет две цели: низшую, служащую задачам «развлечения» и «игры», и высшую, питающую душу че-

рез приобщение ее к Красоте. Чтобы приобщиться к прекрасному, душа должна «трудиться», вне этого эстетическое вдохновение может служить расслаблению души и росту безответственности и особого (эстетически окрашенного) легкомыслия.

Интеллектуальное воспитание должно развивать инициативу в уме, творческой силе, способность интуиции, должно развивать и удовлетворять потребность в целостном мировоззрении.

Таким образом, воспитание и образование должно способствовать формированию всесторонне развитой личности.

Примечания

- ¹ *Зеньковский В.В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1996. С. 37.
- ² *Зеньковский В.В.* История русской философии. М., 2001. С. 251.
- ³ *Зеньковский В.В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С. 153.
- ⁴ *Зеньковский В.В.* Социальное воспитание, его задачи и пути. М., 1918. С. 25.

Отражение кризисов в национальном самосознании*

Национальное самосознание существует в нескольких измерениях. В контексте ретроспективы оно может быть рассмотрено с точки зрения совокупности культурно-исторического опыта. Осмысливая ценностно-значимые, зачастую кризисные, события истории, общественное самосознание осваивает их изнутри приобретенного опыта.

Естественно для людей желать достойной, благополучной жизни в обществе, которое развивается в достаточной степени предсказуемо. Это позволяет построить какую-то жизненную стратегию, не слишком отклоняясь от сложившихся ценностей. Устойчивость общества и прогнозируемость его судеб и судеб людей, поддержание привычной институциональности, символов культуры, важны для самоидентификации человека и способствуют ощущению исторической преемственности.

Одним из краеугольных камней в ходе формирования национального самосознания является исторический опыт перехода к современности, посредством естественно-исторического развития (западноевропейская, органичная модернизация), или через всеобъемлющие модернизирующие проекты, как в случае догоняющей/запаздывающей модернизации.

* Работа выполнена при поддержке РГНФ (проект 08-03-00174а «Российская модернизация и антимодернизационные тенденции»).

Переход к новым формам в организации общественной жизни подразумевает проникновение новых идей, культурных установок, ценностей и идеологий в широкие слои общества, формирует исторически новый тип ментальности.

В такой стране, как Россия, где традиционалистские компоненты сознания в фоновом режиме существуют всегда, несмотря на повторяющиеся проекты воспитания «человека эпохи modernity», складывание новой самоидентификации носит непростой, в каком-то смысле возвратно-поступательный, характер, позволяя говорить о рецидивирующей модернизации как вечно догоняющем развитии. Становится существенным уникальный исторический опыт поколений, переживших предыдущие социальные кризисы. Рассмотрим влияние на формирование национального самосознания опыта прохождения через такой тип социокультурного изменения с точки зрения некоторых его аспектов.

Национальное самосознание и исторический опыт

Исторический опыт рассматривается обычно в двух ракурсах: как последовательность состоявшихся, пережитых событий прошлого, результат исторического процесса, который может быть изучен, и как интеллектуальная работа историка по изучению прошлого как отсутствующего объекта, «мыслительный процесс постижения прошлого, в котором устанавливается определенное отношение исследователя к своему предмету»¹. Историк пытается сформулировать и адекватно передать тот опыт, который он получает в сосредоточенном изучении свидетельств прошлого, при том что прямой доступ к исторической реальности невозможен. Это эпистемологический ракурс, связанный с проблемами понимания и объяснения.

В связи с этим Ф.Р. Анкерсмит отмечает изменение акцентов в том, какое значение придается «опыту прошлого», «историческому опыту» или «коллективной исторической памяти» в сравнении с концептуальным знанием. На протяжении большей части XX в. огромное влияние имели (и имеют сейчас) аналитическая философия, логический позитивизм, постструктурализм, деконструктивизм, что отразилось на всех социально-гуманитарных дисциплинах. Теперь вопросы, которые раньше формулировались

в дискурсивных рамках философии языка, могут быть сформулированы также, например, в дискурсивных рамках философии сознания. Анкерсмит показывает, что в современном историческом сознании и теории также произошло переключение внимания от языка к субъективному опыту как переживанию, и это отражает более широкие изменения в современной культуре, которые, как он полагает, можно было бы описать как «движение от всеобъемлющих систем значения к значению, ограниченному конкретными ситуациями и событиями»².

Социальные кризисы также могут быть рассмотрены с точки зрения субъективного переживания происходящего, впоследствии вошедшего в национальное самосознание в качестве исторического опыта, позитивного или негативного.

Вдохновляющий исторический опыт

Историческая память народа сохраняет в себе те чувства, которые вызывались объективными трудностями существования. Эти чувства, вызванные пережитым опытом, и, кроме того, наглядные образы преодоления кризиса в сознании, воображении нации (реализация грандиозного замысла, проекта века, приверженность великой идее, единство и сплоченность перед лицом угрозы, остров цивилизации посреди хаоса и т.п.), стратегии выхода из кризиса – все входит более или менее явным образом в смысловой контекст настоящего. Все это служит формированию объединяющего социум идеала, влияющего на образ будущего и важного для национальной идентичности.

К примеру, процесс исторической модернизации во Франции по времени проходил в трудных условиях, зачастую параллельно с тяжелыми военными кампаниями, революционными потрясениями, в какой-то момент одновременно с наполеоновскими войнами. Как показывают исследования, трудности того времени, резкие социокультурные изменения, продолжительность испытаний не могли не вызвать в народе усталости, дезориентации и некоторого социокультурного, морального шока. Как пишут Д.Травин и О.Маргания в своем исследовании европейской модернизации, людям, испытывавшим реальные опасности и непредсказуемость переходного времени, требовалась своего рода

компенсация. Они должны были для обретения национальной идентичности, для укрепления своих жизненных сил сформировать некий возвышенный идеал, пусть отчасти иллюзорный, миф, опираясь на который можно было двигаться дальше. Идеал, который был способен восхищать человека, так сказать, «возвышать» его мысли и воодушевлять на «великие дела» и «свершения», сверхусилия. Для французов таким мифом, идеалом стало распространение идей свободы, равенства и братства в другие страны континентальной Европы. Революционная Франция осознала себя носительницей важной исторической миссии, и это содействовало сплочению народа, хотя объективно сам ход событий делал людей непримиримыми противниками. В конечном счете, лозунг стал одним из важнейших духовных факторов развития, несмотря на то, что кризис сам по себе дестабилизировал экономику³. Свобода, равенство и братство стали одной из вдохновляющих идей, сформировавших национальное самосознание, доминировавших на протяжении столетий и безусловно влиявших на национально-историческую действительность, важной частью мирового культурного наследия.

Травмирующий исторический опыт

Негативное разрешение социально-культурного кризиса как исторический опыт также с неизбежностью проникает в самосознание народа. Восприятие нового, в той или иной степени, подготавливается образно-ассоциативным рядом исторической памяти, вызывая отклик через припоминание и узнавание сценария прошлого опыта.

Самосознание многослойно и имеет иерархичную структуру. Для того, чтобы человек влился в строящийся культурный универсум (например, в эпоху *modernity*), его идентичность должна измениться, причем на разных уровнях, поскольку она подразумевает чувство принадлежности как к нации в целом, так и к другим уровням социальной общности, вовлекаемым в кризис в разной степени. Страх, фрустрация как эмоциональное реагирование на осознание кризиса, выражая переживание людьми возможности ущерба их благополучию и намерениям, охватывают в то же время разные по объему области реальности.

Субъективное реагирование на дрящщийся социальный кризис на уровне сообществ (экономических, профессиональных, этнических и т.д.) рассматривается, в частности, в связанной с теорией фрустрации концепции относительной депривации. Так, сопоставляя свое положение с членами других групп, люди испытывают *эгоистическую* депривацию (как ощущение личной ущемленности в сравнении с членами другого сообщества), *общинную* депривацию (чувство групповой ущемленности, в то время как индивиды лично могут быть удовлетворены, в сравнении также с другой группой), *двойную* депривацию как одновременное сочетание эгоистической и общинной⁴ и т.д.

Рассматривая негативный исход кризиса с точки зрения дисфункциональных последствий такого опыта, П.Штомпка в этой связи вводит концепцию социальной (культурной) травмы.

Штомпка показывает, что медицинская трактовка травмы как внезапного воздействия на организм или длительного деструктивного влияния на него, взятая в качестве объясняющей метафоры, обнаруживает свою применимость в более широком, социальном смысле. Это позволяет распространить термин «травма» на социальную сферу, подразумевая деструктивное воздействие на «тело социума»⁵.

При этом учитывается ограниченность числа возможных ответов наследуемой культурной средой. Культура понимается Штомпкой и как среда изменения (наработанные культурные ресурсы, социально единый фонд готовых шаблонов символики, интерпретации, восприятия, толкования происходящего), и как объект изменения. В культуре в закодированном виде присутствует какое-то число доступных значений, повторяющихся образных мотивов. Некоторые сюжеты воспроизводятся на протяжении всей истории человечества.

Штомпка указывает на возможность негативных влияний предыдущего социального изменения на саму будущую способность общества или его подсистемы к дальнейшим изменениям. Он подчеркивает возможность непрогрессивного изменения, опыта, скорее парализующего, нежели стимулирующего. Травматичное социальное изменение, в числе других, обладает такими характеристиками, как «размах» (оно радикальное, всестороннее, затрагивающее основы), связано с шокирующим нарушением ожиданий,

а также своего рода «экзогенностью» (воспринимается как нечто принудительное, привнесенное; не столько действие, сколько претерпевание действия).

Ситуация *распознавания* травмирующего прошлого опыта едва ли не важнее, чем в случае с успешным, позитивным опытом. Культура включает в себя «каталог» наработанных кодов, каждый из которых запускает свои образы исторической памяти. Смысл происходящего становится доступным для понимания через ассоциацию с предшествующим опытом, когда при взгляде на настоящее сюжеты прошлого распознаются и затем воскрешаются в памяти. Результатом такого не всегда осознанного наблюдения становится своего рода озарение, просветление. Идеология, например, используя исторический опыт, создает узнаваемые массовым сознанием образы событий, переплетая переживание прошлого и впечатление от настоящего. Один из важных факторов – эмоциональное соучастие, оно задает тон и помогает восстановить в памяти похожие случаи.

Тем не менее кризис может и не быть распознан. Штомпка полагает, что травма одновременно субъективна и объективна. Травма коренится в реальном опыте, но может быть истолкована различным образом, согласно тезису, что если люди определяют ситуацию как реальную, она становится реальной в своих следствиях. Узнавание может неосознанно смениться интерпретацией, связанной с вымыслом и фантазией. Штомпка видит возможность интерпретации: 1) объективно несуществующих событий как травматических (с этим перекликается идея о непредсказуемом прошлом, когда каждая информация/версия этого прошлого внезапна, требует пересмотра взглядов и по-своему травматична); 2) объективно травматичных событий через их нейтрализацию и отрицание травматичности (путем рационализации, оправдания или непопадания их в поле осознания).

Осознание происходящего – это интегральный результат сложной совокупности обстоятельств и внутренних психологических процессов. Содержание сознания в целом и осознаваемое содержание сознания не тождественны, по-видимому, это относится и к массовому сознанию. И на уровне личностного психологического опыта факторы, определяющие, выйдет ли событие на первый план осознания, достаточно многочисленны. Это зависимость

латентного периода осознания от характера информации; влияние ранее полученной осознанной/неосознанной информации на то, чтобы сознание приняло решение «не заметить» что-то негативное, эмоционально травмирующее; последствие неосознанной информации и многое другое⁶. Эффект перцептивной защиты, характерный для индивидуального уровня психологического восприятия, проявляется в повышении порога осознания, психологической или эмоциональной защите, своего рода избирательной блокировке восприятия.

Что касается осознания травмирующего опыта социального изменения, все еще сложнее. Возникает вопрос: каким образом память отбирает образные ассоциации, из которых рождается смысл происходящего? Значительная часть того, что индивиды думают, чувствуют, как они осознают и истолковывают окружающее, определяется логикой культуры, к которой они принадлежат, преобладающим типом ментальности.

В связи с этим Штомпка полагает, что элементы некоторого культурного релятивизма, невозможного без знания широкого контекста ситуации и исторических причин, дают преимущества в преодолении кризиса, чего нельзя сказать о догматичных формах сознания. Такие поведенческие стратегии, как ритуалистическое культивирование привычного образа жизни и ретриатизм как попытка игнорировать травму, действовать так, будто ее нет, выводят негативный опыт за рамки осознания. Этим создается культурная, субъективная изоляция, предотвращающая появление состояния травмы, превентивное совладание с травмой, которой еще нет, но которая представляет собой угрозу⁷.

Анкерсмит отмечал, что отношение нации к истории своего становления может игнорировать какие-то моменты, отделяя часть ее исторического прошлого от ее же «коллективной самости», коллективной исторической идентичности⁸.

Историческая память воскрешает чувства, представления и факты, которые были преданы сознательному или бессознательному забвению. Анкерсмит выделяет несколько видов такого исторического забвения. Во-первых, это неосознавание событий, не влияющих на идентичность, на общественную или политическую жизнь. Второй тип забвения – это игнорирование тех аспектов прошлого (например, истории повседневности), которые влияют на

коллективную идентичность и деятельность, но не были осознаны ранее в этом качестве. Еще одна разновидность – вытеснение тех страниц истории, память о которых слишком болезненна; парадокс одновременно забытого и сохраняющегося в памяти травматического опыта. (Анкерсмит приводит в пример то, что в первые годы после Второй мировой войны тема Холокоста проникала в коллективное германское сознание с определенным трудом.) Наконец, четвертый вид исторического забвения связан с утратой прежнего мира и отречением от предыдущей идентичности. Анкерсмит иллюстрирует это на примере Европы после Французской революции, когда возникновение индустриального общества совершенно изменило жизнь западноевропейского человека, заставив говорить о «смерти Бога» и «мире, который мы потеряли». Забвение становится условием обретения новой идентичности.

Рассматривая два последних типа исторического опыта как травматичные, Анкерсмит видит разницу между ними в том, что внутри третьего типа исторического забвения от травмирующего опыта можно «избавиться» (через его вербализацию, перевод в область нарратива). Происходит приспособление, примирение опыта и идентичности, что делает возможным их дальнейшее сосуществование. Конечно, это возможно только ценой больших усилий, ценой болезненного погружения в прошлое, но это *может* быть достигнуто. Но даже если примирение не достигается, это не влечет за собой смерть или утрату прежней идентичности, в крайнем случае, развитие может происходить по сценарию сосуществования двух идентичностей (старой и новой, выкристаллизовавшейся после травматичного опыта). «И даже тогда предыдущая идентичность остается доминантной: травма может сотрясти ее до основания, но это не приведет к отказу от прежней идентичности в пользу совершенно новой»⁹. В рамках этого (третьего) типа забвения такого не может произойти в принципе, т.к. травма всегда свойственна той идентичности, чьей травмой она является, и потому с необходимостью предполагает *непрерывность* идентичности. Идентичность здесь является тем универсумом, в рамках которого разворачивается психологическая трагедия, хотя сам этот универсум не полностью затронут этой трагедией, сохраняя своеобразное убежище в виде коллективного бессознательного, куда вытесняется травматическая утрата.

Иначе обстоит дело с тем, что Анкерсмит называет четвертым типом исторического забвения, когда исторические преобразования не просто сопровождаются чувством невосполнимой потери и культурной дезориентации, но приводят к безвозвратной утрате прежней и возникновению новой идентичности. Травму такого рода общество постоянно «носит с собой», поскольку она полностью меняет весь универсум: новая идентичность во многом конституируется именно травмой от потери прежней. «Прошлое будет неотступно следовать за нами; именно благодаря боли от этой утраты цивилизация постоянно помнит об идиллических “утраченных мирах”, от которых она была вынуждена отказаться в течение своей долгой истории и которые уже никогда не вернуться к ней, каким бы сильным ни было томление по потерянному раю»¹⁰, – пишет Анкерсмит.

Это видно на примере позиций, которые он в рамках своей концепции обозначает как традиционализм и различие в, условно говоря, реакционном и консервативном восприятии значимых социальных изменений. Традиционализм здесь характеризует свойственную в какой-то степени любому человеку зависимость выбора своей жизненной ориентации от устоявшихся традиций. Французская революция, которую он выбирает примером, в этом смысле заставила людей осознать, что они жили в мире традиций, хотя и не отдавали себе в этом отчета; новая ситуация неожиданно вознесла их над миром неосмысленных традиций и заставила задуматься о них. До кризиса невозможно было быть «консерватором», но «консерватор», в меньшей степени, чем «революционер» и «реакционер», является продуктом революции. Однако, как полагает Анкерсмит, если «реакционер» не видит в социальном изменении и его последствиях окончательного разрыва с прежней идентичностью, считая, что этот мир еще *можно вернуть*, то «консерватор» полагает, что старый порядок *исчез навсегда* и уже не будет восстановлен, пропасть между двумя историческими идентичностями навсегда разучила его с прошлым.

В этой трактовке исторический опыт для «консерватора» является только объектом знания, объектом исследования, навсегда отделенным от мира субъекта, от мира историка; желание *знать* выступает здесь в качестве заместителя (сублимации) желания

быть. Для «реакционера» же важна мысль, что мы можем узнать о прошлом так много, что *знание* в конце концов превратится в *бытие* и мы снова сможем стать теми, кем были раньше.

Эти позиции отчасти перекликаются, с одной стороны, с идеями контрмодернизации как согласиём (пусть иногда вынужденным) с направленностью социального изменения, но предлагающим альтернативные варианты той же модернизации (например, по незападному образцу). С другой стороны, просматривается связь с антимодернизационной позицией как более принципиальным противодействием самому вектору развития, не считающим модернизацию неизбежной и ищущим не востребуемые до сих пор социально-экономические и культурные ресурсы, которые могли бы быть использованы.

Примечания

- ¹ См.: *Зверева Г.И.* Понятие «Исторический опыт» в «новой философии истории» // Теоретические проблемы исторических исследований. Вып. 2. М., 1999. С. 3.
- ² *Анкерсмит Ф.Р.* Возвышенный исторический опыт. М., 2007. С. 19.
- ³ *Травин Д., Маргания А.* Европейская модернизация: В 2 кн. Кн. 1. М., 2004. С. 251.
- ⁴ См.: *Скакунов Э.И.* Природа политического насилия // Социол. исслед. 2001. № 12. С. 23.
- ⁵ *Штомпка П.* Социальное изменение как травма // Социол. исслед. 2001. № 1. С. 7.
- ⁶ См.: *Агафонов А.Ю.* Когнитивная психомеханика сознания. Самара, 2007.
- ⁷ *Штомпка П.* Социальное изменение как травма // Там же. С. 14.
- ⁸ *Анкерсмит Ф.Р.* Указ. соч. С. 434.
- ⁹ Там же. С. 442.
- ¹⁰ Там же. С. 444.

Об авторах

Бабаев Юрий Васильевич – доктор философских наук, Пензенская государственная сельскохозяйственная академия, профессор.

Бабина Вера Николаевна – кандидат философских наук, Пензенский государственный университет, доцент.

Баркова Элеонора Владиленовна – доктор философских наук, Российский торгово-экономический государственный университет (Москва), профессор.

Берлякова Наталья Петровна – кандидат исторических наук, Пензенский институт развития образования, профессор.

Букин Василий Петрович – кандидат социологических наук, Пензенский государственный университет, профессор, декан.

Власова Виктория Борисовна – кандидат философских наук, Институт философии Российской академии наук, старший научный сотрудник.

Волков Сергей Николаевич – доктор философских наук, Пензенская государственная технологическая академия, зав. кафедрой, профессор.

Воробьёв Владимир Павлович – доктор социологических наук, Пензенский государственный университет, профессор.

Глинчикова Алла Григорьевна – кандидат философских наук, Институт философии Российской академии наук, старший научный сотрудник.

Домников Сергей Дмитриевич – кандидат исторических наук, Институт философии Российской академии наук, старший научный сотрудник.

Дорошин Борис Анатольевич – кандидат исторических наук, Пензенская государственная технологическая академия, доцент.

Ивушкин Сергей Александрович – кандидат исторических наук, Пензенская государственная сельскохозяйственная академия, доцент.

Ивушкина Евгения Александровна – кандидат исторических наук, Пензенская государственная сельскохозяйственная академия, доцент.

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.

Кнященко Николай Иванович – доктор философских наук, Институт философии Российской академии наук, главный научный сотрудник.

Кознова Ирина Евгеньевна – доктор исторических наук, Институт философии Российской академии наук, ведущий научный сотрудник.

Колотуша Вячеслав Владимирович – кандидат философских наук, председатель Московского областного отделения Российского философского общества, доцент.

Кондрашин Виктор Викторович – доктор исторических наук, Пензенский государственный педагогический университет им. В.Г.Белинского, профессор.

Кошарный Валерий Павлович – доктор философских наук, Пензенский государственный университет, профессор, заведующий кафедрой.

Кривых Лидия Викторовна – Институт философии Российской академии наук, научный сотрудник.

Лаврёнова Татьяна Ивановна – кандидат философских наук, Пензенский государственный педагогический университет им. В.Г.Белинского, доцент.

Мануйлова Дина Михайловна – кандидат философских наук, Пензенский государственный университет, доцент.

Наумова Татьяна Владимировна – кандидат философских наук, Институт философии Российской академии наук, старший научный сотрудник.

Неделько Сергей Иванович – кандидат исторических наук, Пензенский государственный университет, доцент.

Неретина Светлана Сергеевна – доктор философских наук, Институт философии Российской академии наук, главный научный сотрудник.

Никольский Сергей Анатольевич – доктор философских наук, Институт философии Российской академии наук, заведующий сектором, заместитель директора.

Осташков Александр Валерьевич – кандидат экономических наук, Пензенский государственный университет, доцент.

Петренко Наталья Сергеевна – Институт философии Российской академии наук, научный сотрудник.

Позубенков Петр Сергеевич – кандидат исторических наук, Пензенская государственная сельскохозяйственная академия, доцент, зав. кафедрой.

Полосин Павел Николаевич – Пензенский государственный университет, аспирант.

Попова Ольга Владимировна – кандидат философских наук, Пензенский государственный университет, доцент.

Пугачёв Олег Сергеевич – доктор философских наук, Пензенская государственная сельскохозяйственная академия, профессор, зав. кафедрой.

Рожкова Лилия Валерьевна – кандидат социологических наук, Пензенский государственный университет, доцент.

Россиус Юлия Геннадиевна – Институт философии Российской академии наук, младший научный сотрудник.

Сиземская Ирина Николаевна – доктор философских наук, Институт философии Российской академии наук, главный научный сотрудник.

Симуш Петр Иосифович – доктор философских наук, Институт философии Российской академии наук, ведущий научный сотрудник.

Сухова Ольга Александровна – доктор исторических наук, Пензенский государственный педагогический университет им. В.Г.Белинского, профессор.

Тугаров Александр Борисович – доктор философских наук, Пензенский государственный педагогический университет им. В.Г.Белинского, зав. кафедрой, профессор.

Федотов Леонид Николаевич – кандидат социологических наук, Пензенский филиал Российского социального университета, доцент.

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.

Шевченко Владимир Николаевич – доктор философских наук, Институт философии Российской академии наук, заведующий сектором.

Шмелёва Наталья Дмитриевна – Институт философии Российской академии наук, младший научный сотрудник.

Юрасов Игорь Алексеевич, доктор социологических наук, Пензенский государственный университет, профессор.

Содержание

<i>С.А.Никольский.</i> Россия в постсоветские времена: необходимость реформирования культуры.....	3
<i>А.А.Кара-Мурза.</i> Кризисы национальной идентичности в истории России	10
<i>И.Н.Сиземская.</i> Русский мессианизм: истоки и генезис российского самосознания	15
<i>С.С.Неретина.</i> «Школа Гревса» и формирование исторического самосознания	22
<i>В.Б.Власова.</i> Превращенные формы российского самосознания в кризисных условиях.....	31
<i>А.Г.Глинчикова.</i> Политическая идентичность России и вызовы глобализации.....	41
<i>В.Н.Шевченко.</i> Российская (русская) интеллигенция – неустрашимый фактор развития российского общества.....	48
<i>И.Е.Кознова.</i> Национальное самосознание как взаимодействие памяти и забвения.....	55
<i>Н.И.Киященко.</i> Междисциплинарность современного гуманитарного знания: синергетический потенциал образования и самосознания россиян	66
<i>В.В.Колотуша.</i> Революция как форма силового принуждения и ее оценка в российском самосознания	72
<i>П.И.Симуш.</i> Пророческое явление Есенина в российском миропонимании	76
<i>И.А.Кацапова.</i> Правосознание в ракурсе социокультурного осмысления	84
<i>Л.В.Кривых.</i> Символ в структуре русского самосознания	90
<i>С.Д.Домников.</i> «Двойные имена». К характеристике традиционной ментальности	96
<i>Т.В.Наумова.</i> Прошлое и настоящее России в сознании современной интеллигенции.....	108
<i>Н.Д.Шмелева.</i> Принципы социального партнерства в современном обществе....	117
<i>Ю.Г.Россиус.</i> Роль морали в теории прогресса Б.Кроче	122
<i>Э.В.Баркова.</i> Молчание как феномен самосознания культуры России.....	132
<i>В.Г.Федотова.</i> Пензенская область – это Россия.....	139
<i>Н.Н.Федотова, Л.Н.Федотов.</i> Внеэкономический капитал и региональная идентичность.....	147
<i>Н.П.Берлякова.</i> Культура, история и национальное самосознание	156
<i>В.В.Кондрашин.</i> Революция как момент самосознания	162

<i>О.А.Сухова.</i> Социальное мифотворчество и становление национального самосознания в начале XX в.	169
<i>О.С.Пугачёв.</i> К вопросу об этических основах модели межнациональных отношений.....	175
<i>В.П.Букин.</i> Ценностные ориентации российской молодежи: региональный аспект	181
<i>В.П.Воробьёв.</i> Социологические и исторические интерпретации в системе факторов, влияющих на общественное сознание.....	187
<i>С.И.Неделько.</i> Идея ненасилия в российском самосознании	192
<i>А.В.Осташков, П.Н.Полосин.</i> Формирование самосознания граждан России: социальная ответственность СМИ.....	195
<i>И.А.Юрасов.</i> Российское самосознание и философия управления.....	199
<i>В.П.Кошарный.</i> Национальное самосознание и национальная философия.....	204
<i>В.Н.Бабина.</i> Согласие ума и сердца: осмысление духовной целостности в русской религиозной философии XIX–XX вв.....	211
<i>Л.В.Рожкова.</i> Формирование и развитие национального самосознания студенческой молодежи.....	217
<i>Ю.В.Бабаев.</i> Национальное и гражданское самосознание. Что нужнее современной России?.....	221
<i>П.С.Позубенков.</i> Российское самосознание и патриотизм	225
<i>Е.А.Ивушкина, С.А.Ивушкин.</i> Любовь к малой родине – начало всех начал.....	230
<i>Т.И.Лаврёнова.</i> Противоречия национального самосознания в демократическом обществе.....	235
<i>А.Б.Тугаров.</i> В.О.Ключевский о «предках Евгения Онегина»: философско-исторические аспекты становления национального самосознания	240
<i>С.Н.Волков.</i> Экзистенциальные основания устойчивости мифологических и эзотерических воззрений в народных традициях (на примере Пензенской области).....	244
<i>Д.М.Мануйлова.</i> Конфессиональная идентичность в российском провинциальном самосознании	248
<i>Б.А.Дорошин.</i> О некоторых мировоззренческих аспектах хоронима «Россия»	254
<i>О.В.Попова.</i> Антропологические основы воспитания духовной целостности личности	259
<i>Н.С.Петренко.</i> Отражение кризисов в национальном самосознании	265
Об авторах.....	275

Научное издание

**«Проблемы российского самосознания: эволюционное становление
и революционные ломки»
Материалы 3-й Всероссийской конференции «Проблемы российско-
го самосознания»**

*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 21.04.09.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 17,5. Уч.-изд. л. 13,41. Тираж 500 экз. Заказ № 023.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14/1, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии: iph.ras.ru