



Т.В. Беспалова, В.Н. Расторгуев

ПАТРИОТИЗМ И РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ



МОСКВА
2017

**Татьяна Викторовна Беспалова
Валерий Николаевич Расторгуев
Патриотизм и русская
цивилизационная
идентичность в современном
российском обществе**

Издательский текст

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=48849778

*Патриотизм и русская цивилизационная идентичность в современном
российском обществе: Институт наследия; М.; 2017
ISBN 978-5-86443-242-6*

Аннотация

В монографии анализируются патриотизм как форма социокультурной идентификации и проблема воспроизводства русской цивилизационной идентичности в современном российском обществе. Издание ориентировано на философов, культурологов, политологов и социологов, а также на всех, кто интересуется патриотическим измерением русской цивилизационной идентичности.

Содержание

Введение	6
Глава I. Цивилизационное измерение современного российского общества: философско-методологический поиск интеграционных оснований (Т.В. Беспалова)	10
1. Российская идентичность: основные проективные формы	10
2. Российская этнонациональная идентичность: цивилизационный подход	35
3. Национально-патриотическая идентичность: категориальный анализ	65
Глава II. Эпоха перевоплощений: мировой тренд и русская специфика (В.Н. Расторгуев)	85
1. Самоидентификация и мультикультурализм: где пролегает граница между нормой и социальным недугом?	85
2. Этажи идентичности и субъекты самоидентификации	105
3. Гражданская идентичность: российский и русский варианты проектирования, политический выбор великороссов	131
Глава III. Идеология и идентичность: российский и европейский выбор	163

1. Идеология – индоктринация – идентичность	163
2. Где кончается Европа и где начинается Россия?	194
3. Инверсии идентичности: анти-Россия и анти-Европа	206
4. Самообразы Европы и парадоксы европейской идентичности	220
Глава IV. Социокультурная и этнонациональная идентификация патриотизма (Т.В. Беспалова)	250
1. Патриотизм в системе интеграционных оснований этнонациональной идентичности	250
2. Идеократическое измерение русского патриотизма: основные концептуальные версии	274
3. Патриотизм как конструктивистский принцип идентификации согражданства в контексте русской цивилизации	305
Заключение	338
Литература	343

**Татьяна Викторовна
Беспалова, Валерий
Николаевич Расторгуев
Патриотизм и русская
цивилизационная
идентичность
в современном
российском обществе**

© Т.В. Беспалова, В.Н. Расторгуев, 2017

© Российский научно-исследовательский институт культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачёва, 2017

Введение

Единство в многообразии лиц и судеб, непреходящее начало в смене эпох, надэтническая и наднациональная общность поколений, предначертанность путей, по которым идут народы, сокровенная связь отечества земного и небесного – всё это вмещает в себя представление о цивилизации и цивилизационной идентичности.

Природа цивилизации по-разному осмысливается и объясняется в языках и культурах народов мира, в философских теориях и школах, но в большинстве случаев ее интерпретации основаны на признании неких высших ценностей и святынь, прежде всего конфессиональных, представление о которых не укладывается в прокрустово ложе узких политических целей и геополитических проектов.

Иерархия ценностей, характерная для осознания цивилизационной принадлежности, в определенной степени служит этому политическому идеалу, поскольку позволяет сохранить преемственность культур и неизменную, т. е. подлинную идентичность. Важно заметить, что хотя «подлинность идентичности» определяется, конечно, весьма условно, однако само стремление обнаружить ее позволяет, как минимум, распознать проявления измененного сознания. К подобным проявлениям следует отнести, прежде всего, преходящие и ложные формы самоидентификации, будь то

конструирование новых наций «под политический проект» с подготовкой и экспортом «демократических этнореволюций» или канувшее в Лету строительство идеологически несовместимых мировых лагерей.

Цивилизационная идентичность трудно совместима с преходящими идеологическими формами идентификации, поскольку цивилизационные отличия чаще всего связаны с конфессиональной принадлежностью, а все так называемые «великие учения» («измы»), лежащие в основе политических доктрин и стратегий, стремятся занять в массовом сознании место религиозной веры. Здесь кроется причина почти необъяснимой ненависти к церкви, которую демонстрировали основатели и адепты подобных учений (от радикально-либеральных до коммунистических). Таким образом, установление цивилизационного родства востребовано в эпоху глубокого кризиса идеологий в значительно большей степени, чем традиционная для двадцатого столетия политическая индоктринация. Под индоктринацией мы понимаем разнообразные способы внедрения в сознание масс политических доктрин, т. е. идей и теорий, специально адаптированных для усвоения массовым сознанием в интересах легитимации (или делегитимации) власти.

Вместе с тем представление о своей цивилизации (например, о западной или европейской, восточнохристианской или православной, а тем более о собственно российской, русской или славянской цивилизации) служит инструментом

явной или скрытой, осознанной или стихийно осуществляемой индоктринации. Индоктринация подобного рода (цивилизационная индоктринация) отличается от политической и имеет ряд достойных уважения целей. Назовем только некоторые из них.

Во-первых, она направлена на консолидацию родственных в культурно-конфессиональном и (или) языковом отношении народов перед лицом новых вызовов времени. Один из них – установление внешнего управления над «странами-клиентами», навязывание экономического, военного и культурного господства, т. е. цивилизаторство в его самой опасной форме, осуществляемое методами «горячей» или холодной войны, морального и доктринального разоружения «варваров» или «народов-изгоев».

Во-вторых, целью индоктринации может служить сотрудничество различных народов, направленное на сохранение цивилизационного многообразия и собственной идентичности в глобализирующемся мире, что также предполагает определенную унификацию сознания (отказ от множественных стандартов, используемых для разделения народов на «своих» и «чужих»).

В-третьих, целью цивилизационной индоктринации является формирование или коррекция исторического самобытия народов и государств в сознании граждан, соотечественников и иностранцев (Россия явно «теряет свое лицо» из-за нежелания или неготовности политического класса четко за-

явить о ее исторической цивилизационной миссии).

Глава I. Цивилизационное измерение современного российского общества: философско-методологический поиск интеграционных оснований (Т.В. Беспалова)

1. Российская идентичность: основные проективные формы

Процесс идентификации традиционно приводит к формированию различных видов идентичности: индивидуальной, групповой, национальной, социальной, гражданской, гендерной, конфессиональной и пр. Доминирование некоторых из них зависит от сложившегося в обществе мировосприятия в определенных хронологических рамках, и в немалой степени – от технологий управления ими, иначе говоря, искусственного формирования властью приоритетного типа идентификации.

Поскольку понятие «идентичность» вписано в теоретико-методологический контекст не только философии, но и

политологии, психологии, культурологии, социологии, оно определяется по-разному.

Из области психологии анализируемое понятие заимствовано социологией и культурологией, трактуемое как социокультурная идентичность, в основе которой лежат «доминирующие в тот или иной период времени смысложизненные ценности мировоззренческого характера, выраженные в знаково-символических системах: миф, религия, наука (философия, право, политика, идеология, искусство и т. д.). Трансформируясь в процессе преобразования в единый и неделимый культурный мир, эти исторические формы обнаруживают свою подлинность лишь во «внутреннем видении», переживании, единственным инструментом и пространством которого является вся духовная «самость» личности, каковой она сложилась в итоге ее культурного становления»¹. Идентичность человека в таком контексте превращается в динамичную сущность общественно-исторического бытия личности, которая трансформируется сообразно ценностно-смысловым парадигмам своего времени. Это важное дополнение к уточнению сущности идентичности позволяет развивать проблему патриотической, этнической и национальной, политической и религиозной идентичности.

В широком смысле под идентичностью понимают резуль-

¹ Лескова И.В. Социокультурная идентичность и правовое воспитание личности // Государство и право. 2007. № 4. С. 91, 93.

тат осознания человеком своей принадлежности к какой-либо группе, объединенной по национальному, этническому, региональному, профессиональному или другим признакам, позволяющим ему занять функционально-ролевое место в социокультурном пространстве и свободно ориентироваться в окружающей среде на основе следования нормам и образцам поведения членов данной группы, закрепленным в языке, правилах общения, требованиях к организации жизнедеятельности и проч. Усвоение всех этих проявлений социальной жизни группы делает человека причастным к какой-либо конкретной общности, что и осознаётся им в качестве индивидуальной идентичности. Кроме того, идентичность характеризует самосознание групп, объединений, сообществ, которые выделяют свою целостность из ряда других, отличных от них по какому-либо признаку.

В этом смысле понятия «идентичность» и «принадлежность» являются синонимами, которые сами по себе не несут теоретико-смысловой нагрузки, но приобретают ее в контексте определенных высказываний.

Понятие «идентичность» нуждается в пояснении, т. к. каждая эпоха формирует собственное понимание и содержательную значимость этого феномена. Особое место в понимании идентичности занимает концепция Ю. Хабермаса, в которой идентичность рассматривается, прежде всего, как сформулированное, рожденное обществом ощущение солидарности, единства. Однако речь можно вести об

«истинной» и «ложной» идентичности, в зависимости от развивающейся или распадающейся целостности. Иначе говоря, в условиях исчезновения целостности, единства общества восстановление истинной идентичности может осуществляться только силой².

Концепция Ю. Хабермаса отражает кризис социально-политической идентичности в мировом масштабе, подчеркивает изменение статуса государства, которое уже не способно объединять вокруг себя социум, обозначает кризис религиозной идентичности в условиях ее рассеивания и распыления, а также заостряет внимание на утрате статуса национального типа идентификации. Ю. Хабермас критикует идею Г. Гегеля о том, что современное общество обрело свою разумную идентичность в суверенном конституционном государстве, считая необходимым расширение государственно-гражданской или национальной идентичности до всемирно-гражданской или универсальной³. Однако всемирно-гражданская идентичность, по Хабермасу, исключает интересубъективное признание, т. к. нет социальной системы более высокого порядка, поэтому создание идентичности мирового общества оказывается возможным на уровне системной интеграции, а не социальной.

Формирование новой идентичности в сложносоставных обществах оказывается связанной, по Хабермасу, с различ-

² Хабермас Ю.В. В поисках национальной идентичности. Донецк, 1999. С. 8.

³ Там же. С. 15.

ными формами коммуникаций, создающих и поддерживающих сложившиеся исторически нормы и ценности общества, веками хранимые его коллективной памятью. Подобные формы коммуникаций имеют разную архитектуру, всегда воспроизводят себя в новой событийной среде, часто не имеют институционального выражения, невидимы в политическом процессе, тем не менее хотя и косвенно, но активно воздействуют на нормативный дискурс политической системы.

Обозначение Хабермасом новой идентичности как непрерывного процесса научения позволяет отказаться от государственной, национальной, партийной и прочих видов идентичности как исторически устаревших. Формирование новой идентичности дает возможность посредством изменения интерпретаций о месте человека в мире влиять и даже управлять публично признанными потребностями⁴.

Выбор темы обсуждения в различных временных интервалах постепенно незаметно формирует иные ценностные предпочтения, создавая условия для новой субполитической идентичности. Новая идентичность представляет собой не столько непрерывный процесс научения, сколько осознание равных шансов на участие в нем, что отражает ее коллективистскую сущность. Современные интерпретации, объясняющие место человека в мире (синтез философии, религии и науки), гарантируют сохранение новой идентичности, т. к.

⁴ Хабермас Ю.В. В поисках национальной идентичности. С. 51.

допускают пересмотр собственного статуса⁵.

Хабермас акцентирует внимание на том, что основа новой идентичности не может быть простой проекцией, т. к. в этом случае превращается в абстракцию. Напротив, конкуренция разнообразных проекций идентичностей выделяет одну, приобретающую статус коллективной в пользу всеобщего. Новая идентичность в сложносоставных обществах в концепции Хабермаса хронологически неразрывна, т. к. позволяет, находясь в настоящем, с помощью воспоминания проецировать будущее.

Однако, на наш взгляд, формирование всемирно-гражданской идентичности является утопией в силу того, что мировое общество абстрактно, поэтому довольно сложно обозначить его универсальные нормы и ценности. Более того, по Хабермасу, в Новое время возникает раскол между идентичностью «Я» (сформированной на основе универсалистских структур) и коллективной идентичностью (государственной, народной), что предполагает постоянное развитие конфликта между этими типами идентичности и вызывает стремление разрешить его.

Полагая, что всемирно-гражданская идентичность является ложной, т. к. гражданство – это институт, связанный с определенной территорией, социумом, государством, и, придавая ему всемирный характер, Хабермас, с одной стороны, разрешает противоречие между универсалистской иден-

⁵ Там же. С. 52.

тичностью «Я» и коллективной идентичностью, но, с другой стороны, лишая ее институциональности, он исключает элемент личности во взаимодействии всеобщего и коллективного. Определяя кризис государственной и национальной идентичности, Хабермас акцентирует внимание на фиктивности идеи о национально-гомогенных государствах и аргументирует ее фактом имевшейся национальной деформации в нацистской Германии.

Хабермас считает коллективные формы идентичности, связанные с нацией, посттрадиционными, т. к. ощущение национальной идентификации (солидарности, единства) обнаруживает себя в пограничной ситуации – в период мобилизации на отечественную войну⁶. Отказ от национальных форм жизни, обретение политической идентичности устраняют необходимость смерти во имя отечества, его суверенитета, сводя служение государству к более абстрактным процедурам и принципам. Конституционный патриотизм Хабермаса как обновленная форма традиционного патриотизма должен отражать идентификацию политико-гражданской нации и формулировать условия общежития и коммуникации разнообразных форм жизнедеятельности.

Таким образом, целостность любого общества связана с набором интегративных ценностей (патриотизм, долг, ответственность, честность, доверие и т. д.), не просто мобильных по отношению друг к другу, но и меняющих свое содержа-

⁶ Там же С. 76–77.

тельное значение.

Поиск новых смысловых оттенков для существующих, уже давно известных интегративных оснований, с нашей точки зрения, до сих пор происходит в современной России. Например, государственная программа по патриотическому воспитанию граждан Российской Федерации трансформирует советское понимание патриотизма, акцентируя внимание на его гражданской составляющей, связывая интегративный потенциал патриотизма с российской гражданской и национальной общностью.

Социальная общность россиян существует относительно недавно, поэтому особенно актуальным становится определение ее главных признаков. Насколько соответствует создаваемый средствами массовой информации и иными коммуникативными технологиями образ российского общества его реальной самоидентификации? Действительно ли возникло целостное общество россиян, и подобный тип идентификации является приоритетным и устойчивым? Как быть с интересубъективным признанием россиян, поскольку в таком качестве они пока не известны миру?

Иначе говоря, возникла ситуация, когда властная элита управляет созданием российской идентичности, а российского общества как целостного организма в реальности пока не существует. Если оценивать всевозможные подходы к исследованию национальной идентичности, то в отношении российской нации и ее самоидентификации в большей

степени применимы конструктивистские взгляды, т. к. представления о российской нации весьма размыты (общность в границах РФ?), а создаваемая в нынешнем политическом и государственном исполнении российская идентичность временна и условна.

Из множества возникающих идентичностей особый исследовательский интерес вызывают национальная, гражданская, социокультурная и конфессиональная. К примеру, социологические исследования «Социальная идентичность личности», «Граждане новой России: кем они себя ощущают и в каком обществе хотели бы жить?», проведенные в 1998–2004 гг., подчеркивают необходимость обозначения критериев устойчивой самоидентификации, связанной не с абстрактными социальными символами, а с ощущением принадлежности к реальным общностям.

На вопрос «С кем и в какой степени россияне испытывают чувство общности» (2004) предлагалось 19 вариантов ответов с возможностью определения степени ощущения близости конкретной общности («часто», «иногда», «практически никогда»). В итоге чаще всего россияне отождествляли себя со своей семьей (80,3 %), с друзьями (77,5 %), с людьми, разделяющими взгляды респондента на жизнь или его верования (54,2 %), с людьми той же профессии (53,0 %), с людьми своего поколения (52,9 %), с товарищами по работе, учебе (50,8 %), с людьми той же национальности (46,8 %) ⁷.

⁷ Российская идентичность в условиях трансформации: Опыт социологическо-

Считая самоидентификацию с семьей, друзьями нормальным устойчивым явлением в социальной практике, авторы социологических исследований поднимают вопрос о воспроизведении довольно устойчивой самоидентификации с такими абстрактными символическими общностями, как «люди с аналогичными взглядами», «одного поколения или профессии». В результате они приходят к выводу о совершенно особой роли макрообщностей, отражающих духовную близость людей, отождествление с которыми на самом деле отражает компенсаторную функцию исчезнувшей самоидентификации российского общества с великой страной, империей⁸.

Потеря имперской идентичности привела к рассеиванию ее на мелкие псевдоидентичности (то же самое произошло с религиозной идентичностью), и эта ситуация сохранит себя до тех пор, пока разобщенный социум не обретет новой идентичности, подобной прежней. Существующие в современном российском обществе идентификационные модели являются временными и подтверждают, к примеру, неправомерность идеи Хабермаса об устаревших типах идентичности, т. к. все прежние исторические типы идентификации (дополняясь новыми) оказываются востребованными в переходных условиях развития социума.

Таким образом, социологические исследования показали,

го анализа. М., 2005. С. 77.

⁸ Там же. С. 81.

что национально-этнический фактор в структуре представленных идентификаций оказывается важнее гражданского, появляются новые типы идентификаций – имущественная и политическая, что свидетельствует о приобретении российскими гражданами новых социальных статусов, возрание идентификации со своей семьей отражает приоритетность индивидуальной идентичности⁹.

Попытка уйти от внешнего мира, окружив себя семейными ценностями, дружескими взаимоотношениями, общим духовным пространством, обнаруживает мировоззренческий раскол российского общества. Он связан с утратой принадлежности к великой стране и невозможностью испытывать гордость за прошлое величие, т. к. в условиях новой мировоззренческой парадигмы либерализма символизм советской эпохи трактуется как следствие рабской покорности усредненного советского человека, а внимание часто акцентируется на жертвенном характере великих достижений.

Трансформация государственных и социокультурных символов в России 90-х гг. XX в. изначально не предполагала естественной преемственности привычных аксиологических норм. Это приводит к определенным размышлениям: неужели формирование новой идентичности возможно только вместе с отрицанием прежней, с ее достижениями? Но пока носители старой (имперской) идентичности участвуют в социальном процессе, это не представляется реаль-

⁹ Там же. С. 79, 83.

ным. Но как изменить привычную идентичность социума, и возможно ли это?

Конструирование идентичности с позиции примордиализма связано с самоконструированием, а в рамках конструктивизма – это внешнее конструирование. По нашему мнению, необходимо учитывать оба подхода и формулировать возможность достижения идентичности через заинтересованность общества в объекте преданности. Объектом преданности могут быть государство, народ, нация, семья, Бог, в силу чего возникает почитание государственных, национальных, семейных, религиозных и иных символов¹⁰. Становление и распознавание идентичности происходит в процессе обретения обществом устойчивых социокультурных норм и соответствующих им моделей поведения.

К примеру, кризис русской идентичности, который наблюдается с 90-х гг. XX в., связан с ее разделением на множество временных псевдоидентичностей и поиском себя в новом социокультурном пространстве. По мнению А.К. Дегтярева, «российская империя изначально была супранациональной, и термин «русский» не имел значения национальной идентичности: в нем отразилось цивилизационное своеобразие, воплотились требования национального самоотречения для завершения исторической миссии византийства. Идея великорусской народности отражала исключительно

¹⁰ Губогло М.Н. Идентификация идентичности: Этносоциологические очерки. М., 2003. С. 80–81.

цивилизационную «направленность» Российского государства: русские, украинцы и белорусы считались единым народом на основе православия и государственного единства»¹¹.

Именно византизм, считает А.К. Дегтярев, препятствовал становлению в России национального государства и национальной культуры западноевропейского типа как основополагающих постулатов идеологии национализма. Изначально существовал этнокультурный плюрализм, по сути, Россия превратилась в многонациональную империю еще до того, как сформировалась русская национальная идентичность¹².

Дух единения народов, племен и «языков» под эгидой православия был обозначен в византийской версии христианства, унаследованной Русью вместе с другими образцами идентичности. В общем прав А.К. Дегтярев: византизм способствовал формированию мессианской идеологии, которая и обрела статус идеи нации, способной распространить по миру истинную веру во Христа. Поскольку такую миссию приняла на себя Русь, то здесь не могла сформироваться и подлинно гражданская идентичность. Для выполнения мессианского предназначения в христианстве, в отличие от иудаизма, национальность, т. е. принцип «крови», не имеет равным счетом никакого значения: особой русской нации как таковой не требовалось, достаточно было именовать се-

¹¹ Дегтярев А.К. Генезис русского национализма: к вопросу о дефинициях идеологии // Социально-гуманитарное знание. 2002. № 2. С. 280.

¹² Шпорлюк Р. Коммунизм и национализм. Киев, 1998. С. 381.

бя православными. Именно такое обращение к русскому народу со стороны власти и среди простых людей существовало на протяжении столетий. Не случайно и образ Руси как православного государства идентифицировался не в категориях нации-государства, а в сакральном символе «Третьего Рима».

Византизм, в свою очередь, не только создал базис для полиэтничного господства православных людей, но и повлек за собой становление идентификационного признака отличий «нас» от «них», т. е. православных от неправославных. Поскольку история разделения христианских церквей связана с конфликтом католического мира и православного, то и образ врага закрепился именно за теми народами, которые принадлежали католической церкви. Даже язычники воспринимались православными более терпимо, поскольку они были потенциальными объектами их мессианской деятельности, тогда как католики, а вместе с ними и весь Запад, воплощали собой врага. В противостоянии с Западом и католическим миром и начала складываться православная (она же русская) идентичность.

Русским в России долгое время был тот, кто принимал православие и жил по церковным канонам, чтит Закон Божий. На этом основании Екатерина Великая вполне могла идентифицировать себя с русской, а вместе с ней и сотни других иностранцев, которые остались в России и в конечном итоге ассимилировались с ее населением, потому что

обратились в православную веру и приняли русские имена. Поэтому русская национальная идентичность долгое время формировалась на основе религиозной принадлежности, за которой на самом деле скрывалась мессианская идеология, чуждая этничности как таковой. Как только о мессианской роли православия в российском обществе стали говорить наравне с самодержавием и народностью», впервые возникли предпосылки для возникновения новой версии идентичности.

В конце XVIII – начале XIX вв. русская национальная идентичность раскалывается по сословному признаку. Аристократия отдает предпочтение французскому языку, а вместе с ним она перенимает западные образцы культуры, перед которой начинает преклоняться, вместе с этим осознавая ущербность всего специфически русского, воплощающего в себе символ народного, темного, убогого. Отныне Запад представлял собой то «другое», служащее идеалом, на него равняются, с ним в конечном итоге и пытается идентифицировать себя «русская» знать. Русская же этническая идентичность в это время – критерий принадлежности людей к низкому сословию, отличающемуся умением говорить на русском народном языке. Однако после Отечественной войны 1812 г. наступает перелом в основаниях идентичности: победа над французами ознаменовала собой и разрыв с той культурой, считавшейся превосходной, по принципам которой хотели выстроить свою жизнь в России. Победа над

национальной армией Наполеона стала поводом для осознания гордости за русского солдата, а вместе с этим и предпосылкой русской национальной идентичности, сформированной в противовес европейской.

К середине же XIX в. русская национальная идентичность обретает силу идеологии: осознание себя и своей социальной группы строится на принципах православия, самодержавия, народности, постепенно назревает социокультурный раскол между либералами и консерваторами. Представители либерализма, они же западники, тяготеют к гражданской идентичности, тогда как консерваторы, из числа которых появляются славянофилы, провозглашают идейную основу этнической идентичности. Таким образом, к концу XIX в. в условиях полиэтничного Российского государства происходит формирование идентичности по этническому, национальному и гражданскому признакам.

Смена политических режимов и власти в России в 1917 г. приводит к потере прежней национальной идентичности: в общественном сознании формируется неизвестный ранее образ советского человека, этническая идентичность которого уступает место классовой принадлежности. Отождествление личности с классом рабочих или крестьян, в худшем случае с «прослойкой», т. е. интеллигенцией, – процедура безусловная, без нее невозможно какое-либо социальное самоопределение. Классовая идеологическая идентичность становится жизненно важным компонентом личной рефлексии.

сии, поскольку будущее человека, благополучие его родных и близких зависят от того, с кем идентифицируют этого субъекта. Возникает и новый образ врага – это внутренний классовый враг, который, в свою очередь, может иметь этнические признаки.

При этом национальная идентичность по гражданскому признаку закрепляется за представителями советского народа, социалистическое или коммунистическое сознание которых интернационально, тогда как идентичность по этническому признаку становится чаще всего характерной для классовых врагов.

Ленинская теория наций определяла национальность как результат личного выбора, сделать который имел право каждый гражданин по достижении шестнадцати лет, каковы бы ни были его корни.

Таким образом, советское государство элиминировало необходимость этнонациональной идентичности в том случае, если она уже была сформирована на принципах советской государственной идеологии. К тому же любая идентичность по крови воспринималась как нарушение императива интернациональности.

Безусловно, советская идентичность в качестве разновидности гражданской принадлежности содержала в себе скрытое противоречие, возникавшее в тех случаях, когда обращение в социалистическую веру происходило после того, как человек осознавал себя представителем определенного этно-

са, народа, входившего в состав единого государства. В общем, представители национальных республик воспринимали себя в гражданском облике одновременно с ощущением своей непохожести на другие национальности в составе одного государства, что вряд ли можно обнаружить в структурах идентичности людей, проживавших в РСФСР.

Граждане отождествляли себя не столько с представителями данной республики, сколько с советским народом в целом.

Политическая идеология советского государства была построена таким образом, что она, по сути, и сводила ее к многонациональному народу в целом. Поэтому развал СССР наиболее существенно отразился на русской идентичности, поскольку все остальные народы получили легитимный способ национального самоопределения как первоосновы их идентичности. За счет быстрого перехода от одних форм (гражданской) идентичности к другим – этническим и национальным – эти народы не пережили состояния хаоса, вызванного «потерей себя», невозможностью понять и четко ответить на вопрос: «Кто «я», а кто «мы»?»

К настоящему времени исследования этнокультурной идентичности в постсоветской России неизбежно констатируют наличие кризиса, глубоких трансформаций, серьезно изменивших русское самосознание за последнее столетие, утрату прежних традиций и неумение сочетать имеющийся культурный опыт с процессами модернизации. Таких трак-

товок придерживаются В.К. Кантор, А.Я. Флиер, И.В. Малыгина, В.И. Пантин и В.В. Лапкин и декларируют тезис о том, что «перспективы Российского государства и российской нации в современном мире в существенной мере определяются происходящими в стране процессами кризисной трансформации национально-цивилизационной идентичности»¹³. Кризис и утрата подавляющим большинством российского общества прежней советской идентичности обострили и актуализировали проблему поиска новой национально-цивилизационной идентификации¹⁴.

Пытаясь определить основания постсоветской идентичности и связанное с этим процессом формирование новой русской нации, В. Соловей пишет: «Считая именно Российскую Федерацию (а не Советский Союз или СНГ) подлинно своей страной, русские не образуют сообщества, имеющего общую политическую мифологию, общие ценности и смыслы, то есть гражданской нации в подлинном смысле. То общее (в смысле политической мифологии, ценностей и символов), что у нас есть, относится к советскому наследству, а не к постсоветскому бытию. В этом смысле «советский народ», а особенно русские в нем, парадоксальным образом

¹³ Пантин В.И., Лапкин В.В. Трансформация национальноцивилизационной идентичности современного российского общества: проблемы и перспективы // Общественные науки и современность. 2004. № 1. С. 52.

¹⁴ Национальный интерес versus государственный интерес: теоретические понятия и политическая реальность (круглый стол) // Политические исследования. 2000. № 1.

был гораздо ближе к идеалу «политической нации», чем современные россияне»¹⁵.

Попытка либерально-демократической власти сформировать образ российской идентичности для русскоязычных граждан бесперспективна, поскольку не только сама власть дискредитирована в лице народного большинства, но и демократическая идеология, либеральные ценности не нашли должного отклика в ментальных устремлениях людей. В этой связи возникла исключительная предпосылка для самозарождения нового типа идентичности русской нации. Именно русскими, по данным многочисленных социологических опросов, считают себя более 80 % граждан России¹⁶.

Следует признать, что происходившая со второй половины 1980-х гг. в Советском Союзе массовая этнизация сознания, наконец, охватила и русских. Малые народы Российской Федерации пережили эти процессы несколько раньше, в первой половине 1990-х гг. Русский же народ до сих пор в полной мере не осознал мобилизационной силы своей национальной идентичности, хотя в обществе наблюдается ежегодный рост численности лиц, поддерживающих различного рода государственные национальные проекты. И хотя этнизация русского сознания развивается медленно, органично

¹⁵ Соловей В. Рождение нации. Исторический смысл нового русского национализма // Современная мысль – XXI. 2005. № 6. С. 15.

¹⁶ См.: 10 лет российских реформ глазами россиян: Аналитический доклад. М.: Институт комплексных социальных исследований РАН; Российский независимый институт социальных и национальных проблем, 2002.

встраиваясь в базовые структуры групповой идентичности, она фиксируется уже не только социологически, но и манифестируется политически¹⁷.

Вместе с обретением национальной идентичности в обществе вырабатываются политические механизмы ее институционализации, которые в завершенном виде получают воплощение в идеологии национализма. Это значит, что и для России настало время перехода от этнизации сознания к институционализации национализма, провозглашающего новый для исторической судьбы Отечества политический проект нации-государства.

Отождествление себя с великой страной становится невозможным в переходный период развития российского общества, постепенно теряются привычные ранее модели поведения, утрачивается идентичность. Вера в возможность сохранения коллективной идентичности без ее подкрепления деятельным уровнем становится бессмысленной. Выбранная идентичность в реальности не всегда оказывается связанной с вытекающей из этого выбора моделью поведения, например, быть русским, россиянином, семьянином, государственным, православным и т. д. или иметь об этом представление – это две разные вещи.

Вера в возможность собственной идентификации сохра-

¹⁷ См.: *Соловей В.* О государственной стратегии формирования национальной идентичности в России // *Мировая экономика и международные отношения.* 2003. № 6.

няется в переходный период развития общества, но нет условий для реализации желаемой идентичности. Иначе, если идентификация пребывает вне идентичности, идентичность теряется¹⁸. Например, часть российского общества может идентифицировать себя с гражданским обществом или русской нацией, но в реальности не имеет возможностей (правовых, политических, культурных) соответствовать выбранному типу идентичности.

Каждое общество имеет в коммуникативных процессах, способствующих построению государственности, собственные социокультурные коды, которые, проявляя себя в ценностной, символической, языковой среде, создают «свой режим правды»¹⁹. В 90-е гг. XX в. российское общество утратило ранее созданный «режим правды» и не сформулировало нового, поэтому освоение новых типов псевдоидентичности связано с поиском новой аксиологической системы и другой символической реальности. Возникает необходимость в ином объекте преданности.

Каковы причины возникающих кризисов идентичности? Потеря обществом своей устойчивой идентичности (национальной, религиозной и пр.) происходит по причинам, носящим конкретный цивилизационный исторический страновой аспект, или можно вести речь о всеобщих процессах, де-

¹⁸ Губогло М.Н. Указ. соч. С. 38.

¹⁹ Морозов С.А. Культура политического управления. Краснодар, 1999. С. 67–68.

терминирующих рассеивание идентичности?

В данном контексте заслуживает особого внимания концепция С. Хантингтона, акцентирующего общие причины возникающих кризисов идентичности, показывающего, что глобализация сужает и одновременно расширяет рамки идентичности. Под сужением идентичности понимается, прежде всего, способность индивида отождествлять себя с микрообщностями, но при этом выходить за рамки государственной, национальной идентичности (расширение), взаимодействовать с иными цивилизациями, с которыми может объединять лишь один признак (например, знание языка). Возникает некая «сверхнациональная идентичность» (термин Хантингтона), стираются границы национальных различий в условиях новых коммуникативных возможностей на фоне глобальных общечеловеческих проблем. Формируется бинациональная, или мультинациональная (космополитическая), идентичность, не ограничивающаяся ни пределами отдельно взятой страны, ни всей территорией земного шара²⁰.

Таким образом, по Хантингтону, в эпоху ультрамодерна (постмодерна) новый тип идентичности социума становится возможным в том случае, когда доминирующей выступает знаковая, а не означающая реальность. Игровая, или иллюзорная, идентичность легко приобретает и так же легко от-

²⁰ Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004. С. 39.

вергается, часто носит ложный характер, не отражая сущности своего носителя, а, скорее, маскируя его истинное лицо. Идентичность в эпоху ультрамодерна является конструктом, способствуя созданию «воображаемой сущности», и оказывается, что от культурной наследственности можно отречься, половую принадлежность изменить, с возрастными идентификационными признаками – бороться²¹. Идентичность индивидуальная может быть гибкой, жесткой, изменяться на групповом уровне, проявлять себя через взаимодействие с другими и обладать множественностью форм собственного проявления.

Хантингтон подчеркивает зависимость конкурирующих идентичностей от ситуации, считая, что постоянный поиск внешнего или внутреннего врага создает условия для очередного исторического подтверждения и сохранения сложившейся социокультурной идентичности. Двойное гражданство дает возможность индивиду обрести иную государственную, политическую идентичность, но она не имеет отношения к национальному миропониманию, всегда конкретному и единичному. Двойной религиозности, по Хантингтону, не существует, а религиозная парадигма тесно связана с культурным и национальным мироощущением.

В целом, с нашей точки зрения, гражданская (договорная) идентичность менее устойчива в отличие от религиозной, национальной, культурной, т. к. легко поддается разного ро-

²¹ Там же. С. 51.

да трансформациям, что актуализирует проблему соотношения национального и социокультурного измерений российской идентичности.

2. Российская этнонациональная идентичность: цивилизационный подход

Россия представляет собой сложное образование в этническом и национальном плане, т. к. объединяет народы различных языковых групп, отличающихся своими традициями, культурными идеалами, нормами и ценностями, вероисповеданием и древностью исторической судьбы, восходящей к разным мифическим сюжетам в равной мере с остальными, претендующими на исконность «права» своей этнической группы проживать на данной территории.

В этой связи поиск российской идентичности обретает особенную напряженность и неизбежно требует теоретико-методологической экспертизы самого явления – следует ли его интерпретировать как идентичность этнического большинства, усматривающего свои корни в славянской бытности древних народов и племен, или понимать идентичность в гражданском измерении, открывающем необозримые вариации смыслов русского нации-государства? В ракурсе гражданской идентичности речь прежде всего идет о принадлежности лица или группы лиц к российской государственности, поэтому здесь господствует установка этнонациональной идентичности россиян как граждан многона-

ционального государства²².

Как показано С.А. Романенко, идентичность человека в многонациональном государстве как разновидность полиэтнической общности формируется на основе общности подданства, гражданства, правового пространства, экономики, исторической судьбы, территории, государственных институтов, законов и правового сознания, политических институтов и политического сознания, осознания государства как экономического целого²³. Процессы национального самоопределения здесь тесно связаны с идентичностью по государственно-политическому признаку. Национальное самоопределение оказывается и политическим лозунгом, и правовым принципом, и стадией в этнополитическом развитии социума, и психическим процессом, синтезирующим этническое и политическое сознание.

В определении природы этнонациональных конфликтов ключевыми и весьма спорными моментами являются основополагающая трактовка этничности, ее сущностные признаки и теоретическая интерпретация конфликта в единстве его социальных и этнических измерений.

В научной литературе сложились три общепризнанных подхода к исследованию феномена этничности: примордиа-

²² *Абдулатипов Р.Г.* Российская нация (этнонациональная и гражданская идентичность россиян в современных условиях). М., 2005.

²³ *Романенко С.А.* Типология процессов национального самоопределения // Общественные науки и современность. 1999. № 2. С. 67–69.

лизм, конструктивизм, инструментализм, представляющие этническую идентичность на разных уровнях субъективности (групповой и индивидуальной), а также в контексте социокультурной значимости и обусловленности.

Сторонники первого подхода (П. ван ден Берг, К. Гирц, Ф. Барт, Д. Мойнихен и др.) обосновывают этничность в качестве исходной естественной характеристики антропологических сообществ, которая позволяет каждому человеку ощутить свою групповую и культурную принадлежность как члена того или иного этноса в рамках онтологической реальности. Этничность определяется при этом как совокупность природных признаков (расовые и биологические детерминанты), что позволяет представлять этнос в качестве родственной общности людей, в которой связь с предками не совпадает с генеалогической линией, а формируется прежде всего в рамках селективных механизмов, повышающих адаптивность не только отдельного индивида, но и всей группы в целом.

Особое место в данном процессе занимает родственный отбор, продуцирующий альтруистическое поведение отдельных особей, способных приносить себя в жертву ради интересов сообщества²⁴.

Кроме биологической ориентированности примордиалистских интерпретаций этничности, в литературе отмечаются социокультурные или культурно-исторические версии,

²⁴ Садохин А.П. Этнология. М., 2000. С. 80–81.

утверждающие право на существование этнических групп как надбиологических сообществ, возникших в ходе совместной предметно-практической деятельности с учетом социальных и культурных признаков в качестве основополагающих.

Классическим вариантом в данном случае является следующее определение этничности: «Это свойство межпоколенной совокупности людей, проживающих на определенной территории, объединенных общими чертами, особенностями культуры (включая язык), самосознанием и самоназванием»²⁵.

Примордиалистское толкование этничности включает в свой состав и другие варианты, к примеру, психологическое направление, объясняющее этнические процессы особенностями человеческой психики.

Для нашего исследования важно подчеркнуть следующее:

а) примордиалистский подход во всех его многообразных вариациях утверждает главное положение: этнические группы – это реально существующие сообщества людей, обладающие этническими признаками и различиями, а этничность – онтологическое свойство, неотъемлемо присущее антропологическим сообществам в их эволюционно-историческом развитии;

б) этничность плохо поддается манипулированию со стороны представителей политических элит и отличается отно-

²⁵ Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М., 1983. С. 57–58.

сительной устойчивостью.

В настоящее время примордиалистская парадигма переживает трудный период своего развития, поскольку ее теоретическая дискредитация со стороны конструктивизма и инструментализма достигла высшей точки методологического нигилизма. Оппозиционным вариантом определения этничности стала ее трактовка как искусственного политизированного образования. Другими словами, этничность является новой социальной конструкцией и не имеет никаких культурных истоков, поскольку системообразующие этнические признаки выхватываются из общего культурного многообразия с единственной целью – служить знаковым обозначением групповой солидарности.

Согласно конструктивизму (Б. Андерсон, Р. Брубейкер, В. Домингез, Р. Липшуц, К.М. Янг и др.), этнические признаки, существующие объективно, не являются принадлежностью отдельного человека (язык, обычаи, традиции, религия, пища, территория и т. д.) и их соединение в целостное образование, обозначаемое этничностью, происходит под воздействием многих социальных факторов. Этничность конструируется из множества объективно существующих компонентов, но не все устойчивые этнические признаки включаются в общепризнанный окончательный набор этнической идентификации, соответствующей историческим запросам времени и политическим целям²⁶.

²⁶ *Авксентьев В.А.* Этническая конфликтология: в поисках научной парадиг-

Этничность в таком понимании не утрачивает субстанционального значения, но в качестве ее главного критерия выступают этнические границы группы, определяемые самой этой группой, позволяющие координировать групповое и индивидуальное поведение ее членов на основе не всей культуры этноса, а лишь тех культурных характеристик, которые обозначают идентификационные различия и ограничения.

Для инструментализма (П. Брасс, Н. Глайзер, М. Бэнкс, Э. Смит, А. Коэн, С. Штейнберг и др.) этничность есть инструмент, который используется индивидами, группами людей или политическими элитами для достижения жизненно важных целей или собственной выгоды. При этом прагматические цели достигаются манипулятивным путем, когда этничность становится инструментом групповой мобилизации на достижение целей элит, выдаваемых за этнические ценности.

Инструменталистский подход предельно субъективизирует этничность, не занимаясь поиском ее объективных оснований, а принимает ее как данность, перенося акцент на выяснение функциональной природы этноса в его взаимосвязях с другими антропологическими сообществами, направленными на достижение адаптивного состояния отдельными индивидами или группами на основе утилитарных интересов и целей.

Политическая элита из общего культурного запаса отби-

рает культурные особенности, различия, ценности, социально значимые для той или иной этнической группы, которые могут стать исходным материалом не только для этнической идентификации, но и для формирования особого этнического мифа или нескольких мифов, мобилизирующих данную группу людей на реализацию тех целей, которые элиты маскируют идеями равенства, справедливости, свободы, человеческого достоинства и т. п.²⁷.

Краткое концептуальное изложение содержания трех общепризнанных подходов к определению этничности показывает, что каждый из них отражает один из аспектов многообразного существования этносов и этничности. Нельзя отрицать роль природно-биологических факторов в этногенезе многих народов точно так же, как объявлять этнические связи и идентификации вечными на все времена без учета их динамики в системе социокультурных и политико-правовых отношений.

В то же время конструирование искусственных форм этничности и национализма происходит вполне успешно на фоне правильного отбора идентификационных знаков мобилизационной стратегии (американская нация, советский народ, россияне и т. д.).

Вместе с тем каждый из обозначенных подходов ограничен этнологическими рамками, предельное значение кото-

²⁷ Лурье С.В. Национализм, этничность, культура. Категории науки и историческая практика // Общественные науки и современность. 1999. № 4. С. 105–106.

рых колеблется между объективизацией и субъективизацией этничности, а также конструктивистскими и инструменталистскими функционально-прагматическими манипуляциями с ее формой и содержанием, лишенными онтологического смысла.

Предпринимаемые в последние годы теоретические усилия по вытеснению примордиалистских концепций за рамки научного исследования этничности пока не дают нужного однозначного результата: избавления от альтернативного осмысления данного феномена. Этноты как живые человеческие сообщества не вмещаются в дискурсивные границы ритуалов или семантически родственных групп индивидов, а этничность периодически выходит из-под контроля элитарных структур вспышками конфликтности и агрессивной деструктивности.

Разделение примордиализма и конструктивизма на крайний, сильный и слабый не меняет существа проблемы, хотя сводит ее к теоретико-методологической оппозиции этих двух подходов. Крайний примордиализм определяет этнос как существующее вне времени человеческое сообщество с неизменными свойствами, сильный примордиализм уточняет исторические обстоятельства возникновения данного сообщества и набор свойств, имеющих постоянный и устойчивый, но изменчивый характер; слабый примордиализм признает онтологическое существование сообщества людей в рамках концептуально очерченных свойств, соединяемых в

целостную систему.

Крайний конструктивизм определяет этносы как современные дискурсивные конструкты, лишенные изначального эмпирического содержания и реального места в истории, но имеющие онтологическую привязку. Сильный конструктивизм признает реальность человеческих сообществ, поддающихся внешним воздействиям, но обладающих такими свойствами, которые были созданы, изобретены или просто придуманы этническими элитами в целях обеспечения групповой солидарности. Слабый конструктивизм интерпретирует этничность как субстанциальный конструкт, создаваемый человеком по мере надобности в соответствии с запросами той исторической эпохи, где данный конструкт востребован.

В целом антиномичность примордиализма и конструктивизма вполне оправданна, поскольку вбирает в себя достоинства и недостатки инструменталистского подхода и намечает контуры его последующей возможной методологической разрешенности с сохранением положительных достижений каждой из сторон противоречия. Особую актуальность такая оценка приобретает для политико-правового анализа феномена этничности в современной России.

С нашей точки зрения, методологическим взаимодополнительным средством, объединяющим в общую систему примордиалистские и конструктивистско-инструменталистские теоретические версии этничности и этнической конфликтности, может стать цивилизационный подход к

анализу данной проблемы, предложенный Я.Г. Шемякиным²⁸.

Цивилизационный подход не только возвращает этничности ее законное место в человеческой истории, подчеркивая наличие конфликтов в сфере межэтнических отношений, но и уравнивает ее по значимости с социальными отношениями тем, что позволяет рассматривать тот или иной тип общества как единство социальности и культуры, социальность и этничность как равноправные антропологические основания.

На перспективность такого подхода к феномену этничности указывают процессы этнического возрождения, в условиях модернизации и глобализации приобретающие закономерный и всеобщий характер. Они детерминированы борьбой за сохранение культурного разнообразия в едином информационном пространстве, поиском этнической идентификации, использованием религиозных, этнических и культурных ценностей для легализации политических властных структур и легитимации их действий.

Цивилизационный подход, кроме того, предлагает новое основание для классификации конфликтов, которые условно могут быть разделены на два типа: конфликт интересов и конфликт ценностей. Первый из них отличается территориально-ресурсными столкновениями различных этнических групп, имеющих одинаковую цивилизационную принадлеж-

²⁸ Шемякин Я.Г. Этнические конфликты: цивилизационный ракурс // Ответственные науки и современность. 1998. № 4. С. 49–52.

ность, и не выходит за рамки утилитарных потребностей, ограниченных материальными благами и социальными интересами.

Конфликт ценностей фиксирует противоречие между противоположными подходами к решению мировоззренческих и бытийных проблем (человек и природа, индивидуальное и социальное, традиционное и модернизационное, цивилизация и культура и т. д.), разрешение которого требует определенной ценностной ориентации индивидуального и массового поведения и деятельности.

Такой конфликт соответствует противостоянию этнических сообществ, принадлежащих к разным цивилизационным типам и утверждающих свое самобытное видение мира одновременно на всех уровнях властных отношений: материальном, политическом, символическом и социокультурном.

Цивилизационный подход в современной конфликтологии привлекает внимание к культурной легитимации любых конфликтов, осуществляемой в «игровом поле» на основе обязательного установления общих правил, соблюдение которых контролируется всеми участниками и субъектами конфликта. При этом в качестве исходной установки для достижения цели примирения конфликтующих сторон должна быть найдена общая культурно-цивилизационная основа и определена возможность комплементарности находящихся во взаимодействии различных культурных миров.

Культурная легитимация конфликта интересов и ценностей в первую очередь является достоянием западноевропейской цивилизации и базируется на принципе западного плюрализма, обозначающем существование в рамках одного и того же типа общества качественно различных и противоположных нравственных, религиозных, политических, правовых и ценностных ориентаций.

Конфликт не только обретал законный статус и ограничивался жесткими рамками, но и встраивался во все социокультурные проекты за счет признания терпимости в качестве важнейшей ценности западноевропейской цивилизации. Принцип плюрализма утвердился в западной культуре на основе характерных для нее представлений о договорной природе общественных отношений, а также их сакрализации, вытекающей из иудейско-христианского мировоззрения²⁹.

Культурная легитимация конфликтности в плюралистическом типе общества требует особых форм разрешения противоречий, позволяющих находить консенсусные подходы к урегулированию этнических, этнорелигиозных и других конфликтов. Западноевропейская культура и цивилизация выработали в ходе своего развития так называемые тернарные структуры обеспечения устойчивого функционирования социальных и политико-правовых систем. Тернарные (триадичные) структуры всегда ориентированы на усреднен-

²⁹ Шемякин Я.Г. Указ. соч. С. 53–54.

ность и выживание, механизмом реализации которых является юстиция. Это позволяет осуществлять мягкий переход от ценностной поляризации, «черно-белого» восприятия действительности этническим сознанием к инновационному освоению взрывных процессов, протекающих в современном этнокультурном пространстве путем замены бинарных структур бытийствования этносов тернарными³⁰.

В данном контексте российской культурной традиции приписывается так называемое бинарное строение, не допускающее возможности конструктивных форм разрешения антиномических социокультурных ситуаций, возникавших и возникающих в ее историческом и модернизационном развитии. Антиномический характер русской культуры, определяемый многими российскими исследователями оригинальным «инновационным» способом (перечислением антитез и оппозиций), на самом деле подчеркивает другое ее свойство – самобытность и самодостаточность, а не традицию взрыва, деструктивности, максимализма, полярности, изначальной конфликтогенности.

Причина подобной методологической неадекватности состоит в том, что западноевропейским технологиям преодоления конфликтов придается универсальный характер, в то время как этнические и межцивилизационные столкновения нуждаются в другом типе осмысления и способах перевода их в спокойное русло. Речь идет о конфликтах ценностных

³⁰ Лотман М.Ю. Культура и взрыв. М., 1999. С. 258–262.

ориентаций, когда на определенном этапе они совпадают с конфликтами интересов: политико-правовые и социальные институты перестают выполнять свое предназначение по созданию условий для удовлетворения базовых человеческих потребностей и начинают служить групповым и корпоративным интересам в ущерб общественным целям и ценностям.

К данному источнику цивилизационной конфликтогенности добавляется еще один – несовместимость этнических картин мира и индивидуально-групповых аксиологических ориентаций поведения и деятельности.

В связи с этим заслуживает внимания предложение о разработке таких концептуальных моделей, которые учитывали бы антиномическую природу, прежде всего, этнических конфликтов. Так, Д. Бертон постулирует в качестве отличительной особенности современных конфликтов столкновения по поводу основных универсальных антропологических потребностей, среди которых первоочередное место отводится «потребности в собственной самобытности или национально-этнической идентичности», а также в «развитии самобытного социокультурного потенциала»³¹.

Перечисленные потребности действительно могут стать источником антиномической методологии разрешения этнонациональных конфликтов при условии, что современные исследователи не будут связывать их универсальное содержание с такими же по значимости потребностями вне зави-

³¹ Авксентьев В.А. Указ. соч. С. 68–69.

симости от принятия решения или обязательной самореализации, присущими лишь западноевропейской цивилизации и приводящими к этнонациональным конфликтам в случае их абсолютизации.

Таким образом, цивилизационный подход к анализу феномена этничности способствует выведению данной проблемы на методологический уровень за рамки только этнологических трактовок.

Этничность в категориальном смысле начинает приобретать интегральную природу, благодаря объединению конструктивистско-инструменталистских и примордиалистских версий на основе универсалистской цивилизационной парадигмы:

а) она (этничность) не только изначальна в историческом контексте (существование культурно-языковых различий), но и новационна в плане четкого документирования ее существенных признаков (генезис, взаимоотношения с другими этносами, пределы территориальной идентичности и т. д.);

б) функциональность этничности позволяет этносу сохранять социокультурную, территориальную и эндогамную общность со своей устойчивой внутренней структурой и постоянным членством. Речь идет прежде всего о когнитивной (способы и формы межэтнических стереотипов и ценностных ориентиров), нормативной (социализация и гомогенизация этнического сообщества и его конкретных представителей) и инструментальной функциях обеспечения коллек-

тивной безопасности и этнической идентичности индивидов в установленных мобилизационных границах его социокультурной деятельности.

В условиях глобализации пренебрежительное отношение к этничности начинает ослабевать, поскольку отказ этнонациональному фактору в праве на существование и сведение его только к различным формам социальных обусловленностей не решает на практике многочисленных проблем межнациональной конфликтогенности и вооруженных столкновений на этой почве во всем мире, включая развитые страны.

В научной литературе особое внимание привлекает проблема трансформации этничности в историческом и социокультурном аспектах с учетом компаративистского подхода. К примеру, М. Хайслер выделяет три группы факторов, влияющих на развитие основных форм этничности западноевропейской цивилизации: психологические особенности формирования общей мировоззренческой картины мира, в пределах которого социализация индивида осуществляется без учета каких-либо этнических элементов; нормативные и структурные характеристики современной западноевропейской государственности, включая политическое участие, поведение и деятельность, а также формы демократической правовой политики; динамика международных и транснациональных отношений глобализирующегося мира³².

Различные фазы западноевропейской этничности разви-

³² Авксентьев В.А. Указ. соч. С. 73–75.

ваются в условиях четырех типов социальной организации: от социокультурных механизмов обеспечения этнической солидарности и мобильности (самоопределение через принадлежность и переживание чувства общности родственной природы) через политизацию этничности в рамках государства-нации (самоопределение через национальную принадлежность в рамках государственно-правового контроля и национально-государственной идеологии) к внеэтническим формам самореализации индивидов и социальных групп на стадии постэтнонационализма (единение через согражданство, когда политико-правые интересы не совпадают с этническими интересами и потребностями)³³.

Другими словами, этническая идентификация в современной западноевропейской цивилизации стала определяться на основе государственно-демократических процедур, базирующихся на интеграционных тенденциях в различных сферах общественной жизни, отдающих предпочтение внеэтническим измерениям антропологического бытия индивидов.

Трансформация этничности в рамках исторического развития западноевропейской цивилизации обычно укладывается в следующую общепризнанную схему, характеризующую смену политических форм государственности и ее основные этапы: «племенное государство» (этнократия) – им-

³³ Скворцов Н.Г. Этничность в процессе социальных изменений // Социально-политический журнал. 1996. № 1. С. 32–34.

перия – распад империи и образование на ее месте национальных государств, где солидарность и этнонациональная принадлежность различных социально-антропологических сообществ определяются признаками согражданства. В дальнейшем формируются наднациональные властные и управленческие структуры, призванные обеспечивать новый мировой порядок вне пределов этничности.

Современной постсоветской действительности присущая тенденция, связанная с восстановлением принципа этнократии и образованием этнократических государств на политическом пространстве бывшего СССР, не укладывающаяся в западноевропейские прогрессистские схемы. С нашей точки зрения, это происходит потому, что цивилизационное основание возникновения российской этничности существенным образом отличается от западноевропейского.

Во-первых, до сих пор среди отечественных исследователей продолжают споры о цивилизационном статусе России, о российской цивилизации как самостоятельном и значимом феномене, употребляются новые понятийные формы (субцивилизация Л.С. Васильева, полуварварская «цивилизация поневоле» И.Г. Яковенко, конгломерат различных цивилизаций Ю.М. Кобищанова, промежуточная цивилизация А.С. Ахиезера и т. д.)³⁴.

Суть их одна – отрицание цивилизованного статуса Рос-

³⁴ *Ионов И.Н.* Парадоксы российской цивилизации // *Общественные науки и современность.* 1999. № 5. С. 115–127.

сии и утверждение ее парадоксальности путем дискредитации славяно-русских и российских цивилизационных проектов, не имеющих религиозных, политических, экономических, правовых и других оснований для обеспечения интеграционного единства многочисленных этносов, проживающих на данной территории.

Для нашего исследования важно подчеркнуть следующее. Русская цивилизация как единое социокультурное целое просто не помещается в устанавливаемые концептуально-исследовательские рамки западноевропейской методологии, не способной пока еще описывать парадоксальные цивилизационные черты и давать адекватную научную интерпретацию тем цивилизационным проектам, которые ставят под сомнение универсальность и всеобщность западноевропейского цивилизационного самосознания и его мироустроительных версий.

Русская цивилизационная идентичность традиционно обеспечивалась сильной государственностью (прежде всего самодержавной и имперской), ее ведущей ролью в сохранении единства и функциональной состоятельности России на основе межкультурного и межконфессионального диалога, встраивающего в общий социокультурный контекст различную степень развитости самобытных культур и субкультур и их ценностных ориентаций.

Следовательно, цивилизационный статус России отличается наднациональной государственностью, межконфессио-

нальной диалогичностью и суперэтничностью, объединяющей универсальность межкультурного дискурса с уникальностью этнического культурного разнообразия.

Во-вторых, принцип согражданства, подчиняющий этничность как антропологическую и социальную характеристику либеральной системе ценностей с ее доминирующей идеей прав человека в широком культурно-цивилизационном смысле (приоритет ценности прав человека, свободы творчества, равенства перед законом, гражданского общества и т. д.), противоречит утвердившемуся в России имперскому принципу организации государственно-правовой и общественной жизни, а также традиционным конфессиональным основаниям (православие, ислам, буддизм), не допускающим политизации этничности и до сих пор отчасти реализующим свой интеграционный потенциал.

Отсюда вытекает иная интерпретация процесса трансформации этничности в рамках российской цивилизации, касающаяся различных этапов или стадий его самобытного протекания вне зависимости от тех типов социальной организации, которые характерны для западноевропейской цивилизационной детерминированности.

Н.Г. Скворцов предлагает следующую концептуальную схему, которая, с нашей точки зрения, фиксирует системообразующие признаки данного процесса: а) этническая принадлежность определяется по территориальному или конфессиональному признаку (первая стадия трансформации

этничности, временные рамки – середина XIX – начало XX в.); б) определение этничности по классовому признаку с позиций господства диктатуры пролетариата (забота советской власти о самоопределении не народов и наций, а пролетариата) – вторая стадия, временные рамки утверждения большевизма; в) советский народ как новая историческая общность людей, метаэтническая общность, определяемая согласно идеологическим критериям, игнорирующим любую этничность. Ее уникальность состоит в том, что формой этнической идентификации при этом выступала характеристика устройства власти в стране (советская власть – советский человек) – третья стадия, эпоха развитого социализма³⁵.

Следует подчеркнуть, что принцип согражданства как интегративное основание для имперской и национально-государственной тенденций в полиэтничном государстве в определенной степени реализовался в создании советской нации путем осуществления модернистского культурно-цивилизационного объединения страны. Консолидирующим механизмом в этом процессе стала технология внедрения в общественное сознание идеи пролетарского интернационализма, позволившего решить две важнейшие задачи: сохранить и приумножить территорию государства, отличающегося поликультурностью и поликонфессиональностью и одновременно нейтрализовать русский и нерусский варианты на-

³⁵ Сворцов Н.Г. Указ. соч. С. 35–36.

ционализма на идеологически-цивилизационном уровне.

Вместе с тем советская государственность не избавилась от своей этнонациональной природы, а наоборот, сохранила этническое начало в качестве идентификационного признака и критерия территориального структурного деления страны согласно праву наций на самоопределение (унитарное государство с этнократическим наполнением).

В настоящее время либерально-демократическая трансформация российской государственности реализует альтернативную версию самоидентификации России в противовес неоимперской (возвращение к традиционной государственности) и этнократической (создание государственности на основе ведущего этноса) моделям преодоления советской согражданской принадлежности. В качестве консолидирующего основания новой российской нации как согражданства выдвигается идея плюралистического культурного субстрата, в рамках которой общенациональная принадлежность (россияне) и этническая идентичность сосуществовали бы без взаимных деструктивных угроз.

Строительство либеральной нации-государства в современной России при условии доминирования основных демократических институтов позволит развить единственно возможную форму национализма (равнозначно этничности), наполняющую нацию реальным содержанием как российской гражданско-политической общности нового типа, лишенной конфликтогенного потенциала и сохраняющей куль-

турный этнический плюрализм.

Данный вариант реализации принципа согражданства также парадоксален: утверждение в России гражданского общества и первостепенной значимости гражданской идентичности для этнического самоопределения в их либерально-демократической интерпретации может осуществиться только при условии объединения общества на основе этно-плюралистической общегражданской идеи³⁶.

На самом деле преодоление имперского типа государственности в России по пути либерально-демократической трансформации привело к этнонациональной напряженности и вооруженной конфликтогенности, поскольку единой системы ценностей, вокруг которой консолидировалось бы гражданское общество, до сих пор нет, как нет и российской нации как согражданства.

Гражданская идентичность занимает важное место в определении принадлежности каждого человека к тому или иному типу государственного сообщества как критерий признания новой для него государственности и одновременно в качестве показателя соотношения гражданского и этнического самосознания, в том числе и бывших советских граждан в частности. Как показывают социологические исследования, заложенный в годы советской власти принцип права наций на самоопределение как исходное основание нацио-

³⁶ Матвеева С.Я. Возможность нации-государства в России: попытка либеральной интерпретации // Политические исследования. 1996. № 1. С. 159–161.

нальной политики в постсоветском пространстве и этнополитической ситуации стал доминирующим.

При этом соотношение национальных республик с определенной коренной (титульной) нацией-этносом привело к бесконфликтному становлению новой гражданской идентичности у большинства титульного населения возникших новых независимых стран. Для русского и других нетитульных этносов данный процесс на этой же территории привел к кризисной этнической идентификации, когда обе формы группового самоопределения (этническая и политическая) не совпадают и ведут к политизации этничности.

В современной России русская идентичность в целом совпадает с гражданской идентичностью других титульных этносов в постсоветском политико-правовом пространстве, но сохраняется еще и бывшая союзная идентичность (до 20 % опрошенных москвичей и провинциалов)³⁷.

Политизация этничности оказывается существенным фактором обретения этносом собственной национально-государственной формы и суверенитета, что вызывает разную направленность в ее политико-правовой институционализации: а) усиление значения этнического фактора как средства политической борьбы; б) рост межнациональной напряженности внутри национально-территориальных образований и между ними на фоне ухудшения материального поло-

³⁷ *Савоскул С.С.* Этнические аспекты постсоветской гражданской идентичности // *Общественные науки и современность.* 1999. № 5. С. 91–102.

жения населения; в) смена власти под воздействием этнического фактора по самым разным сценарным планам: захват ее религиозными группами, экстремистски ориентированными националистическими элитами; политическими лидерами с федералистскими или регионалистскими предпочтениями; г) стабилизация этнонациональной динамики за счет обеспечения оптимального баланса между федеральной политикой и принципом национально-культурной автономии.

В любом случае политизация этничности делает ее основным инструментом в борьбе за достижение властных полномочий, что в западной политико-правовой и этносоциологической традиции означает реализацию следующей поэтапной этнической мобилизационной последовательности: признание особой роли политики в сохранении или уничтожении этнокультурных ценностей – мобилизация этнических групп, обладающих единым самосознанием, на понимание данной связи – осуществление политической деятельности сформированных этнических групп с учетом поведенческой солидарности и группового самосознания, требующих этнической и политической самоидентификации в ее различных формах, в том числе не обозначенных законом вариантах.

Еще одним фактором, определяющим состояние межэтнических отношений в плане их конфликтогенности, является качество или степень этнической гетерогенности (этнический плюрализм). Каковы цивилизационные пределы объединения в единое государственное целое этнических

сообществ, самобытных по языку и культуре, стилям жизни, религиозным верованиям, мировоззренческим ценностям и т. д.? Что в первую очередь влияет на процессы социокультурной и государственно-правовой интеграции слабокомплементарных этносов, если их этническое многообразие поддерживалось исключительно за счет тоталитарных и авторитарных режимов?

Ответы на эти вопросы, по нашему мнению, дает интересная концепция А.А. Празаускаса, предлагающего объяснительную схему двухкомпонентной цивилизационно-культурной обусловленности этнической гетерогенности. Во-первых, речь идет о правовой и политической культуре, трактуемой автором как комплекс представлений и норм, регулирующих пути достижения и методы использования власти, а также определенный стиль политического поведения. Если в обществе отсутствует общая политико-правовая массовая и профессиональная культура, учитывающая своеобразие этнорегионального правосознания и политико-правового мышления, то любая попытка либерализации отношений центральной (верховой) власти и региональных властных центров чревата в конечном итоге центробежными тенденциями, особенно это касается законодательной деятельности, обеспечивающей единое правовое интеграционное поле.

Во-вторых, этническая гетерогенность отличается внешней ориентацией определенных этнических групп не на ин-

тегрирующий властный центр полиэтнического государства, а на те цивилизационные основания, с которыми их продолжает связывать общая религия (католицизм, протестантизм, ислам, иудаизм и т. д.), ценности, культурное наследие (литература, искусство, архитектура). Это значит, что стабильность и устойчивое развитие полиэтнической государственности невозможно без объективного учета этнической гетерогенности и адекватной национальной политики³⁸.

Вместе с тем необходимо уточнить позицию исследователя, полагающего, что динамика этнонациональных процессов по своей направленности идентична политическим центробежным тенденциям и базируется на принципе самоопределения нации, а межэтнические объединительные процессы стимулируют центростремительные тенденции. На самом деле национальное самоопределение, трактуемое как изначальное и неизменное право каждой этнической общности, представляет собой длительный в историческом плане процесс и не должно сводиться к единовременному политико-правовому акту или политической вывеске. Это долговременный процесс, имеющий свои национальные, психологические, этнополитические, государственно-правовые и региональные отличия.

Более того, первоначальные представления о самоопределении как деструктивном процессе, связанном с провозгла-

³⁸ *Празаускас А.А.* Этнонационализм, многонациональное государство и процессы глобализации // Политические исследования. 1997. № 2. С. 95–104.

шением этнонационального суверенитета и созданием национального государства, включающего в своей состав территорию компактного проживания данного этноса, составляющего большинство населения, – поверхностны и неадекватны.

Во-первых, политическое самоопределение какого-либо этноса в полиэтническом государстве не всегда имеет разрушительный и дезинтеграционный характер. Во-вторых, как было показано выше, этническая гетерогенность, заменяемая моноэтнической общностью, накладывает соответствующие ограничения на ее политико-правовое существование и функционирование. Этническая гомогенность для утверждения собственного права на самоопределение должна иметь определенную степень государственно-правовой зрелости: органы государственной и судебной власти, представительные учреждения, общественные движения, политические партии, национальные движения, электорат, этнонациональное правосознание и политическую культуру, соответствующие этническим интересам и ценностям.

В таком контексте заслуживает внимания оригинальная точка зрения С.А. Романенко на причины распада Югославии как полиэтнического государства. Как известно, по поводу югославского кризиса существует множество трактовок (следствие внутренних противоречий, вызванных объединением в единое государство народов, принадлежащих к разным историко-географическим регионам Европы и цивили-

зационным мирам; глобальный конфликт религий; межэтнический конфликт, обусловленный процессами этнонационального самоопределения и т. п.), сводящих его к какому-то одному одномоментному конфликтогенному политико-правовому акту.

С.А. Романенко предполагает, что одной из основных причин кризиса и распада Югославии стал процесс самоопределения этнических общностей (хорватов, словенцев, боснийских мусульман и т. д.), не имеющих на это всех соответствующих прав и государствообразующих оснований.

Причиной войны (силового варианта самоопределения) стало самоопределение бывшей государствообразующей нации-этнуса сербов, проходившее в два этапа: первый – конфликт претендовавших на государственный суверенитет этносов с сербами; второй – конфликт сербов, ставших меньшинством во вновь образовавшихся государствах с новыми государствообразующими этносами-нациями, превратившимися в большинство. Сербы не смирились как с крушением государства, которое считали своим этническим государством, так и с собственным новым положением национального меньшинства в Хорватии и Боснии и Герцеговине³⁹.

Цивилизационный подход, таким образом, обнаруживает свою методологическую значимость для определения при-

³⁹ Романенко С.А. Судьба Югославии в сознании россиян // *Общественные науки и современность*. 1996. № 6. С. 76–87.

роды этнонациональной напряженности в ее двойственности, связанной с балансом культурно-этнической и политической (гражданской) принадлежности и идентичности различных антропологических сообществ. При этом формы самоидентификации этносов многослойны, иерархичны, разнообразны и не всегда для утверждения их самобытности требуются самостоятельные государственно-правовые формы. Этничность обретает конфликтогенный характер в том случае, когда нарушается динамическое равновесие между ее основными формами идентичности, что создает реальную угрозу для существования этнического сообщества и того государства, которое сохраняет идентификационную принадлежность этноса.

Этнические конфликты в рамках цивилизационного подхода определяются как способ противодействия антропологических сообществ друг другу, идентифицирующих себя на основе этнических (языковых, культурных, конфессиональных и других) групповых признаков и реализующих таким образом самобытную политико-правовую субъективность и цивилизационную причастность.

3. Национально-патриотическая идентичность: категориальный анализ

Глобальность и многомерность проблемы национально-патриотической идентичности сопряжена с серьезными понятийно-категориальными трудностями, обусловленными многозначностью понятий «идентичность» и «нация».

В этимологическом плане понятие «нация» происходит от латинского слова *natio* – «быть урожденным», «место рождения» и в аутентичном контексте обозначало коллективную идентификацию по месту рождения. Это позволяет изначально рассматривать нацию в качестве основного фактора системы социальной идентификации, которая, будучи надлежащим образом институционализована, закладывает основы власти и легитимности в государстве; это идеологический конструкт, играющий важную роль в определении позиций субъектов как современного государства, так и международного порядка.

В течение многих десятилетий термин «нация» трактовался в советской обществоведческой литературе как свойственный эпохе капитализма исторический тип этноса (школа Ю.В. Бромлея)⁴⁰. Однако в связи с тем, что само поня-

⁴⁰ См.: Бромлей Ю.В. Этнос и география. М., 1972.

тие «этнос» оставалось за рамками отечественной гуманитарной науки, то обычно исследователи упоминали об особом типе исторических общностей людей. При этом ключевым признаком нации считалась общность экономической жизни, что отличало ее от других, донациональных типов этноса (племени и народности). В 90-х гг. XX в. началась критика устоявшейся концепции нации, которая была объявлена выдумкой советской идеологии, не признанной нигде более в мире⁴¹. Развенчание этнической концепции нации как якобы марксистской и даже чисто ленинской или сталинской интерпретации привело к методологической установке на неизбежность перехода к гражданскому (этатистскому) пониманию нации. Спекулятивность данного приема заключается в том, что этническая концепция нации не является «марксистским изобретением», что в последующем признали все ее наиболее последовательные критики. С эпохи Нового времени сформировалось два альтернативных подхода к определению рассматриваемого феномена, предполагающих возможность идеологизации различий между французской и германской моделями нации. И. Гердер и его последователи понимали под нацией естественную общность людей; Э. Ренан, напротив, видел в нации продукт искусственной организации, основанной на договоре и коллективной воле граждан:

⁴¹ См. подробнее: *Тишков В.А.* Что есть Россия? (перспективы нациестроительства) // Вопросы философии. 1995. № 2.

«Уже более двухсот лет известны “французское” и “немецкое” представления о нации. Первое исходит из идеи нации как свободного сообщества людей, основанного на политическом выборе. Оно берет начало со времен Великой французской революции, когда старому режиму противостояло третье сословие, называвшее себя нацией. Второе восходит к Иоганну Г. Гердеру и немецким романтикам XIX века. По их представлению, нация выражает “народный дух”, опирается на культуру и общее происхождение»⁴².

Отсюда определяются два принципиальных смысла нации в Новое время: 1) отношения, построенные на политико-правовом единстве, известном под названием гражданства, в рамках которого нацию составляет коллективный суверенитет, основанный на общем политическом участии; и 2) отношения, проистекающие из органического и естественного социокультурного единства, в рамках которого в нацию включаются все те, кого предположительно связывают общие язык, история или культурная идентичность в более широком понимании.

Первый тип нации исторически характерен для Великобритании, Франции, США, Нидерландов, Швейцарии, второй – Германии, стран Восточной Европы, России. В основе западного понимания нации лежит аксиоматика либерализма, основанная на рациональном свободном выборе и лояль-

⁴² *Коротеева В.* Существуют ли общепризнанные истины о национализме? // Pro et Contra. 1997. № 2. С. 93–95.

ности, преданности граждан государству, восточного – органицизм, иррациональность, преданность народу, имеющая культурную основу. К разновидностям последнего типа нации зачастую относят и социалистический патернализм как идеал отношений между подданными и государством в условиях государственного социализма. Смещение и наложение подобных значений всякий раз заводит в тупик исследователей, если сами они понимают под нацией что-то одно. Любые из этих (или иных) значений либо их некая комбинация могут использоваться в рамках определенной традиции употребления термина «нация», то есть его содержание нельзя определить простым допущением.

Вместе с тем Э. Хобсбаум показал, что при концептуальной и исторической многозначности понятия «нация» (так, например, оно использовалось применительно к гильдиям, корпорациям, союзам в стенах старинных университетов, феодальным сословиям) тем не менее во всех случаях оно служило инструментом отбора. Причем критерии, которые использовались в процессе отбора, например, передача ремесленных навыков, аристократические привилегии, гражданская ответственность и культурно-историческая общность, варьировались в зависимости от времени и контекста⁴³. Такая функциональная интерпретация нации как механизма социально-политической классификации и иден-

⁴³ См. подробнее: *Hobsbaum Eric. Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality. Cambridge, 1990.*

тификации вплотную смыкается с понятием национальной идентичности.

Этимологически понятие «идентичность» происходит от латинского *indenticus*, т. е. «тождественный», «одинаковый». Широкую известность понятия «идентичность» и «идентификация» в гуманитарной науке получили благодаря З. Фрейду, который ввел их в своей работе «Групповая психология и анализ Эго» (1914 г.).

С содержательной стороны и в наиболее широкой трактовке проблема национальной идентичности осмысливается как вся совокупность возможных ответов на вопрос: «Кто мы?» С. Хантингтон в работе с одноименным названием пишет по этому поводу: «Дебаты вокруг национальной идентичности давно превратились в неотъемлемую черту нашего времени. Почти повсюду люди задаются вопросом, что у них общего с согражданами и чем они отличаются от прочих, пересматривают свою позицию, меняют точки зрения. Кто мы такие? Чему мы принадлежим?»⁴⁴

Многими авторами при трактовке понятия «национальная идентичность» подчеркивается, что, являясь во многом случайным и относительным, оно не зависит от таких объективных критериев, как язык, раса или культурная однородность. Согласно такому взгляду, единственный четкий момент, характеризующий идентичность, – это обособле-

⁴⁴ Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. С. 35.

ние данного гомогенного хотя бы по одному признаку сообщества от других, проведение границы между ними. Основой этого единства является сложившееся сходство в образе жизни, традициях, ценностях, мировоззрении: «Люди формируют ощущение национальной идентичности в сражениях за дифференциацию с теми, кто говорит на другом языке, исповедует другую религию, хранит другие традиции или просто живет на другой территории»⁴⁵.

При этом идентичность может либо укрепляться от подобного сравнения, либо подвергаться разрушению, если какие-то характеристики «своих» перестают соответствовать сложившимся представлениям, а их поведение не отвечает ожиданиям, основанным на прошлом опыте. Тогда происходит переосмысление традиционной идентичности и поиск новой, результатом чего может стать либо укрепление, трансформация или модернизация собственной идентичности, либо новая идентификация, примыкание к другой, более «сильной»⁴⁶.

Аналогичный подход реализован в концепции социальной идентичности Г. Теджфела, уделяющего основное внимание выявлению когнитивной структуры этого психического явления при помощи дуального кода «свой – чужой». Качество и значение идентичности определяется посредством

⁴⁵ Там же. С. 61.

⁴⁶ Смелова М.Н. Европейизация Британии и британская идентичность: взгляд со стороны // Реферативный журнал. Сер. 6. История. М., 1994. С. 135–139.

логических операций сравнения своей группы с внешними группами по ряду значимых признаков. В ситуации, когда групповое различие становится особенно заметным, индивид начинает реагировать с позиций своего группового членства, а не отдельной личности. Теджфел подчеркивал, что индивид, рассматривая себя как члена какой-нибудь социальной группы, стремится оценить ее положительно, поднимая, таким образом, ее статус. Стремление к позитивной идентичности определяет более позитивную оценку собственной группы («свои») по сравнению с другими («чужие»)⁴⁷.

Объяснение национальной идентификации в рамках дуалистической модели «мы – они» дает К. Шмитт⁴⁸. Он сформулировал принцип, что народ существует политически только в том случае, если он образует независимую политическую общность и если он при этом противопоставляет себя другим политическим общностям во имя сохранения своей специфической общности. В реальности политическое разделение на «наших» и «не наших» является аксиомой национальной идентификации, присущей всем политическим режимам всех народов. Без этого разграничения ни одно государство, ни один народ, ни одна нация не смогли бы сохранить своего собственного лица, иметь свой собственный

⁴⁷ См.: *Tajfel H. Social categorization, social identity and social comparison // Differentiation between social groups. London, 1978.*

⁴⁸ См.: *Шмитт К. Политическая теология. М., 2000.*

путь, собственную историю.

По мнению Шмитта, если кто-то начинает выступать от имени всего человечества, от лица абстрактной гуманности, это означает на практике, что этот некто высказывает претензию на то, что он лишает своих возможных оппонентов человеческого качества вообще, объявляет их вне человечества и потенциально предполагает войну, доведенную до самых крайних, бесчеловечных пределов.

Шмитт считал, что фундаментальность пары «наши» и «не наши», «друзья» и «враги» для политической идентификации ценна также и тем, что в этом выборе решается глубинная экзистенциальная проблема. Пара «враг – друг» дает политике экзистенциальное измерение, так как, теоретически предполагая возможность войны, выбор в рамках данной пары ставит проблему жизни и смерти. Юрист и политик, осуществившие свою политическую идентичность в категориях «друг – враг» с ясным осознанием смысла этого выбора, оперируют тем самым экзистенциальными категориями, что придает их решениям, поступкам и заявлениям качество реальности, ответственности и серьезности⁴⁹.

Другие исследователи, напротив, делают акцент на том, что идентичность – это не результат (или не только результат) функционирования дихотомической модели «свой – чужой», а совокупность позитивных признаков, позволяющих

⁴⁹ Дугин А.Г. Карл Шмитт: 5 уроков для России // Философия права. 2000. № 2. С. 76–81.

отождествить себя со «своими», чувство принадлежности к общности, подкрепляемое совместным историческим прошлым и настоящим, желанием общего будущего. В качестве источников идентичности выделяются: аскриптивные – возраст, пол, кровное родство, этническая и расовая принадлежность; культурные – клановая, племенная, языковая, религиозная, цивилизационная принадлежность; территориальные – ближайшее окружение, деревня, город, провинция, регион, страна, климатическая зона, континент, полушарие; политические – фракционная и партийная (в широком смысле) принадлежности, преданность лидеру, группы интересов, идеологии, интересы государства и т. д.; экономические – работа, профессия, должность, рабочее окружение, наниматели, отрасли, классы и т. д.; социальные – друзья, клубы, команды, коллеги, компании для развлечений, социальный статус и т. д.⁵⁰

Идентификация рассматривается как результат социального взаимодействия. Так, Дж. Мид, автор концепции социально-ориентированного «Я» (символический интеракционизм), в качестве инструмента идентификации индивида с группой ввел понятие «обобщенный другой», под которым имел в виду совокупность обезличенных установок, норм и ценностей общества, т. е. «идентичность»⁵¹. Э. Эриксон,

⁵⁰ Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. С. 58–59.

⁵¹ Ярошевский М.Г. История психологии. М., 1976. С. 445.

для обозначения идентичности использовал понятие идеологии – «систематизированной совокупности идей и идеалов» вместо концепта «обобщенного другого». Психосоциальная идентичность поэтому характерна только для зрелой личности, у которой «внутренняя тождественность и непрерывность» синтезируется со стремлением ее интеграции с социально-политическими институтами (государством, нацией и т. д.).

В таком ключе идентичность осмысливается не просто как субъективное явление, в ее основе лежат объективные характеристики, задающие пределы волюнтаристскому процессу самоидентификации⁵². Это подчеркивает и К. Хюбнер: «Идентификация с некоторой нацией не является актом воли или свободного решения. Это судьба... Человек со своим родным языком, детством и юностью, которые накладывают на него неизгладимый отпечаток, самим фактом своего рождения принадлежит своей нации, безразлично, идет ли речь о нациях мононационального или многонационального государства либо о культурной нации»⁵³.

Например, европейская идентичность связана с культурно-цивилизационным наследием Римской империи, политическими традициями Великой французской революции, экспансионистскими устремлениями империалистической Ев-

⁵² См.: Erikson E. Psychosocial Identity // A Way of Looking at Things. Selected Papers / Edited by Stephen Schlein. N.Y., 1995.

⁵³ Хюбнер К. Нация. М., 1999. С. 345.

ропы, с одной стороны, а с другой – с осознанием данного единства, стремлением сохранить и укрепить его перед лицом внешних вызовов, в частности, путем интеграции. Разновидностью такой интерпретационной модели является историцизм, подчеркивающий, что идентичность не есть нечто данное, некая сущность, могущая быть схваченной в синхронической перспективе, но продукт истории, который не может считаться «естественным», вечным, священным и т. д.⁵⁴

Основываясь на этой логике, Д. Смит утверждает, что национальная идентичность в ходе исторического процесса не просто трансформировалась из одной формы в другую, но претерпевала парадигмальные изменения при переходе от традиционного общества (премодерн) к индустриальному (модерн) и от последнего к информационному (постмодерн)⁵⁵.

В содержательном плане Смит определяет национальную идентичность через набор ценностей, символов, мифов и традиций, используя понятия национального мифа, национальной памяти, этносимволизма (вожди, святые, герои, селективные победы и поражения).

Как видно, большинство авторов дифференцирует понятия «этнической» и «национальной» идентичности, рассмат-

⁵⁴ См. подробнее: *Цыганков П.А.* Российская идентичность и европейский порядок // Социально-политический журнал. 1996. № 6.

⁵⁵ *Smith, Anthony D.* Nationalism and modernism. A critical survey of recent theories of nations and nationalism. N.Y., 1998.

ривая последнюю как интегральный результат многовекторного процесса идентификации, как правило, включающего в себя также и этнический компонент. По аналогии с рассмотренным выше дуализмом этнического и социокультурного компонентов можно построить и другие дихотомические модели, отчего возникает проблема внутреннего структурирования конкретных субидентичностей (религиозной, этнической, социокультурной, лингвистической, экономической, политической, идеологической, географической и др.) в рамках единой национальной идентичности.

Для решения указанной задачи К. Хюбнер вводит понятие «регулятивная идея», представляющее собой некую усеченную логическую конъюнкцию всех присущих нации правил и регулятивных систем, а также их логические отношения. Логика рассыпается на фрагменты, а тотальность воплощается в политическом мифе, носящем в значительной мере описательный характер, не чуждый противоречиям: «Пережитые и выстраданные противоположности становятся идентификационными признаками нации»⁵⁶.

Как и частная биография, история нации, по Хюбнеру, может быть изложена в качестве формализованной справки или же поэтизированного сюжета. Множественность возможных форм описания судьбы нации означает также и множественность измерений национальной идентичности. Идентичность проявляется в множественности аспектов, ко-

⁵⁶ Хюбнер К. *Нация*. М., 1999. С. 298.

которые никогда не могут быть исчерпаны, но всегда содержат определенное идентифицирующее ядро, возникающее благодаря действию регулятивной идеи. Причем это ядро («общий дух», «национальная идея») может содержать крайне противоречивые элементы этнического, геополитического, религиозного, языкового характера, иерархизированные особым самобытным способом: «Идентичность нации определяется множеством регулятивных систем, которым в определенные моменты времени руководствуются субъекты, формирующие горизонт близкого и знакомого («свое»): ценности, нравы, культура, язык, политические идеи, а также отношение к географии, климату, ремеслу и «стилю». Иерархические отношения систем образуют структуру – структурированное множество систем. Возникает синхроническая идентичность, артикулирующая «общий дух» (Монтескье) и романтическую национальную идею как культурную форму»⁵⁷.

Выражаясь метафорически, сумма субидентичностей – это все равно что физическое тело, оживляемое душой – регулятивной идеей. Без этого невозможно было бы без национального саморазрушения преодолеть исторические конфликты между отдельными субидентичностями. Регулятивная идея – это то, что превращает сумму различных национальных признаков в живое целое национальной идентичности.

⁵⁷ Цыганков П.А. Указ. соч. С. 298–299.

В чем-то схожий подход к исследованию феномена национальной идентичности был предпринят американскими антропологами Дж. Де Восом и Л. Романусси-Россом. Последние также сделали акцент не на противопоставлении различных типов идентичностей, но на их интеграции в синтетическую, интегральную модель. Этничность рассматривается как одна из трех базовых форм идентификации, обращенная в прошлое и воплощенная в культурной традиции определенного индивида или группы. Этничность – это ориентация так называемого «Я-образа» на прошлое. Помимо нее выделяется ориентация на настоящее, например как гражданина государства, и на будущее – как последователя какой-либо идеологии в светской или религиозной формах. Практически данная концепция связывает этничность, социальный статус и идеологию в едином феномене национальной идентичности⁵⁸.

Покажем это на примере «религиозного патриотизма» в христианской парадигме, основанного на духовной близости, на одинаковом понимании общего пути к Богу (И.А. Ильин). Религиозное понимание патриотизма отличается от светского и представляет собой высшее проявление единства, сплочения народа, нации, отражает поиск сакрального объяснения возникающего чувства любви к родине, божественное прикосновение к земному.

⁵⁸ См. подробнее: *Белик А.А. Психологическая антропология: история и теория.* М., 1993. С. 143–169.

Однако религиозная идентичность шире национальной и гражданской, что позволяет вести речь о религиозном большинстве или меньшинстве в рамках сложившихся социокультурных (национальных и гражданских) сообществ, проявляющих разную степень религиозной активности.

Одной из проблем, которая давно разрабатывается в русской философии, является видимое противоречие между вселенским характером христианства и этнической стороной жизни народов, т. е. христианин не может иметь земную родину, т. к. отечество для него – это вся Вселенная⁵⁹. Церковь эту проблему решает однозначно, всегда благословляя на защиту Отечества.

В «Основах социальной концепции Русской православной церкви» процитированы слова Иоанна Кронштадтского, раскрывающие суть православного понимания патриотизма: «Люби отечество земное... оно тебя воспитало, отличило, почтило, всем довольствует; но особенно люби отечество небесное... то отечество несравненно дороже этого, потому что оно свято и праведно, нетленно. Это отечество заслужено тебе бесценной кровью Сына Божия. Но чтобы быть членами того отечества, уважай и люби (его) законы, как ты обязан уважать и уважаешь законы земного отечества».

Христианский патриотизм в таком контексте не интернационален, т. к. имеет национальную природу.

В рамках христианской парадигмы можно вести речь о

⁵⁹ Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. М., 1993. Т. 1. С. 169.

вселенском характере патриотизма, который не входит в противоречие со своими этническими формами проявления. Религиозный патриотизм, таким образом, оказывается тесно связанным с национальной идентичностью народов и подчеркивает их божественное происхождение.

Таким образом, можно сделать вывод, что национальная идентификация – это динамический процесс обособления собственных мировоззренческих установок субъекта (индивидуального либо коллективного) от «чужих» и последующее отождествление их с идеальной интерпретационной моделью национального прошлого, настоящего и будущего («национальная идея») по ряду признаков (географических, социокультурных, экономических и др.).

В целом предлагается рассматривать патриотизм как идеологизированную форму выражения и политическую практику реализации национальной идентичности. Такая трактовка позволяет артикулировать позитивные качества при определении сущности патриотизма, преодолеть модернизационную нагрузку этого понятия, аргументировать тезис о том, что именно специфика процесса национальной идентификации и его динамического результата, выражающегося в формуле национальной идентичности, определяют природу и своеобразие множества версий патриотизма, позволяют осуществить его идейно-политическую типологизацию, основу которой может составить социально-философский подход к различным способам конструирования

и концептуализации национальной идентичности, каждый из которых содержит свое значение для таких параметров, как регулятивная идея, конституирующая основа, генерализация конкретной субидентичности (основа концептуализации), логика соотнесения «прошлое – настоящее – будущее».

С учетом изложенного можно выделить такие версии российского патриотизма, как консервативную, либеральную, этнонациональную и неоевразийскую.

1. Важнейшие черты консервативного проекта современного российского патриотизма как идеологизированной формы выражения и политической практики легализации русской национальной идентичности могут быть охарактеризованы следующим образом.

Регулятивная идея: русское мессианство религиозного толка, вера в особое предназначение русской империи и шире – всей российской государственности во всемирной истории.

Конституирующая основа: органическое понимание русской нации как единого социокультурного и политического организма, оживляемого «народным духом».

Основа концептуализации: генерализация трех субидентичностей – религиозной, государственной и этнической, метафорически отраженная в известной уваровской формуле «православие, самодержавие, народность».

Связь времен, логика соотнесения «прошлое – настоя-

щее – будущее»: направленность на сохранение исторической преемственности, безусловно, предполагающая консервативный характер.

2. Либеральный проект патриотизма включает в себя следующие характеристики.

Регулятивная идея: национальный прагматизм и экономический эгоизм.

Конституирующая основа: гражданско-этатистское понимание природы нации и патриотизма как искусственного, достигаемого исключительно благодаря функционированию государственных институтов единства.

Основа концептуализации: генерализация политической субидентичности в либерально-демократическом контексте.

Связь времен, логика соотнесения «прошлое – настоящее – будущее»: направленность на разрыв исторической преемственности, имеющая модернизационный характер.

3. Этнонациональный проект патриотизма предполагает следующие элементы.

Регулятивная идея: этнический прагматизм, отрицающий любые цивилизационные мегапроекты и формы русского мессианства.

Конституирующая основа: однозначно не верифицируется, сочетает в себе противоречивые версии западного и восточного понимания природы нации.

Основа концептуализации: генерализация этнической субидентичности, которая, как правило, резко противоп-

ставляется всем другим.

Связь времен, логика соотнесения «прошлое – настоящее – будущее»: ярко выраженный модернизационный характер.

4. Неоевразийский проект наполняет патриотизм своеобразным содержанием.

Регулятивная идея: геополитическое мессианство, вера в особое предназначение русских в планетарном противостоянии сухопутных и морских цивилизаций.

Конституирующая основа: понимание русской нации как органического единства социокультурного и географического ландшафтов.

Основа концептуализации: генерализация географической (геополитической) субидентичности (Россия – Евразия) по сравнению с другими, значимость которых при этом не отрицается.

Связь времен: сохранение цивилизационной преемственности, сочетаемое с технической модернизацией и гибкой трансформацией политических институтов, консервативно-революционный характер.

Тожждественность регулятивной идеи архетипу мессианства и сохранение в качестве конституирующей основы восточного, органического понимания нации во всех случаях будет означать парадигмальное единство рассматриваемых версий национальной идентичности. В противном случае, т. е. при смене базовой регулятивной идеи на противоположную, можно говорить о радикальном разрыве цивили-

зационной преемственности даже при кажущейся схожести внешних социокультурных и политико-правовых форм. При этом полиморфизм патриотического дискурса при дуализме базовых регулятивных установок объясняется возможностью генерализации какой-либо одной субидентичности, на базе которой происходит концептуализация национальной идентичности в целом. Актуальность политической самоидентификации российского переходного общества объясняется тем, что в основу ряда модернизационных проектов заложена принципиально иная регулятивная идея, основанная на рационально-этатистском, западном понимании нации, отрицании исторического предназначения русского народа, что радикально обрывает прежнюю логику национально-патриотической преемственности.

Таким образом, можно сделать вывод, что в основе концептуализации российской национальной идентичности и патриотизма лежит национальный миф (регулятивная идея), функционально обеспечивающий динамическую иерархизацию субидентичностей, конституированных специфическим пониманием природы нации, в конкретных исторических условиях в целях сохранения их преемственности общему мессианскому вектору. Смена регулятивной идеи ведет к кризису национально-патриотической идентичности и разрыву исторической преемственности даже при сохранении прежнего набора субидентичностей и внешней схожести частных политико-правовых форм.

Глава II. Эпоха перевоплощений: мировой тренд и русская специфика (В.Н. Расторгуев)

1. Самоидентификация и мультикультурализм: где пролегает граница между нормой и социальным недугом?

Чем объяснить небывалый всплеск интереса к поиску культурной идентичности, механизмам идентификации и самоидентификации? Еще вчера эта тема интересовала немногих узких специалистов, этнологов и политологов, культурологов и, разумеется, психиатров, что вполне понятно: с чего это вдруг человек или целый народ начнет ломать голову над своей же идентичностью, под которой понимается обычно всего лишь тождество себе самому? Разве это тождество – не норма норм? Разве сомнение в нормальности нормы может стать нормой? Но сегодня выясняется, что даже сугубо академические исследования этих явлений, чуждые всякой политизации, всё чаще несут в себе мощный политиче-

ский и геополитический заряд, легко облакаются в технологии воздействия на огромные массы и уже открыто используются при переделе мировых ресурсов. Впечатление такое, что вся планета стала фабрикой глобальной переидентификации миллионов и даже миллиардов (!) людей, а тема идентичности превратилась в ахиллесову пяту всего традиционного общества.

Площадка для «перековки идентичностей» подготовлена размыванием культурных и политических границ после того, как принцип незыблемости послевоенных границ ушел в небытие вслед за крахом биполярной системой, стало нормой ослабление и планомерное разрушение национальных суверенитетов. Не менее существенную роль сыграло совершенствование технологической базы массовых перевоплощений, в том числе стирание различий между виртуальной реальностью и «просто» реальностью, между проектированием будущего и прошлым. В заново переписанном прошлом мы всё чаще обнаруживаем те же самые скрытые проекты из несуществующего завтра, когда растворяется грань между идентичностью как тождеством себе и идентичностью как тождеством фантому, чужому проекту.

И речь здесь идет не о том лишь, что истории пишутся, редактируются и бесконечно переписываются и фальсифицируются с учетом вкусов времени, моды и воли писца или заказчика. И не в том дело, хотя это очень важно, что истории рассказываются и пересказываются в соответствии с прави-

лами построения рассказов – от зачина до поучения, от построения сюжетной линии с встроенной интригой (скрытым интересом), которая при ближайшем рассмотрении оборачивается интригой политической – интересами групповыми и партийными, тоже тщательно скрытыми. Разница в том, что интрига в рассказе откроется по прочтении, а политическую можно только реконструировать или просто домыслить. Но нарративация истории – только одна сторона «перековки идентичностей».

Главное в другом – в скрытых «узелках на память», остающихся в недрах никому и никогда не рассказанной истории, в том числе и той реальной, которая не открывается мыслителям, просветителям и популяризаторам. Не открывается не потому, что ждет более прозорливых, а по причине иного рода: человеческая мысль – не Высший Промысл. Да и нельзя пересказать живую историю, как нельзя пересказать остывшую боль или страсть. Можно только показать, изобразить с той или иной степенью достоверности. Скрытые, никем не рассказанные и до времени не состоявшиеся сюжеты живой истории – это и есть «узелки на память». Причем имеется в виду не личная и не коллективная память, а нечто иное – память социоприродных систем о тех «развилках», то есть альтернативах и возможностях, от которых люди отказались, либо не желая отклониться от избранного курса, либо просто не заметив упущенные возможности. Но упущенные шансы – не всегда утраченные безвозвратно: вернись на шаг – и от-

кроются снова. Возможно, что откроются...

Поэтому история не только имеет сослагательное наклонение, но и сама может склонить кого угодно. Так что же произошло с сознанием миллионов, как случилось, что очевидные культурные, этнические, религиозные и прочие отличия, которые воспринимались как данность, стали предметом массового интереса и одновременно – едва ли не основным инструментом большой политики и даже геополитики? Самый простой способ объяснения – анализ радикальных изменений, произошедших на рубеже тысячелетий в сфере мировой политики, и их сопоставление с изменением самоидентификации. Правда, такое сопоставление вряд ли может служить бесспорным основанием для вывода, поскольку здесь легко спутать причины и следствия: то ли политика влияет на самоидентификацию, то ли всё происходит с точностью до обратного, когда идентичность самопроизвольно мутирует и сама «строит» политиков? К тому же при желании легко обнаружить множество иных факторов, способных повлиять и на процесс самоидентификации, и на политическую динамику.

Автор одной из наиболее известных, целенаправленно раскрученных и потому действительно влиятельных теорий, раскрывающих природу культурной переидентификации, С. Хантингтон предлагает вполне убедительный на первый взгляд анализ происходящего. По его мнению, после окончания холодной войны наиболее важными различиями

между людьми стали уже не идеологические, не политические или экономические различия, а культурные. Именно по этой причине «народы и нации пытаются дать ответ на самый простой вопрос: “Кто мы есть?” И они отвечают традиционным образом – обратившись к понятиям, имеющим для них наибольшую важность. Люди определяют себя, используя такие понятия, как происхождение, религия, язык, история, ценности, обычаи и общественные институты. Они идентифицируют себя с культурными группами: племенами, этническими группами, религиозными общинами, нациями и – на самом широком уровне – цивилизациями. Не определившись со своей идентичностью, люди не могут использовать политику для преследования собственных интересов. Мы узнаём, кем являемся, только после того, как нам становится известно, кем мы не являемся, и только затем мы узнаём, против кого мы»⁶⁰.

В этой логике есть только один изъян: холодная война, как выясняется ныне, вовсе не прекратилась после крушения «великого красного проекта», демонтажа социалистического лагеря и всей биполярной геополитической системы, а сделала недолгую передышку перед новым витком. Будем надеяться, что «передышка» (она же «перезагрузка», она же «потепление климата») была не последней в новейшей человеческой истории. Возможно, мы увидим и новые опыты «перелицевать» полувойну в полумир. В любом случае,

⁶⁰ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 17.

несмотря на воскрешение «ледниковой эры» в мировой политике, вопрос «Кто мы есть?» не оставляет сознание масс.

И здесь следует обратить внимание на главный парадокс эпохи перевоплощений. Западнохристианский мир, еще вчера видевший в богоборческой России основную угрозу своему существованию, подменен откровенно антихристианским глумлением над всеми святынями европейских народов и традиционными институтами воспроизводства идентичности, начиная от института семьи и брака. И уже на этом фоне происходит противостояние «новой западной идентичности» тем собственно европейским базовым ценностям, носителем и бастионом которых поневоле становится бывший антипод Запада и всех форм западного традиционализма – Россия.

Возможно, причины такой многоуровневой и разнонаправленной переидентификации целых народов следует искать не в политических сдвигах, а в появлении новых технологий, способных до неузнаваемости видоизменить и способы коммуникации, и даже самую человеческую природу? И действительно, никого теперь не удивляют самые радикальные методы тотальной «самодеконструкции» – от смены национального гражданства на «электронное подданство» (теория и практика наднационального «гражданства по интересам») до смены пола – культивируемых коммерческой медициной хирургических и генетических перевоплощений «надоевшего самообраза» с выходом в недалекой вре-

менной перспективе на модификацию самой биологической природы человека.

Если называть вещи своими именами, то превращение мужчины в «женщину» – это операция, родственная, по сути, превращению некогда великого народа в бесполое и безвольное существо. Жертвы таких операций испытывают чувство экстаза, когда их оскопляют и заставляют пинать ногами собственное «проклятое прошлое», приучают носить чужое платье и тоненьким голоском петь хвалебные гимны новоявленным учителям «подлинной свободы постоянного выбора», где сам сделанный выбор объявляется отходом от свободы как базового принципа подлинной идентичности. Если повенчался – вдвойне не свободен, ибо изменил свободе постоянного гендерного самоопределения и лишил себя выбора. Если осознал себя при этом гражданином и патриотом, то также не свободен вдвойне – предал идеалы негативной свободы (а это, как известно, единственно надежный маркер либеральной идентичности) и попал в зависимость от идеологии в эпоху «полной деидеологизации», освобождения от догм.

В том же контексте следует рассматривать и бесчисленные программы насаждения и культивирования толерантности и мультикультурализма, заполнившие всё пространство политологического дискурса и рекламного бизнеса. По мере распространения этих международных программ (поле активности их адептов – вся политическая карта мира) становится

очевидным, что они ориентированы явно не на сохранение исторически сложившихся форм регионального культурного многообразия и традиционных моделей этнокультурного сосуществования. Чаще всего их применяют как инструмент, разрушающий целостность конфессионального пространства, без которого невозможны ни преемственность в процессе социализации, ни самоидентификация поколений и наций (роль культуuroобразующих конфессий в становлении национального наследия и менталитета), ни конструктивное этнокультурное и междивизиационное взаимодействие – основа мира между людьми и народами.

Воспитание чувства толерантности, если бы оно было целью подобных программ, должно было бы базироваться на уважении к религиозным чувствам и жестко критическом отношении к деструктивным культам. А это предполагает обязательное участие в разработке и осуществлении образовательных программ и стратегий, призванных культивировать толерантность тех конфессий, которые исторически представлены и тем более доминируют на конкретной территории. В действительности подобные программы, как правило, внедряются без учета позиции церкви – духовенства и мирян, а иногда откровенно направлены на легитимацию и распространение нетрадиционных культов, разрушающих саму возможность воспроизводства конфессиональной идентичности. В ряде случаев (опыт современной России) они граничат со столь знакомой погромной пропагандой во-

инствующего атеистического мировосприятия и закреплением за «программистами» особой роли творцов «правильных идентичностей» и грозных третейских судей, якобы стоящих над всеми мировыми религиями и определяющих право аборигенов-наследников на доступ к духовному наследию своих народов.

По этой причине программы «воспитания толерантности» сегодня всё меньше ассоциируются с исследовательскими направлениями, но всё больше напоминают политические и геополитические проекты тотальной индоктринации, призванные повлиять на самосознание наций и, главное, на самоидентификацию миллионов людей во всех концах мира. Таким образом, нелепое с точки зрения логики выражение «новое мышление» (если уж новое, то и мЫшление, конечно, чтобы гордо звучало «мы» как источник идентичности), введенное в оборот в период демонтажа исторической России и перекройки послевоенных границ, незаметно становится «работающей категорией». Эта категория позволяет достаточно точно описать технологию разрушения культурной преемственности, когда предметом «зачистки» становится само мышление, неписанные права здравого смысла, предполагающего наличие веры как условия воспитания веротерпимости. Как научиться уважать чужих матерей, культивируя неуважение к собственной матери?

Антиклерикализм с трудом изживается не только в «политических новостройках», которые, как водится, начинают-

ся (иногда и заканчиваются) с рытвья котлованов, но и в традиционных «оазисах благополучия» – в тех немногих уголках мира, где доминируют не разрушительные центробежные силы, а интеграционные тенденции.

Как подметил Л. Зидентоп в своей известной книге «Демократия в Европе», европейское сообщество способно выполнить свой долг перед самим собою и остальным миром только при одном условии: если оно сохранит свою индивидуальность, культурную идентичность. При отсутствии общего самосознания «интеграционный процесс не будет направляться, что рано или поздно приведет к хаосу»⁶¹. Но нравственная индивидуальность Европы подразумевает некую историю, осознание этической преемственности. Зидентоп называет две причины, препятствующие восстановлению подлинной европейской самоидентичности: «Одна из них – существование в Европе стойких пережитков антиклерикализма, другая, возникшая совсем недавно, – это развитие представлений, именуемых “мультикультурализмом”»⁶².

Мультикультуралистский подход, по его словам, превращен сегодня меньшинствами, обретающими всё большую уверенность в себе, в политическое оружие. Подъем мультикультурализма, особенно в своеобразном американском исполнении этой доктрины (концепция И. Берлина) с характерной для нее «терпимостью», не обеспечивает, по мнению

⁶¹ Зидентоп Л. Демократия в Европе. М., 2001. С. 236.

⁶² Зидентоп Л. Демократия в Европе. М., 2001. С. 236.

Зидентопа, адекватных средств урегулирования конфликтов между группами и индивидуумами, так как не замечает главного – разницы между двумя разновидностями плюрализма: «Одна из них держит в поле зрения социальные группы и культуры, каждая из которых является носителем и выразителем своих собственных ценностей. Для другой важны конкретные люди, осуществляющие свой выбор ценностей в рамках закона, который не только защищает личную свободу, но и устанавливает четкие границы такой свободы»⁶³.

Важно отметить, что мультикультурализм – понятие, обозначающее особый тип и сам процесс социализации, идентификации и самоидентификации этнокультурных групп в рамках государственной политики, призванной снизить риски межэтнических и межцивилизационных конфликтов. Специфика этого процесса заключается в том, что объектом социализации в данном случае становятся не только и не столько сами эти группы, сколько коренное население, которому прививается всеми доступными методами толерантное и уважительное отношение к носителями инокультурных традиций, ценностей и образцов поведения.

Понятие мультикультурализма было введено в широкий научный оборот и политическую лексику сравнительно недавно. В 1971 г. этим термином стали обозначать новую миграционную политику Канады, в основе которой лежало стремление решить внутренние проблемы, в частности

⁶³ Там же. С. 250.

проблемы с дефицитом рабочей силы и квалифицированных кадров, за счет переселенцев из других стран и регионов, в том числе и из России. Опыт Канады представляет особый интерес, поскольку именно в этой стране принцип мультикультурализма включен в число базовых принципов государственной политики. Позднее это понятие обогатило политическую лексику США и Западной Европы. Однако единого представления о мультикультурализме в мировой политике и науке так и не сложилось, а сам термин служит для обозначения связанных между собой, но зачастую совершенно разных явлений. Среди них и многообразные формы мирного сосуществования представителей различных верований, этнических групп и культур на одной территории при сохранении различий, и целенаправленная политика интенсивной интеграции мигрантов (обычно без установки на полную ассимиляцию) на территориях стран, которые предоставляют им эту возможность.

Здесь, в зонах условной стабильности и столь же условного благополучия (большого или меньшего, но обеспеченного уровнем конституционно закрепленных социальных гарантий), пересекаются почти не контролируемые миграционные потоки из регионов, где доминируют иноцивилизационные традиции и обычаи, клановые и родовые связи, не характерные для «оазисов стабильности». В результате именно благополучные регионы неизбежно превращаются в арену наиболее острых межцивилизационных конфликтов, а основные

показатели устойчивого развития, с таким трудом принятые на уровне межгосударственных связей, становятся малоэффективными. Неопределенность позиций и предмета, относимого к понятию мультикультурализма, создает путаницу, что часто используется в целях политической демагогии.

Одно дело – прокламируемые цели, и совсем другое – методы их достижения и, соответственно, итоги. К сожалению, технологии, зачастую используемые в политике мультикультурализма, порождают больше проблем, чем решают. Если воспользоваться языком метафор, то способы насаждения мультикультурализма можно сравнить с методами, используемыми в современной трансплантологии, когда в качестве основного условия успешной пересадки чужих органов рассматривается искусственное подавление природного иммунитета. В результате возникает своеобразный «синдром приобретенного иммунодефицита» (аналог СПИДа), а жизни реципиента угрожает любой источник инфекции. Для его защиты в этом случае используются весь арсенал средств – вплоть до тотальной изоляции от внешнего мира. Защитные кордоны снимаются со временем.

Однако в случае применения подобных методов в целях адаптации основного населения к мигрантам неучтенными остались существенные отличия между трансплантологией живых организмов и масштабными экспериментами по «скрещиванию народов», когда в роли реципиентов выступают базовые нации, а в качестве иммунодепрессантов – ан-

тиклерикализм и вытравливание всех традиционных моделей самоидентификации, вплоть до гендерных. При этом нации-доноры вовсе не хотят никакой адаптации, а нации-реципиенты не изолированы от мира и от всех пандемий – от неорасизма до «классических» форм нацизма, да и способов исцеления, как мы видим, никто не ищет...

Поэтому любые попытки механически перенести в политику Российской Федерации те же принципы и модели мультикультурализма и формы принудительной самоидентификации, которые получили распространение в европейских странах, где уже накоплен опыт, в том числе и крайне негативный, насильственного насаждения «культурно-религиозно-языкового многообразия» для смягчения рисков неконтролируемой миграции представляются непродуктивными и безосновательными. В России, которая представляет собой государство-цивилизацию с тысячелетней историей, сложился совершенно иной, отличный от западных традиций, цивилизационный тип мирного сосуществования множества национальных культур и языков. При этом именно государство на всем протяжении имперской истории и в советский период делало всё необходимое, чтобы сберечь культурно-языковое многообразие и даже содействовало созданию собственной письменности и литературы у тех народов и народностей, которые были ее лишены. Этот уникальный российский опыт накапливался столетиями и не был связан ни с неконтролируемой миграцией, ни с колониальной по-

литикой. Но именно он позволил России избежать участи большинства европейских стран, которые целыми столетиями страдали от межконфессиональных войн и межэтнических конфликтов.

Но геополитическая трансплантология многолика, а под мультикультурализмом чаще всего подразумевают качественно различные явления. Выделим только несколько его типов.

1) Так называют *особый тип общественного устройства*, сложившийся в развитых странах, для которого характерно искусственно созданное в течение сравнительно короткого времени (иногда в течение жизни одного, двух или трех поколений) многообразие трудносовместимых национальных культур, языков, обычаев и жизненных укладов. Это многообразие явилось результатом ускоренной глобализации (феномен турбокапитализма). Одна из основных причин формирования мультикультурной среды – «великое переселение народов», как называют процессы масштабной и зачастую неконтролируемой миграции в развитые («сытые») страны больших групп населения, в том числе беженцев, из неблагоприятных регионов мира и в первую очередь – из зоны социальных и природных бедствий, межэтнических и военных конфликтов.

Основная цель для большинства мигрантов – не адаптация к традициям и образу жизни коренного населения, а стремление получить набор социальных гарантий и прав,

которых они лишены на родине, но которыми пользуются граждане ряда наиболее благополучных европейских государств. Эта тенденция, с одной стороны, позволяет развитым странам решать множество проблем, связанных, например, с потребностью в постоянном притоке дешевой рабочей силы, но, с другой стороны, является фактором повышенного политического и социального риска.

Среди опасных последствий сохранения и усиления этой тенденции – хроническая перегрузка социальной сферы и дестабилизация политической системы, разрушение уклада жизни коренного населения, деформация традиционного культурного и, что особенно важно, конфессионального пространства, которое формировалось столетиями. При этом реальная угроза для сохранения «цивилизационного кода» и поддержания социального мира накладывается на демографическую катастрофу, связанную с деструктивными изменениями этнокультурного состава населения и «вымыванием» целых народов, которые создали западную цивилизацию, но оказались неконкурентоспособными в демографическом плане. Многие европейские народы в результате нарастающей депопуляции уходят с исторической сцены под натиском мигрантов, не способных или не желающих адаптироваться к культуре и обычаям «новой родины». Эта тенденция будет лишь усугубляться по мере нарастания глобальных проблем, в том числе экологических, связанных с климатическими изменениями и техногенными катастрофа-

ми, которые неизбежно вызовут многомиллионные потоки т. н. «экологических беженцев».

2) *Множество культурологических и политологических концепций и научных школ* по преимуществу либерального толка, которые объединяет стремление обосновать, объяснить и оправдать (легитимировать) феномен сосуществования различных культур и верований на основе принципа толерантности. Многообразие таких конкурирующих концепций, теорий и школ, а также их различная идеологическая окраска препятствуют формированию единой концепции мультикультурализма как целостного и непротиворечивого научного учения, которое вошло бы в свод знаний, рекомендованных для всеобщего усвоения. Особую роль в насаждении и популяризации идей мультикультурализма в послевоенной Европе сыграли три взаимосвязанных фактора.

Это, во-первых, усиление роли США в условиях конфронтации двух мировых систем, а позднее – полное доминирование этой страны в результате крушения биполярного мира, неудачно названное «эпохой однополярности». В настоящее время именно внешняя политика США привела к военному вторжению западной коалиции на территории ряда исламских государств. Эта тотальная агрессия завершилась падением стабильных светских режимов, невиданным подъемом радикальных движений, колоссальными жертвами среди мирного населения и потоками беженцев в страны ЕС, которые оказались неспособны в таких условиях проводить

даже паллиативные варианты мультикультурной политики, не говоря уже о глубокой интеграции.

Во-вторых, на этом фоне мощное воздействие на становление массового сознания оказала сама история государственного развития США и, прежде всего, двухсотлетний опыт колонизации и освоения европейскими мигрантами целого континента. А в-третьих, собственно в теоретическом плане сказалось длительное господство американских научных школ в области социологии, политологии и права, которые были по преимуществу основаны на духе прагматизма. На стыке этих дисциплин и сугубо прагматического мировоззрения сложилось научное направление, призванное соединить принципы правового государства с принципами политического устройства, гарантирующего особые права всем меньшинствам – национальным и религиозным, а позднее сексуальным и другим.

Примером подобного теоретического построения может служить концепция мультикультурного гражданства, предложенная канадским политическим философом У. Кимлика, которого называют создателем теории американского мультикультурализма. Он в свою очередь был последователем Дж. Роулза – автора известной теории справедливости, которая признаёт социальную значимость отдельных форм неравенства, если они приносят пользу обществу. Такая позиция является в определенном смысле альтернативой политической теории «плавильного котла» и соответствующей

практике, господствующей в США и предполагающей глубокую интеграцию, включающую в себя обязательную ассимиляцию, «сплав» этнических компонентов в рамках единой гражданской нации. Но этот котел в последние годы утрачивает былую эффективность, что и повышает в США интерес к теориям и проектам построения мультикультурного общества.

3) *Политические проекты*, которые осуществлялись и до сих пор осуществляются в ряде развитых стран с целью поставить под государственный контроль процессы межэтнической интеграции, снять или смягчить противоречия, возникающие в обществе в результате глобальной миграции. Единого, общепринятого проекта мультикультурализма не было и не может быть, поскольку существуют принципиальные отличия в истории становления государств и в действующем законодательстве, в социальных структурах, укладах, традициях и верованиях, а также в ресурсном потенциале. Эти различия можно проследить, сопоставляя исторический путь развития европейских национальных государств с опытом государственного строительства США и Канады, в создании которых основная роль, как отмечалось, принадлежала и принадлежит мигрантам.

4) *Политический курс*, в основу которого положен выбор определенного проекта построения мультикультурного общества. В большинстве европейских государств такой политический выбор продемонстрировал свою нежизнеспособ-

ность, что было признано политическим руководством этих стран. К примеру, о полном провале политики мультикультурализма с 2010 г. неоднократно заявляли лидеры ФРГ, Великобритании и Франции.

5) *Политические доктрины* и конституционные принципы, а также системы законов и подзаконных актов, специально разработанных и принятых для реализации политического курса, цель которого – формирование и легитимация мультикультурного общества. Примером наиболее последовательного осуществления политики мультикультурализма может служить уже названный опыт Канады и, в частности, Конституционный акт 1982 г. и «Канадская хартия прав и свобод», в основу которых положен принцип мультикультурного наследия канадцев. Эта позиция неоднозначно оценивается в самой Канаде, особенно в Квебеке.

2. Этажи идентичности и субъекты самоидентификации

Зададим себе два связанных между собой вопроса. Вопрос первый: что стоит за мощным потоком словесных новаций и заимствований, изливающимся из жерла политических и политизированных наук⁶⁴ и ангажированных массмедиа, проникающим во все языки и меняющим состояние политической культуры России и мира? Вопрос второй и главный: кто является подлинным носителем (субъектом) культурной идентичности?

Говоря о причинах «терминологического бума», важно определиться с базовыми понятиями и схемами. В основе явления, которое всё чаще называют культурной идентичностью, хотя оно имело прежде и имеет сейчас множество имен (коллективная память и воля, самосознание и соборность, индивидуальность и самобытность, духовный склад

⁶⁴ Следует четко различать эти две категории наук – политические и политизированные. По степени своей «антикоррозийной защиты» и научной чистоплотности политические исследования далеко не всегда уступают всем прочим, поскольку не обязательно утрачивают характер научного знания и становятся инструментом политической борьбы. И напротив, самые «чистые науки» по определению (и гуманитарные, и естественные, и технические), казалось бы, не имеющие никаких точек соприкосновения с политикой, часто становятся объектом откровенной политизации и даже инструментом скрытой политической индоктринации.

или уклад жизни), лежит довольно простая и даже примитивная логическая схема. Идентичность в психологическом плане при всем многообразии трактовок осознаётся преимущественно как особое состояние сознания – тождество самому себе или «другому», а точнее, сложившемуся самообразу или усвоенному идеалу, а также как некий набор константных качеств и характеристик, обеспечивающих это тождество. Соответственно, идентификация может быть определена как процесс или действие, направленное на коррекцию или изменение этого состояния и соответствующих качеств, как результат этой деятельности, а также как особая мыслительная процедура.

К примеру, почти любая классификация начинается с построения дихотомий, позволяющих идентифицировать объект по принципу «свой – не свой» (или лжедихотомии «наш – чужой»), а затем переходит к другим критериям структурирования и так называемым «пошаговым» способам идентификации. Применительно к культурной и политической жизни российского социума постановка проблемы идентичности и идентификации не сводится к психологическому или эпистемологическому пониманию (отсюда часто встречающиеся замечания о «метафоричности» таких категорий, как национальная или политическая идентичность).

С равным основанием можно говорить и об идентичности человека, и об идентичности эпохи. Как отметил А.С. Панарин, «подобно тому, как человек не может жить и выстра-

ивать индивидуальную перспективу, не осуществляя процедуры идентификации, поколения так же идентифицируют себя тем или иным образом, формируя известное историческое «мы». Эпохи могут идентифицироваться в терминах гегемонии и борьбы с нею, войны и послевоенного периода, кризиса и его преодоления. Во всех этих случаях создается определенный образ, служащий поколенческой идентификации и связанных с нею возможностей коммуникации, кооперации, диалога, других стратегических игр, в которые играют между собой современники»⁶⁵.

В подавляющем большинстве случаев анализ идентичности применительно к социуму не выходит, как правило, за узкие рамки всё той же общей концептуальной схемы «устойчивое состояние – коррекция или замена данного состояния». Однако если эту обезличенную схему поместить в перенасыщенный раствор современной культуры и геополитики, то она приобретает совершенно иные контуры. Теперь речь идет ни много ни мало – о душе человека и о духе народа, а также о праве так называемых политических и финансовых элит вторгаться извне в этот мир и перекраивать его по своему пониманию, по своей вере или безверию. При таком подходе к теме сразу возникает целый веер нравственных и правовых проблем, которые также можно сформулировать в форме вопросов:

⁶⁵ *Панарин А.С.* Глобальное политическое прогнозирование в условиях нестабильности. М., 1999. С. 32.

– Нуждается ли отдельный человек, народ или государство в том, чтобы подвергать рациональной рефлексии и критике эти глубинные основы коллективного сознания, и можно ли перепоручать кому-либо тяжелый духовный труд самоидентификации, а если нельзя, то каким образом защитить себя от собственной некомпетентности и от внешних манипуляций?

– Есть ли у России (нашего государства, населяющих его народов и граждан) потребность в том, чтобы кто-то из временщиков-политиков или «яйцеголовых», с равным рвением обслуживающих власть или оппозицию и не отягченных размышлениями об исторической ответственности и Божьем Промысле, навязывал всему обществу некую «национальную идею», разработанную в кабинетах политтехнологов и призванную «исправить народ»?

– Не лучше ли четко различать дух народа как животворный источник его самоидентификации – и государственные стратегии, перейдя от губительной привычки оперативно-го решения стратегических проблем «в узком кругу» к долгосрочному и ответственному стратегическому планированию, призванному согласовать преходящие политические цели с непреходящими духовными ценностями?

– Не пора ли признать самоочевидный факт: образование сильного государства начинается с сильной и выверенной научной и образовательной стратегии, не противоречащей религиозной культуре народа и национальным интере-

сам, что позволит раскрыть системный потенциал страны – духовный, интеллектуальный, экономический и природный?

– Кто и как сможет определить подлинную цену «самости» в реестре ценностей, и стоит ли человеку, нации, государству или, к примеру, отдельной цивилизации во имя самосохранения жертвовать всеми другими ценностями и чужими интересами, да и где, собственно, проходит та невидимая глазу грань, которая отделяет «своих» от «чужих» в современном мире?

Думается, что эти и многие другие вопросы становятся более решаемыми, если четко определиться с главной проблемой: кто же является творцом и носителем подлинной идентичности?

Как нечто самоочевидное воспринимается утверждение, что носителями, субъектами культурной идентичности являются отдельные люди. Но кто из нас может взять на себя роль оракула или пророка, если учесть, сколь ограничен и мозаичен кругозор современного человека, прошедшего через все круги отчуждения, разрушающего целостное видение мира? Это относится и к людям западной культуры, причисленным в условиях «традиционных демократий» каждый раз выбирать «меньшее зло» (свободные выборы «меньшего зла» заставляют добровольно выбирать зло). Это относится и к миллионам тех, кто прошел через «школу» государственного атеизма и с детства был лишен даже шанса прикоснуться к истокам духовной культуры своего народа.

Может быть, носителями культурной идентичности являются массы, сами народы и нации? Этот вопрос иногда воспринимается как неправомерный: и действительно, разве могут быть альтернативные точки зрения, особенно когда мы говорим о русском государстве? Но дело в том, что такие понятия, как «коллективный ум» или «воля народа», чаще всего в языке политики используются в качестве эвфемизмов – «слов-обманок», призванных спрятать технологии индоктринации и скрыть узелки вживленных идеологем. Все политические элиты и во все времена заявляли о том, что выступают от имени «своих» народов, выражают волю наций... Если народ верит таким утверждениям, то сама эта вера превращает его в массу. А массы, по точному замечанию Ж. Бодрийяра, – это инерция, могущество инерции, власть нейтрального: «Они не являются ни хорошими проводниками политического, ни хорошими проводниками социального, ни хорошими проводниками смысла вообще. Всё их пронизывает, всё их намагничивает, но всё здесь и рассеивается, не оставляя никаких следов. И призыв к массам, в сущности, всегда остается без ответа. Они не излучают, а, напротив, поглощают всё излучение периферических созвездий Государства, Истории, Культуры, Смысла»⁶⁶.

Ответ на столь сложные вопросы заключается, по нашему мнению, в том, что носителями культурной идентичности

⁶⁶ Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург, 2000. С. 8–9.

являются не одни лишь современники, но и ушедшие поколения, которые оставили потомкам свое (наше) природное и культурное национальное наследие. Носителями идентичности являются и грядущие поколения, которым будет отказано в праве жить и войти в права культурного наследования, если сегодня прервется связь времен. Подлинными носителями культурной идентичности были, есть и будут мыслители, ученые и герои, с именами которых связан самообраз России и представления о ней в сознании других народов (культурный проект наций – по выражению А.Дж. Тойнби). Не только носителями, но и творцами культурной идентичности навеки останутся, пока жив сам народ, и его духовные светочи.

Однако народ и власть – плохо соединяемые начала, даже когда говорят о реальной демократии, то есть о власти народа. Кроме той доли власти, которую в принципе могут взять на себя отдельные (удачливые) социальные группы в рамках плюралистической (групповой) демократии, есть еще и просто власти, то есть власть имущие, именующие себя политической элитой и явно не стремящиеся к самоограничению и тем более к самоустранению. Сразу заметим, что такое самоназвание и самоопределение элит – это не только гордыня, которую должно усмирять, но и необходимость: кто же сможет определить элиту, кроме нее самой? Согласимся, вопрос не праздный. По мнению ряда «элитологов» (В. Мюлман, Ф. Тонес и другие), к элитам только и можно отнести социаль-

ные общности, обладающие способностью к самоизбранию и, соответственно, к самопрезентации. Так что не всякие самоназванцы являются самозванцами.

И всё же самозванцы – самое живучее и распространенное племя, промышляющее на ниве самоизбрания в сфере публичной и непубличной политики. Более того, в роковые для народа времена – в години хаоса и безвременья – на авансцену отечественной истории поднимаются (выталкиваются из толщи народной, еще не отравленной ядами самодовольства и хищничества) именно отрпьевы – самозванцы всех мастей. И не они виновны в этом, а физика политики: когда социальный мир разделяется, на поверхность политики всплывают пустопорожние частицы, начисто лишённые ядра народной совести и страха Божия.

Но если становление публичной элиты – это самопрезентация узких групп (в России – «новых узких»), то стремительное разделение такого рода «элит» и народа становится неизбежным. И разделение это проходит уже не только по схеме «актеры и публика», но и по другой схеме – «сытые и голодные». А здесь единой самоидентификации народа быть не может. По определению. Не будем забывать и о внутреннем расслоении правящих элит на «публичную пленку», которая, подобно слою мазута, покрывает всю поверхность политической жизни, перекрывая кислород для основной части общества, и тех, кто ее «разливает» – не виртуальных, а реальных и, как правило, непубличных хозяев публичной

политической элиты.

Опасность, идущая от самоназванцев, заключается и в том, что они вытесняют и пожирают цеховую элиту – сообщество подлинных мастеров и подмастерьев, которые есть в каждой сфере специализированной деятельности. Подлинно профессиональная национальная элита – продукт долгой, иногда многовековой и межпоколенческой селекции. В современной России она не только вымарывается из жизни и истории, но и совершенно не представлена на политической сцене.

Самоидентификация – не только традиционная тема политологического дискурса, но и жизненная потребность миллионов людей, которая далеко не всегда становится (и далеко не всегда должна становиться) предметом теоретической рефлексии. Опасность излишней «затеоретизированности» проблемы заключается в том, что рассуждения на эту тему, превратившись в интеллектуально-схоластическую игру с прозрачным политическим подтекстом, чаще не проясняют, а затуманивают суть вопроса. Причин тому много, но остановимся на трех основных.

Во-первых, поиск культурной и национальной идентичности, хотя и является внутренним делом человека или социума и относится к сфере сокровенного мира (что может быть более сокровенным, чем самооценка и самообраз?), в действительности почти полностью направляется, контролируется и корректируется извне, попадая в зону политических

интересов и государственной национальной политики. Таким образом, модели самоидентификации иногда представляют собой или явные, или скрытые технологии индоктринации, принудительного внедрения доктринальных установок в сознание и подсознание с целью манипулирования свободной волей.

При этом сразу возникает вопрос, что следует понимать под национальной политикой? Её наиболее глубокое определение дал К.Н. Леонтьев, называвший сам термин «национальная политика» неточным и даже «довольно бестолковым», поскольку его можно приложить к вещам весьма различным. По его мнению («Культурный идеал и племенная политика»), названия истинно национальной заслуживает только культурно-обособляющая политика, целью которой служит защита культурной самобытности и ее основы – религиозного самосознания народа. Ее прямой противоположностью является племенная политика, которая также определяется как «национальная», хотя по своей природе она откровенно космополитична и обманчива, ибо революционна по своей сути.

К сожалению, степень «бестолковости», характерной для толкования предмета и целей национальной политики, не только не уменьшается со сменой эпох и режимов, но и постоянно возрастает, что и неудивительно. Ларчик просто открывается: в мутной воде, при условии высочайшей и тщательно организованной бестолковости (уже без кавычек), а

также научной некорректности, возведенной в ранг принципа и постоянно демонстрируемой, кстати, современной политической элитой так называемого постсоветского пространства, называемого некоторыми стратегами «политическим пластилином», только и можно манипулировать сознанием миллионов. Только таким образом процесс самоидентификации народов и народностей становится орудием антинациональной национальной политики (изобретение XX в., взятое на вооружение политиками века двадцать первого).

Именно по этой причине, думается, само понятие самоидентификации при достаточно высокой частотности его употребления в научных и политических текстах не стало распространенной языковой нормой и до сих пор относится носителями языка (во всяком случае, русского языка в России) к «неживой», подчеркнуто наукообразной лексике. Это обстоятельство объясняется, видимо, тем фактом, что в течение долгого исторического времени для подавляющего большинства граждан России проблемы этнической, конфессиональной или гражданской самоидентификации (а тем более гендерной или сословной) не были жизненно важными. И то, и другое, и третье воспринимается и сегодня многими (но не всеми) как данность. Люди, относящиеся к этому большинству и неискушенные в тонкостях философских интерпретаций, даже не в состоянии были представить, что подобные вопросы могут стать для кого-то пограничными, этапными для жизненно важного выбора.

Разумеется, подобное индифферентное отношение не распространяется на сферу идеологизированного сознания. Здесь деление на своих и чужих сохраняет свою актуальность. К примеру, противопоставление «тружеников и эксплуататоров» было и будет естественным для лиц, прокоммунистически настроенных, или, напротив, на «совков и элитариев» – для либерально ориентированной публики. Зависимость от идеологем подобного типа присуща почти всем, кто принадлежит к поколениям, прошедшим школу тотального контроля за «чистотой единственно верного учения», а также политически ангажированной части населения.

Интерес к проблемам самоидентификации и, что особенно характерно, к идентификационным технологиям для так называемых «конфликтных зон» на постсоветском пространстве спровоцирован скоротечным распадом единого государства, наиболее уродливые последствия которого связаны с самоутверждением «новых национальных элит» (не только политических и финансовых, но и преступных, взявших в свои руки рычаги политической и финансовой власти), с реанимацией или экспортом самых грубых и радикальных форм этнонационализма (нехарактерных для отечественной истории), а также многочисленными фактами сознательного ущемления жизненных интересов «нетитульных наций». Само введение в оборот подобных неологизмов («титульные/нетитульные») может служить свидетель-

ством скрытых форм ксенофобии или является следствием необдуманных экспериментов, провоцирующих проявления остракизма или даже геноцида по отношению к «изгоям» в полиэтническом сообществе. Отсутствие стратегической перспективы – дополнительный, но существенный источник кризиса идентичности социума и легитимности самой власти, которая нуждается, прежде всего, в постоянной культурной легитимации.

К таким же последствиям ведет и направленное информационное промывание массового сознания со стороны националистически ориентированных и просто «скупленных» СМИ или, к примеру, со стороны озабоченных своим социальным статусом этнических, религиозных или сексуальных меньшинств. Сам факт перечисления этих совершенно не равноценных групп (меньшинств) в качестве рядоположенных категорий в классификационных или идентификационных схемах и признание за ними права считаться почти что равнозначными акторами политики на национальном и международном уровне служит проявлением превращенного сознания.

С другой стороны, многие политики, причастные к выработке геополитических стратегий, а также политтехнологи, обеспечивающие оперативное информационно-аналитическое обслуживание и сопровождение реальной политики, утверждают, что культурная и политическая самоидентификация государств и наций – один из главных вызовов вре-

мени. Такой вывод относится в первую очередь к странам «переходного типа», адаптирующимся к эпохе глобального контроля со стороны структур, не подконтрольных ни национальным парламентам, ни международным организациям. Это свидетельствует о размытой границе между самоидентификацией и принудительной идентификацией.

Во-вторых, когда мы говорим о самоидентификации, то невольно попадаем в языковую ловушку, поскольку акцентируем внимание на первом слове «само», забывая, что в действительности доминирует «добровольно-принудительная самоидентификация». И хотя чаще всего под самоидентификацией имеется в виду самоопределение, самоотождествление, самообразование и прочие формы самореализации, она представляет собой прямо противоположное действие – самоотождествление с другим. Именно в этом ее смысловой стержень, что предполагает и самопереоценку, и самоограничение, и даже качественную реконструкцию самобраза, вплоть до самоотрицания. К примеру, такие самобразы, как «я – либерал» и «я – консерватор» или «Россия для русских» и «Россия – либеральная империя» (последние формулы – на совести их авторов) не столько расширяют возможности самореализации для государства и его граждан, сколько ограничивают возможность какого бы то ни было выбора. Это касается не только одиозных идей, но и вполне приемлемых стратегий. Дело в том, что единожды сделанный выбор – обратная сторона отсутствия выбора...

Данный вывод относится даже к тем случаям, когда тот другой, с кем мы стремимся отождествить себя, – не что иное, как идеализированный собственный образ (проекция ожидаемого будущего или созданного воображением собственного исторического прошлого). Примеры также лежат на поверхности. В плане персональной самоидентификации это набор самообразов – ориентиров в жизненном пространстве (например, профессиональных: «начинающий политик», «будущий хирург»). В плане национальной самоидентификации, когда ее субъектом-объектом является сама этнокультурная общность (или общности) – это веер возможных вариантов, тиражируемых в соответствии с набором исторических образцов-прецедентов.

В-третьих, неподверженная случайным веяниям времени национальная культура и современная политика, сотканная из множества сменяющих друг друга субкультур, предлагают и практикуют разные модели самоидентификации и разновекторные временные горизонты. Если национальные культуры тяготеют к вечности во временной перспективе и к локальности в перспективе пространственной («только эта земля – моя», «национальная культура – всегда во мне и со мной, где бы я ни был»), то субкультуры имеют диаметрально противоположные характеристики. К примеру, в профессиональных и тем более в коммерческих субкультурах (молодежных, музыкальных, контрсоциальных и пр.) проявляется мощное тяготение к безграничной глобальной экспан-

сии в пространственной перспективе и к убыстряющейся цикличности во временной перспективе. По этой причине субкультуры-однодневки могут быть названы «мотыльковыми». Конечно, это определение не всегда носит уничижительный характер, поскольку охватывает широкий пласт субкультур, для которых характерна возрастающая динамика обновления профессиональных требований.

Незнание этих скрытых механизмов самораскрытия или, напротив, инструментов неявной индоктринации и порабощения духа оплачены искажением идентичности – разрывом преемственности, отречением и безверием, бегством от собственного призвания, долга и предназначения. Но где проходит граница между подлинной свободой, предполагающей самореализацию личности и раскрытие потенциала нации, и «правом на небытие» с манипулированием сознанием, распадом суверенных государств и умножением новообразованных «стран-клиентов», если жертвы воспринимают похищение собственной исторической памяти как обретение свободы, а духовную смерть как спасение?

Если воспользоваться удачным выражением известного психоаналитика М. Эрдхайма, то колебания между своим и чужим можно сравнить с функцией балансира механических часов, благодаря которому не только осуществляется самоидентификация личности, но и становится привычной сама культура (этот эффект иногда называют хабиитуализацией и используют для объяснения процесса институционализации

культурных феноменов). Какова логика, направленность и внутренняя иерархия процесса идентификации, таковы и его результаты. Вопрос состоит не в том, хорошо это или плохо – отождествлять себя с кем-то или чем-то, а в том, что собой представляет этот «чужой»? Чужими могут быть или казаться любые идеалы, образцы или образы, включая и так называемые самообразы и «я-концепции» – подлинные или мнимые. Примеры таких образов и концептуальных схем бесчисленны и многотипны: «я – в зеркале собственного или чужого внимания», «я – во временной перспективе и ретроспективе», «я, мы и они – в настоящем, будущем и прошлом», «наши и не наши», «наши друзья, враги и друзья наших врагов» и далее до бесконечности.

То, что далеко не каждый даже самый образованный человек в состоянии критично переосмыслить и тем более самостоятельно построить классификацию способов «самоуподобления», – это полбеда. Но всё же *полбеда*, поскольку всякая классификация была, есть и остается разновидностью символической власти, а некритически заимствованная классификация – инструментом чужой, тайной и потому неподконтрольной власти над волей и сознанием. Не каждому дано увидеть скрытые сущности и лица за галереей внедряемых хитроумных схем, личин и масок.

По мере «конструирования и строительства» этажей и уровней идентичности (от возрастной, гендерной, социальной, профессиональной, этнокультурной и гражданской до

творческой и духовной) перед умственным взором человека или социума открываются новые и всё более широкие горизонты. Вместе с тем у каждого из нас своя индивидуальная *карта самоидентичности*, которая изменяется при смене горизонтов – от доступных разуму пространственных и временных до самого труднодоступного – горнего. Культурная идентичность включает в себя не только изобретения (к разряду чистых изобретений относится, например, широкий набор политических моделей самоопределения) и не только открытия, к числу которых может быть отнесено открытие собственных склонностей и дарований, но и откровение. По этой причине культурная идентичность является не тайной за семью печатями (в этой области всё тайное со временем становится явным – и технологии, и мистификации), но своеобразным «таинством».

Применительно к конфессиональной самоидентификации можно говорить о таинстве без кавычек. Без напряженной внутренней духовной работы не выстроить иерархии уровней самоидентичности, когда в сознании и в жизни остаются не только навязанные ролевые функции, но и место для «внутреннего человека». Труд самоидентификации и сбережение духовного наследия – две стороны одного явления, поскольку основой и стержнем национальных культур и, следовательно, мирового наследия являются культуuroобразующие конфессии⁶⁷.

⁶⁷ *Расторгуев В.Н.* Культурообразующие конфессии – гарант мира в эпоху меж-

Ответной реакцией на отсутствие или дефицит «высокой самоидентификации» может быть нигилизм в самых различных его проявлениях. В генетическом коде любого нигилизма, в том числе и сугубо рационалистического нигилизма, когда сами ценности, по выражению Ф. Ницше, теряют для человека и социума всякую ценность, заложен механизм ложной самоидентификации. Его природа – абсолютизация какого-то отдельного свойства, реального или (чаще всего) идеального, придуманного к случаю, но возведенного в ранг высшей ценности. Пример – абсолютизация ситуативного «я» или сконструированного самообраза, который иногда называют я-концепцией или системой рационализированных установок. В данном случае не суть важно, о чем идет речь: о неявном знании, зародившемся в фантазиях, или об идеализированном самообразе, построенном в процессе рационального планирования собственного будущего. В любом случае вероятным результатом ложного самоотождествления может стать нигилистическое отношение к реальности или к собственной жизни.

Если же речь идет о характерной для просвещенческого стиля мышления (или для эпистемы – термин, когда-то введенный М. Фуко) абсолютизации роли социума – человечества или расы, нации или государства, социальной или воз-

цивилизационных конфликтов // Православная Византия и латинский Запад (к 950-летию разделения Церквей и 800-летию захвата Константинополя крестоносцами). М., 2005.

растной группы и т. п., то жертвой нигилистического отношения становится суверенная личность. При этом более всего, разумеется, страдает «внутренний человек», раздавленный еще до своего рождения агрессией «общей воли». Этот феномен условно можно отнести к идолам «мы-концепций».

Вероятность того, что идентификация и самоидентификация станут заложниками идола принудительной самоидентификации, заключается в скрытой подмене субъекта самоидентификации. Суть подмены проста: подавляющее большинство нормальных людей, находящихся в нормальных ситуациях, как уже говорилось, не фиксируют свое внимание ни на гражданской, ни на социальной, ни на возрастной идентичности. Разумеется, они даже и не догадались бы о существовании, к примеру, проблемы гендерной самоидентификации, если бы не откровенная информационная агрессия со стороны озабоченных этой темой массмедиа. Вместе с тем именно эта проблематика становится профессиональным делом для значительной части интеллигенции, а точнее специалистов, склонных не только и не столько к рефлексии, сколько к обслуживанию власти или участию в борьбе за власть.

Интерес к проблеме самоидентификации просыпается в ненормальных ситуациях, в так называемые пограничные периоды, будь то кризисные точки в судьбе отдельного человека или эпохи великих перемен в жизни социума – социальной группы, народа, государства, целого культурного мира,

каким является, например, славянский мир. Для того чтобы подтолкнуть человека к углубленной самоидентификации, требуется погрузить его в зону нестабильности и неуверенности. А для того чтобы подвергнуть нацию или группу наций мучительной процедуре переидентификации (процесс самоидентификации включает в себя переидентификацию), необходим ряд условий – от потрясения основ социального и политического мироустройства до акций устрашения. Именно эта особенность приоткрывает и тайну крушения гуманистических идеалов Просвещения, и востребованность террора среди современных цивилизаторов и их первых жертв (народов-изгоев).

«Цивилизованность» и «просвещенность», как показывает исторический опыт, не мешает воспользоваться общей бедой для политического гешефта, например, для того, чтобы взбодрить чувство «гордости за флаг», подтянуть тем самым падающие рейтинги вождей нации. Кроме того, под натиском терроризма – и государственного, и «транснационального», и информационного – можно погрузить общество в состояние шока, что позволяет, к примеру, «безболезненно» расчленять единые народы и политические образования.

«Политика выше отечества» – этот лозунг мог бы украсить знамена большинства активных игроков на поле нового мирового порядка, если бы они, во-первых, могли открыто обозначать свои цели, что невозможно, так как привело бы к молниеносному обрушению социальной платфор-

мы, и, во-вторых, принадлежали к одной вере и состояли в одной партии. Пока же этого не произошло, у всех сколько-нибудь заметных «политических тел» будут совершенно разные знамена и лозунги, отражающие многоцветье электоральных предпочтений и ожиданий – от романтических глобально-лазурных до национально окрашенных и протестно-багряных. При этом речь идет не только и не столько о желании политических структур обозначить полное тождество своих устремлений с волей потенциальных избирателей, сколько о целенаправленном переделе электорального поля и даже о перемене «электорального пола».

Искусство геополитики в ее секуляризованном варианте (если Бога нет, то всё дозволено) в том и заключается, чтобы великие государства и новообразованные политические субъекты сначала перемешались в очереди стран-клиентов, а потом выстроились по порядку, который определяется уже не ими, а теми, кто обустроивает и обслуживает мировой порядок.

Современная политика динамична, что проявляется, прежде всего, в ее активном вторжении в самые сокровенные сферы сознания человека и социума, где формируется самообраз и самооценка. Инвариантное начало любой политики открывается в ее способности и готовности постоянно корректировать, видоизменять или даже замещать самоидентичность всех, кто становится объектом ее жизненных интересов и экспансии: граждан и народов, социальных или

возрастных групп и целых цивилизаций.

Пространственная экспансия – сила и слабость большинства современных и по преимуществу «рыночных» субкультур, легко разрывающих последние связи с национальной основой, но готовых эксплуатировать национальное начало всегда, когда это представляется выгодным, и тяготеющих к молниеносному глобальному тиражированию и распространению по типу всенародной эпидемии – пандемии в первичном значении этого греческого слова (*pandemos*). В этой функциональной агрессивности заключена немощь большинства субкультур: плата за тотальное расширение – сокращение сроков собственной жизни, всё ускоряющиеся фазы превращения и вытеснения новыми, еще более агрессивными субкультурами.

Среди множества причин недостижимости политических идеалов можно выделить три наиболее очевидных.

Во-первых, само отделение социального идеала как образа желаемого будущего (сегодня это чаще всего некий идеал правового государства, всегда находящийся, по точному замечанию П.И. Новгородцева, в состоянии эволюции) от политической реальности представляется предельно условным, что характерно и для политического дискурса, и для языка политической науки. Одна из основных причин «размытости границы» между идеалами и реальностью – тот факт, что подобный идеал неотделим, с одной стороны, от тех преходящих целей, которые формируют политические

элиты в соответствии со своими текущими интересами и изменчивой геополитической конъюнктурой, а с другой стороны, от непреходящих функциональных целей политики. Функциональные цели не зависят ни от воли элитных групп, ни от манипуляций с массовым сознанием, ни от зрелости и уровня теоретической мысли. Однако от того, осуществляются ли эти цели, зависит само существование государства, а также и осуществимость групповых целей акторов политики.

Об этих функциональных и зачастую не артикулируемых целях могут даже не догадываться и сами политики, полностью погруженные в стихию политического бизнеса. Но и они, взяв на себя рычаги управления столь сложной машиной, которой является государство или отдельные его агрегаты, вынуждены считаться с внутренней логикой, а точнее, с внутренними функциями этой грандиозной машины – функциями, подчиняющими и волю, и разнонаправленные интересы основных акторов политики. С этой точки зрения, «вериги власти» – не столько метафора, сколько образ абсолютного долженствования, представляющего собой «неписанное условие» поддержания стабильности власти. Среди базовых функций политики можно выделить две основных: защиту (сбережение) территории и защиту населения, в том числе и социальную защиту, которая на определенном этапе развития государства также включается в число его важнейших подфункций. Как видим, именно в этой точке и проис-

ходит «растворение» границы между идеалом (умозрительными или реальными образцами, приемлемыми для настоящего и будущего) и той политической реальностью, в которой высвечивается сущность политической системы.

Во-вторых, в большинстве случаев граница между реальностью и идеалом воспринимается как пропасть, совершенно не преодолимая уже в силу дефицита исторических или современных образцов, которые можно было бы полностью и безоговорочно отнести к разряду «идеалов». Дефицит такого рода характерен как для современной мировой сцены, так и для всей политической истории. Поэтому любые рассуждения о грамотной или разумной политике часто сводятся к умозрительному построению некоего идеального образа и к абстрактным требованиям: «Политика должна...» При этом не указывается, конечно, кому и почему она что-то должна. Кроме того, из верхних эшелонов власти постепенно вытесняется подвид «политиков-стратегов», поскольку глобализация и коммерциализация политики предполагают и унификацию методов управления, и так называемое «бегство элит» – процесс превращения стратегов в менеджеров, знакомых с правилами большой игры. Место стратегов занимают «коммерциализаторы» от политики – лоббисты и так называемые политтехнологи, которые сужают цели политики до продажи и покупки политических решений.

В-третьих, сама идея реализации идеала и, соответственно, социальной реконструкции предполагает разработ-

ку «большого проекта» в ситуации, когда повсеместно доминирует постмодернистская установка на целенаправленное устранение «больших смыслов» со ставкой на так называемую модель «пошаговой инженерии» (в духе К. Поппера). Соответственно, возникают едва преодолимые трудности в разработке и принятии долгосрочной государственной стратегии развития, и, соответственно, в осуществлении целого веера детально проработанных и предварительно обеспеченных (в ресурсном плане и в правовом поле) масштабных программ, которые должны соответствовать неким заявленным в рамках «большого проекта» идеалам.

3. Гражданская идентичность: российский и русский варианты проектирования, политический выбор великороссов

Какое будущее ожидает Россию, какой ей суждено стать в ближайшей и отдаленной перспективе, за горизонтом медленно уходящего смутного времени? Это и вечный спор между западниками и славянофилами, и его продолжение в эпоху социалистического переустройства в отдельно взятой, но самой крупной стране мира, взявшей на себя в послевоенную эру роль одной из двух сверхдержав-победителей и лидера стран лагеря социализма. Костяк этого лагеря составили славянские страны, ставшие после гибели биполярной системы одним из мощных этнокультурных сегментов Евросоюза, но в конфессионально-цивилизационном и языковом плане сохранившие глубинное родство с Россией, неподвластное даже самой жесткой идеологической «переидентификации» и перевоспитанию, откуда бы оно ни исходило – от Запада или от самой России, на время забывшей о родстве.

Одно это обстоятельство не позволяет «навсегда закрыть вопрос» о выборе России, во многом предопределяющем и выбор европейцев. А их выбор в какой-то степени предначертан: европейские страны могут либо сохранить и расши-

ритель культурные границы своего союза, сотрудничая с Россией, также находящейся в стадии конструирования своего «завтра», на всех этапах проектирования нашего общего будущего, либо собственными руками разрушить созданное ими «недогосударство» – величественное здание, построенное с умом и по плану (школа Р. Куденхове-Калерги), но на «цивилизационном разломе».

Выбор «русского будущего» в наши дни – это противостояние между самозваными либералами, у которых нет и не было никакой связи с либерализмом (западный либерализм не тождествен духу компрадорского первоначального накопления, беззакония и тотальной деконструкции) и государственниками, среди которых давно нет или почти нет славянофилов. Но это не означает, конечно, что сам диалог между западниками и славянофилами не станет актуальным завтра. Более того, русский выбор – это и ожесточенный спор и в самом западном обществе, да и во всем «нерусском мире». Как подметил С. Хантингтон, автор одной наиболее популярных версий «цивилизационных разломов», «споры между российскими западниками и славянофилами насчет будущего России... сменились спорами в Европе между правыми и левыми о будущем Запада и о том, олицетворял ли собой это будущее Советский Союз или нет. После Второй мировой войны мощь Советского Союза усилилась из-за притягательности коммунизма для Запада и, что более важно, для не-западных цивилизаций, которые теперь встали в оппози-

цию Западу. Те элиты не-западных обществ, находящихся под господством Запада, которые жаждали поддаться на соблазны Запада, говорили о самоопределении и демократии; те же, кто хотел конфронтации с Западом, призывали к революции и национально-освободительной борьбе»⁶⁸.

Есть и другой вариант того же по сути вопроса «чего хочет Россия?» Он требует не столько от сменяющих друг друга политиков и обремененных чрезмерной властью чиновников, сколько от каждого из нас, граждан России и соотечественников, готовности отвечать за себя. А если быть до конца последовательным, пришлось бы спросить: «Чего хотим все мы – сыновья и дочери России, не отрекшиеся от матери-родины, ее лидеры и оруженосцы, не изменившие присяге, ее молитвенники и простые труженики с непростыми судьбами, русские и не русские по происхождению?» Особо над этим вопросом придется потрудиться русской интеллигенции, у которой всегда складывались непростые отношения и с русским народом, и с властью, и с собственной совестью, и с братьями по призванию – интеллектуалами за пределами русского культурного мира.

Кстати, любой внимательный человек с чувством языка без труда заметит, что само это выражение – «русская интеллигенция» – незаметно вышло из языкового оборота почти повсеместно. «Почти», поскольку оно осталось еще в словарях, да в языковом обиходе дальнего русского зарубежья, ну

⁶⁸ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. С. 125–126.

и в чужих языках, конечно. Здесь этот оборот еще жив, как живы и другие схожие обороты: «русская угроза» (как видим, нас не различают по крови) или «русская мафия», как называют всех разбойных людей, сбившихся в стаи, среди которых редко встретишь этнических великороссов, но много лиц без разбору по племенам и новообразованным странам. «Русская» как прилагательное исчезла почти сразу после того, как распалась страна, а русский народ стал самым крупным на планете разделенным народом: ну как назвать себя русским интеллигентом, если ты гражданин Украины, Киргизии или даже Белоруссии, к примеру? Что-то произошло – то ли с народами России, то ли с русской интеллигенцией (тоже бывшей?), то ли с самим языком русским... Всё чаще интеллигентные люди в РФ называют себя российской интеллигенцией, ощущая (они же еще интеллигенты в какой-то степени) противоестественность этой подмены. Хотя есть и те, кто подмены вообще не чувствуют, ибо лишены самой способности её ощущать (чувства родины).

Вопрос о будущем России – самый простой тест, своего рода проверка на идентичность. Он может поссорить единомышленников или помирить и сблизить непримиримых, но в любом случае он принуждает к диалогу. И в этом диалоге, как правило, выявляется любопытная закономерность: граница между русским и нерусскими никаким образом не связана ни с этнической самоидентификацией, ни даже с языковыми границами. К русским в духовном и культурном плане

относят себя люди самого разного этнического происхождения и гражданской, а также и конфессиональной принадлежности. Их объединяет одно: все они хотят слиться с той исторической Россией, которая неотделима и от великой русской культуры, обращенной к вечности, и от образа семьи народов, где слабейшему члену семьи давали лучшее с общего стола, чтобы он стал сильным.

Иное дело – нерусские по убеждениям. Это сравнительно немногочисленное, но хорошо организованное племя так же интернационально, как и русский культурный мир, хотя внимательно следит, как правило, за «кровно-этнической чистотой» и не перемешивается без разбора. Нерусские по убеждениям, среди которых немало русских людей, не любят Россию. Не любят именно из-за своих убеждений или, точнее, предубеждений. Но поступиться ими не могут – иногда себе же во вред, но чаще с выгодой: на русофобов всегда есть спрос. Для одних не любить Россию – временная работа или профессия, для других – хобби или призвание, но всех их сближает идейная фобия – страх, питаемый идеей, а не общая культура. По этой, видимо, причине их отличает какая-то особая невосприимчивость, мешающая диалогу, легко возникающему почти в любой межкультурной среде. У многих людей время от времени возникают какие-то фобии или идефиксы, но зачем же их делать смыслом жизни? Бывает, хочешь поговорить и даже договориться о чем-то с русофобами, особенно с теми, что фобствуют не по нужде, а

по призванию, – и люди они, как правило, неглупые или, во всяком случае, начитанные, и на одной земле живем, а потом махнешь рукой: себе дороже, всё равно не услышат.

Этим они выделяют себя как среди русских (русских по крови, по родителям или по документам), так и среди русских немцев в России и в Германии (основная часть которых в большей степени русские и по духу, и по любви к России, чем «просто русские»), многочисленных русских американцев, французов или англичан. Впрочем, образ русских англичан немного потускнел в последнее время из-за повышенного интереса мировых и доморожденных СМИ к «нерусским по своим убеждениям русским англичанам», которые скупают Лондон с пригородами за нерусские деньги, вырученные за продажу русского добра.

Важно отметить, что дихотомия «русские – нерусские» совершенно по-разному воспринималась и воспринимается в разные моменты исторического развития (или исторической деградации) и разными людьми. Отношение к этим понятиям и образам находится в прямой зависимости от самооценки и личной способности к критическому восприятию навязанных человеку или социальной группе стереотипов, как бытовых, так и научных – не окончательно устоявшихся и вечно конкурирующих парадигм, а также откровенно лженаучных концептуальных схем, рассчитанных разве что на оболванивание. Всё зависит в данном случае от образа «русские», не сгоревшего, как предполагалось идеологами-кре-

маторами, но переплавленного до неузнаваемости в идеологических печах богоборческой и русоборческой диктатуры.

Реконструировать многоходовые и конкурирующие проекты, включенные в реальный политический и исторический процесс, крайне сложно. Но через наплывы времени и событий всё отчетливее проступают основные контуры и даже фазы планов и сценариев разрушения России, которые маниакально претворялись и претворяются в жизнь с использованием колоссальной энергии, невиданных доселе ресурсов (ресурсов самой же России) и патологической жестокости ее насильников. Такие геополитические проекты, изменившие до неузнаваемости человеческий мир на столетия вперед, оставляют кровавый след в череде поколений и не могут уйти в забвение.

История с «перековкой» русского народа и великороссов как его ядра свидетельствует: за необъяснимой вакханалией насилия над народом – физического и морального, экономического и культурного, в том числе языкового, – просматривается единая логика и четкая цель. Можно выделить три основных параллельных, синхронизированных направления (образно говоря, три пласта) этого политического проекта, который на самом деле был не только значительно сложнее и изощренней, но и являлся, как все знают, звеном долгосрочной программы-утопии полного планетарного миропеустройства. Сегодня на смену этой утопии пришли другие утопии-правопреемницы, не менее опасные, о чем мы еще

будем говорить. Преимущество подобных программ глобального изменения мира – прежде всего мира внутренне-го, то есть самоидентичности – необходимо отслеживать, поскольку проверенные временем палаческие методы устранения препятствий на их пути (а Россия – главное из препятствий) долго еще будут востребованы.

Первое и основное направление было связано с долгосрочными манипуляциями с русским языком и массовым сознанием. В результате был, по сути, изъят из обращения, из сознания и даже подсознания миллионов людей в России – и высокообразованных в том числе – исторически сложившийся адекватный образ и, что особенно важно, самообраз русского народа. Так почти незаметно потерялся исконный смысл слова «русские» – общего имени для граждан России и самоназвания мощного суперэтноса, основу которого, как известно, составляют великороссы, белорусы и малорусы, подавляющая часть которых относилась и относит себя к православию. Отсюда, кстати, идет традиционное для исторической России отождествление русских и православных – в узком значении этих слов. Теперь эти значения если и упоминаются, то с отсылкой на процесс естественного обновления языка⁶⁹ и поправкой «устар.».

⁶⁹ Похожим приемом из арсенала «прикладной политической лексикологии» сегодня пользуются, кстати, при упаковке и распространении статинформации о совершенно *противоестественной*, не имеющей аналогов в мире динамике и структуре вымирания русских и ряда других народов России, которая была характерна для 90-х гг. – эпохи демонтажа страны. Демографы называли этот про-

Осуществить столь сложную политическую задачу помогла тотальная, ничем и никем не ограниченная власть. Власть над всеми информационными потоками, прессой, образованием и наукой. А также власть над самим языком (соответствующие реформы) и всей литературой – как отечествен-

цесс организованного самоистребления или истребления «русским крестом»: летящая вверх «линия смерти» (регистрируемой смертности), косящая по преимуществу дееспособные поколения, пересекается почти под прямым углом с падающей в небытие «линией жизни» – показателями рождаемости. Именно этот молох смерти даже публичные политики и специалисты до сих пор называют «естественной убылью населения». Для понимания уровня цинизма подобного подхода важно увидеть общий социальный и демографический фон, на котором разворачивается драма. Этот фон – *ежедневные, из года в год, из десятилетия в десятилетие массовые и почти ритуальные детоубийства* (т. е. убийства, не только не осуждаемые, а и узаконенные государством, принятые светским обществом как необходимость, ставшие обычаем и нормой, воспринимаемые как право и даже обязанность русской женщины). В нынешней России двое детей из трех приговариваются к смерти до своего рождения, ибо само их рождение приговаривает семьи к нищете. Это уже не статистика, а состав преступления против человечности. Убийства эти провоцируются социальным унижением и необъявленной войной против семейного уклада жизни – откровенной пропагандой свободных и «нетрадиционных» отношений. Они поощряются борцами за либеральные ценности и ничем не ограниченными свободами, по преимуществу «негативные», стимулируются идеологами глобальных программ «планирования семьи». А самые чудовищные формы узаконенного истребления народа подаются как *естественные* издержки демократизации. Решительно против – только церковь. Государственные мужи и жены, парламентарии обеих палат заняты другим – публичными шоу-дискуссиями о легализации эвтаназии в России. Если они об этом заговорили, значит, уже появился заказчик введения еще одной разновидности узаконенных «либеральных» массовых убийств, а народные избранники и медиафигуры, осторожно прощупывая общественную реакцию, «опривычивают» и легитимируют тему, дают эфир палачам по призыванию, прокладывают им путь.

ной, так и мировой, которая была полностью и многократно просеяна и профильтрована, переосмыслена и перекомпонована, «перередактирована», а частично и заново переписана под контролем единого центра. Далекое не каждая страна могла выделить необходимые для такого масштабного и многолетнего деяния денежные, человеческие, интеллектуальные, организационные и иные ресурсы.

Вторая составляющая проекта заключалась в том, чтобы ввести в обиход обновленное до неузнаваемости слово «русские», но уже в совершенно новом значении – как слово-бирку для обозначения одной из ветвей русского народа – великороссов. Смысл фокуса – окончательное вымывание из языка и культурной памяти людей еще живого, реально существующего суперэтнуса, который в результате теряет способность осознавать себя как целое и теряет право на жизнь. Эта задача в технологическом плане была проще, поскольку опиралась на уже проделанную работу, а кроме того, не противоречила традиции и узусу. Дело в том, что большинство великороссов редко использовало это самоназвание, поскольку они считали себя прежде всего русскими, то есть подданными Российской империи и православными, а также не разделяли себя «по русским наречиям». Это еще один, но наиболее распространенный смысловой вариант слова «русские», синонимичный слову «россиянин».

Но и такая синонимия, впрочем, была разрушена сразу после того, как россиянами стали именовать население стра-

ны, чтобы не употреблять по назначению подозрительное в политическом плане слово «русские». Даже великорусский язык утратил в самоназвании частичку «велико», а в наши дни некоторые политики стали для пущей осторожности величать его «российским языком». Очевидно, что эта противоестественная оппозиция и предопределила тот факт, что безобидное и абсолютно нейтральное, казалось бы, обращение «дорогие россияне» так резануло «ухо нации», что стало своего рода узнаваемым «авторским концептом», введенным и в политический язык, и в повседневную речь как двусмысленное обозначение обезличенной общности, которой разрешено жить в новых границах. Если бы не было распада страны, то не было бы и такого переосмысления...

При этом великороссы в большинстве своем так и не заметили, что у них отняли этническое самоназвание. Причина в том, что они не только никогда в истории не кичились своим особым положением, но и почти не обращали внимания на этнокультурные отличия – как от «других русских» (применительно к большому, но ныне насильственно разделенному славянскому суперэтносу), так и от других подданных России.

Чтобы объяснить, как удалось совершить подмену, важно обратить внимание на исторические предпосылки, которые облегчали поставленную задачу, а также на общий политический и социокультурный контекст. В этой связи можно напомнить хотя бы о том, что во второй половине XIX – в нача-

ле XX вв. осуществлялись первые масштабные опыты в области «национального конструирования» и, соответственно, искусственного стимулирования интереса народов к своим этническим и национальным корням. Цель экспериментов была прозрачна: найти действенные инструменты вытеснения и разрушения династического принципа политического мироустройства для расчищения «площадки под строительство нового мира».

Великороссов эти эксперименты по понятным причинам почти не коснулись (становление самосознания державообразующей нации только укрепило бы империю, что было несовместимо с «идеалами прогресса» – как пролиберального толка, так и промарксистского). А если и коснулись, то преимущественно интеллигенции и высших образованных классов, что углубило пропасть между верхними и нижними этажами общества и отчасти предопределило успех февральского и большевистского переворотов. В целях ослабления Российской империи такие выборочные эксперименты ставились с разным успехом над другими народами России: вбить клин, посеять недоверие, разбудить комплексы, зародить надежду местных князьков заполучить в свои руки уже не вотчину, а собственное царство. Теперь, в начале третьего тысячелетия, у них появился шанс войти хотя бы в качестве обслуживающего персонала в клуб персон, определяющих судьбы мира (для плебса подойдет сказка о перспективах вхождения в число избранных цивилизованных наро-

дов). А в этом случае цена затеи никакого значения уже не имеет.

Третья манипуляция, осуществленная в несколько приемов, может быть документально воссоздана, потому что потребовала мобилизации сил подавления и раскрутки на полную мощность репрессивного аппарата или, как говорят теперь, «зачистки». Благодаря слаженной работе карательных и «просветительских» органов само слово «великоросс» в целях «социальной профилактики» было, как уже говорилось, фактически вытеснено из общеупотребимого языка. Его штыком выскребли и из всех сусеков массового сознания. Предлог для демонстрации сверхбдительности и нечеловеческой жестокости, с которой истреблялась память о «великорусской гордости» вместе с ее носителями – мнимая угроза зарождения великорусского шовинизма.

Современный аналог-страшилка, призванная, вероятно, покончить даже с тем куцом, извращенным и остаточным понятием «русский», которое в советскую эпоху так и не удалось убрать из языка (бывшего великорусского), – так называемая угроза русского фашизма. При этом вольные или невольные крематоры от культуры забывают тот факт, что В.И. Ленин, у которого они берут уроки ненависти к общим идейным врагам, в борьбе за умы и сердца «базового населения» России вовсе не клеймил великодержавные устремления русских, а тонко играл именно на высоких национальных чувствах великороссов. Он именовал их (и себя вкупе с

ними) не иначе как «представителями великодержавной нации крайнего востока Европы и доброй доли Азии», которым «неприлично было бы забывать о громадном значении национального вопроса». При этом Ленин клятвенно обещал великороссам не только не вытравлять последнюю память об этом «гордом имени», но и поднять на недостижимую высоту престиж Великороссии как великой державы: «Мы, великорусские рабочие, – писал будущий вождь, – 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»⁷⁰.

Где оказались те великороссы и та Великороссия после переворота?

Почему нынешнее поколение ярких борцов с мнимой угрозой «русско-великорусского шовинизма-фашизма» отказались от двойной игры, от лести и лживых обещаний? Почему сбросили личину? Растеряли профессионализм, помельчали? Да нет, просто бояться стало некого: дело-то сделано: русские не знают, а некоторые и знать не хотят, что они русские. Скажи, к примеру, украинцу, особенно теперь, после этнически окрашенной гражданской войны, что он русский – не поймет, а «патриот» – так и оскорбится. В его сознании все русские – москали. Да что там украинцы, скажи

⁷⁰ Ленин В.И. О национальной гордости великороссов Полн. собр. соч., 5-е изд. Т 26. С. 107–108.

великороссу, что он великоросс – тоже не поймет, а скажи ему, что он сам не русский, если считает нерусскими других представителей русского народа – так и вовсе слушать перестанет...

Забыл народ собственное имя – и нет народа, как не было. Ушел русский народ с политической карты, ушел из истории, канул в лету. И никому не больно. И некому оплакивать. Чего и кого теперь бояться русофобам? Да они теперь и не русофобы вовсе, а что-то вроде мародеров.

Только слышен стон предков наших, которые молились и умерли за Россию, за русский народ. Ни они, ни святые, в земле Российской просиявшие, не разошлись по своим этническим углам, как это пришлось сделать народам нашим после Беловежской пуши. Может быть, молитвами русских святых вернется та многонациональная Россия, та воистину Святая Русь, которая без единого русского народа себя не мыслила? Но не помешает ли этому возвращению программа выплавки «нации россиян», считающих себя таковыми в строгом соответствии с границами противоестественного, но одобренного «старшим братом» разделения России?

Зададимся теперь вопросом: кому и почему сегодня выгодно окончательно и навсегда убрать с политической арены русский народ и разрубить по живому политическое тело России? Ответ лежит на поверхности, но его почему-то никто не замечает. Всё дело в том, что вопрос о собственности, который, как известно, испортил людей и перессорил

народы, никем окончательно не решен и не может быть решен, хотя нас пытаются заверить в обратном наши экономисты «от трубы». Они делают вид, что не знают о разногласии мнений о природе собственности в мировой экономической и политологической науке, да и в мировой политике. Для них все уроки, подобные национализации в Венесуэле, да и уроки отечественной истории – казусы и только.

По их понятиям, ресурсодержатель – тот, кто получил «в подарок» и в вечное пользование от временщика или перекупил, обанкротив конкурента, или как-то иначе приобрел в свои руки недра, землю, воды... Сделал собственным – стал собственником, а собственность, господина, священна. После этого аргумента, думать уже не надо. А вывод напрашивается сам: если русские и иже с ними прошляпили свою Россию, то поезд ушел – теперь будет всё по закону, который мы же напишем и протолкнем. Так и делают: по полуофициальным и, возможно, заниженным данным львиная часть бешеной прибыли новых собственников – от 50 до 80 процентов уходит на «поливку и подпитку» ветвей и сучьев власти (цифры варьируются в зависимости от «равноудаленности» и конъюнктуры на рынке политических услуг). Вероятно, именно здесь кроется непостижимое упорство и нежелание даже обсуждать принципиальную возможность введения (возвращения) прогрессивного налогообложения. Если учесть русские масштабы скрытых финансовых потоков в поистине необъятные «закрома власти», это уже не коррупция в обычном

понимании слова, а нечто совершенно новое, не известное досель.

Но что бы не говорили зафрахтованные теоретики или их опьяненные удачей фрахтовщики, никто не отменял со времен Моисея тот неоспоримый факт, что подлинным собственником и ресурсодержателем был, есть и всегда будет народ, которому некуда и незачем идти со своей земли, потому что это его собственная земля. Богатства, данные народам Богом, могут передаваться в частные руки только на время и только при соблюдении законов – как писаных, так и не писаных – заповеданных, на которых строится жизнь народа и благодаря которым сохраняется преемственность поколений и веры. Речь идет, в частности, об институте юбилея, то есть о трактовке собственности как дара свыше, а права собственности – как аренды. По определению В.И. Шамшурина, «в основе юбилейного социально-экономического подхода лежит совершенно определённая, нравственная, богословская монотеистическая подкладка. На юбилее во многом была основана плодотворная стадия развития Византии и русской хозяйственной культуры. По крайней мере, именно благодаря юбилею Россия четвёртого ноября вышла из смуты» (из доклада, прочитанного на IV Панаринских чтениях «Культура наследования: природа дарения в глобализирующемся мире»).

Какой практический вывод могли бы сделать из сказанного российские нувориши? Только один: если люди, составив-

шие капиталы на волне приватизации, которая оставила по себе разрушенную экономику, поверженную мощь страны и миллионы разоренных и обманутых тружеников, не усвоят «юбилейной» логики истории, то они войдут, а точнее влипнут, в историю не как новые русские, а как новые узкие. Узость мышления и духовного горизонта, который подменен сиюминутным хватательным рефлексом, – качества, которые не позволяют сохранить ничего из присвоенного. Тщетны надежды «узких» на то, что или Россия распадется и всё спишется (подобно тому, как развал СССР освободил от ответственности подлинных виновников за трагедию Чернобыля и сделал их в глазах западных глотателей газет и прочих СМИ героями планетарной демократизации), или удастся приумножить богатства, вывезенные за пределы непредсказуемой России. Все эти мечтания обречены по двум причинам. Первая – Россия не распадется в очередной раз, а если это так, то со временем закончится безвременье (уже закончилось), и вместе с ним не только окрепнет желание вернуть утраченное, но и появится возможность осуществить задуманное. А вторая, более прозаичная и жесткая, заключается в том, что Россию не захотят развалить даже те, кто еще недавно работал на этот развал.

Среди политиков, уже давно шантажируемых угрозой наднационального суда за любое непослушание, и среди «новых узких» есть люди, и их становится всё больше, которые умеют просчитывать не только на два хода вперед. Они

уже открыли для себя или скоро откроют простую истину: их благополучие рухнет даже не на следующий день, а в тот же час, как обрушится неделимая Россия. Мир хищников не прощает ошибок, а хищный глобализирующийся мир – преступлений, связанных с неаккуратным и непрозрачным обращением с собственностью и налогами. Российская приватизация и прочие темные дела – золотое дно для любого адвоката, возжелавшего разорить нечистых на руку «новых узких». Кто их защитит, если не российское государство? Так что держитесь, господа, сближайтесь с народом, любите Россию, идите в авангарде патриотических движений, поскольку ваши интересы хоть в чем-то, да совпадают с интересами общенациональными.

Глобализирующийся мир разрушает любые границы – суверенитетов, культур, цивилизаций, чтобы превратить в товар всё, что еще может быть потреблено, растворено и переварено вечно голодным «сытым миллиардом». Границы России, даже в ее нынешнем измерении, являются стеной, пусть и полуразрушенной, которую постоянно будут пытаться взорвать, хотя из-под нее вытекают полноводные реки невозобновимых энергоресурсов, почти дармового сырья (десятые, а чаще сотые доли от цены конечного продукта), а также уникальные технологии, универсальные знания и носители этих знаний и технологий.

Но угроза ресурсного голода «сытых и пресыщенных» остается. Подлинная угроза их безопасного и безбедного су-

ществования, основанного на навязанном миру неадекватном обмене природной и интеллектуальной рент, – народ-ресурсодержатель или, точнее, единственный наследник своих предков и подлинный собственник, который однажды может вспомнить о своих неотъемлемых правах. Вспомнить и вернуть – желательно демократическим путем. Разумеется, этот народ стал после осуществленных с его самосознанием манипуляций несравненно компактней, ограниченной и скромней в желаниях. Теперь к русским не относят себя (сами не относят, что и требовалось доказать), а следовательно, и не имеют уже никакого отношения к русским богатствам ни самостоятельные украинцы, ни многие другие большие и малые народы, получившие полную свободу от Москвы, России и... от русских ресурсов. Теперь всё это принадлежит наследникам, не отрекшимся от первородства, то есть великороссам – русским по самоопределению и, по логике вещей, белорусам.

Белорусы и, что не менее важно, власти этой страны до сих пор не перестают считать себя русскими и частью одной державы. Они не отрекаются ни от русской культуры, ни от русского (великорусского) языка, ни от надежды на высшую справедливость и восстановление былого единства, а следовательно, не отрекаются и от общих ресурсов. Их русскость более чем понятна: Белоруссия только в последнюю Отечественную войну с фашистской Европой, захваченной и отоблизованной нацистами, заплатила за свободу и жизнь

нашей общей России непомерную цену: каждый третий (!) ее житель погиб на полях сражений, был замучен, умер от ран...

Если с этих человеческих позиций подходить к вопросу о том, чего хочет Россия, то его надо еще раз уточнить: «Чего хочет Союз России и Белоруссии?» Когда союз наш состоится в полном понимании слова «реинтеграция», то и шансов сберечь весь русский народ будет не вдвое, а вдесятеро, стократ больше. Тогда не придется великороссам строить свою обособленную Великороссию – ни ту лукаво-эфемерную, что обещал рабочим Ленин, ни ту вполне реальную, о которой всё чаще будут вынуждены думать русские люди, обремененные властью. Не состоится союз – будем строить свою Великороссию как единственную наследницу исторической России, но уже в блокаде, будем готовиться, как говорили отцы и деды, к труду и обороне. На этот раз – от тех же не слишком дружественных соседей, которые теперь разместят ударные силы уже не только в Польше, Чехии и в других ныне «прозападнославянских» землях (чтоб братьям-славянам пришлось друг друга под прицелом держать), а на самой исконно русской земле, потерявшей сегодня даже право так именоваться.

Что нужно сделать, чтобы союз сложился, обязательно сложился? Каких искусных архитекторов и инженеров приглашать? Умение планировать свое будущее даже в том случае, когда оно уже давно запланировано кем-то за тебя и яв-

но не в твоих интересах, – это действительно большое искусство, которое придется осваивать русским или, на худой конец, великороссам, не по своей воле узурпировавшим все права на это воистину славное имя. Такую работу никому нельзя передоверять – ни политикам, ни яйцеголовым, как с недавнего времени по американскому образцу называют интеллектуалов, чтобы не путать их с интеллигентами, ни самой интеллигенции. Первые могут взять на вооружение идею, но только для того, чтобы возглавить процесс новой самоидентификации великороссов и повести их за собой. Куда? А это уже они решат потом, за электорат. Вторые знают свое ремесло, они без проблем спланируют и построят любую стратегию развития под ключ, по заказу, и даже не одну, а столько стратегий, сколько закажут. Одну – для великороссов, другую для тех, кто хотел бы их использовать для своих целей, а третью – для тех, кто хотел бы их истребить на корню вместе с памятью о России⁷¹.

Что же касается интеллигенции, о которой уже говорилось в начале, то это слово давно утратило свой исходный теологический и телеологический смысл (Ум Божий, творящий мир)⁷². Да и российская интеллигенция как особая социаль-

⁷¹ Подобная технология, к слову, давно освоена не только нашими известными политтехнологами, которые разводят клиентов на выборах, работая сразу на противоборствующие группы, но и финансовыми структурами, оказывающими поддержку сразу всем «проходным» кандидатам. Причем денежные мешки и технологи чаще всего – одна компания: кто бы ни прошел, она в выигрыше.

⁷² Этой теме посвящена статья «Интеллигенция», написанная в соавторстве с

ная группа, обладающая огромным интеллектуальным и духовным потенциалом, но в силу ряда причин почти не имеющая политического веса, всё реже называет себя русской. И это происходит не только потому, что многие образованные люди в России ощущают языковую фальшь и неловкость в этом словосочетании, поскольку русская интеллигенция никогда не делилась по узко этническому и тем более территориально-политическому признаку на великорусскую, украинскую, белорусскую... Причина в другом – в полнейшей идейной разобщенности. К тому же интеллигенция не может рассматриваться как нечто цельное даже в сугубо социологическом плане. Она пронизывает почти все социальные слои российского общества, где весьма высок образовательный ценз и до недавнего времени поддерживались добротные общекультурные стандарты. К сказанному можно добавить, что в последние десятилетия интеллигенция (и русская в целом, и российская как ее составная часть) побывала и в положении «прослойки», о которую вытирали ноги партократы, и в роли люмпенов после того, как те же партократы, ставшие плутократами, объявили себя демократами. Так что ей предстоит долгий путь реабилитации – и духовной, и физической. А теперь, после искусственного развала единой страны, она сама нуждается в новой самоидентификации и стоит перед выбором: русская, российская или никакая...

Единственная опора исторической России, сохраняющая

в чистоте и неприкосновенности образ русского народа, самое понятие «русский» в его истинном и высоком смысле, а также русский язык, не обесцвеченный и не отравленный стоками идеологии, не утративший связи со своим общеславянским живым источником, – Русская православная церковь. За верность свою, за стойкость в служении Господу и людям русское духовенство и миряне претерпели от русофобской нечисти больше, чем любая другая сфера российского общества или социальная группа. Сонм новых великомучеников взывает к единству. Здесь и только здесь живет русский дух. Здесь и только здесь живет неделимая Россия.

Вопрос о том, чего хочет Россия, на который мы пытались ответить, всё реже задают себе только граждане нынешней России⁷³, абсолютное большинство которых составляют великороссы. Они еще могут достаточно долго плыть по течению, передоверяя ответ или «спущенным сверху» слухам (чего хочет «сам», того хочет и Россия), или компетентным лицам (яйцеголовым), или просто прозорливым людям, заслуживающим доверия. Но всё чаще этот же вопрос задают себе граждане стран, возникших на «пострусском» и пост-

⁷³ Выражение «нынешняя Россия» хотя и отдает просторечьем, но представляется более точным, чем «современная Россия», поскольку в нашей стране сегодня сосуществуют разные «временные пояса», и каждый волен выбрать себе современников. Один пояс – время становления великой русской и мировой литературы и философии, святоотеческого наследия, другой – эпоха расчленения государства и великого народа, который в одночасье стал самым крупным на планете разделенным народом, третий – эра реинтеграции, открытая воссоединением Крыма, намертво разделившего русских и «русских нерусских».

советском пространстве. Он стал вопросом жизни для многих из тех, кто остался в зоне отторжения, почувствовав себя в чужой среде, без защиты и права на защиту, которое еще только предстоит обрести. Русские великороссы на чужбине, в русских городах и селах, отторгнутых от остальной России, – это русский народ! Россия обязана стать гарантом их прав независимо от того, кем, когда, где и с какой целью прорезаны границы, разделившие ее народ.

Есть и еще одна сторона у этой темы. Задумаемся, чем была и будет Россия для наших уже бывших соотечественников, оставшихся на земле предков, которая в одночасье перестала быть частью огромной и единой страны? Надежным покровителем или гегемоном, освободителем или оккупантом, надеждой или проклятием? Бессмысленно искать ответ в прошлом, где вечным сном спят герои, «мертвые бо срама не имут», как говорил князь Святослав своим соратникам перед битвой с греками в 970 г. Ответ скрыт не в засекреченных манускриптах, ибо их рассекретят уже те, кто к этому времени не раз перепишет историю. Ответ – в будущем, которое предстоит выбрать самой России. А еще – в том будущем, которое уже живет в детях и внуках наших, всё чаще смотрящих на череду побед и поражений России глазами посторонних наблюдателей – нерусских русских.

Долгосрочное видение политического, социального и национального развития страны в историческом и геополитическом контексте если и существует где-то, то остается тай-

ной за семью печатями. Учитывая, что речь идет о государственном стратегическом долгосрочном планировании в обществе риска, следует, наверное, говорить о двух причинах такого положения. Это либо негласный запрет на приглашение некой государственной тайны, которую лучше до поры до времени не знать объекту социального эксперимента вплоть до завершения начатого – например, присвоения чужой собственности («гайдаризм», «ваучеризация» и далее по списку), либо последствия полной атрофии навыков профессиональной деятельности в сфере планирования и прогнозирования. Первое наводит на мысль о неконституционном характере методов правления и управления. Второе может вызвать шок у человека, наблюдающего за нами, россиянами, со стороны: давно известно, еще со времен Платона, что государство не мыслит, но не до такой же степени!

Есть, впрочем, и еще одна гипотеза, способная объяснить этот феномен и основанная на принципе «ищи, кому выгодно». Суть ее в том, что кому-то очень бы хотелось, чтобы Россия не сдвинулась с места, чтобы она как можно дольше находилась в роли буриданова осла или, если вспомнить русские сказки, витязя на развилке трех дорог: налево пойдешь, смерть найдешь, направо и прямо – не намного лучше. Выбери на здоровье, но в любом случае пожалеешь... И действительно, Россия вновь стоит на таком перепутье: одна дорога ведет на Запад, другая на Восток, а третья – та, по которой веками шли наши предки, прорубая свой собственный

цивилизационный путь сквозь толщу времен. И этот путь тоже не усыпан розами, но оплачен жизнями.

Россия упорно стоит в выжидательной позиции (если это позиция), стоит уже много лет, что особенно заметно на фоне динамично и кардинально изменяющегося мира. О нежелании правящего класса страны что-либо менять говорят сегодня так часто, что тема кажется избитой и даже тривиальной. Но тривиальность тривиальности рознь. Остановимся на этом суждении немного подробнее, оно наводит на размышления. Как отмечается в этимологическом словаре Фасмера, тривиальность – это или то, что валяется на большой дороге (лат. *trivialis*), или просто перекресток трех дорог (*trivium*). Есть и еще одно значение слова, о котором напоминает Ролан Барт (актовая лекция, прочитанная им при вступлении в должность заведующего кафедрой в Коллеже де Франс в 1977 г.): «*Trivialis* – это атрибут публичной женщины, поджидающей клиентов на перепутье трех дорог». Вот она, подсказка: видимо, обстоятельства (и не только обстоятельства, а силы влияния) принуждают Россию специализироваться исключительно на торговле собственным телом – ресурсами. Для того чтобы сохранить такой специфический бизнес, ничего в жизни менять не надо, надо просто «держат место». Для такой жизненной ориентации страны нет никакой необходимости насаждать качественное и действительно доступное народное образование, поддерживать собственную фундаментальную науку, укреплять армию и

флот (геосутенеры и влиятельные клиенты сами позаботятся о твоём благополучии и безопасности). Не хотелось бы думать, что эта гипотеза, построенная на случайной аналогии, верна, но другой пока нет.

В любом случае затянувшееся время простоя для России заканчивается, как и время её позора. А то, что касается большого выбора, то его, по сути, у нас нет. Прозападный путь нам заказан, заблокирован самим Западом, о чём мы ещё будем говорить. Провосточный, а точнее, всё более антизападный путь (конфликт цивилизаций перестал быть чистой теорией, став грубой геополитической реальностью) не только не созвучен с духом России и её европейской культурной ориентацией, но и не сулит ничего хорошего по определению ни нам, ни возможным в этом случае союзникам. Так что у России, как известно, было и будет только два верных союзника – армия и флот...

В российском обществе и в русских людях сегодня с трудом, но просыпается инстинкт жизни. Мешает этому два тесно связанных между собой обстоятельства.

Первое – вынужденная национальная немота. Этот недуг проявляется в полном параличе внятной национальной политики и в зияющих нишах, которые должны быть заняты несуществующими ныне политическими институтами. Мы растеряли даже то небольшое из уникального опыта многонациональной России, что сохранялось в конце XX в. Зададим ряд вопросов. Что пришло на смену Совету национально-

стей в нынешнем двухпалатном парламенте? Чем заменили упраздненное министерство, худо-бедно (и худо, и бедно), но решавшее хотя бы некоторые проблемы в сфере региональной национальной политики? Что помешало, к примеру, при создании и в процессе реорганизаций Совета безопасности, Государственного совета или Общественной палаты и других новообразованных структур, обеспечивающих взаимодействие верховной власти с институтами реабилитируемого гражданского общества, подумать о введении в рамках этих организаций особого звена, обеспечивающего более или менее представительное и полноценное представительство народов России? Такие предложения не раз вносились, но ни разу серьезно не обсуждались. Вопросы можно множить до бесконечности, ответа нет. Всё это не позволяет русским (великороссам) и другим народам нынешней России не то чтобы участвовать в решении своих наболевших проблем, но хотя бы во всеуслышание заявить об их существовании. Сегодня уже трудно представить, что национальные интересы можно свободно и публично обсуждать, а возникающие противоречия разрешать своевременно и коллективно, как это принято в больших семьях с хорошими традициями.

Не останавливаясь подробно на внутривнутриполитических и внешнеполитических факторах, которые привели к такой ситуации, можно констатировать, что дефицит стратегического видения и чрезвычайно узкий временной горизонт политического планирования, обусловленный отсутствием пол-

ноценной национальной политики и невозможностью артикулировать национальные интересы, – это исключительный и недопустимый фактор риска, риска безвременья. Об этом ничего не говорится в Концепции национальной безопасности Российской Федерации, хотя риски такого рода по своей разрушительной силе, несомненно, превышают все перечисленные в ней угрозы. Заметим, что в этой концепции даже понятие «этнос» употребляется всего пять раз, причем во всех случаях с явной негативной оценкой: «этнотерроризм», «этнотерроризм», «этнотерроризм», «этнонационалистические интересы» и «этнополитические проблемы». Так же, кстати, обстоит дело и с вопросом о конфессиональной принадлежности граждан, и о роли культуuroобразующих конфессий, важнейшая из которых в России – православие, хотя устойчивость конфессионального пространства, как известно, обеспечивает сохранность цивилизационной идентичности, а также социальной и политической стабильности общества в целом. В Концепции национальной безопасности о религии, как и об этносах, упоминается пять раз и только тогда, когда речь заходит о «негативном влиянии иностранных религиозных организаций», «культурно-религиозной экспансии на территорию России», «религиозном экстремизме» и «религиозных конфликтах», а также о «независимости... от отношения к религии... и от других обстоятельств». Такой подход в значительной степени обесценивает доктринальную основу всей государственной политики и

превращает саму Концепцию национальной безопасности в фактор повышенной опасности.

Второе обстоятельство – предельно запущенный социальный недуг, имя которому – ничем не оправданное чудовищное социальное неравенство. Степень запущенности этой болезни стало невозможно скрывать после того, как почти молниеносно на глазах потрясенного мира произошло незапланированное удвоение российского ВВП (воров, вредителей, паразитов). Но особенно тревожит тот очевидный, но упорно замалчиваемый факт, что социальное неравенство в многонациональной России имеет, кроме всего прочего, заметную этническую окраску и крайне уродливые региональные проявления. Одно из них – феномен трех России: «рублевско-лондонской», «столичной» и «просто России». Интересы последней постоянно приносятся в жертву амбициям двух первых.

Недуги эти как бы уходят в подполье, становятся незаметным, чтобы взорвать изнутри общество. А произойти это может в тот решающий момент, когда Россия, и без того перегруженная нерешенными социальными проблемами, с трудом, но выйдет, наконец, на траекторию уверенного экономического подъема, не связанного с углеводородной зависимостью. С Россией похожая беда уже случалась, когда ее убивали на взлете. И здесь уже не суть важно, кто нанесет непоправимый удар или подожжет фитиль – террорист или агент влияния, рядовой провокатор или честный борец за справед-

ливое возмездие. На этом месте может оказаться почти каждый, кто так или иначе даже против своей воли соприкасается с голыми проводами большой политики. Взорвать Россию сможет и рядовой парень в маленьком городке, не проглотивший оскорбления от распоясавшегося заезжего нувориша, рабо- или наркоторговца, и очередной мессия от какой-нибудь из радикальных партий, и затрапезный политтехнолог-пиротехник, специализирующийся на взрывных политических устройствах и словесных фейерверках по случаю государственных торжеств. Исход один, и он предрешен, если не наступит отрезвление.

Глава III. Идеология и идентичность: российский и европейский выбор

1. Идеология – индоктринация – идентичность

Идеология – одно из наиболее политизированных (идеологизированных) понятий, которое чаще всего употребляют применительно к политическим учениям и доктринам, претендующим на роль абсолютного, единственно верного (с точки зрения адептов данной идеологии) и полностью систематизированного знания о законах или тенденциях, целях и этапах социально-экономического и политического развития. Особенность таких учений и доктрин – установка на подчинение массового сознания единым представлениям о природе общественных отношений и о должном политическом поведении, что превращает сами доктрины в объект поклонения, в своеобразную «гражданскую религию». Такая трактовка идеологий как основного инструмента политической и гражданской идентификации заметно вытесняет из языка другие значения этого слова, которые не утратили сво-

ей эвристической ценности. Кроме того, именно расширенное толкование позволяет выявить инвариантные смысловые характеристики, важные и для объяснения феномена политической идеологии, и для механизмов индоктринации или, что то же самое, идентификации посредством распространения идей, имеющих императивный характер.

Дело в том, что в любом контексте под идеологией понимают, как правило, особый тип проектного мышления с явно выраженной императивной функцией – установкой на долженствование. В силу этой особенности идеология, с одной стороны, пробуждает, активизирует творческий потенциал человека и общества («творчество масс»), но, с другой стороны, способна подавлять, парализовать саму эту способность, превращаясь в метод, названный «промывание мозгов». Определить, где проходит граница между раскрытием творческого потенциала – основы подлинной идентичности – и её подавлением, крайне трудно еще и по той причине, что способность к самостоятельному мышлению и творческому самораскрытию предполагает длительную и глубокую социализацию, то есть процесс социальной, политической и культурной адаптации или ассимиляции. Когда мы говорим о результатах этого процесса, то фиксируем внимание не на количественных характеристиках, а на качественном уровне, например, на степени «врастания» объекта социализации в конкретный социум (высокая или низкая социализация).

Во всех этих случаях имеется в виду либо восхождение на

новую ступень индивидуального или коллективного развития (социализация как подъем по ступеням развития человека или социума), либо включение «объекта социализации» в иную, например, в более узкую, элитарную и престижную или, напротив, в более широкую социальную группу. Иногда речь идет и о большем – о становлении или изменении «духа народа», о вступлении общества в новую эру, эпоху, этап цивилизационного развития, что и позволило, к примеру, Э. Гуссерлю рассматривать идеологию как духовную составляющую любой исторической эпохи.

Но за такое восхождение, открывающее новые горизонты и возможности, приходится расплачиваться. Не меньшую цену платят и за «вхождение» – включение в новую возрастную, профессиональную или социальную группу. Имеется в виду и право пользоваться социальными лифтами, что обеспечивает прохождение в более высокую социальную страту, и изменение имущественного или образовательного ценза («билет в лифт»), и смена гражданской принадлежности или языковой общности, и погружение в какую-то из субкультур. В качестве платы за новую идентичность может быть культурная унификация, добровольный отказ от традиционной идентичности, самостоятельности, суверенности, уникальности. По этой причине современный человек не только приобретает массу преимуществ по сравнению с ушедшими поколениями и даже далекими предками, но и теряет целый набор жизненно важных способностей, начиная с критично-

сти мышления. Такая некритичность выполняет роль анальгетика, позволяет не замечать потерь. То же самое происходит и с независимыми государствами, которые, вступая, к примеру, в межгосударственные союзы, расплачиваются за это частью своего суверенитета (перераспределением базовых компетенций) и традиционной самоидентичности, что иногда граничит с её полной утратой и попранием базовых гражданских прав.

Говоря о феномене промывания мозгов, следует заметить, что только у современного человека, по мнению Э. Фромма, этим методом можно вызвать, к примеру, «оборонительную агрессию»: «Чтобы внушить человеку, что ему грозит опасность... нужно, чтобы социальная система обеспечивала почву для промывания мозгов. Например, трудно себе представить, что такого рода внушение имело бы успех у племени мбуту. Это африканские охотники-пигмеи, которые благополучно живут в своих лесах и не подчиняются никакому постоянному авторитету. В этом обществе никто не имеет столько власти, чтобы заставить кого-либо поверить в невероятное... По сути дела, сила внушения, которой обладает правящая группа, определяет и власть этой группы над остальным населением, или, уж как минимум, она должна уметь пользоваться изошренной идеологической системой, которая снижает критичность и независимость мышления»⁷⁴.

⁷⁴ Фромм Э. *Анатомия человеческой деструктивности*. М., 1994. С. 178.

В самом широком плане под идеологией понимается не что иное, как система идей, формирующая замысел какого-либо проекта – технического или научного, художественного или социального, политического или геополитического. При этом идеология позволяет сконструировать более-менее четкий образ конечного (желаемого) результата и сформировать представление об этапах достижения поставленной цели. Специально этой теме (с учетом специфики научного и технического творчества, исторического контекста и эволюции феномена политической идеологии) посвящена известная книга Ю. Хабермаса «Техника и наука как “идеология”». Следует обратить внимание на кавычки, выделяющие слово «идеология», благодаря чему внимание фиксируется на том, что мы имеем дело с неоднозначной интерпретацией этого явления. Уже на этапе общей постановки проблемы и на всем протяжении анализа Хабермас, как и большинство авторов, пишущих о технике или науке как об идеологии, ссылается на позицию Г. Маркузе (“Kultur und Gesellschaft”), который вполне аргументированно обосновывает базовый тезис: «Понятие технического разума, возможно, само является идеологией. Не только применение этого разума, но уже сама техника представляет собой господство (над природой и человеком) – господство методическое, научное, рассчитанное и расчетливое. Определенные цели и интересы этого господства отнюдь не навязываются технике лишь задним числом и извне. Они содержатся уже в самой конструкции

технического аппарата. Соответственно, техника – это исторически-общественный проект. В ней спроектировано то, что общество и господствующие в нем интересы замышляют сделать с людьми и вещами. Подобная цель господства «материальна» и в связи с этим принадлежит самой форме технического разума»⁷⁵.

Разумеется, аналогичные выводы можно сделать и применительно к художественному творчеству, в первую очередь – к литературе, поскольку именно в литературном творчестве «пребывает философия» и формируются идеи, составляющие основу так называемого «рецептурного мышления». Как тонко пометил А.С. Панарин, «модерн выступил как машина утилизации природы, культуры и самого человека и поставил задачу перевода наличной информации из дескриптивного (описательного) состояния в прескриптивное (технологически рецептурное). Те информационные слои культуры, которые не поддавались процедурам такого перевода, третировались как “пережиток”, создающий “информационный шум”. Критерии, по которым осуществлялись указанные процедуры, сформировала позитивистская методология. Это “чувственная” (эмпирическая) верифицируемость, экспериментальная подтверждаемость и операциональность (переводимость на язык исчислений)». При этом Панарин делает чрезвычайно важный вывод: «Предварительно надо отметить, что ни моральные заповеди, ни озаре-

⁷⁵ Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология». М., 2007. С.52.

ния великой культурной классики этим критериям заведомо не удовлетворяли. (В самом деле: что стало бы с моралью, если бы ее максимы подвергались критерию эмпирической подтверждаемости или практической отдачи!)»⁷⁶.

Среди множества современных работ, посвященных роли идеологии в художественном творчестве и литературе, можно выделить культурологические исследования М. Кундеры. Он предлагает наиболее простое и четкое обоснование этой проблемы, называя идеологией сквозной замысел, мотив, обычно скрытый в подтексте произведения. По этой причине любой повествовательный текст, по его мнению, пронизан идеологией, под которой следует понимать не только «ангажированность», зависимость от какой-то идеологемы, «программность» или «идейность» (идейность в интерпретации П. Бурже), но и заложенную в художественный текст «определенную мораль и определенную технику». Идеология обнаруживается и в том, что художник «создает свои приоритеты, даже когда сам того не хочет».⁷⁷ Именно по этой причине романист – это не чей-то рупор, а «рупор собственных идей»⁷⁸.

Отличие политической идеологии от таких трактовок, делающих акцент на личностном начале творческого процесса,

⁷⁶ Панарин А.С. Глобальное политическое прогнозирование. М., 2000. С. 191.

⁷⁷ Kundera M. Mais ou sont donc passées Guérou et les autres? Les deux romans de L'Imposture. Roman 20/50. № 6, 1988.

⁷⁸ Kundera M. Le rire de Dieu. Le Nouvel Observateur. № 1070, 1985. P. 112.

заключается, на первый взгляд, в том, что её обычно воспринимают как «творчество масс», поскольку она действительно вовлекает в процесс изменения коллективной идентичности миллионы и даже миллиарды людей. Вместе с тем подобная трактовка ни в коей мере не исключает индивидуального начала. Дело в том, что любая политическая идеология, даже эгалитарная, «элитарна» по своему генезису, поскольку только элиты сохраняют контроль над производством и распространением знаний, массмедиа и технологиями индоктринации. Впрочем, политические идеологии не только не скрывают, но, напротив, всячески демонстрируют свою элитарную (теоретическую) основу – те или иные всемирно известные научные школы и учения, созданные выдающимися мыслителями.

При этом всякий *-изм*, который ежеминутно встречается в языке науки или политики, подсказывает нам, что речь идет в данном случае не об уникальной идентичности, а о так называемом надличностном пространстве. Но граница, проходящая между личностным и надличностным, в данном случае более чем условна. В обычной речевой практике, политическом дискурсе и даже в языке науки на каждом шагу происходит подмена понятий и установок. Именно здесь и скрыта причина многих бессодержательных споров о природе консерватизма, либерализма и прочих идей, имеющих «неустойчивый статус». Всякий раз надо задаваться вопросом, что перед нами: то ли это отдельные концептуальные

схемы, имеющие хождение в науке, то ли сложившиеся теории, ставшие учениями, то ли частные убеждения, связанные с зависимостью от научных школ? К примеру, консерватизмом можно назвать и явления совершенно иного рода – от типа психической конституции до глобальных проектов, которые превращают миллионы самостоятельно мыслящих людей в обезличенные массы, объединённые и, соответственно, разделённые не столько подлинными интересами, сколько «большими идеями». Эти идеи кардинально отличаются от научных уже по той причине, что легко изменяют основу основ мировосприятия и моделей поведения человека – его уникальную иерархию ценностей. Иерархия – ключевое понятие, позволяющее выявить подмену, поскольку в данном случае главное – не набор значимых ценностей, а их положение в иерархии. Само наличие тех или иных ценностных ориентиров и предпочтений (набор) может оставаться неизменным, что и плодит заблуждения. Но подробнее об этом будет сказано ниже.

В зависимости именно от этого выбора полностью изменяется и сам «контур жизненных интересов» и смыслов, составляющих основу идентичности. Этот вывод можно сделать применительно к отдельным людям и большим социальным группам, классам и нациям, хотя само разделение свободно проходит как через сознание отдельного человека, так и через любую группу, в том числе профессиональную или возрастную. Разделение-единение такого рода бы-

вает на порядок сильнее даже классовых антагонизмов, хотя часто апеллирует именно к ним, и этнокультурных отличий, из-за которых зачастую возникает, а также конфессиональной принадлежности, которая играет едва ли не основную роль в возникновении и сохранении или в «распылении» той самой иерархии ценностей.

В надличностном пространстве производятся и пребывают как научные теории, становящиеся предметом доктринального изучения и образовательных практик («школьные учения»), так и политические доктрины, в том числе идеологии («великие учения»). Эти «великие учения», носителями которых становятся, иногда против собственной воли, сами идеологи и яйцеголовые, участвующие в их распространении и «упаковке», а также, и это главное, миллионы людей, далеких от производства и внедрения политических идеологий в массовое сознание, по многим принципиальным позициям отличны от теорий. Трудность заключается в том, что по форме подачи и, в частности, по своему понятийному аппарату, а точнее по терминологии (за каждым термином может стоять множество различных понятий, в том числе и несовместимых), политические доктрины и идеологии могут почти не отличаться от своих «теоретических двойников».

К надличностному пространству можно отнести с определенными оговорками богословские школы и доктрины, а также иные духовные феномены, которые, по определению К. Манхейма, «обладают структурой и надличностным изме-

рением». Все эти уровни надличностного или внеличностного (определение А. Маслоу) познания мира «обнаруживают свою генетическую связь с определенным пространством опыта», но лишь постольку, поскольку познание осуществляется на определенном уровне «установленных в определенной системе понятий»⁷⁹.

И либерализм во всех его разновидностях, и консерватизм во всех его формах, и любой иной – *изм* можно и нужно, разумеется, рассматривать через призму этой методологической установки, фиксирующей наше внимание на различных уровнях надличностного познания, не смешивая их между собой и с личностным восприятием. Это представляется необходимым прежде всего потому, что слишком велика пропасть между такими феноменами, как научные теории, авторов которых относят к «лагерю либералов» или к «лагерю консерваторов» (иногда не считаясь с тем, как авторы идентифицируют собственные концепции) и, к примеру, самим политическими доктринами. Многие из таких доктрин на самом деле давно потеряли хоть какую-то связь с научным мышлением и рассчитаны исключительно на массовую индокринацию. Если мы не замечаем этой пропасти, то только потому, что становимся жертвами такой индоктринации. Возможно, слово «жертва» слишком сильно окрашено в стилистическом плане, но в данном случае его употребление уместно, так как человек, утративший способность кри-

⁷⁹ Манхейм К. Избранное: Социология культуры. М., СПб., 2000. С. 71, 446.

тически относиться к концептуальной схеме, пусть даже самой продуктивной и многое объясняющей, но заимствованной из «учений», становится зависимым от «программы», а точнее – скрытого императива, заложенного, казалось бы, в совершенно нейтральную схему.

Остановимся подробнее на идентичности самих идеологий, на том, почему идеологии часто сохраняют имена научных теорий, к которым они восходят, хотя ни одна из теорий в сфере политических наук, в том числе и те, на которых паразитируют идеологии, не только не претендует, но и не может претендовать на статус вероучения. В лучшем случае подобная теория может рассчитывать на признание в рамках научного сообщества с поправкой на то, что это признание не исключает ни альтернативных подходов, ни конкуренции теорий и школ. И когда мы говорим о «великих учениях» в области науки, то имеем в виду всего-навсего два обстоятельства. Во-первых, отдельные научные концепции и теории приобретают особый статус по той причине, что оказали заметное влияние (созидательное или деструктивное) на становление научной картины мира, на эволюцию взглядов или на социальную и политическую жизнь. Во-вторых, особое положение отдельных теорий отражает объективную потребность в унификации базовых знаний и в разработке образовательных стандартов на всех стадиях обучения, что предполагает целенаправленный выбор немногих адаптированных теорий, дающих общее представление об основных

дисциплинах, научных направлениях и доминирующих парадигмах.

В отличие от научных теорий и даже принятых в научном сообществе учений политические идеологии в основном апеллируют не к уму и не к знаниям профессионалов, а к чувствам массы, причем самым сильным и возвышенным. Либерализм – к чувству личного достоинства тех, кому улыбнулась удача (поэтому, как подметил К. Вебер, именно для либералов столь привлекателен протестантизм, трактующий успех как награду свыше); социализм – к неистребимому инстинкту справедливости; национал-социализм – к оскорбленному чувству национального достоинства. Но высокие чувства – это только внешняя оболочка. Невелика была бы цена любой политической идеологии, если бы она, апеллируя к высокому, не паразитировала на низменном. Либерализм – на гордыне и патологической жадности, социализм – на зависти, а национал-социализм – на больном и извращенном сознании, способном превратить человека и целый народ в убийцу и маньяка.

Доминирование этой тенденции связано с существенным изменением функций «великих учений» (политических идеологий и доктрин), которые давно (уже в начале XX в.) перестали быть уделом узкого круга политиков и дипломатов. Политические учения перестают быть инструментом в руках специалистов и, овладевая массовым сознанием, подменяют собой религиозные доктрины (преимуще-

ственно христианские) и религиозную регламентацию поведения человека и общества, вытесняя на периферию основные традиционные формы самоидентификации – конфессиональной, гражданской, этнокультурной. Именно поэтому важнейшие центры распространения христианской цивилизации, прежде всего Европа и Россия, не только стали основным театром и полигоном «идейных войн» – гражданских и мировых (самых разрушительных и бесчеловечных за всю историю становления цивилизаций), но превращены в антиподов. Механизм реализации такой самоистребительной стратегии – навязанная политическим элитам конкуренция взаимоисключающих геополитических проектов, предполагающих полную перестройку всех межкультурных связей, социальных и экономических отношений.

Возникает закономерный вопрос: насколько жизнеспособны политические идеологии, и есть ли необходимость их совершенствовать или видоизменять, изобретать новые и новые доктрины, претендующие на эту роль? Распространение идеологий (индоктринация) порождает иллюзии, в том числе иллюзию обладания вечной истиной или знанием неких неизменных и объективных законов развития. На основании такого «открытия» одни строят этические теории, призванные обосновать «общечеловеческие ценности», которые приходят якобы на смену религиозным доктринам, разделяющим мир на «верных» и неверных». Другие используют «сходство» для сколачивания политических ко-

алиций «единомышленников» (примером служат широко распространенные в мире идейные течения «христиан-марксистов»). Многие говорят о том, что ценности разных культур и эпох если и не совпадают, то имеют несомненное сходство, ссылаясь, например, на мнимое совпадение кодекса строителя коммунизма с христианскими заповедями.

Что стоит за такой позицией, и есть ли в ней хотя бы малая доля правды? Для того чтобы ответить на этот вопрос, можно воспользоваться образом перевернутой пирамиды (пирамиды ценностей), которая состоит почти из такого же набора элементов, что и пирамида-эталон. Разница лишь в том, что высшая точка перевернутой пирамиды – преходящие интересы или откровенный культ мамоны, а ее основанием стала бывшая вершина – признание воли Божией и поклонение Творцу. Причем эта «бывшая вершина» стесана таким образом, чтобы сохранить хоть какую-нибудь устойчивость. Бог поругаем не бывает, но те, кто допускает разрушение иерархии, не могут рассчитывать на спасение. К слову, так называемая концепция устойчивого развития, которая рассматривается едва ли не как основная политическая формула мировой интеграции и более того – как спасительная доктрина для человечества, является не чем иным, как попыткой создать систему подпорок для перевернутой пирамиды. Такие попытки могут лишь задержать крушение: зачем надо было бы искать устойчивости там, где она есть? Естественно, что человеческий мир, в котором нет места ни для высших цен-

ностей, ни для учителей, которые их приносят в мир, обречен: «Истинно говорю вам: отраднее будет Содому и Гоморре в день суда, нежели тому городу» (Мф. 10: 11).

Что же касается мнимого совпадения кодекса и заповедей, всего грандиозного советского опыта по построению спасительного града на земле, но без Божия участия, то причина относительно продолжительного существования подобной идеологии не должна вызывать сомнений. Чтобы пояснить эту мысль, лучше обратиться к выступлению предстоятеля Русской православной церкви – Святейшего Патриарха Кирилла. По словам Его Святейшества, «самая сильная идеология была в нашей стране. Почему она была сильной? Почему она выжила три поколения, а другая идеология в Германии – только одно? Потому что идеология, которая существовала в нашей стране, эксплуатировала христианскую идею. Люди оставались верующими... не потому что они посещали храмы – они не могли их посещать, в духовном смысле они были загнаны в подполье. Но они сохраняли систему ценностей, сформированную в православии. <...> Что такого было в атеистической идеологии, что могло бы заставить человека идти навстречу пулям или отдать свою жизнь на прокладке железной дороги? Да ничего, потому что атеистическая идеология не верит в будущую жизнь, а значит, всякий призыв отдать свою жизнь бессмыслен, потому что жизнь одна. И каждый может ответить – да пойдите прочь с вашей идеологией, я один раз живу, я хочу любить, иметь

семью, я хочу иметь дом, комфорт. Как вы можете вдохновить человека на то, чтобы встать и идти в атаку, если за гробом нет ничего? А ведь люди шли. И не только потому, что стояли за гранотряды за спиной, но шли и по совести. В людях генетически работала христианская нравственная идея. А идеологии не живут. Нам не нужно больше никакой идеологии. У нашего народа есть сильная, ясная христианская система ценностей»⁸⁰.

Как видим, жизнеспособность даже самой влиятельной из идеологий зависит от того, насколько долго она сможет паразитировать на традиции и духовно-нравственной культуре, неотрывно связанной с религиозным самосознанием народа и воспитанной во многих поколениях. Сегодня на смену одним идеологиям, приходят новые доктрины, обосновывающие историческую неизбежность глобализации и характерной для нее культурной унификации – якобы закономерной тенденции, не имеющей альтернатив. На основании этой идеологии происходит явное, а чаще неявное вытеснение традиционных укладов жизни новыми алгоритмами поведения, замещение национальных культур универсальными субкультурами, не признающими ни государственных границ, ни конфессиональных ограничений, но хорошо адаптированными к различным формам коммерциализации всех областей человеческой жизнедеятельности, в том числе и по-

⁸⁰ Официальный сайт Московского Патриархата [Электрон. ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1337100.html> (дата обращения 06.06.2017).

литической. Отсюда – срастание профессиональной политики, которую можно рассматривать как самостоятельную субкультуру, с коммерческими субкультурами.

Остро критическое отношение к идеологиям необходимо, в первую очередь, представителям научного и экспертного сообщества, предметом деятельности которых являются «великие учения». На них лежит особая ответственность за то, будет ли у человека шанс защитить свое сознание от тотальной индоктринации. При этом следует признать очевидное: у каждой из конкурирующих идеологий будут и взлеты, и падения, и множественные перерождения при сохранении старых имен (имена дорого стоят, будучи, по сути, политическими брендами), и, конечно, миллионы новых последователей. Почему невозможно освободиться от идеологий? Ответ прост: их время продлится до тех пор, пока существует социальное неравенство и антагонизмы, пока функционируют демократические институты, пока сохраняется реальная или иллюзорная возможность выбора альтернативных вариантов развития.

Без партийных идеологий не обойтись еще и по той причине, что только конкурирующие партии защищают интересы отдельных социальных групп и сословий, что только в этой борьбе достигается если и не согласие, то хоть какое-то взаимопонимание, похожее, правда, на торжище. На этом торжище каждый из его участников способен уступить немного противнику, пусть даже только для того, чтобы вы-

жить самому. И даже те, кто не переносит идеологий, профанирующих знание, принимают их как меньшее зло, поскольку других вариантов реализации своих политических прав гражданам никто не оставил. Так что идеологии, похоже, переживут ныне существующие государства, в том числе те, которые погибнут в результате войны идеологий или реальной войны, спровоцированной столкновениями на идеологическом фронте.

Сегодня мы наблюдаем возрождение «запрещенных идеологий», в том числе самых радикальных и бесчеловечных. Реанимация радикализма во многом предрешена чередой грубых политических ошибок, которые, как известно, хуже преступлений. Среди них – судьбоносные и уже необратимые решения европейских стран, призванные расширить пространство для глобальных экспериментов, для чего, видимо, и потребовалось в масштабах западного мира разом сокрушить базовые устои традиционного общества: семейные и этнокультурные связи, права христиан и даже биологические ролевые функции. И это происходит в режиме не имеющего аналогов в истории «нового переселения народов», не способных в принципе не только ассимилироваться, но и адаптироваться, приняв нормы толерантности, к которым уже приучено коренное население в результате промывки мозгов. По сути, происходящие на наших глазах цивилизационные преобразования до такой степени радикальны, что на их фоне самые масштабные идеологические уто-

пии насильственного преобразования человечества перестают восприниматься как абсолютное зло.

Именно здесь, кстати, скрыта причина несовместимости всех существующих конкурирующих идеологий с духом консерватизма как особого типа мировоззрения (в этом случае следует отличать консерватизм как эволюционирующую сеть старых и новых политических идеологий, взрывающих традиции, от консерватизма, понимаемого как традиционализм). Фундамент подлинного (неизменного) консерватизма – уважительное и бережное отношение к живым традициям, и прежде всего к религиозным, а следовательно, и к традиционной цивилизационной идентичности. Еще одна причина несовместимости заключается в том, что жизненные циклы политических идеологий, постоянно мутирующих с учетом политической конъюнктуры, совершенно не сопоставимы с временными горизонтами мировых локальных цивилизаций, измеряемыми столетиями и тысячелетиями.

Источник риска, исходящего от идеологий, – тот неоспоримый факт, что каждое из «великих учений» в области политики требует от своих адептов всей полноты веры, хотя на поверку оказывается набором идейных шаблонов или идеологием, способных повлиять на выбор решений, но не имеющих ничего общего с серьезными теориями. По сути, распространение идеологий – это целенаправленное покушение на религиозную веру и, более того, попытка захватить ту самую нишу в сознании человека и общества, которую занима-

ет религия. Причем эта агрессия осуществляется под псевдонаучным прикрытием, а иногда и с демонстрацией нейтрального или даже уважительного отношения к тому или иному вероучению, поскольку идеологии борются за признание со стороны как можно большего числа своих потенциальных сторонников.

Таким образом, даже враждующие идеологии, как это ни покажется странным, стоят по одну сторону баррикад. Они солидарны в главном – в своем стремлении любой ценой, даже ценой собственной гибели, убить традиционализм. В этом смысле они скорее союзники, члены одного закрытого клуба или ордена: проигравший идеологический проект если и гибнет, то не зря, ибо он зачищает дорогу другому проекту-победителю, не оставляя шансов у главных противников – традиций, сакральной власти, которую невозможно приватизировать. Более того, если мировое сообщество устаёт от какого-то монопроекта, то сразу из небытия, как по мановению волшебной палочки, возникают якобы навсегда забытые идеологии. Устанут толпы от вакханалии смешения народов, и вернутся из небытия самые чудовищные формы расизма. Уже возвращаются. Не случайно в либеральной Европе так терпимо относятся к проявлениям нацизма в новообразованных «постсоветских странах».

Радикальные идеологии, вплоть до откровенно нацистских, произрастают иногда там, где мы меньше всего готовы с ними встретиться. Они зачастую поражают сознание лю-

дей, считающих себя совершенно аполитичными и независимыми уже в силу своего образовательного ценза и самодостаточности. По этой причине многие интеллектуалы искренне полагают, что они-то совершенно свободны от любой идеологической зависимости.

Но мир так устроен, что радикальные, то есть наиболее активные и агрессивные идеологии с заложенным в них генотипом, оседают именно на почве, пропитанной гордыней самодостаточности. Сегодня все знакомы, наверное, со статистикой, отслеживающей ручьи и реки, которые питают радикальные группировки, в том числе и самые бесчеловечные, типа ИГИЛ. Факты подтверждают, что в реки эти вливаются не только и не столько темные потоки, состоящие из деклассированных элементов и людей, желающих отомстить миру за свою нищету и попрание человеческого достоинства. Основная масса, как ни странно, – это вполне просвещенная и сытая публика. Почему такое происходит? Чтобы объяснить этот факт, можно воспользоваться метафорой: грязь к грязи если и пристает, то не так сильно, как к рафинированным защитникам личной свободы от контроля и любых внешних влияний – от той же «общей морали» или «поповских нравоучений», как называют атеисты проповедь Христова учения.

Свобода такого типа на то и дана, чтобы ее адепты могли вести себя так, как им заблагорассудится, и, соответственно, поступать, не считаясь с приличиями и исключительно по личному волеизъявлению. Такие процессы внутреннего

перерождения, а точнее, расчеловечивания происходят, увы, во многих «омутах интеллектуального застоя». Правильно говорит пословица: не буди лихо, пока оно тихо. Именно в тихом омуте просыпается иногда такое лихо, которое на порядок радикальнее любого зла, известного каждому. К сказанному следует добавить одно немаловажное наблюдение: подобные противоположности часто находят друг друга, сходятся, хотя сами носители недуга и не догадываются о причинах взаимного тяготения... Идеологии вроде бы у них разные и даже противоположно направленные (одни ориентированы на культ «эго», другие – на культ «послушного стада»), но их роднит общая радикальная установка, а потому их сцепка неизбежна.

Такая сцепка во все времена возникала и в России. В качестве иллюстрации достаточно вспомнить реакцию многих «просвещенных и посвященных» на бесчисленные беды и катастрофы, которые обрушивались на Россию. На все социальные потрясения, военные потери или акты террора они отвечали не состраданием и не желанием объединиться с народом в одно целое, а непонятным и болезненным всплеском презрительной радости, почти эйфорией. И так идет издавна – от восторженных поздравительных телеграмм японскому императору в дни тяжелых поражений в Русско-японской войне 1904–1905 гг. до ельцинских времен и далее. Разве не они именовали на ведущих медиаканалах повстанцами банды террористов, орудовавших в нашей стране? Разве

не они легко и слету находят оправдание организованным убийствам женщин, детей и стариков на Донбассе, демонстрируя нацистам в Киеве свою полную поддержку и называя тех, кто давит нацизм, фашистами? Разве не они предлагают нам, наконец, именовать эту свою особую систему взглядов и не вполне адекватную реакцию на боль, которую испытывают другие граждане собственной страны, не идеологией, а деидеологизацией и даже борьбой с идеологией?

После череды риторических вопросов можно задать еще один вопрос – далеко не риторический: как связаны цивилизации с радикальными идеологиями, да и существует ли такая связь в принципе? Повод для размышлений на эту тему возникает постоянно, как только разгораются споры вокруг государственной культурной и образовательной политики России. Градус противостояния здесь временами зашкаливает, что объяснимо: от того, какой будет эта политика в России, зависит то, какой будет Россия, да и будет ли она вообще. Но самые ожесточенные дискуссии по этому поводу вспыхнули сравнительно недавно, а по сути – на следующий же день после первых заявлений о разработке проекта «Основ государственной культурной политики».

Причина столь быстрой реакции – заявка на цивилизационный подход при выработке культурной политики России. Мощную волну протеста вызвало, к примеру, всего лишь беглое упоминание о том, что традиционализм – условие культурной, цивилизационной и гражданской идентичности,

а к России следует относиться как к особой цивилизации и даже стране-цивилизации, которая отлична от прочих стран и цивилизаций, в том числе и от западной. Собственно, фиксация внимания на этом последнем отличии и всполошила радикальных либералов и западников, которые традиционно прилепляются к власти – политической, идейной, медийной, любой, ибо, как известно, абсолютное доминирование радикальных либералов (рыночных фундаменталистов) во власти – это одно из главных «завоеваний» западной цивилизации. Если российская власть вдруг повернется лицом к идее цивилизационной самобытности России, то что тогда останется от этого «завоевания»?

Новую, куда более яростную вспышку негодования и бурный поток филиппик в адрес традиционализма вызвало обсуждение в 2016 г. проекта «Стратегии государственной культурной политики РФ», поскольку и здесь легко прочитывается установка на защиту цивилизационной идентичности. Критики требовали вовсе не улучшения текста, а отказа от самой попытки такую стратегию предложить. Как видите, есть повод задуматься: почему у определенных групп экспертов сразу же возникает столь ожесточенное неприятие любого упоминания о приоритете защиты культурных традиций и об особом цивилизационном пути России?

Приведу только основные «кричалки» (иначе назвать аргументацию такого типа сложно), предложенные в качестве основных доводов против стратегии. Первое обвинение:

«Документ чисто идеологический» (?), другое: «Это излишнее вторжение в мировоззренческую сферу», третье вызывает к правосудию: «Проект не соответствует Конституции», четвертое: «Это не должен быть идеологический документ», пятое: «Неправильен сам ценностно-нормативный подход». Но другие критики выступают еще круче и прямолинейней: «Традиционные ценности – это неофашизм», «Мы не должны закрываться от современности традиционализмом». И далее в том же духе. Почему они так мыслят – столь непохожие, но столь похоже? Нет ответа.

Впрочем, ответ есть, и дан он был, к примеру, А.С. Паниным, который писал: «То, в чем нам по-настоящему отказывают сегодня, – это наличие особой цивилизационной идентичности. Нашу специфику пытаются подать в сугубо отрицательных терминах – как традиционализм, отсталость, нецивилизованность. И это несмотря на то, что общественная наука давно уже не отождествляет цивилизованность с одним только Западом, признавая множество сосуществующих цивилизаций на земле. Сегодня мало-мальски образованные люди не скажут, что Китай и Индия – это варварские страны, на том основании, что они отличаются от Запада. <...> Отсюда – концепция глобального «открытого общества» и «открытой экономики», где национальные государственные границы объявляются устаревшими, а сама попытка защищать местные экономики от международного хищничества оценивается как проявление агрессивного нацио-

нализма и традиционализма, которые должны немедленно пресекаться и наказываться.

Самое знаменательное состоит в том, что современный авангард не стесняется оторвать свободу от равенства, от морали и справедливости и провозглашать право современной элитарной личности на свободу в противовес всему тому, что к ней прежде «некритически» примешивалось. Равенство, мораль, справедливость ныне отмечены знаком традиционализма и ассоциируются со стереотипами инертного массового сознания, которому, по всей видимости, так и не суждено стать по-настоящему современным». ⁸¹

Именно по этой причине, по мнению Панарина, господствующим языком на деле становится английский: «Это язык референтной группы – господ однополярного мира, в число которой представители нашей элиты хотели бы попасть. На этом языке говорят эксперты, втайне готовящие стратегические «реформаторские» решения, в первую очередь экономические. Английский стал знаком тех, кто принят и признан, посвящен и включен в списки кандидатов, кому доступна дефицитная информация. Напротив, национальный язык стал знаком изгойства, знаком тех, кто находится на подозрении в традиционализме, патриотизме, на-

⁸¹ *Панарин А.С. Православная цивилизация/Сост. предисловия В.Н.Расторгуев/Отв. Редактор О.А.Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2014. – С.16.*

ционализме и прочих “смертных грехах”»⁸².

Политическую идеологию следует отличать от идеологии государственной, то есть от стратегии. Какой должна быть идеология России, да и должна ли у нее вообще быть идеология? Именно эту премудрость и не усвоили те, кто писал текст Конституции, заложив в её основу принцип деидеологизации. В глубине души авторы текста осознавали, вероятно, что Россия слишком велика для мелких интересов и мелочных людей. Возможно, они, будучи по большей части людьми образованными, понимали и то, что их полными антитепами являются не русские консерваторы (здесь ничего пояснять не надо), а идеологи канувшего в Лету классического русского либерализма, представленного в свое время крупными мыслителями и патриотами. Его не чурались и просвещенные монархи, поскольку он в целом не был враждебен интересам России. Тем же, кто сегодня называет себя российскими либералами, нравится, скорее всего, само это словцо (согласимся, «либерал» звучит лучше, чем «казнокрад») и приобщение к вполне респектабельной западной идеологии. Они, доморощенные либералы новейшей популяции, не без основания боятся русских: и людей, и идей, и северных русских пространств, в которых даже европеоидный либерализм русских самодержцев не приживался. Основания для фобий у либеральной элиты такого разлива весомы: основную часть русских действительно не перекуешь,

⁸² Панарин А.С. Православная цивилизация. М., 2014. С. 42, 62, 68.

не научишь воровать, не пересажаешь, наконец.

Но никакая писаная политическая конституция со всеми своими запретами, а тем более заведомо безыдейная, не в состоянии изменить подлинную, неписаную конституцию – дух русского народа. О человеке, физически сильном от природы и не подверженном заразе, говорят, что у него такая конституция, имея в виду явно не набор высоких слов, запечатленных на бумаге. Так же, впрочем, судят и о художнике, слабом: не в коня, мол, корм, такая уж у него конституция. Конституция русского народа в этом смысле – на зависть другим народам, о чем говорит история. Поэтому, как ни прикладывай последнюю политическую Конституцию к нашему народу, это дела не изменит. Конституция, даже беспамятная, не способна освободить наших граждан от исторической памяти и неистребимого коллективизма (духа соборности), т. к. для этого потребуется не одна образовательная реформа и не два десятилетия нефтяной иглы, а как минимум несколько десятилетий тотального разложения.

Там, где конституции успешно функционируют в течение очень долгого времени (столетиями), людям действительно не приходится каждый раз думать. За них «думают» производные от конституции социальные институты, предлагающие отлаженный алгоритм решения задач любого класса – и для отдельных граждан, и для социальных групп на все случаи жизни. Эту способность институтов исправно «работать на людей и за людей» и называют обычно политической и

правовой культурой. При наличии такой культуры изменяется сама природа политической идеологии: она престаёт быть только текстом, поскольку идеи, ее составляющие, уже «материализовались», т. е. превратились в действующие социальные институты. Этот процесс и называют объективацией или, точнее, созданием институциональных фактов. Таким образом, западные конституции более или менее успешно работают, функционируют на институциональном уровне и только поэтому почитаются народом даже в том случае, если они глубоко связаны с «иллюзорным сознанием» политических идеологий и, следовательно, настроены на защиту интересов меньшинства, контролирующего власть.

В современной России, в которой безоглядно демонтировали все советские институты, в том числе и те, которым доверяли несколько поколений советских людей (а это все старшие поколения, отстоявшие страну и спасшие мир от политической чумы), подобных традиций уже нет. Их вытравивали в процессе демонтажа социалистического государства. А новые, имплантированные институты, в том числе наиважнейшие – парламентаризм с двухпалатной системой, примат президентства, кардинально перестроенная судебная власть, полиция и прочие, почти с момента своего рождения поражены неизлечимой заразой – коррупцией. Возможно, она не поразила отдельных носителей власти, во всяком случае, в это хочется верить. Но она глубоко поразила и обезобразила все ее механизмы, суставы, органы, жизненные центры.

Поэтому сама обезличенная и безыдейная власть выдавливает из себя неподкупных и достойных людей, а надежда на правовую и политическую культуру, тем более на эффективность Конституции (ее текст можно, конечно, и поправить, и заменить), к сожалению, остается пустой мечтой. Для «оприличивания» новых демократических институтов, скопированных с западных, потребуются долгие десятилетия. Причем летоисчисление начнется после того, когда развернется реальная война с коррупцией в верхних эшелонах власти, ибо коррупция – не что иное, как срастание власти с криминалом.

В заключение короткий вывод из сказанного. Жить без политических идеологий – такая же утопия, как биологическая жизнь без болезней и смерти. Идеологии поражают слабых и немощных – те институты власти и государства, которые страдают самой опасной формой иммунного дефицита – неверием, потерей религиозного самосознания. Некоторые умирают сразу, теряя традиционную идентичность как опору жизни, иные долго сопротивляются недугу, но есть и такие, кто приспособливается. Они-то выживают, но разносят заразу. Отношение к идеологиям должно быть соответственное: они не должны заменять и подменять жизнь, с ними просто надо считаться, при возможности – от них надо лечить и лечиться. Не смиряться, а именно считаться и лечиться, ибо они – не что иное, как наказание людям за несовершенство политического устройства мира.

2. Где кончается Европа и где начинается Россия?

Кто и как способен прочертить эту границу? Этот вопрос никогда не имел однозначного ответа, который устроил бы всех. Такой вывод вдвойне верен, если вспомнить о старой русской интеллектуальной традиции – о противостоянии западников и славянофилов, космополитов во власти и государственников в оппозиции, а также о самых неожиданных новых разделах и союзах. Достаточно упомянуть хотя бы о модной недавней борьбе «трампофобов» и «трампофилов» или об идейных еврофанах и евроскептиках в ЕС и РФ... Не будет солидарности по проблеме границ и в будущем, хотя у каждого из нас по отдельности ответ есть, конечно. У кого школьно-ученический, у кого с подтекстом, за которым стоят разнонаправленные научные или политические интересы, а у кого – не столько ответ, сколько прозрение, доступное немногим, но в любом случае это следствие личной и коллективной самоидентификации.

Можно ли соединить несовместимое – и школьное знание, и научные изыски, и политическую корысть, и дар прозорливости, если всё это принадлежит разным людям, разным эпохам, разным культурам? Этот вопрос перестает быть риторическим, если вспомнить о политических директивах, связанных с организацией мероприятий по встрече 100-лет-

него юбилея революции 1917 г. Во всех этих директивах говорится о политической необходимости достичь согласия в оценке истории... Но достижима ли такая установка в принципе?

Если вглядываться только в прошлое или жить исключительно сегодняшними интересами, то вряд ли: откуда появится согласие там, где его никогда не было и быть не могло? Но есть одна особая сфера деятельности, где такое согласие не только возможно, но и жизненно необходимо, востребовано в ситуации, когда в поле зрения политики попадает будущее. Именно здесь требуется иметь одно на всех, общее и предельно четкое представление о границах – и о тех европейских и российских границах, которые можно и должно защищать, а при необходимости изменять или даже отменять, и о тех незыблемых, но невидимых границах, за которые нельзя заходить никогда. В первом случае речь идет о границах военно-политических блоков и экономических союзов, отдельных государств или квазигосударств, во втором – о границах идентичности, отделяющих добро и зло, верность и безверие, историческую память от беспамятства. Эти последние границы, за которые нельзя отступать, незыблемы по той причине, что за малейшим изменением стоит измена себе, отечеству и вере, отказ от своего имени и собственной глубинной идентичности.

Но что же это за деятельность, в рамках которой мы обязаны отбросить разногласия о границах любого вида и ти-

па, выработать общую позицию? В данном случае, как ни странно, мы имеем в виду политику и геополитику, хотя привыкли повторять, как заклинание, старую и почти стертую от времени формулу: «Политика – грязное дело». Да, в этом суждении есть доля истины, и немалая. Никто и не спорит: власть, как известно, развращает, абсолютная власть развращает абсолютно. Но дело в том, что именно здесь и только здесь, в мире реальной политики, могут решаться и решаются наиважнейшие проблемы, связанные с защитой отечества и чувством патриотизма, с народосбережением и природосбережением, то есть с сохранением Божьего дара – многообразия культур и этносов, природных щедрот, данных для поддержания и продолжения жизни.

А люди, занятые политической деятельностью, сознательно или даже наперекор своим узким целям и интересам, но включаются по необходимости в эту сложнейшую работу. Да у них и выбора другого нет, ибо народосбережение и природосбережение – неизменные, непреходящие функциональные цели политики, принципиально отличные от изменчивых личных или групповых целей отдельных политиков и партий, приходящих и уходящих. Откажись правящая элита от этих предначертанных целей ради сиюминутных выгод, и пойдет на дно государственный корабль вместе со всеми, кто на нем находится. Палубы, классы и задачи у всех членов команды разные, а устойчивость корабля – дело общее, вопрос жизни и смерти. И многое зависит от правильного курса, от

выверенной логии.

Разумеется, речь идет прежде всего о долгосрочном и дальнесрочном политическом и геополитическом планировании, о строительстве государственных институтов, способных устоять при любых испытаниях и потрясениях. Взгляд из будущего, которое может ускользнуть, просочиться сквозь пальцы, если ты не сумеешь или не успеешь заложить в него собственное завтра, открывает подлинные горизонты прошлого и настоящего (настоящего как подлинности и настоящего как иллюзии). Взгляд из будущего требует выискивать в прошлом – приемлемом или враждебном – элементы позитивного наследия, зерна бесценного опыта.

Таких испытаний будет великое множество – это социальные или природные сдвиги и глобальные вызовы, это новые открытия и изобретения, способные спасти мир от катастроф или разрушить его до основания, в зависимости от того, в чьих руках они окажутся. На рубеже тысячелетий и в первые десятилетия XXI в. два мира решают схожие проблемы – и новообразованный союз государств, назвавших себя единым европейским домом, и Российская Федерация, взявшая на себя львиную часть ответственности за великое наследие России исторической, ядро которого – союз народов, имеющих общую историю и судьбу. Сегодня новая Европа и Россия строят, увы, не общее будущее, а два заведомо несовместимых грандиозных проекта. Что же мешает понять, услышать друг друга? Причин не счесть. Но главную

из них точно обозначил Святейший Патриарх в своем недавнем выступлении на открытии XX Всемирного русского народного собора «Россия и Запад: диалог народов в поисках ответов на цивилизационные вызовы». По словам председателя, речь идет о сбережении христианской идентичности. «Дехристианизация Европы и Америки ставит под сомнение общую ценностную основу, имевшую место на протяжении большей части XX в. Это приводит к тотальному непониманию, когда при обсуждении острейших вопросов возникает взаимная глухота»⁸³.

Что же касается немаловажной, но формальной (договорной) стороны проблемы определения границ Европы и России, то нам придется принять как данность многомерность этой темы, постоянно помня о том, что подходы к ней требуют не только специальных знаний, которые далеко не всегда могут считаться бесспорными, но и правильной мотивации – желания понять и себя, и другого, ни на миг не забывая о высших и непреходящих ценностях – единственно верных ориентирах идентичности, подобных звездам на ночном безоблачном небе.

Для того чтобы уяснить, где коренятся противоречия и разночтения, приведем простейший пример. Если вопрос о европейских и российских границах задать учителю геогра-

⁸³ Святейший Патриарх Кирилл. Доклад на XX Всемирном русском народном соборе [Электрон. ресурс]. URL: <http://www.pravoslavie.ru/98276.html> (дата обращения 06.06.2017).

фии – науки, более чем конкретной и менее других идеологизированной, то сама постановка покажется ему, скорее всего, нелепой уже по той простой причине, что Европа на востоке простирается, как известно, до Уральского хребта. А Россия Европейская в этом смысле если с чем-то и граничит, то не с Европой, а с самой Россией, но только азиатской. Почему спрашивать о том, где лежит граница между Европой и Россией, лучше у рядового учителя, а не у какого-нибудь именитого профессора, думаю, понятно каждому. Всё предельно просто: маститые профессора – великие путаники, ибо у каждого из них своя школа – либо сугубо личная (это вопрос статусный, а теперь и денежный), либо какая-нибудь из модных научных школ, ломающих устаревшие парадигмы. И школы эти отличаются от обычной, массовой школы тем, что видят в отклонении от общепринятых знаний не признак невежества, а знак высокой учености... Поэтому к ученым географам лучше не обращаться, поскольку вы можете наткнуться на встречный вопрос: о какой Европе речь-то идет – уж не об «азиатском ли мысе»?

Если даже географы не едины в своих оценках, то об историках и философах, культурологах или психологах и говорить не приходится. Здесь почти все версии – взаимоисключающие, а счета им никто не вел, хотя и дефицита в самых экстравагантных классификационных схемах, призванных хоть немного дисциплинировать своевольный научный поиск, тоже никогда не было.

Одни версии основаны на изобретении всё новых и новых границ по принципу выделения несовместимых или трудно совместимых идейно-политических, этнокультурных, языковых и прочих отличий. Здесь за теориями, как и повсюду, скрыты интересы: либо заказ на обоснование сепаратистских тенденций любого плана, в том числе и решительный отказ от любых поползновений на собственную общеевропейскую идентичность, либо решимость влиться в нее, даже ценой откровенной мимикрии, наперекор истории, самой географии и политической логике. О какой Европе можно говорить, если чуть ли не каждый регион или город Франции, Испании или Британии имеет собственные виды на будущее вне этих государств, особенно в тех случаях, когда является донором? Если же речь идет о России, то отказ от общероссийской идентичности (русской или российской гражданской нации) получил свое обоснование не только в бесчисленных *теориях ad hoc*, но и в доминирующих политических доктринах, которые после принудительного развала (демонтажа) Союза ССР, превратились в государственные стратегии и покрылись защитными панцирями конституций. Кто решится сегодня, после скандально-непредсказуемого бегства Великобритании из ЕС и изменения политического спектра в большинстве стран-основателей Евродома в пользу евроскептиков, утверждать, что такая же судьба в ближайшее время не постигнет единую Европу? Впрочем, по выражению Марин Ле Пен, ставшему главным афоризмом в начале этого года,

«Евросоюз мертв, но еще не знает об этом».

Другие версии базируются на идеях целенаправленного «смещения кровей», тотальной дехристианизации и конструировании «открытого общества» без внутренних границ – как государственных, так и культурных, но, разумеется, с общими врагами, в списке которых с давних пор заложена особая ниша для России. Именно в России скрыты якобы основные угрозы цивилизованному, сиречь европейскому или западному, миру. Но и здесь мы сталкиваемся с рядом парадоксов. С одной стороны, для подавляющего большинства гуманитариев – как европейцев, так и иноземцев, воспитанных на европейских ценностях, – еще недавно было самоочевидным существование единого цивилизационного и, соответственно, цивилизаторского европейского пространства, которое противостоит варварству и служит образцом для перевоспитания варваров. С другой стороны, в сознании многих европейцев и прежде всего новых властителей дум, всемирная презумпция доверия к западному опыту, как подметил А.С. Панарин, готова «смениться презумпцией недоверия, что находит свое дополнение в реабилитации и легитимации некогда отвергаемых и третируемых форм неевропейского опыта».

И это действительно так, что особенно полно подтверждается в наши дни, когда на волну насилия, идущую от стихийного переселения миллионов беженцев в Европу, западные «кающиеся европейские интеллектуалы» и растерян-

ные политики отвечают только коллективным самоосуждением и публичным покаянием, радикализм которого ведет их до полнейшего отрицания европейского опыта как такового. «Таким образом, вместо плюрализма, – по словам Панарина, – возникает монизм с обратным знаком. А рядом с этим расцветает крайний релятивизм, пытающийся устранить всякое различие между цивилизованными нормами того или иного типа и отсутствием каких бы то ни было норм. И это касается не только межкультурных и междивизиационных сравнений. Начав с отрицания “европоцентричных” норм, кончают отрицанием каких бы то ни было различий между нормальным и девиантным»⁸⁴.

Следствием такого подхода является вывод о том, что «коллективного варварства вообще не существует или даже никогда и не существовало в мире, как не существует и не существовало различия между развитыми и примитивными культурами: каждая по-своему хороша и аутентична. Существует девиантное поведение на индивидуальном уровне; не существует девиантных народов и культур, которые надо цивилизовывать»⁸⁵. Следующий шаг, как прозорливо подметил Панарин, – признание любых личных проявлений откровенно девиантного поведения (вплоть до педофилии) нормой.

Если позиции европейских интеллектуалов столь ради-

⁸⁴ Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М., 1994. С. 18–19.

⁸⁵ Там же. С. 21.

кально расходятся, то установки политиков не столько расходятся, сколько сходятся в точке полнейшей беспринципности. Очень хорошо помню урок, который получил лет 20 назад на одном из заседаний межпарламентской группы в Париже, которое вел известный в то время французский политик. На мой вопрос, что он вкладывает в понятие Европы, говоря о ее противоречиях с Россией, он ответил предельно лаконично: «Европа, да и Россия, – понятия сугубо ситуативные». Действительно, для большинства политиков всё зависит от конъюнктуры: сегодня – железный занавес, завтра – разрядка, а далее по кругу...

Вывод из сказанного, который можно сделать, заключается в следующем: отношения Европы и России – это отношения не только между различными политическими системами, но и между различными цивилизационными мирами, где важнейшую роль играет традиционная религиозная и культурная идентичность. А условные границы, сохраняющие жизнеутверждающие ценности народов и национальные святыни, в действительности не разделяют, а объединяют те нации, которые умеют ценить и беречь собственное культурное и духовное наследие. Выработка сколько-нибудь взвешенной и конструктивной стратегии межцивилизационных отношений в принципе невозможна без участия самих верующих, то есть без участия Русской православной церкви и других конфессий, исторически представленных на территории России и единой Европы. В этой связи следует упомя-

нать о том, что «православный сегмент» играет особую роль в ЕС после вхождения в этот политический союз православных государств Восточной Европы.

Это обстоятельство следует рассматривать как существенный фактор в миротворческом процессе. А одним из эффективных инструментов согласования позиций государства, церкви и гражданского общества при выработке общенациональной стратегии России стал в последние годы Всемирный русский народный собор. Его деятельность, по мнению президента России В.В. Путина, направлена на сплочение всех конструктивных сил общества вокруг незыблемых гуманистических идеалов и ценностей. Ведь они задавали жизненные ориентиры и традиции нашего народа, помогали стране двигаться вперед»⁸⁶.

В том, что такой диалог может быть конструктивным, автор убедился, поскольку имел возможность детально обсудить этот вопрос в одном из главных мозговых центров Европы, а точнее, в «конструкторских бюро» ЕС, где еще в 20-х гг. прошлого века начался длинный путь к строительству Евродома. В тексте статьи использованы стенограммы докладов, подготовленных и прочитанных автором несколько лет назад (по специальному приглашению организаторов) на традиционных Чешско-баварских встречах Панъевропей-

⁸⁶ Приветствие президента России *В.В. Путина* участникам XX Всемирного русского народного собора [Электрон. ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4656112.html> (дата обращения 06.06.2017).

ского союза в честь святого Иоанна Непомуцкого в Праге.

Следует дать небольшую справку: Панъевропейский союз – одна из наиболее влиятельных организаций, основана в 1926 г. на Первом Панъевропейском конгрессе в Вене графом Р. Куденхове-Калерги. В ряды союза входили не только ведущие политики и финансисты, но и великие власти дум XX в., с именами которых сегодня связывается представление о современной цивилизации: Томас и Генрих Манны, А. Эйнштейн, З. Фрейд и многие другие. Свою работу союз осуществляет в рамках различных европейских политических структур, включая Европарламент. Помимо заседаний ассамблеи Международного панъевропейского союза, конгрессы проводит каждая из национальных организаций. Немецкий Панъевропейский союз ежегодно устраивает, к примеру, «Панъевропейские дни» в одном из крупных городов Германии, австрийский проводит так называемые «Альпийские встречи», а Панъевропейский союз Чехии и Моравии организует заседания культурно-политического конгресса «Дни Яна Непомуцкого» (*Nepomuk-Fest*). Конгресс назван по имени чешского святого, что накладывает отпечаток и на тематику форума, и на отношение к религиозным аспектам становления Европейского Союза.

3. Инверсии идентичности: анти-Россия и анти-Европа

Для автора этих строк представление о природе едва ли не тысячелетнего российско-европейского стояния и противостояния, закрепленного в подкорке и даже глубже, открылось неожиданно лет 40 назад. Тогда я, будучи молодым преподавателем, впервые увидел огромную военную карту мира, предназначенную для слушателей академии ПВО, где принимал экзамены. На этой карте Союз ССР выделялся красным цветом, а уже на этом фоне темно-багровыми пятнами и соответствующими символами были выделены зоны размещения «оружия Судного дня», способного поразить любые объекты в любой точке Западной Европы. СССР напоминал собой грозовую тучу, освещенную красным заревом и нависшую над западноевропейскими государствами, которые в своей разрозненности казались бессильными карликарами. Каждое из них свободно умещалось на «ладони» средней русской губернии.

Позднее, когда я читал запрещенную в те времена в СССР книгу Н.Я. Данилевского, эта картина всплыла в сознании. Приведу фрагмент из книги, где он описывает свой диалог с европейцем, произошедший полтора века назад, задолго до появления ядерного оружия: «Взгляните на карту, – говорил мне один иностранец, – разве мы можем не чувствовать, что

Россия давит на нас своею массой, как нависшая туча, как какой-то грозный кошмар?»⁸⁷ Именно чувство вполне объяснимого страха, знакомого европейцам и культивируемого в течение долгого времени, служит, с одной стороны, одним из следствий противостояния Европы и России как ее антипода – анти-Европы, а с другой стороны, если и не причиной, то фактором, постоянно воспроизводящим это противостояние и обеспечивающим его легитимацию.

Роль анти-Европы для европейцев в разные эпохи выполняла не только Россия. Источниками смертельной опасности объявлялись в разные времена и по разным причинам Османская империя, Турция, а иногда и весь исламский мир. Типичные варианты антипода на отдельных этапах становления европейского самосознания – Германия и, разумеется, Британская империя, которая вновь удивила мир, выбив из фундамента евроздания один из краеугольных камней, что грозит обвалом всей конструкции. Не следует забывать, конечно, и об особой роли США, которые с момента своего возникновения рассматривались и как неизменный образец для подражания, и в то же самое время – как успешный конкурент-антагонист Европы. Эта явная и скрытая конкуренция осложнена тем фактом, что США, будучи своеобразным историческим «модифицированным клоном Европы», превратили идею единой Европы в культурно-политический клон панамериканской идеи, а позднее и саму политическую

⁸⁷ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., Глаголь, 2002. С.18.

объединенную Европу – в кальку американской культуры и американской демократии. Реакция на столь заметную и деструктивную зависимость – отношение к такому «клонированию» со стороны европейцев. Не случайно само соединение высоких слов (те же «культура» и «демократия») с прилагательным «американские» в рамках европейского культурного и политического дискурса обычно воспринимается как известное сочетание «свободы» и «любви» – с заметной презрительно-негативной окраской, что свидетельствует не столько об антиамериканизме европейцев, сколько об их способности к критической самооценке.

Зависимость древней Европы от новоявленного «старшего брата», превращающая единую Европу в анти-Европу, глубоко враждебную европейской традиции, всё чаще становится предметом специальных исследований и в Америке, и в европейских странах. Показательна в этом отношении переведенная на ряд языков совместная американско-итальянская научная работа «Империя» (М. Хардт и А. Негри), основные выводы которой можно свести к двум риторическим вопросам. Первый: «Разве американская демократия по сути своей не основывалась на демократии “исхода”?» И второй: «Разве американская культура не возведена в ранг образца для всего мира?»

В результате, как отмечают авторы, всё то, что было характерно для американской культуры, стало теперь олицетворением западной культуры в целом: «Так американское ис-

искусство превратилось из регионального в мировое, а затем и в общечеловеческое искусство. <...> В этом отношении послевоенная американская культура заняла то же положение, что и американская экономическая и военная мощь: на нее была возложена ответственность за сохранение демократических свобод в «свободном» мире. История перемещения центра художественного производства и, что еще более важно, художественной критики является всего лишь одной из сторон сложной идеологической операции, которая сделала американскую глобальную гегемонию естественным и неизбежным следствием кризиса Европы».⁸⁸ Причем, как ни парадоксально это звучит, «даже проявления самого яростного национализма в европейских странах, приведшие к столь ожесточенным конфликтам в первой половине столетия, в конечном итоге сменились соперничеством за то, кому лучше всего удастся выразить крайний американизм»⁸⁹.

При этом антиамериканизм в сознании европейцев хорошо уживается с верностью основным догматам «американской веры», и прежде всего – веры в то, что мир жестко разделен на единую западную демократию и страны, в разной степени подверженные заразе тоталитаризма. Как писал А.С. Панарин («Агенты глобализма»), «из подозрения в тоталитарных поползновениях выведена только американская

⁸⁸ Хардт М., Негри А. Империя / Пер. с англ. под ред. Г.В.Каменской. М.: Праксис, 2004. С.354

⁸⁹ Хардт М., Негри А. Империя. М.: Праксис, 2004. С. 17–18.

культура». Остальные же четко подразделяются на непримиримых врагов и идеологических попутчиков. Одни подлежат устранению (великие цивилизации Востока и России), другие – «отбору на возможную пригодность» (это, по мнению Панарина, касается западноевропейской культуры, которая рассматривается не в своем самостоятельном значении, а только как «попутническая» и промежуточная).

Такое деление мира на «оазисы демократии» в «пустыне тоталитаризма» закономерно приводит самих европейцев к тому, что в число антиевропейцев они при необходимости всегда могли и могут включить не только отдельные европейские и неевропейские народы, государства и межгосударственные союзы, но, как показывает история, и целые культурные миры. Не являются исключением и народы, без которых трудно представить историческое становление Европы. Вопиющий пример – отношение к славянству, в том числе и к славянским народам, ставшим ныне (ценой недолго хранимого суверенитета) частью условно единого политического тела – Европейского союза. Да, новый союз дает надежду, пусть даже призрачную, на благополучное сосуществование, но инерция истории сильнее робких надежд. Нелишне в этой связи вспомнить, что апологетами антиславянства были не только нацисты, о чем хорошо известно, но и многие просвещенные европейцы – властители умов прошлого века и начала нынешнего, создатели учений, кардинально изменивших мир и заложивших фундамент нынешнего раздела.

Не следует забывать: стройплощадка евродома, объединившая европейцев, разделила славян, в том числе и единоверцев, на «своих» и «чужих» сильнее, чем антихристианские идеологии середины XX в., авторы которых, как известно, не были чужды славянофобии. Не составляли исключения и основоположники «научного коммунизма» – пророки общества без наций и классов, не скрывавшие своего презрительного отношения к балканским славянам, которые, по их мнению, не заслуживали свободы, поскольку якобы ничего не сделали для Европы и ее развития⁹⁰.

Кто может сегодня, в начале третьего тысячелетия от Рождества Христова, после тяжелых потрясений в России и проведения границ, разделивших народы на отдельные племена, после надругательств над христианскими святынями и геноцида славян в Косово, поручиться, что откровенно расистские идеи об этнонациональных селекциях по отношению к славянскому миру и России никогда не повторятся? Имеет ли мировое сообщество хоть какое-нибудь противоядие от повторения внутриевропейского геноцида по отношению к отдельным этническим группам или семьям народов и от его превращения в повседневный инструмент геополитики? Эти вопросы следует отнести к разряду риторических, если учесть динамику этнокультурных и конфессиональных изменений в новой Европе, явно не готовой к широкому об-

⁹⁰ См., например: *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.*, 2-е изд. Т. 35. С. 222–223, 228–236.

суждению, а тем более к разрешению назревающих внутри- и внешнеполитических противоречий, способных обернуться идеологическим и даже военным противостоянием между Россией и странами НАТО.

В бесчисленных *проектах пан-Европы*, о которых следует упомянуть, поскольку они уже два столетия конкурируют за право стать идейным фундаментом Европейского союза, основная установка остается почти неизменной. Эта установка – консолидация перед лицом внешних угроз, реальных или мнимых. Причина очевидна: трудно найти более доходчивое обоснование, чем жупел общего врага. Данилевский в работе с говорящим названием «Горе победителям» пишет, что государства Европы получили понятие о себе как о политическом целом от противопоставления мусульманскому Востоку. «Понятно, что и в настоящее время сознание о политическом целом, именуемом Европою, точно так же является результатом сознания существования чего-то ей политически противоположного, а это противоположное, эта анти-Европа, и есть Россия и представляемый ею Славянский мир»⁹¹.

Именно в качестве анти-Европы воспринимали Россию со времен Ницше, который одним из первых высказал идею о необходимости наднационального объединения европейских стран в единый союз. При этом европейцы, по его мнению, должны будут пожертвовать даже своей суверенностью перед лицом мощной России. Если Бруно Бауэр полагал, что

⁹¹ Данилевский Н.Я. Горе победителям. М.: Алир, 1998. С. 230.

Гегель был последним мыслителем Европы, который говорил о европейской политике без учета русской угрозы, то Ницше четко сформулировал причину этой угрозы. Россия, в отличие от европейских стран (не имеющих полного набора ресурсов, в том числе и временного ресурса для защиты своих интересов под натиском геополитических конкурентов), по его определению, подобна церкви, и поэтому может ждать. К тому же в России живет народ, наделенный, по выражению Ницше, великодушием молодости и истинной силой воли, а в психике русских есть некое особое измерение, которое при определенных обстоятельствах может вынудить правителей страны действовать безжалостно. Современный английский политолог К. Коукер в книге «Сумерки Запада» анализирует эту установку Ницше, находя в ней предсказание 1917 г., перевернувшего Россию и превратившего ее в источник саморазрушения и постоянного ожидания катастрофы для европейцев⁹². Вместе с тем Коукер демонстрирует глубокое понимание исторической миссии России. Он считает, что ее сила и слабость – в глубокой поглощенности собой. Основное отличие российского общества от западного Коукер находит в том, что оно по своей природе не универсалистское, а контекстуалистское, поскольку русская мысль интересовалась не столько ситуацией вообще, сколько самопознанием.

Разумеется, если продолжать эту мысль с учетом рус-

⁹² Коукер К. Сумерки Запада. М., 2000. С. 23.

ской философско-религиозной традиции, то станет очевидным, что за оболочкой «контекстуалистского самопознания» скрывается феномен вселенского сознания, а следовательно, и тот особый универсализм, который не укладывается в прокрустово ложе культурной унификации. При этом следует напомнить, что Бердяев различал два понимания вселенскости с учетом конфессиональных отличий – горизонтальное и вертикальное: для первого вселенское единство означает охватывание как можно больших пространств земли и универсальную организацию, а для второго вселенскость есть не что иное, как «измерение глубины». Именно это понимание он относил к православию. Как точно подменил Е.П. Чельшев, который посвятил многие годы теории и практике междивизиональных связей, оценивая эту бердяевскую схему, «такое метафоричное толкование существенно упрощает и схематизирует представление о междивизиональных контактах». Однако, если подойти к проблеме с другой стороны, схема Бердяева «заостряет внимание на ключевом аспекте при осмыслении этой тематики – на особой роли мировых конфессий в процессе становления локальных цивилизаций. При размывании религиозных основ мировосприятия исчезают и высшие смыслы мирового развития, его общечеловеческие (вселенские) горизонты. Единство в многообразии – эта формула, почерпнутая, в частности, из древней индуистской культуры, является универсальной»⁹³.

⁹³ Чельшев Е.П. Непреходящее в преходящем: культурное и природное на-

Зададим себе три вопроса. Первый: какую роль сыграли такие предсказания и ожидания в истории Европы? Второй: насколько они были оправданны? И третий: насколько они конструктивны в наши дни, когда Европа стала относительно единой (относительно Европы до- и послевоенной), а демократизирующаяся Россия, потерявшая значительную часть исконных территорий, только в наши дни с огромным трудом и риском преодолела инерцию окончательного распада?

На первый вопрос мы уже ответили: народы объединяют общие угрозы, играющие созидательную, консолидирующую роль. Перефразируя Дидро, можно сказать: если бы общих угроз для европейцев не существовало, их надо было бы придумать. Собственно, преимущественно этим и занимались многие политики и интеллектуалы в течение ушедшего столетия.

На второй вопрос – об обоснованности страхов – ответ также лежит на поверхности. Многие из них были вполне адекватны политическим реалиям в течение долгого времени. Европа в Новое время радикализировалась ускоренными темпами, а Российская империя действительно пугала тех радикалов либерального и марксистского толка, которые видели в ней главное препятствие на пути к социальному прогрессу. Причем набор моделей и сценариев прогресса был чрезвычайно узок. Если для либералов-радикалов Ев-

ропа должна была стать анти-Европой, то есть «экспериментальной площадкой», предварительно «зачищенной» от традиционализма, династических институтов передачи власти, а также всех национальных и конфессиональных особенностей, замедлявших час окончательного торжества третьего сословия, то для марксистского проекта этот этап был всего лишь паллиативом. Окончательным решением должна была стать воистину анти-Европа – огромная строительная площадка, открытая на пространстве уходящей в небытие христианской Европы и призванная взорвать основы планетарного социального мироустройства, в том числе частную собственность и социальную иерархию: «Кто был ничем, тот станет всем».

Единственной силой, сковывавшей совместные усилия антагонистов-союзников (либералов и коммунистов), оставалась Россия, нелюбовь к которой с их стороны была идеологически оправдана и неизбежна. Здесь, кроются, кстати, и корни трудно объяснимой на первый взгляд русофобии, которая отличает сознание доморожденных российских реформаторов и демократизаторов разных временных и идеологических популяций, в том числе европоцентристов. Не менее, а может быть, и более зловещим стал образ России для европейцев после падения самодержавия. Тогда Россия отказалась от собственного цивилизационного «я», пройденного исторического пути («проклятое прошлое») и даже своего имени, взяв на себя именно ту роль, которую радикалы про-

чили обновленной Европе, если бы она полностью встала на путь «прогресса». Таким образом, Россия была превращена в анти-Европу в полном смысле этого слова – Европу «обезбоженную», технократически мобилизованную и милитаризованную, насквозь индоктринированную и идеологизированную.

В этой ситуации европейцам ничего не оставалось, кроме объяснимого стремления любой ценой объединиться против «красной России» с учетом той угрозы, которую несет усиление милитаризирующейся Германии и нового геополитического игрока – США, не желающих упустить свой шанс вырвать преференции за счет распыленного (после Первой мировой войны) европейского потенциала. Поэтому Куденхове-Калерги, самый яркий и последовательный провозвестник евроединства, пишет: «Есть только один узкий путь в лучшее будущее между Сциллой русской военной диктатуры и Харибдой американской финансовой диктатуры. Он называется пан-Европа и означает – помочь себе самим, объединив Европу в политико-экономический союз»⁹⁴.

Отвечая на третий вопрос, следует произнести сакраментальное: времена меняются вместе с идентичностью Европы и России. Европа всё меньше походит ныне на мозаику изолированных друг от друга миров, но всё больше – на сверхдержаву по своему военному и экономическому потенциалу. А Россия на глазах становится открытым обществом с яв-

⁹⁴ Куденхове-Калерги Р. Пан-Европа. М.: Вита планетаре, 2006. С. 13.

но выраженным стремлением восстановить основы христианской культуры и, кстати, тратит на военные расходы значительно меньшие средства, чем единая Европа, не говоря уже о США. При этом именно Европа под напором США концентрирует стратегические военные объекты на границах России, втягивая ее в гонку вооружений и принуждая ставить под прицел земли братских славянских народов, за независимость которых не раз проливали кровь русские солдаты.

Можно вспомнить и о том, что кроме придуманных, хотя в ряде случаев и оправданных страхов, существуют и множатся всё новые и совершенно реальные угрозы. Среди них ресурсный голод, водный голод⁹⁵ и «просто голод» – пищевой, не признающий границ в глобализированном и унифицированном пространстве, а также другие глобальные проблемы, которые не будут ждать, когда мировое сообщество научится устранять причины, порождающие глобальные экономические и политические болезни. Одна из них – лавинообразное исчезновение с карты мира не только большей части языков, культур и малочисленных народностей, но и великих народов, в том числе европейских. Им также угрожает культурная и конфессиональная ассимиляция в постглобальном и постхристианском европейском (постъевро-

⁹⁵ См.: *Расторгуев В.Н.* Политическое планирование в условиях «водного голода» // Вестник МГИМО Университета. 2011. № 1 // Сокращенная версия статьи на сайте МГИМО [Электрон. ресурс]. URL: http://www.mgimo.ru/files2/y02_2011/180844/rastorguev-water.pdf (дата обращения 06.06.2017).

пейском?) пространстве.

4. Самообразы Европы и парадоксы европейской идентичности

Не существует и не может существовать ни единого для всех и во все времена самообраза Европы, ни единой и завершенной истории европейского развития, ни самой монополии на право обладания «единственно верным» образом и историей. Но сосуществует множество различных, а иногда и конкурирующих представлений о европейской идентичности, которые легко разделить на два типа. Первый – это *образы европейского прошлого и настоящего*, закрепленные в языках и национальных культурах посредством написанных кем-то историй-рассказов, а вторые – *проекты европейского и, соответственно, мирового будущего*, т. е. его концептуальные прообразы, положенные в основу долгосрочных политических, социально-экономических и культурных стратегий европейского развития.

Трудность заключается не в том, чтобы создать адекватную типологию самообразов Европы. Эта задача представляется вполне выполнимой, хотя и чрезвычайно ответственной в том случае, если классификационная схема войдет в политические доктрины или отразится на определении стратегий (выражение «разделяй и властвуй» относится не только к типу правления, но и к классификациям, которых придерживаются политики). Подлинная проблема скрыта в том,

чтобы в процессе политического строительства не забыть о тонкой грани, отделяющей традиционные образы и традиционную идентичность от прообразов-проектов и, соответственно, культурную самоидентификацию народов от политических стратегий (императивов). А проводить это различие необходимо, как минимум, по трем причинам.

Во-первых, традиционные самообразы Европы – это не только часть ее многоликого культурного наследия, но и само право народов на сбережение самобытности в унифицированном пространстве глобализирующегося мира. Обеспечение этого права – гарант сохранения цивилизационного и внутрицивилизационного многообразия, т. е. исторически сложившегося этнокультурного многообразия территорий, разрушение которого далеко не случайно почти полностью коррелирует с динамикой исчезновения регионального биологического многообразия – важнейшей основы устойчивого развития.

Во-вторых, именно политические проекты, соединяющие императивные установки и сконструированные самообразы Европы, способны радикально изменить традиционные формы ее коллективной самоидентичности, лишив наследников великих культур права на полноценное наследование. А наследие без наследования – это наследники без наследства.

В-третьих, изменение самообраза или «перекодировка» («перезагрузка») Европы – процесс, последствия которого отразятся в лучшую или худшую сторону на всех стра-

нах и народах мира, в том числе и на той части планеты, которая обладает ресурсами долгосрочного развития Европы – на России. Поэтому так важно просчитать не только текущие и ближайшие, но и отдаленные последствия вторжения в механизмы европейской самоидентификации и скрытой переидентификации. К сожалению или к счастью, единственным судьей, способным дать окончательную оценку степени рисков, возникающих в процессе «культурной перекодировки», служит историческая практика, которая иногда отодвигает приговор за временные горизонты ныне живущих поколений, не снимая, впрочем, ответственности за содеянное с современников.

Немногим людям удалось соединить или, если быть более точным, найти способ соединения вымысла и реальности, искусственно созданного образа Европы и воплощенной политической идеи. Речь вновь идет о графе Куденхове-Калерги, который стал творцом не только одного из самых продуктивных и привлекательных самообразов Европы, но и грандиозного геополитического проекта – реального прообраза ее новой истории. Он хорошо понимал, что различия между вымыслом и реальностью стираются, когда политическая идея материализуется (институционализируется). И чем выше и благороднее идея (сильная, конкурентоспособная и самостоятельная Европа без войн – действительно благородная идея), тем оптимистичнее взгляд в будущее европейских наций. По его убеждению, «нации являются симбиозом, род-

ством между большими личностями и их народами, которые одновременно отцы, сыновья, творцы и плоды их творения», а «народ объединяют общие герои и идеальные образы».

Если взглянуть на историю Европы до ее объединения с этой точки зрения, то она предстает перед нами как нагромождение, а иногда как искусное сплетение нарративов – историй, случившихся в действительности или вымышленных, добрых или злых, сохранившихся лишь в языковой структуре или написанных под диктовку преходящих политических и коммерческих интересов. По этой причине столь многообразны и непохожи друг на друга самообразы народов, действительно относящихся или причисляющих себя к *европейской семье, которая то сужается, то расширяется*. Не следует забывать и о самообразах отдельных людей, считающих себя по каким-то причинам (этническим или, напротив, идейно-космополитическим) подлинными европейцами, но не имеющих не то что еврогражданства, но и одноразовой шенгенской визы.

Говоря о *сужении или расширении европейской семьи народов*, мы сталкиваемся с первым парадоксом, о существовании которого следует постоянно помнить, строя здание европейского мира и возводя мосты между ним и всеми другими мирами – цивилизационными, конфессиональными, политическими. При этом один из стратегических мостов, без которого у Европейского союза нет гарантированного и безопасного будущего, – это культурный мост между ним и Рос-

сией, значительная часть населения которой в течение столетий идентифицировала самобытную русскую культуру с европейской культурой. Сохранится ли это родство, если будет изменена преемственная межпоколенческая связь в самом сердце Европы, формирующей новую идентичность? Многое зависит от того, какие принципы будут положены в основу процесса тотальной европейской интеграции.

Суть самого парадокса заключается в том, что не расширение, а именно *сужение самообраза Европы*, например, до «собственно-европейских» культурно-этнических и языковых или конфессиональных и доктринальных рамок в действительности не сужало, а существенно расширяло пространство Европы, ее *культурный проект*. Лучше других эту мысль выразил Куденхове-Калерги: «Поскольку нация представляет собой империю духа, ее просторы не имеют границ»⁹⁶. Носителями европейского самообраза в этом случае становились не только миллионы людей, живущих в разных уголках мира и являющихся, к примеру, единоверцами европейцев или их «этническими родственниками», но и миллионы людей, впитавших в себя либо просвещенческую культуру, либо набор философских и политических доктрин, овладевших сознанием граждан европейских государств.

Как уже отмечалось, русские всегда осознавали себя как часть Европы и, более того, постоянно расширяли культурное европейское пространство. Об этом не раз говорил Ку-

⁹⁶ Куденхове-Калерги Р. Указ. соч. С. 94.

денхове-Калерги, прозорливо считавший, что эта миссия России только усилится со временем. Причем *европейский генотип русской культуры* становился тем устойчивее, чем выше поднимался средний образовательный ценз населения России. Именно поэтому Россия в массе своей стала страной, настроенной проевропейски, именно в годы советской власти. И это второй парадокс, который следует особо отметить, поскольку глобальное расширение единого европейского и российского информационного и образовательного пространства – это реальность нашего времени. Углублению этой тенденции препятствует теперь не железный занавес, а жесткая установка на недопущение русского языка в семью языков единой Европы. Все знают, как осуществляется вытравливание русской речи среди русских, ставших после распада СССР гражданами новообразованных государств, которые или уже вошли в Евросоюз, или готовятся к такому вхождению.

С другой стороны, *любое территориальное расширение*, постоянно изменяющее сегодня самообраз единой Европы, в действительности резко сужает ее границы. Сужает до четко очерченных контуров ее нового политического организма, защищающего себя, как и всякий живой организм, от внешней среды – политической, этнокультурной, конфессиональной. Соответственно, чем шире будет Европа политическая, тем уже будет Европа культурная. За всё приходится платить, и речь идет именно о цене вопроса. К примеру, крайне

трудно предугадать, как изменится (уже изменяется) самообраз русских и, соответственно, *русский самообраз Европы* на фоне втягивания, к примеру, Украины в военный блок НАТО. Столь активные действия следует оценивать, с одной стороны, с учетом нарастающей конфронтации НАТО с Россией и, с другой стороны, в контексте широкого обсуждения вопроса о перспективах вхождения Украины в Европейский союз.

В результате даже неискушенному человеку открывается военно-политический аспект расширения Европы, что изменяет не только ее образ в глазах русских и ее самообраз, но и влияет на культурную самоидентификацию *русских украинцев* и *русских великороссов*. Этот процесс разрушает заложенное в течение тысячелетней истории российского государства представление о русских не только как о нации граждан России (русские немцы, русские татары), но и как о государствообразующем народе, суперэтнотоме. А этот народ состоял прежде всего из великороссов, белорусов и украинцев. Взаимное недоверие, насаждаемое сегодня между частями русского народа по схеме «прозападные или промосковские (москалы)», неизбежно надолго или навсегда исказит и представление о своей европейской принадлежности всех россиян. Вопрос состоит в том, насколько это выгодно единой Европе и России в историческом и геополитическом контексте. Думается, не надо быть искушенным политологом или политиком, чтобы сделать вывод о том, что даже самая либераль-

но и «прозападно» настроенная политическая элита России не в силах будет остановить процесс отчуждения.

Третий парадокс требует специального и деликатного анализа на стыке философии, политологии и богословия, но о его существовании полезно упомянуть. Он заключается в том, что Европа и Россия *как бы* идут навстречу друг другу, но эта встреча может стать точкой размежевания, поскольку Россия *возвращается* к национальным (читай – проевропейским) традициям великой русской культуры и ее христианским истокам, а пан-Европа стремительно *удаляется* от своих традиционных самообразов и в первую очередь – от христианства. Разумеется, такое встречное движение отчасти снимает противоречия, существовавшие между западной и восточной ветвями христианской культуры, но снимает не в философском понимании этого слова, а в «физическом» – подобно бульдозеру, срезающему пласт земли.

К сказанному следует добавить, что сегодня даже убежденные атеисты всё чаще демонстрируют понимание роли культуuroобразующих конфессий в установлении взаимного доверия (или недоверия) между народами и их миротворческой миссии в эпоху межцивилизационных конфликтов, большая часть которых возникает в результате искусственной политизации межконфессиональных отношений⁹⁷.

⁹⁷ Подробнее об исторической миссии культуuroобразующих конфессий см.: *Расторгуев В.Н.* Культуuroобразующие конфессии – гарант мира в эпоху межцивилизационных конфликтов // Православная Византия и латинский Запад (к 950-летию разделения Церквей и 800-летию захвата Константинополя крестоносца-

В России православие как доминирующая культурообразующая конфессия в течение столетий была основным гарантом межэтнического согласия и межконфессионального мира, а в настоящее время и политической стабильности. А тот факт, что Русская православная церковь постоянно и уверенно восстанавливает свои позиции в жизни российского общества, позволяет надеяться, что Россия не превратится в очаг междоцивилизационных войн, способных опрокинуть европейский мир, сохранит свою связь с лучшими традициями западнохристианского мира. Об этом говорил 2 октября 2007 г. в ходе своего визита в Страсбург Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II, выступая на сессии ПАСЕ перед парламентскими делегациями 40 стран, входящих в Совет Европы. По его словам, «именно на основе традиционной нравственности, уважения к социальным моделям и образу жизни друг друга сосуществовали различные религиозные традиции в России, не знавшей религиозных войн»⁹⁸.

Указанные тенденции и парадоксы постоянно обнаруживают себя и требуют реакции со стороны европейской политической элиты, поскольку Европа как новообразованный союз независимых государств, пожертвовавших ради взаимовыгодного объединения существенной частью нацио-

ми). М., Паломнический центр Московской Патриархии, 2005.

⁹⁸ Выступление Святейшего Патриарха Алексия на очередной сессии ПАСЕ [Электрон. ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/301775.html> (дата обращения 07.06.2017).

нальных суверенитетов, – это априори тесное пространство. Здесь рамки циркуляра или, к примеру, модельного закона, а тем более очевидной экономической целесообразности, становятся намного важнее и значимее, чем рамки традиций, иногда тысячелетних.

Таким образом, по нашему мнению, не единственной, но существенной гарантией устойчивого и безопасного становления Европейского союза может быть тонкий и подконтрольный баланс между политическим образом новой Европы и ее традиционными самообразами, которыми следует дорожить, как, в частности, и европейским самообразом русских. Не менее существенный вывод сводится к тому, что становление *единого европейско-российского пространства* – информационно-образовательного, культурного и, разумеется, экономического – следовало бы начать не только с разрешения энергетических проблем, но и с опережающего согласования ряда позиций, которые не позволят превратить энергетический вопрос в условиях растущего ресурсного дефицита в проблему сугубо политическую. Политизация этой жизненно важной для Европы проблемы делает ее заложником политических конфликтных отношений, от кого бы они ни исходили – от основных участников сотрудничества или от третьих сторон.

Назовем три позиции, позволяющие, как нам кажется, обеспечить гарантированное будущее Европы и безопасное развитие России, ориентированной на Европу.

Позиция первая: чем меньше коммуникационных барьеров, тем стабильнее сотрудничество в долговременной перспективе. Поэтому так важен курс на поддержку русского языка как языка Евросоюза и принципиальный отход от любых проявлений дискриминационной политики по отношению к русскому языку (Украина, прибалтийские страны). На этом европейском языке думают, говорят и творят миллионы *русских и русскоязычных европейцев*, проживающих после распада исторической России на территориях новообразованных государств, которые вошли (или стремятся войти) в Европейский союз. Заметим, что позитивный пример конструктивного отношения к потенциалу русского языка ныне демонстрируют даже страны, никогда не входившие в состав Российского государства, в том числе Израиль, где значительная часть населения воспитана в духе русской культуры и где обсуждается вопрос о придании этому языку статуса второго государственного.

Позиция вторая: энергетические стратегии, как и любые отраслевые стратегические проекты должны вписаться в долгосрочные системные стратегии развития и Евросоюза, и России. Только это может быть залогом устойчивых связей, не зависящих от политической конъюнктуры и «третьих лиц». Важнейшее звено таких стратегий, по сути *«рельсы»* сверхдолгосрочного синхронизированного развития – это природосбережение и народосбережение, т. е. *совместная экологическая политика*, направленная на сбережение уникально-

го регионального биоразнообразия, и *совместная социальная политика*, призванная сберечь не только поколения живущих ныне, но и сохранить все европейские и российские народы, исторически представленные на этих территориях. Только в этом – гарант жизни для будущих поколений. Если эти *«рельсы общей российско-европейской стратегии»* будут проложены синхронно и параллельно, то и *«шпалы общей стратегии»* (единая энергетическая политика, финансовая, информационно-образовательная, научная политика и так по всему списку отраслевых политик) нам придется укладывать сообща. А это – работа на вечность!

Позиция третья: начинать эту масштабную работу целесообразнее с совместных пилотных проектов на доктринальном, законодательном и практическом уровнях. Россия уже идет по этому пути. В частности, при разработке Экологической доктрины РФ мы (автор входил в группу инициаторов и разработчиков доктрины⁹⁹) ориентировались на соответствующие доктринальные документы Европейского союза, а ныне, в процессе разработки Социальной доктрины РФ¹⁰⁰,

⁹⁹ О работе над доктриной см. коллект. монографию: Колодцы мира. Великий водораздел двух тысячелетий и трех морей (Экологическая доктрина России: от замысла к пилотным проектам). М., Финансовый контроль, 2004.

¹⁰⁰ Проект Социальной доктрины Российской Федерации был подготовлен по инициативе Координационного совета по социальной стратегии при председателе Совета Федерации, прошел стадию широкого обсуждения с участием государственных органов власти и институтов гражданского общества, но... остался проектом.

мы в значительной степени ориентируемся на Европейскую социальную хартию. Наиболее значимым практическим проектом, который наша группа осуществляет, является международная программа «Валдай – колодцы мира (защита мировой сети водораздельных гидроузлов)». Суть программы – системный мониторинг уникальных природных регионов планеты, от состояния которых зависит качество питьевой воды.

Для того чтобы предельно сжато охарактеризовать суть проблемы, придется вновь обратиться к Данилевскому, поскольку он соединял в одном лице и естествоиспытателя, и философа, и политолога. «Надел, доставшийся русскому народу, – пишет Данилевский, – составляет вполне естественную область, – столь же естественную, как, например, Франция, только в огромных размерах, – область, резко означенную со всех сторон (за некоторым исключением западной) морями и горами. Область эта перерезывается на два отдела Уральским хребтом, который, как известно, в своей средней части так полог, что не составляет естественной этнографической перегородки. Западная половина этой области прорезывается расходящимися во все стороны из центра реками: Северную Двиною, Невою – стоком всей озерной системы, Западную Двиною, Днепром, Доном и Волгою... Восточная половина прорезывается параллельным течением Оби, Енисея и Лены, которые также не разделены между собою горными преградами. На всем этом пространстве не было ни-

какого сформированного политического тела, когда русский народ стал постепенно выходить из племенных форм быта и принимать государственный строй»¹⁰¹.

Не уходя в эту тему, бесконечно важную для российской политики и ее геополитической стратегии, следует отметить, что одна из наиболее перспективных федеральных программ, которая предшествовала программе «Колодцы мира» и успешно осуществлялась в 90-х гг. прошлого века – это Государственная программа социального и культурного развития Тверской области – территории великого водораздела Русской равнины¹⁰². Именно об этой особо ценной природной и историко-культурной территории так точно говорил Данилевский. Подобные проекты – не что иное, как надежные дороги, ведущие к взаимопониманию всех народов Европы (пан-Европы и России). Хотелось бы также привести слова Куденхове-Калерги о том, что панъевропейское движение должно «по своим целям отвергать войну, поддерживать экономику и цивилизацию; принципиально отвергать наступательные и агрессивные тенденции, в том числе и гегемонию»¹⁰³.

Среди вопросов, связанных с оценкой конкурирующих проектов строительства европейского дома на современном этапе и требующих осмысления с учетом геополитиче-

¹⁰¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Глаголь, 2002. С. 19.

¹⁰² Автор доклада был научным руководителем программы.

¹⁰³ Куденхове-Калерги Р. Указ. соч. С. 52.

ских рисков и национальных интересов России, без которых невозможно осуществить выбор оптимальной модели общеевропейской интеграции, выделим три основных.

Первый вопрос: чем стала идея Соединенных Штатов Европы в эпоху глобализации – объединяющим началом, снижающим риск межгосударственных, межэтнических и межкультурных конфликтов, или всего лишь подновленным механизмом разделения мира на своих и чужих, который порождает новые геополитические риски? Знание созидательного и разрушительного потенциала политических идей – условие для их оптимального использования, поскольку любая из таких идей – не самоцель, а инструмент в руках человека.

Второй вопрос: чем отличается концепция панъевропейского союза графа Рихарда Куденхове-Калерги от множества других научных и политических версий этой продуктивной идеи, которая пережила и, наверное, переживет всех тех, кто рассматривал и до сих пор рассматривает ее как пустую утопию? Каков методологический потенциал этой концепции в наше время, что устарело, а что живо и может плодоносить?

Третий вопрос: что целесообразно и необходимо делать сегодня, чтобы идея европейского единства открывала все новые перспективы устойчивого развития и для Европы, сделавшей первый шаг к новой идентичности, и для России? Россия, к сожалению, слишком часто (и далеко не всегда обоснованно) рассматривалась в панъевропейских проектах

в качестве того потенциального врага, ради которого, собственно, Европе и стоит объединяться. Подлинный потенциал панъевропейской идеи – пока не востребованные в полной мере возможности интеграции и устойчивого развития на евразийском пространстве.

Итак, *первый вопрос в его прагматической версии*: какую конкретную практическую сверхзадачу решает или может решить пан-европеизм в эпоху глобализации? Ведет ли этот план к консолидации мирового сообщества или к его дезинтеграции, к снижению рисков или их расширенному производству?

Сразу заметим, что этот вопрос волновал уже первых читателей Куденхове-Калерги. Не был исключением и его последователь-антагонист, сторонник концепции континентального блока «Германия – Россия – Япония» Карл Хаусхофер, который, говоря о планетарном будущем панидей в целом и о концепции «радующегося миру графа» в частности, отмечал связь этих идей с кантовской идеей вечного мира. При этом он обращал внимание прежде всего на альтернативные геополитические сценарии, спрашивая себя: «Приведет ли такое развитие к подлинному миру во всем мире или же снова ввергнет его в борьбу за существование только уже между более крупными пространствами и с еще более страшными последствиями для человечества?»¹⁰⁴

Сопоставляя противоположные версии с учетом уже при-

¹⁰⁴ Хаусхофер К. О геополитике. Работы разных лет. М.: Мысль, 2001. С. 343.

обретенного и по преимуществу трагического исторического опыта, приходишь к выводу, что однозначного ответа не существует и сегодня. И это не удивительно, поскольку ответ заключается не столько в теоретических построениях и основанных на них прогнозах, сколько в направленности политической воли, в тех императивах, которые предопределяют выбор стратегий. Не меньшую роль играет уровень компетенции и глубинная мотивация людей и политических групп, волею судьбы (а отчасти волею избирателей) принявших ныне на себя ответственность за будущее мироустройство, идущее на смену биполярной системе.

Но как бы высоко ни оценивали мы волевое начало политики, приходится признать и ту внутреннюю логику – разрушительную и/ или созидательную, которой обладают и сами идеи. В известном суждении «идеи правят миром» заключена доля истины. Так как же правят или могли бы править миром панъевропейские идеи?

С одной стороны, в эпоху стремительно глобализирующегося мира сомнения в «миротворческой миссии» панидией не только не рассеялись, но и усилились, особенно в последние годы. В пользу этого печального вывода говорит хотя бы тот факт, что начало третьего тысячелетия свидетельствует о неготовности крупных акторов мировой политики (в том числе и стран – членов ЕС) отказаться от силовых методов разрешения конфликтов. Более того, мы наблюдаем своего рода ренессанс политики силы и, что особенно опас-

но, возникновение прецедентов военного передела территорий в самом сердце Европы. Примером служит военное решение югославской проблемы с элементами геноцида, которое надолго подорвало доверие и к международному праву, и к идее формирования единого правового пространства, что обострило рознь между народами и государствами.

К сожалению, в тот момент в Европе не услышанными остались пророческие слова Куденхове-Калерги: «Наличие плохих границ все-таки лучше, чем любая победоносная война. Необходимо, как это уже произошло в Америке, поставить, наконец, точку в теме изменения европейских границ и перестать пытаться их насильственно передвинуть. Если бы Американские Штаты беспрерывно ссорились друг с другом по поводу справедливости проведения своих границ, там бы не прекращались войны. Они оказались умнее, и почти все смирились со своими несправедливыми и противозаконными границами – Европа должна у них учиться! Существует только один радикальный способ решить европейский вопрос о границах справедливо и надолго. Этот способ называется не перенос границ, а их ликвидация»¹⁰⁵.

С другой стороны, реальный процесс институционализации панъевропейской идеи – само становление Европейского союза – постепенно переводит дискуссию о миротворческом потенциале панидей из сферы политического дискурса и отвлеченной теории в плоскость *конкретного измерения*,

¹⁰⁵ Куденхове-Калерги Р. Указ. соч. С. 95.

доступного для научной аналитики. Это обстоятельство обнадеживает. Во-первых, возможность измерения – это возможность контроля за политикой и политиками со стороны гражданского общества. Во-вторых, это делает политику открытой для научного обоснования интеграционных процессов, а следовательно, и для более или менее достоверного предвидения и снижения непредвиденных политических рисков. Мерой для такого анализа сегодня могут быть вполне доступные для объективной оценки характеристики состояния глобализирующегося мира – экономические показатели, системные критерии уровня и качества жизни и многое другое. Следует заметить, что Совет Европы уделяет особое внимание именно этому аспекту политического планирования, что также говорит в пользу оптимистического сценария.

Первый вывод, который можно сделать, сводится к тому, что идея единой Европы – обоюдоострое оружие, требующее особой осторожности от оруженосцев.

Второй вопрос – об отличительных особенностях проекта Рихарда Куденхове-Калерги. По сути, это вопрос о той уникальной нише, которую отвоевала себе его версия среди многочисленных конкурирующих вариаций идеи единой Европы. Начнем с констатации факта: отсутствие единой и общепринятой версии панъевропейского союза – это и слабость идеи, и ее сила. Слабость проявляется в том, что многообразие подходов и принципов разделило адептов пан-Европы на федералистов, унионистов и функционалистов, а

также сторонников так называемых смешанных моделей. У каждой из этих версий своя история, свои предтечи и противники, а главное – своя система аргументации и особые критерии оценки. Вряд ли кто-нибудь может взять сегодня на себя роль третейского судьи, поскольку в конечном итоге выбор будет сделан не политиками и не яйцеголовыми, а народами Европы. И здесь слишком велика роль случая, стечения обстоятельств и непредсказуемой мотивации масс, чтобы уповать на выбор единственно правильного, как представляется нам, решения.

Думается, что главная особенность замысла Куденхове-Калерги состояла в том, что ему как никому другому удалось соединить три начала.

Во-первых, мощный императивный импульс панъевропейской идеи – установку на консолидацию сил пред лицом общей угрозы (в тот период угрозы для европейских стран исходили от большевизма, реальной возможности объединения тоталитарных режимов и прозрачной перспективы установления гегемонии США, которая станет политической реальностью в случае новой истребительной войны между европейскими народами).

Во-вторых, очень привлекательную миротворческую установку, которая отличала версию Куденхове-Калерги от большинства так называемых «наполеоновских» проектов.

И, *в-третьих*, четко выраженное проектное начало концепции. Эта особенность в значительной степени была свя-

зана с личностными качествами Куденхове-Калерги, соединявшего в себе дар оригинального теоретика, талантливо-го пропагандиста, искушенного политика, способного соединять публичную деятельность с тщательно скрытой работой по продвижению своего проекта, а также особый дар чувствовать дух и вызовы времени, умонастроения различных слоев общества.

По сути, концепция Куденхове-Калерги – это не только детально проработанный политический проект, адаптированный к политической конъюнктуре, но и созданная им развитая система управления проектом. А в рамках этой системы была отработана целая сеть подпроектов, в том числе научного и информационного сопровождения. Здесь же – пакет проектов-предложений по введению Конституции Европы, общей валюты и символики (европейский флаг, гимн, День Европы и т. п.).

Анализ сильных и слабых сторон проекта Куденхове-Калерги – задача, сама постановка которой требует учитывать прагматично-проектную специфику его творчества. Но для того чтобы составить сколько-нибудь полное представление о потенциале панъевропейского проекта Куденхове-Калерги, потребуется огромная работа по реконструкции замысла и методов его реализации, а также политического и геополитического контекста. Мы планируем в этой связи подготовить и осуществить исследовательскую программу, используя огромное количество материалов, хранящихся

ся в московских архивах. Среди исследований, которые дают представление о ценности этих материалов, – известная работа Аниты Цигерхофер-Преттенталер (Anita Ziegerhofer-Prettenthaler) «Посланец Европы».

Третий вопрос – о том, что необходимо делать, чтобы не допустить перерождения проекта и не передать его в руки поджигателей новой мировой войны, стоило бы переформулировать, сделав акцент на конкретных задачах. Возможная формула звучала бы так: что мы, граждане Европейского союза и граждане России, ответственные за судьбу Европы, обязаны совместно делать после того, что мы уже сотворили с природой, с культурами народов, с судьбами миллионов людей? Как выстроить систему приоритетов?

Совместная работа над панъевропейским проектом – это и есть ключевой политический вопрос наших дней. Россия, определяя сегодня стратегию долгосрочных отношений с Евросоюзом в контексте Евразийского проекта, определяет нечто большее – модель собственного развития на историческую перспективу. Но если мы с уверенностью говорим, что стратегия России в значительной степени будет predeterminedена выбором европейцев, то не вызывает сомнений и другой факт: стратегия новой Европы обречена превратиться в утопию, если не будет найден общий алгоритм продвижения к этому проекту подлинно единой Европы и обновленной России, о котором мечтал Куденхове-Калерги.

Разумеется, мы отдаем себе отчет в том, что в политтехно-

логическом отношении эта задача трудноосуществима, хотя Россия и является членом Совета Европы. Отсутствуют традиция сотрудничества и прецеденты, но доминирует традиционно настороженное отношение к партнерству такого рода, мешают факторы, связанные с особенностью бюрократических механизмов Брюсселя и Москвы, а также, конечно, с внешним влиянием. Всё это усиливает степень геополитического риска. Говорят, что тот, кто не рискует, не пьет шампанское. Это верно. Но верно и другое: тот, кто понапрасну искушает судьбу, играет с огнем.

Тот факт, что Европа достаточно легко идет на колоссальный риск, конструируя свой самообраз, как и сто лет назад, через образ врага в лице России, объясняется тремя факторами.

Во-первых, генетически заложенным в культурный код и массовое сознание страхом перед огромной империей, которая, по словам Куденхове-Калерги, при любом исходе возродится (этот страх был многократно усилен реальной угрозой мировой революции, исходившей из России, где уничтожение христианской европейской традиции шло куда энергичнее, чем это делали радикальные либералы на Западе).

Во-вторых, прямо противоположной установкой – глубоко спрятанной в подсознании образованного европейца уверенностью в безопасности, которая объясняется просто: Россия была и останется носительницей европейской культуры в ее высших проявлениях (чем иным можно объяснить откры-

тость русской культуры и ту огромную роль в становлении европейской и мировой культуры, которую сыграли великие русские писатели и музыканты?).

В-третьих, надеждой на то, что процесс демократического обновления России по западному образцу будет необратим.

Последний тезис, к сожалению, вызывает большое сомнение. Степень принудительной, идущей извне изоляции и реальной военной угрозы, исходящей от «управляемой Европы», способна в короткое время качественно изменить исторический выбор России и нанести непоправимый удар по безопасности (в первую очередь – энергетической) всего европейского мира. Интересы национальной безопасности России, так же как и интересы ЕС, не могут приноситься в жертву никаким, пусть даже самым высоким идеалам, а реальную политику открытости не следует уподоблять одностороннему движению.

* * *

В заключение хотелось бы сказать, что стратегия, построенная по принципу «Европа – это анти-Россия», наверное, имела право на существование во времена Куденхове-Калерги, поскольку сама Россия долго была анти-Россией. Но эта позиция устарела, а кроме того, является заведомо слабой стратегией по трем причинам:

- во-первых, это позиция слабых;

- во-вторых, сегодня это тупиковая политическая линия, повто ряющая известную китайскую стратегию «создай себе врага, чтобы потом до конца дней бороться с ним». По отношению к России этот конец может наступить быстрее, чем многим бы хотелось;
- в-третьих, это просто нерасчетливо в экономическом плане и неразумно в плане культурном. В подтверждение этих слов снова сошлемся на мнение Куденхове-Калерги: «В рамках великой панъевропейской экономики каждая нация в мирном соревновании со своими соседями завершит создание собственной культуры»¹⁰⁶.

Но какие бы идеологические схемы и стратегии мы ни изобретали, в центре внимания должна оставаться взаимопроникающая цивилизационная идентичность России и Европы. Время смывает с поверхности Земли великие государства и народы, считавшие саму вечность всего лишь одним из атрибутов земной власти. Время вымывает из памяти и коллективного подсознания следы «великих учений», которым с равным упорством поклонялись миллионы разумных и безумных людей, готовых отдать за них не только свои и чужие жизни, но и будущее собственных народов. Это стирало границы между разумом и безумием, подвигом и предательством, верой и неверием. Но даже время бессильно перед зыбким, почти незримым образом цивилизационного устройства мира.

¹⁰⁶ Куденхове-Калерги Р. Указ. соч. С. 95.

От нашего понимания этого феномена во многом зависит отношение к исторической миссии народов, в том числе русского культурного мира, не связанного границами и институтом гражданства, к наследию (природному и культурному, мировому и национальному), а также осуществление права наций-наследников на наследование в глобализирующемся мире. Повышенный интерес к конкурирующим теориям, объясняющим природу цивилизации, и к самому принципу цивилизационного устройства мира объясняется не столько логикой познания, сколько факторами экстранаучного и экстракультурного порядка – скрытыми политическими и корпоративными целями. В результате одно из самых размытых и до недавнего времени академически нейтральных понятий становится «камнем преткновения и камнем соблазна» в столкновении ведущих игроков на поле геополитики, называющих едва ли не главной глобальной проблемой третьего тысячелетия реальную угрозу перерастания социальных и политических противоречий в межцивилизационные конфликты и религиозные войны.

В действительности первопричиной указанных противоречий и самой попытки обосновать неизбежность межцивилизационных столкновений является неизменная установка «цивилизованного человечества» в лице успешных государств на тотальную этнокультурную унификацию и целенаправленное разрушение мировых границ – государственных, цивилизационных, моральных. Такая установка – из-

держка процесса принудительной консолидации внутренне разобщенного и атомизированного западного общества, вынужденного по мере усиления антиклерикальных настроений («освобождения от пут религиозной веры») постоянно искать или конструировать образ внешнего врага. Не случайно известная книга К. Поппера, ставшая теоретическим обоснованием проекта открытого общества (цель проекта – консолидация Запада в послевоенном биполярном мире перед лицом «красной угрозы»), получила говорящее название «Открытое общество и его враги». Столь жесткая и неизменная позиция *цивилизаторов* вызывает вполне предсказуемую реакцию со стороны большинства принудительно *цивилизуемых* – многих народов, которые отнесены «цивилизированным миром» (варварами в строго историческом значении этого слова) к категории «варваров» и «изгоев», хотя именно за плечами «изгоев» чаще всего стоят мировые цивилизации с многовековой историей. Всё это делает угрозу цивилизационных войн вполне реальной, превращая откровенно провокационные политические теории в научные пророчества и легитимируя тем самым политику силы в межгосударственных отношениях.

Такая же, по сути, установка лежит и в основе основного набора идей панъевропеизма, без которой невозможно реконструировать процессы европейской интеграции и, соответственно, заложить устойчивые и доверительные отношения между двумя «европейскими полюсами». С одной

стороны, речь идет о «вечной России», распространившей христианскую веру и европейскую культуру на огромных евразийских пространствах, а с другой стороны, о постоянно эволюционирующей Европе, «прогрессирующей» от христианской, хотя и разобщенной культуры к «толерантно-постхристианской» сверхдержаве, а от нее, судя по доминирующей тенденции, – к «происламистскому» конгломерату. Как говорил Рихард Н. Куденхове-Калерги в своем манифесте «Пан-Европа», если не существует и не может существовать справедливых границ, то остается два варианта, кроме, разумеется, губительного для Европы силового, военного решения проблемы. (Куденхове-Калерги настойчиво предостерегал европейских политиков от применения военной силы против России.) Первый вариант – смириться с заведомо несправедливыми и противоестественными границами. Второй – отказаться от границ вовсе. По его мнению, «существует только один радикальный способ защитить европейскую цивилизацию, решив европейский вопрос о границах справедливо и надолго. Этот способ называется не перенос границ, а их ликвидация. <...> Европейец, который способен ради мира отказаться перенести политические границы, должен направить всю свою энергию на ликвидацию границ, национальных и экономических»¹⁰⁷.

Это положение принципиально важно для понимания архитектоники современного Евросоюза, если учесть потенци-

¹⁰⁷ Куденхове-Калерги Р. Указ. соч. С. 95.

ал политического всеславянского проекта. Об этом Куденхове-Калерги говорит совершенно прямо, имея в виду основную задачу панъевропейского союза как прообраза тдиной Европы: «Непосредственной угрозой отделения Восточной Европы является панславизм. Актуальной эта проблема может стать только в случае изменения курса российской внутренней политики. Если панславянские настроения проявятся у южных и западных славян, тогда и венгры с болгарами также попытаются с помощью русских реакционеров вернуть свои *утраченные территории*. В этом случае власть России распространится до Адриатики. Только своевременное создание Панъевропейской федерации может воспрепятствовать этой опасности. Исторический момент для этого самый благоприятный. С каждым месяцем ситуация может ухудшиться, а возможность создания панъевропейского объединения после победы российской реакции более чем сомнительна»¹⁰⁸.

Подобное суждение, высказанное еще в 20-х гг. прошлого века, может показаться вполне обоснованным (с учетом угрозы «большевизации Европы»), если забыть о ближайших и отдаленных политических и, что намного важнее, цивилизационных и этнокультурных последствиях такой политики, а также о цене, которую пришлось и еще придется заплатить европейцам за Европу без «национальных мифов кровного родства», вечно противостоящую русской угрозе.

¹⁰⁸ Там же. С. 43.

Причем угроза эта должна сохраняться, по мнению Куденхове-Калерги, независимо от политического строя и курса самой России: «Если коммунизм сменится другим политическим строем», то и в этом случае в итоге «придет Русский Наполеон, который из малых восточноевропейских государств создаст свой Рейнский союз и с его помощью нанесет Европе смертельный удар»¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Там же. С. 22, 81. Нельзя недооценивать влияние таких идей-жупелов на сознание европейцев сегодня, если учесть аналитический гений и прогностический дар Куденхове-Калерги, который еще в середине 20-х гг. XX в. достаточно точно спрогнозировал начало и исход Второй мировой войны с победой русского оружия, а также крайне опасный для европейцев гегемонизм США в Европе и создание после войны пророссийского и антизападного восточноевропейского экономического и военного блока с включением в его состав всех славянских стран.

Глава IV. Социокультурная и этнонациональная идентификация патриотизма (Т.В. Беспалова)

1. Патриотизм в системе интеграционных оснований этнонациональной идентичности

Определение патриотизма многовариантно. В современном политологическом словаре В.И. Даниленко подчеркивается, что патриотизм изначально имеет смысл, «принадлежащий отцам, отеческий»¹¹⁰. С XVIII в. патриотизм приобретает наиболее привычный смысл как «любовь к родине». Автором словаря отмечается неопределенность и неисследованность понятия «патриотизм» с историко-аналитической позиции, обозначается тесная взаимосвязь понятий «патриотизм» и «родина», причем второе всегда лежит в основе первого, периодически предпринимаются попытки отождествления патриотизма с понятиями «нация», «гражданство».

Вместе с тем патриотизм оказывается более широким по-

¹¹⁰ Даниленко В.И. Современный политологический словарь. М., 2000. С. 620.

нятием, имеющим конкретные составляющие. Р. Михельс указывает основные параметры патриотизма, такие как общность расы или происхождения, языка, культуры, судьбы, религии и государства. Особое значение приобретает признак общности желаний, понимаемый как «патриотизм договора» общественного и политического, принимающего форму федерации и определяющего организационно-структурный принцип внутреннего устройства политической системы¹¹¹.

Таким образом, характеристика патриотизма в данном случае основана на общности желаний людей, именуемая «патриотизмом договора», когда договорные отношения формируют его политическое измерение.

Кроме того, в политологическом словаре формы демократического национализма отождествляются с патриотизмом, смысл которого заключается в восприятии как долга жизни и прежде всего как долга смерти за родную землю и нацию. Патриотизм обычно активизирует и вдохновляет национализм, являясь одной из основных идейных ориентаций. Первичность нации и потребность создания развития и сохранения государства (идеология национализма) может возникнуть только в условиях общего патриотического желания общества. Тем не менее патриотизм не всегда носит национальный характер¹¹².

К примеру, выражение патриотизма в рамках национализ-

¹¹¹ Там же. С. 912.

¹¹² Политика: Толковый словарь: русско-английский. М., 2001. С. 429.

ма классически правых заключается в отказе от пересмотра идеи отечества в связи с метафорическим восприятием ее как молитвы, сомнение в которой означает отрицание. Иначе говоря, попытка иного осмысления идеи отечества есть отказ от нее¹¹³.

В рамках «ирредентистского (регионального) национализма» патриотизм в его привычном понимании, на наш взгляд, отсутствует, т. к. имеет место представление об обновляющей пользе войны в условиях разделенности собственной нации, бессилия государства и других разлагающих тенденций, когда патриотизм принимает завоевательную форму и одновременно спасительную¹¹⁴.

В контексте научно-расового толкования национализма становится понятной невозможность сопоставления национального и патриотического состояния одного народа с другим, т. к. различным является уровень развития общества¹¹⁵.

Ссылка на изменяемое содержание патриотизма в зависимости, в данном случае, от форм национализма, нужна для аргументации многоликости, многоуровневости и многоаспектности патриотизма как его основной характеристики. На самом деле, не только политическая характеристика определяет многозначность патриотизма. В современных исследованиях патриотизма происходит путаница, связанная с при-

¹¹³ Даниленко В.И. Указ. соч. С. 524.

¹¹⁴ Там же. С. 524–525.

¹¹⁵ Политика: Толковый словарь: русско-английский. С. 360.

данием значимости уровням обретения патриотизма конечного смыслового содержания.

Такой подход представлен в русско-английском толковом словаре, где патриотизм интерпретируется как «чувство привязанности к своей стране или нации», никак не связанное с «программой политических действий». Понимание патриотизма как чувства является одним из уровней его институционализации, но не отражает его целостного содержания. Подобная формулировка не отражает, на наш взгляд, общего сложного смысла исследуемого понятия.

Взаимозависимость чувственного и деятельного параметров патриотизма определяет уровень его сформированности у конкретного субъекта и обладает важным практическим смыслом как действие, соотнесенное с чувством любви к родине.

Взаимодействие государственного и национального патриотизма является чрезвычайно сложным. С одной стороны, национальный патриотизм существует в рамках единого политического пространства, направлен на общий политический объект – государство. С другой стороны, он представлен в рамках государственного патриотизма в партийных программных проектах, которые по-разному определяют российскую национально-государственную форму развития. Национальный патриотизм может приобретать значение государственного тогда, когда определенная политическая сила от имени государства формирует необходимый, со-

ответствующий ей уровень патриотизма (советский, российский и т. д.), наполняя его необходимым содержанием (коммунистическим, либерально-демократическим, социал-демократическим, этнократическим, имперским и т. д.), вытекающим из предлагаемых проектов реформирования российской государственности и придающим патриотизму наднациональный характер. Представляется очевидным использование государственного патриотизма как наднационального фактора в политических интересах.

Покажем это на примере формирования советского патриотизма как интеграционного основания стратегии социалистического развития нашей страны. В основе советского патриотизма (в сталинской интерпретации) лежит великая преданность и верность народа своей советской Родине, братские отношения всех наций, обеспечивающие устойчивость развития многонационального государства путем разрешения национального вопроса в русле равноправия и добровольности. Основными тенденциями национальной политики провозглашаются ликвидация национального неравенства (хозяйственного и культурного), критика сменовеховства как великодержавного шовинизма великороссов, борьба с шовинистическими формами национализма (грузинским, азербайджанским, узбекским), замена лозунга национального самоопределения на право государственного отделения и образования самостоятельных государств¹¹⁶.

¹¹⁶ Сталин И.В. Сочинения. Т. 5. М., 1947. С. 52, 186–187, 190.

Тем не менее, на наш взгляд, является очевидной выработка особого отношения общества к государству в социалистический период, а феномен советского патриотизма отражает лишь узкий аспект этого взаимодействия. Спецификой советского патриотизма является сочетание национальных традиций с общими жизненными интересами всех народов, которое можно обозначить как выражение единого социального интереса.

Как показывает Д. Шепилов, необходимо вести речь о культурной революции, совершенной советским государством, суть которой заключается в преодолении материальной и духовной зависимости от Запада. Была создана новая социалистическая культура, советский народ приобрел иной образ жизни, появилось другое отношение к труду и профессии, изменился институт семьи, были созданы советские национальные традиции¹¹⁷. Все эти моменты были напрямую связаны с развитием идеи социалистической демократии, изменением экономических отношений и новым политическим статусом советского государства. Советский патриотизм приобретает значение национальной веры трудящихся народов в свои силы. При этом главным признаком советского патриотизма становится благо родины, которое воспринимается как высший закон жизни для советских людей.

Таким образом, советский патриотизм явился одной из

¹¹⁷ Шепилов Д. Советский патриотизм // Советская Россия. 2002. 13 августа.

форм политического патриотизма, возникшей путем целенаправленного идеологического формирования сверху, и приобрел значение государственного за пределами национального измерения.

В данном контексте заслуживает внимания ленинская классовая интерпретация патриотизма как чувства «национальной гордости великороссов», которое приобретает значимость необходимой защиты интересов трудового народа, находящегося в угнетенном положении.

Формулировку Чернышевского – жалкая нация, нация рабов, сверху донизу все рабы, В.И. Ленин оценивает как ностальгию по настоящей революционной родине. Ненависть к собственному рабскому прошлому лежит в основе чувства национальной гордости или патриотизма. Рабом считается человек, который не только не стремится к свободе, но маскирует свое рабство. Защита отечества может иметь единственную возможную форму (в XX в. в Европе) – революционная борьба против монархии, помещиков и капиталистов своего отечества, т. е. худших врагов нашей родины¹¹⁸.

Классовый подход разделяет общество, и, по В.И. Ленину, только один класс может обладать реальным патриотизмом – революционный. Все остальные политические формы патриотизма являются лицемерием и оправданием рабства, при этом содержание понятия «родина» приобретает исключительно политический смысл, в связи с чем патриотизм име-

¹¹⁸ Ленин В.И. Полное собрание сочинение. М., 1980. Т. 26. С. 108.

ет лишь классовую направленность. В ленинской формулировке патриотизма присутствуют элементы исторического и национального нигилизма, которые проявляют себя в требовании устранения насилия великороссов над другими народами, хотя чувство национальной гордости проявляет себя в желаемом установлении централизованной власти и отрицании федеративных отношений. Основным становится факт совпадения интереса великороссов с социалистическим интересом великорусских (и всех иных) пролетариев¹¹⁹.

Таким образом, игнорирование В.И. Лениным национально-исторического своеобразия России, создание системы оценочных приоритетов на основе классового принципа приводит к формулировке патриотизма как революционаризма или демократизации русского народа, что можно определить как одну из форм политического патриотизма с учетом духа времени.

Тем не менее революционная версия патриотизма меняет свое качество в иной ленинской формулировке патриотического лозунга «Социалистическое отечество в опасности», что связано с последующим заключением Брестского мирного договора¹²⁰.

Таким образом, революционаризм, тождественный патриотизму, приобретает прагматический и реалистический смысл в контексте восприятия оккупационных действий

¹¹⁹ Там же. С. 109–110.

¹²⁰ Ленин В.И. Полное собрание сочинений. М., 1962. Т. 35. С. 357.

Германии. Ленин оценивает заключение Брестского мира как «величайшую жертву» для спасения истерзанной страны от «новых военных действий»¹²¹. Социалистическое отечество, таким образом, имеет идеологическую форму, в которой совмещены революционные и охранительно-реалистичные признаки прагматичного патриотизма, на наш взгляд, отражающие специфику укрепления большевиками собственной политической власти.

Распад СССР, отказ от советского патриотизма актуализировали вопрос о том, какой патриотизм нужен новой российской власти, зависит ли любовь к отечеству от политических пристрастий человека? Нужно ли целенаправленно формировать патриотизм, или он возникает иным способом?

В таком контексте представляется необходимым критически оценить предлагаемое А.А. Безвербным и А.С. Безвербным разделение понятий этнофилический и гражданский патриотизм, фиксирующих специфику целостного восприятия родины разными субъектами исторического процесса. Этнофилический патриотизм основывается на нравственно-этических параметрах, возникает естественно и произвольно, является формой выражения любви к своему народу, земле, традициям, культуре и т. д. Этнофилический патриотизм существует вне политики, поэтому интересы родины находятся выше любых политических интересов. Граж-

¹²¹ Там же. С. 358.

данский патриотизм авторы определяют как политическую и правовую категорию, которая обозначает «гражданскую или государственную сопринадлежность»¹²².

На наш взгляд, подобное терминологическое разделение патриотизма создает искусственную дистанцию введенных понятий (этнофилический и гражданский). На самом деле, этнофилический патриотизм является одним из первых уровней обретения ценности патриотизма как национальной формы. Иначе говоря, существование вне политики, вне определения своей социокультурной и национальной идентичности возможно только в рамках религиозного сознания.

Субъект патриотизма (человек), достигая определенной степени зрелости, испытывает потребность в политическом, национальном, религиозном и другом самоопределении. Долг, ответственность, признательность являются основными побуждающими мотивами возникновения иных уровней патриотизма – государственного, гражданского, политического и др.

Тезис о том, что интересы родины выше политических, в большей степени соответствует не этнофилическому патриотизму, а отражает специфику формирования наднационального, например советского, патриотизма. Указанный качественный признак патриотизма, с нашей точки зрения, действительно должен иметь своим обоснованием государствен-

¹²² *Безвербный А.А., Безвербный А.С.* Этнос и межэтнические отношения (философско-политический аспект). Ростов-на-Дону, 2000. С. 178–179.

ную целенаправленную политику. Таким образом, приоритет интересов отечества над политическими амбициями должен стать главным признаком государственного патриотизма.

Новый российский патриотизм оценивается А.С. Ципко как абстрактный, обозначающий уход от исторического нигилизма ельцинской эпохи к формированию современной позитивной исторической преемственности. Политика ельцинского антикоммунизма, носившая тактический и конъюнктурный характер, привела к отсутствию идеологического, исторического и правового обоснования новой России, что создало определенные протестные настроения, подготовило общественное сознание и сформировало запрос на путинский патриотизм¹²³.

Ципко определяет его как абстрактный патриотизм, т. е. формально объединяющий царские, советские и демократические времена без наполнения патриотизма определенным содержанием, которое в любом случае должно иметь оценочные заключения. Привлекательность абстрактного патриотизма связана с целостным восприятием образа родины, ее истории и культуры на государственном и политическом уровне, которое является главным критерием патриотичности власти как сохранения национального достоинства России и ее государственно-территориальной независимости.

¹²³ Ципко А.С. Ценности и борьба сознательного патриотизма. М., 2009. С. 24–29.

Таким образом, в результате анализа основных признаков патриотизма представляется очевидным признание его политической характеристики в качестве одного из уровней, имеющего собственную специфику, связанную с государственным и конституционным устройством общества.

В данном контексте актуально понятие «конституционного патриотизма», предложенное Ю. Хабермасом и обозначающее готовность гражданина и человека идентифицировать себя с политическим порядком и принципами основного закона с одновременным расширением содержания патриотизма и изменением форм национальной идентичности. Конституционный патриотизм разрешает противоречие государственно-республиканского и национального самосознания в пользу приоритетности государственно-гражданской идентичности, переводя национальную самобытность в разряд до-политического феномена (общность исторической судьбы народа, нация как культурная и самобытная общность и т. д.)¹²⁴.

Вместе с тем более перспективным категориальным подходом в широком методологическом предметном поле является определение патриотизма И.А. Ильиным как духовно-творческого акта самоопределения личности и нации. Для Ильина Россия как народ и культура в качестве источников патриотизма изначально выступают в виде единого живого организма, отличающегося определенными при-

¹²⁴ Хабермас Ю. В поисках национальной идентичности. С. 91–99.

знаками: географически страна формировалась как органическое единство равнинного типа (русский народ вынужден был постоянно осуществлять самооборону, а не агрессию, давая отпор набегам многочисленных племен); религиозно русский народ всегда боролся за свою веру – православие (образ «Святая Русь» означал не нравственно праведную или совершенную в своей добродетели Россию, а указывал на признание веры своим главным долгом и отличительной особенностью своего земного существования); государственное единство исторически обеспечивалось единодержавием (унитарным началом) на основе политического включения, экономического и культурного срастания малых государств в державную целостность, тогда как федеративное начало обнаруживало тысячелетнюю неспособность русского народа к такой форме государственности¹²⁵.

Концепция патриотизма Ильина является самой детальной в смысле определения природы возникновения патриотизма, выделения этапов его формирования, связанных с изменением содержания, обозначения нескольких уровней духовного и религиозного обретения патриотизма, его политического и правового выражения, дает представление о многомерности исследуемого явления.

Интересен подход Ильина к природе возникновения патриотизма, особенно в той его части, когда чувственная форма определяет патриотическую принадлежность. Близость

¹²⁵ См.: *Ильин И.А.* Путь к очевидности. М., 1993.

патриотизма на первом этапе его обретения биологическому чувству всегда вызывала множество споров. Ильин разрешает эти споры, определяя следующие признаки патриотизма: долг, честь, признательность как естественно возникающие, а не предписанные или обязательные.

Появление правосознания приобретает постепенно свое обязательное выражение на государственно-правовом уровне, но его глубинная суть остается личной индивидуальной творческой тайной. Взаимосвязь нужды, страха с долгом, честью, признательностью может вызывать сомнение только у человека, который не считает себя духовно обязанным отечеству, не осознаёт своего единства с ним.

Понятие «духовное самоопределение» подчеркивает самостоятельную значимость человека в обретении патриотического чувства и творческое определение собственных жизненных ориентиров. Духовно-религиозное самоопределение человека и общества, по Ильину, является целью патриотизма и выражает себя в национально-культурном и государственно-правовом развитии России.

Обретение патриотизма в интерпретации Ильина имеет свою специфику, связанную прежде всего с его индивидуальным творческим свободным осмыслением, и выполняет функцию духовного самоопределения человека. Первостепенное значение приобретает понятие духа, духовной жизни народа. Дух, являясь одной из основных философских категорий, осмысливается с национально-культурной и полити-

ческой позиций.

Ильин считает, что особенности любой человеческой деятельности, собственное ощущение красоты, любви, греха, бога, смерти создают реально существующий национальный мир, который поддерживается на протяжении длительного времени единой духовной жизнью, духовной близостью народа. Иначе говоря, национальная самобытность является содержанием духовной природы, духовной однородности любого народа. В свою очередь духовная природа наполняет жизнь смыслом, интегрирует общество и является обоснованием патриотического единства людей в правовых и государственных формах¹²⁶.

Представляется эвристически ценным, что понятие «государственный патриотизм» Ильин связывает не с идеологией, а с правовой и политической культурой. Суть в том, что государственный патриотизм возникает при условии доминирования правовой культуры государства, но речь не идет о ее исключительности. Государственно-правовой приоритет патриотизма для каждого индивида возникает на втором уровне обретения родины, когда человек начинает испытывать чувства долга, чести, признательности, что связано с возникающим правосознанием. На первом этапе познания родины индивид ощущает эмоциональную необходимость, вызванную желанием самосохранения, по Ильину, в связи с чем определяет свою принадлежность к конкретной соци-

¹²⁶ *Ильин И.А.* Родина и мы. Смоленск, 1995. С. 316.

альной группе. Тем не менее эмоциональная необходимость обретения родины, подкрепленная ее государственно-правовой значимостью, еще не отражает духовного смысла истинного патриотизма.

Огромное значение Ильин придает творческому выражению человеческой деятельности, отвергая ее бесцельный и развлекательный характер. Творчество должно всегда преследовать цель, служить задаче духовного обогащения человека. Именно поэтому патриотизм как творческий акт должен привести личность к духовному самоопределению через чувство, волю и действие¹²⁷.

На пути обретения родины Ильин видит две проблемы. Первая связана с недостаточным осознанием значимости духовной сущности патриотизма, что приводит то к усилению позитивного чувственного отношения к родине, то к ослаблению. Зависимость патриотизма от обстоятельств означает его неосознанное восприятие, отсутствие адекватного осмысления индивидом. Это приводит к слепой любви-страсти или полному равнодушию и безразличию, такие противоречивые чувства сменяют и дополняют друг друга, причем личность, выражающая их, оказывается творчески ограниченной.

Вторая проблема состоит в ошибочном выделении одного из внешних достоинств родины (природа, пространство и другие) и придании ему самоценности или учета всех услов-

¹²⁷ Там же. С. 318.

ных признаков отечества, что на самом деле, считает Ильин, может не отражать его духовного смысла. Создается ситуация, когда человек находится в заблуждении, в состоянии произвольной подмены «объекта любви», не пытаясь обрести настоящий.

Обе опасности преодолимы при условии усвоения истинного патриотизма, когда внешние условия и форма жизни выражают внутреннюю духовную сущность отечества. Более того, определение истинного патриотизма возможно вне учета этих условий в форме любви к духу, который проявляет внутреннюю природу. Представляется важным признание объективного достоинства предмета своей любви, что является обоснованием правоты чувства и правоты служения.

Безусловная духовная красота родины объясняет ее самоценность и создает индивидуальные сложности в процессе ее поиска. Наличие духовного опыта у человека становится, по Ильину, главным критерием его приобщения к отечеству. Понятие духовного опыта в своем конечном проявлении оказывается связанным с отождествлением субъекта с предметом его любви, ощущением единства их духа – в этом состоит суть акта духовного самоопределения человека, народа.

Любовь в ее истинном понимании создает возможность огромной духовной самоотдачи человека, способности к самоотречению ради сохранения объективной ценности родины. Возникает закономерный вопрос: что такое единство ду-

ха, как достигается отождествление субъекта с предметом любви? Это происходит после обретения родины, когда человек посвящает творческое состояние своей души и судьбы духовной судьбе своего народа¹²⁸.

Особую значимость приобретает самоценность и универсальность духовной жизни народа, обосновывающие уникальную способность человека к самопожертвованию. Самоотречение от собственной жизни ради спасения своего народа, частью которого является человек, есть высшая степень выражения истинного патриотизма. Одухотворение души человека так же необходимо, как одушевление его тела. Духовное единство патриота со своим народом вызвано необходимостью поиска высшей цели в жизни.

Главным, на наш взгляд, в интерпретации патриотизма Ильиным является определение его как духовного состояния. Оно не приобретается, не может быть продуктом чужого духовного опыта, оно приходит в индивидуальном творческом порыве, который имеет духовную и предметную направленность.

Как же складывается и сохраняется духовная жизнь народа в условиях сменяющихся исторических эпох? Очевидно, что каждый народ обладает безусловным набором самобытных черт (национальность, язык, климат, природа и т. д.), которые частично определяют его национальный характер. Далее происходит выбор своего особого духовного пути, свя-

¹²⁸ Ильин И.А. Родина и мы. С. 320.

занного с борьбой души со страстью, несчастьем, ограниченностью путем личного одухотворения, что представляется возможным только в условиях «общности духовного предмета», которым не ограничивается смысл духовной жизни народа¹²⁹.

Появляется необходимость объяснения самой возможности сохранения духовного творчества народа при его постоянном обновлении. Ильин вводит понятие «духовные акты особого национального строения», которое, на наш взгляд, раскрывает смысл такого понятия, как «национальная самобытность». Иначе говоря, национальная самобытность, возникшая в процессе обретения общего предмета любви, будет проявлять себя до тех пор, пока существует личный духовный и национальный опыт человека.

Особое место в духовном творчестве народа занимает деятельность национального гения, приобретающая значение центра истинного народного самоопределения. Главным достижением национального гения становится создание предметной сферы, цель которой – одухотворение человека, преодоление физической смерти отдельных членов общества и сохранение его духовного единства посредством приобретаемого духовного опыта. Здесь Ильин особо отмечает значение религиозного аспекта патриотизма.

Тождественность субъекта с предметом любви происходит также в одинаковом понимании Бога и в общем пути вос-

¹²⁹ Там же. С. 322.

хождения к нему. Иначе говоря, любовь к родине дополняется верой в нее и уже не существует отдельно. Необходимо отметить, что патриотизм как духовное состояние находится в тесной взаимосвязи с интернационализмом, понимаемым Ильиным как всемирное братство.

Более того, различные духовные характеристики родины – этические, нравственные, религиозные, эстетические, правовые – определяют многогранность патриотизма и одновременно являются частью общечеловеческого достояния. Духовные достижения родины не имеют хронологических рамок и государственных границ. На наш взгляд, общечеловеческая значимость духа обосновывает реальную возможность взаимодействия патриотизма с интернационализмом.

Ильин различает понятия «духовность национального характера» и «национальный характер Духа»¹³⁰. Первое придает высший смысл инстинкту самосохранения национального общества в глобальном масштабе, способствует творческому созданию национальной культуры, подчеркивает ее общечеловеческое значение, создает условия духовного взаимообогащения разных национальных культур.

Нельзя согласиться с Ильиным лишь в том, что человек должен любить чужой дух так же, как свой. Речь, на наш взгляд, можно вести о понимании, восприятии, уважении иного, но не любви. Не может быть одинаковой любви к своему народу и чужому, так как сама любовь своеобразна и

¹³⁰ Там же. С. 325.

неповторима.

Национальный характер духа – это конкретное проявление индивидуальной творческой любви к родине, созданной национальным и культурным своеобразием и обладающей безусловным характером.

Таким образом, трактовка патриотизма как духовного состояния, по Ильину, включает в себя три аспекта: национально-культурный, религиозный, государственно-правовой. Национальнокультурная значимость патриотизма связывается с возникновением духовного опыта, духовного творчества, духовной предметности и всего, что связано с национальной самобытностью и ее культурным выражением.

Религиозный аспект патриотизма обосновывает духовную близость, однородность людей в одинаковом понимании и общем пути к Богу. Эти два аспекта отражают внутренний смысл патриотизма и являются необходимым условием для создания естественных политико-правовых отношений и единого государства.

Государственно-правовой аспект патриотизма проявляет себя в возникающем правосознании – отражении духовной необходимости патриотизма в политике и формировании государства как результата духовной интеграции общества. Государство становится политической формой отечества, приобретает внутреннюю и внешнюю значимость, его защита является нормальным проявлением истинного патриотизма. Представляется важным отметить: духовная необходимость

патриотизма в политике связана с его правовым значением. Вопрос о необходимости войны может решиться положительно только в случае доказанной угрозы национальному своеобразию государства, но и в этом случае с позиции правосознания, по Ильину, война – это «подлинное братоубийство»¹³¹.

Таким образом, обретение духовного творчества (опыта, предметности) в условиях достигнутой духовной близости, слияние субъекта с предметом любви, создание, развитие, сохранение государства в его национально-культурном своеобразии отражает истинный смысл патриотизма и становится высшим актом духовного самоопределения общества.

В последнее время актуальным стало отторжение так называемого слепого патриотизма. С чем это связано? Ильин поднимает проблему духовной слепоты общества, обоснованной отсутствием нравственных ориентиров и, соответственно, неверным волевым выбором человека. Избежать различных форм проявления слепого патриотизма возможно при условии следования ценностям добра и справедливости.

Ильин связывает настоящий патриотизм с «русскостью души», которая должна жить в человеке изначально, а не быть приобретенной. Заимствованная «русскость души» должна постоянно получать повседневную духовную подпитку, что свидетельствует о зависимости чувства любви к

¹³¹ Там же. С. 327.

родине от места, условий проживания и возможного только здесь духовного творчества. Необходимо подчеркнуть, что патриотизм как духовное состояние человека не исчезает по мере его удаления от родины.

Революция 1917 г. разделила патриотов России на тех, кто не признал советский режим и остался духовно с прежней Россией, и тех, кто воспринял действительность как историческую необходимость, смирился и стал жить на благо новой советской России. Современная ситуация, начало которой положил 1991 г., несколько похожа. Патриоты различной идеологической окраски – социалистической, национальной, либеральной, изменившие место проживания, пытаются снова и снова понять, осмыслить, выразить общий для всех предмет любви – Россию.

Для социал-патриотов это утрата прежней значимости родины, необходимость социально ориентированного, государственного патриотизма. Для либерал-патриотов это долгожданное обновление России и ее приближение к западным образцам. Для национал-патриотов это возможность развития национального своеобразия, укрепления русских традиций и культуры. Главное, что можно констатировать: сущность (содержание) духовного состояния патриотизма не влияет на факт его наличия у человека, но является важнейшим критерием, определяющим его дальнейшие действия.

Подобное отношение можно зафиксировать и к нации как субъекту социокультурного процесса. Либерал-патри-

оты определяют нацию как интеграционное гражданское общество, отождествляя его с единой российской нацией по принципу согражданства. Социал-патриоты и коммунисты признают культурно-историческое значение нации, но оно не является основным в их политической деятельности. Главной целью становится социально ориентированное государство.

В целом следует заключить, что феномен патриотизма отличается многоуровневым и многоаспектным своеобразием, обнаруживая себя в единстве трех основных типов (государственном, национальном, личностном) идентификации и самоопределения человека, осваивающего религиозно-духовный опыт и национально-культурную самобытность народа в интервале от имперской до республиканской форм государственности как сочетание любви к родине со служением ее государственному и политическому образу.

Русский патриотизм обусловлен национально-культурной самобытностью творческого религиозно-православного акта сердечной созерцательности (понятие Ильина), составляющего вместе с единодержавием и коллективной идентичностью его содержательную основу.

2. Идеократическое измерение русского патриотизма: основные концептуальные версии

Проблема патриотизма как мировоззренческая получила свое развитие в полемике западников и славянофилов. Начало спору положили парадоксальные и противоречивые взгляды П.Я. Чаадаева. Изначально возникает впечатление, что его патриотизм питается, прежде всего, чувством беспомощности, горечи, отсутствием веры в Россию. Какова природа такого патриотизма, почему признаки пассивности и даже в какой-то степени отрицания родины становятся его основой? Чаадаев разделяет патриотизм на инстинктивный и сознательный, первый из них представляется как наиболее примитивная форма самовыражения молодой нации, которую волнует не мышление и сознание, а собственная идея и роль в мире¹³². Значимый политический вес России в условиях ее умственной отсталости Чаадаев объясняет влиянием географического фактора, государствообразующей способностью русской власти и покорностью, верой русского народа, благодаря чему он и стал великим. Необходим длительный переход от инстинктивного патриотизма к сознательному, т. е. возможности любить Россию по-петровски, мыслью

¹³² Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений. М., 1991. Т. 1. С. 537.

и волей.

Унижение, бичевание, огорчение родины возможно в рамках сознательного патриотизма, но только не ложь, не обман. Высшим проявлением сознательного патриотизма, по Чаадаеву, становится истина, что подчеркивает значение умственного труда нации (уровня интеллекта), необходимого для выработки ею сознательного патриотизма.

Таким образом, на наш взгляд, патриотизм Чаадаева представляет собой сознательный акт истинного национального самовыражения. Форма патриотизма (сознательная или инстинктивная) является критерием интеллектуального уровня нации. Природа возникновения различна: для сознательного патриотизма это истинное понимание родины, тогда как для инстинктивного – это вера в ее объективное достоинство.

Чаадаев отдает предпочтение сознательному патриотизму, что обусловлено, по его определению, отсутствием у русского народа цивилизованной любви к родине, которая отождествляется с гордостью за свой национальный интеллект и его достижения в общечеловеческом масштабе. Ценность истины, по Чаадаеву, отражает не только смысл сознательного патриотизма, но и создает возможность духовного приближения человека к Божеству¹³³.

Оценивая значимость православия в России, Чаадаев отмечает его рабскую сущность, которая проявила себя в раз-

¹³³ Там же. С. 523.

вители крепостного права. Прогрессивный характер имело христианство в Европе, в связи с чем содержание сознательного патриотизма может приобрести конкретный для России религиозный аспект – католический.

Таким образом, концепция Чаадаева носит рациональный характер, связанный с доминированием истины и сознания как основных характеристик патриотизма. Патриотизм представляет собой продукт индивидуального сознания, в основе которого лежат его (патриотизма) двойственные трактовки, выработанные в поисках истины: взаимосвязь покорности и величия русского народа – рабская сущность православия; отсутствие прогрессивных достижений («интеллектуальное бессилие») – неисчерпаемые географические размеры государства («политический вес») и т. д.

По сути, формулировка патриотизма Чаадаевым является признанием любви к родине, но любовь эта не безусловна. Если родина не справедлива, если она греховна, если она недостойна – ей надо знать эту истину, и нет смысла поддерживать свое отечество, служить ему, пока оно не будет достойно нашей любви. Метафизической основой такого псевдопатриотизма является отсутствие отождествления субъекта познания родины с объектом любви, и в этом его изначальный духовный тупик.

Идеи Чаадаева были положительно восприняты русской европеизированной интеллигенцией. Критика его концепции воплотила себя в иной формулировке патриотизма,

представленной Н.Я. Данилевским. Придавая понятию «Европа» культурно-исторический (не географический) смысл, связанный с развитием романо-германской цивилизации, и руководствуясь этим критерием далее, он выделяет самобытную славянскую цивилизацию и относит к ней Россию. Данилевский также устанавливает две формы проявления патриотизма, которые изначально имеют другое содержание: народную и политическую. Патриотизм как русское народное чувство, направленная естественная любовь по отношению к самобытному славянскому государству обладает следующими характеристиками: безусловен, не знает сомнений, убежден в особости (исключительности) предмета своей любви, так же как и любой другой народ по отношению к своей родине. Неповторимое проявление русского патриотизма актуализируется в самые сложные периоды истории российского государства. Все территориальные приобретения России, совершаемые вне насилия, быстро становились русскими, отсюда, по Данилевскому, естественное, самобытное течение (проявление) патриотизма является его основной характеристикой. Иначе говоря, речь идет об эмпирической (чувственной) значимости патриотизма и его народном выражении.

Необходимо также отметить, что концептуальный анализ патриотизма Данилевским связан с изучением его как исторического явления, что и определяет меняющийся характер: активный – пассивный. Исключительной мерой проявления активного народного патриотизма считается смерть во имя

родины. В этом смысле патриотизм приобретает значение истинной ценности, не меркнувшей перед страхом смерти¹³⁴.

Одним из первых Данилевский вводит понятие внешнего политического патриотизма, раскрывая его смысл устами шиллеровского героя маркиза Поза, «гражданина Вселенной»¹³⁵.

Содержание внешнего политического патриотизма определяется борьбой со своим отечеством ради ценностей свободы и человеческого благоденствия. Внешний политический патриотизм проявил себя в осмыслении европейской цивилизации как окончательного культурно-исторического результата, к которому необходимо стремиться. Средством подобного обретения отечества становится мысль, логика. Рациональное познание родины, как показывает Данилевский, выражается следующим образом: «...я люблю свое отечество, но должен сознаться, что проку в нем никакого нет»¹³⁶.

Метафизической основой внешнего политического патриотизма является сомнение в себе, несостоятельность собственного духа, признание в этом и потребность в искусственном одухотворении, отличающиеся непоследовательностью и ложностью.

¹³⁴ Данилевский Н.Я. и современность (к 180-летию со дня рождения). М., 2002. С. 43.

¹³⁵ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 65.

¹³⁶ Там же. С. 66.

Для нашего исследования важна одинаковая оценка Н.Я. Данилевским космополитизма (общечеловеческой идеологии) и интернационализма (революционно-демократической идеологии) как форм ложного политического патриотизма, существующего в отрыве от народного (национального) чувства.

При этом особенностью русского политического патриотизма выступает признание европейского превосходства во всем, что касается цивилизационного развития, но высказывается пожелание необходимой внешней силы и крепости российского государства. Становится понятной характеристика политического патриотизма как внешне обусловленного, но не меняется его итоговая оценка: невозможность внешней силы без крепости внутреннего содержания. Учет народного патриотизма в контексте политического, по Данилевскому, невозможен, т. к. сам политический патриотизм неприемлем для России¹³⁷.

Неверное толкование прогресса как движения в одном направлении является источником внешнего политического патриотизма. Н.Я. Данилевский определяет суть прогресса иначе – как возможность «всё поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходить в разных направлениях»¹³⁸. Отсюда неприемлемость политического патриотизма для России заключается в противосто-

¹³⁷ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. С. 68.

¹³⁸ Там же. С. 87.

речии его содержательного уровня самобытности развития собственной культурно-исторической цивилизации. Отсутствие убеждения в особом и объективном характере достоинств своей родины разрушает иллюзию любой истинной государственной деятельности и чувства, которыми она питается. Таким образом, патриотизм как безусловная, бескорыстная, не требующая взаимности естественная народная любовь, приобретающая значение истинной, является, по Данилевскому, необходимым фактором культурно-исторического прогресса России.

В концепции патриотизма Данилевского одинаково трактуются космополитизм и интернационализм как формы политического патриотизма. Эта проблема получает дальнейшее развитие в размышлениях К.Н. Леонтьева о племенной политике XIX в., которые утверждают возможность и полезность сопоставления идей национализма (патриотизма) и либерального демократизма (космополитизма) в культурно-цивилизационном аспекте.

На основе анализа процесса приобретения европейскими государствами XIX в. национально-политической независимости Леонтьев показывает вненациональное значение племенной политики, губительность ее для духовной самобытности, а также космополитизма и всё большего сходства государств между собой, ведущих к потере культурного своеобразия. Более того, Леонтьев делает вывод о том, что «движение современного политического национализма есть не

что иное, как видоизмененное только в приемах распространение космополитической демократии»¹³⁹.

Любая попытка познания космополитизма характеризуется понятием общего блага, равенства, однообразия, приятной полезности для всех – в чем нет ничего реального, а больше искусственного и утопического. Племя, по Леонтьеву, в отличие от единого человечества, реально, его чувства естественны по своей природе, но малоосмысленны и суеверны.

Необходимо отметить, что понятие национализма для Леонтьева имеет прежде всего культурологическую значимость, а национальные или племенные чувства тождественны патриотическим. Как только национализм приобретает политическую окраску, становится невозможным вести речь о его культурно-бытовом обосновании. Таким образом, политическая свобода (свобода для Леонтьева – однообразие) означает поглощение культурной самобытности.

В определенной мере определение понятия «национально-политическая независимость» и ее результат в концепции Леонтьева практически совпадают с трактовкой «внешнего политического патриотизма» Данилевским. И в первом, и во втором случае предполагается, что возрастание внешней силы государства, его национально-политическая независимость происходит одновременно с изменением духовного внутреннего содержания патриотического (национально-

¹³⁹ Леонтьев К.Н. Избранное. М., 1993. С. 309.

го) чувства, которое уже подчиняется правилам сохранения этой независимости, служит идее вхождения своего народа в общечеловеческое сообщество.

Миру скучного однообразного человечества Леонтьев противопоставляет яркий, красочный, разнообразный и особый национальный мир. Исчезновение этого особого мира повлечет за собой ослабление религиозных и государственных сил, будет утрачен смысл национального творчества. Индивидуализм и общечеловечность погубят национально-культурную индивидуальность. Путь России Леонтьев видит не в идее панславизма, а в развитии самобытности от византизма к русизму.

Таким образом, можно выделить основные признаки культурно-цивилизационной концепции патриотизма К.Н. Леонтьева:

– патриотизм выступает как метафизическое обоснование национализма, в самобытных формах которого приобретает значение эстетической ценности;

– идея общечеловеческого блага является метафизическим обоснованием космополитизма, в формах которой она приобретает свое единство, всеобщность, одинаковость содержания и значение этической ценности;

– «...развитие прекрасного в жизни сопряжено со многими скорбями, пороками и даже ужасами – эта эстетика жизни гораздо менее губительна для религиозных (и государственных

ных. – Т.Б.) начал, чем простая утилитарная мораль»¹⁴⁰.

Одним из самых спорных моментов является вопрос о природе патриотизма, которая оказывается различной и может менять его содержательную значимость. В начале XX в. эта тема стала предметом аксиологических дискуссий в среде интеллигенции по поводу уточнения объема понятий «патриотизм» и «национальное самосознание», в результате которой определился интегративный государственно-политический характер патриотизма в противоположность дифференцирующему принципу национального самосознания. Речь идет о возможности совмещения российского патриотизма с малорусским, еврейским, польским и др. национальным самосознанием¹⁴¹. Таким образом, отсутствие единой терминологии, когда патриотизм часто оказывается тождественен национализму, является спецификой его осмысления в пределах исторического времени.

Такая постановка вопроса действительно была необходима в силу сложившегося в 1914 г. настроения прогрессивной (левой) интеллигенции: «Русская история может вызывать только смех и отвращение, да есть ли она вообще, была ли?»; «Стыдно быть русским»; «Нет никакой родины». Слово «патриот» в канун Первой мировой войны значило толь-

¹⁴⁰ Леонтьев К.Н. Избранное. С. 346.

¹⁴¹ Могилянский М. Национальное самосознание и патриотизм // Национализм. Полемика. 1909–1917. М., 2000. С. 119–120.

ко «черносотенец» и ничего больше¹⁴².

Патриотизм был усвоен правыми политическими группами, так как для них он имел огромную ценностную значимость, а прогрессивная часть общества замерла в своем отрицании «черносотенного» патриотизма, не противопоставив ему ничего, кроме общечеловеческих идеалов¹⁴³.

Проблема нравственного обоснования войны в то время была одной из спорных, так как ставилась в контексте противопоставления христианской морали («не убий») и требования исполнения патриотического долга перед родиной.

К примеру, аксиологическая трактовка патриотизма Д. Муретова основывается на двух критериях: характере возникновения патриотизма (естественный или обязательный) и его направленности (общей или частной), при этом различается патриотизм (национализм) моральный (обязательный) и эстетический (личный, интимный). В основе обязательного патриотизма лежат принципы ответственности, долга, необходимости защиты родины, обусловленные предписанием нравственного закона.

Любовь к своему народу и отечеству в рамках морали представляется равной такому же чувству любого другого народа к своей родине, т. е. это любовь к общему в предмете пристрастия. Любовь эстетическая (личная) характеризу-

¹⁴² В историческом пространстве хватит места для всех... Дискуссии по книге А.И. Солженицына «Двести лет вместе». М., 2001. С. 206.

¹⁴³ Национализм. Poleмика. 1909–1917. С. 101.

ется ее направленностью на конкретную индивидуальность родины и народа – на единичное в общем. Такое чувство, по Муретову, неповторимо, используя платоновское наследие, он определяет национализм (личный патриотизм) как «национальный эрос» и придает ему значение гения творчества. Автор убежден в невозможности обязать человека к испытанию (обретению) личного патриотизма, т. к. его природа иррациональна. Национальный эрос слеп, но эта есть интимная и живая страсть любви, которая лежит вне плоскости нравственного и безнравственного.

Моральный патриотизм предстает в форме обязательной нормы поведения, но, по Муретову, он исторически бессилен в силу того, что любовь есть не просто факт влечения к своему (одинаковая для любого народа), а «единственное, неповторимое в сущности своей отношение, носящее ценность само по себе»¹⁴⁴.

Когда речь идет о сравнении патриотических чувств разных народов, необходимо соблюдать одно условие. Рассуждать о равенстве этих чувств возможно только в том случае, если мы говорим о факте наличия или проявления патриотизма как интегративного фактора любого общества, но не о его особенностях. Качество, особые признаки любви к отечеству отражают национально-культурную ориентацию патриотизма, неповторимую, единичную в своем проявлении.

¹⁴⁴ Муретов Д. Борьба за Эрос. Письмо П.Б. Струве по поводу письма к нему князя Е.Н. Трубецкого // Национализм. Poleмика. 1909–1917. С. 170.

В терминологии Муретова личный национализм (патриотизм) предвосхищает обретение человеком обязательного патриотизма, но их взаимодействие и отождествление на определенном этапе создает единое неразрывное смысловое содержание исследуемого понятия.

Человек, испытавший личную любовь к родине («национальный эрос»), ощущает потребность в подтверждении своего чувства на уровне государства и общества. Общество-государственное проявление патриотизма приобретает признаки навязываемого морального предписания, но в действительности выражает интимную любовь к родине, что доказывает глубинный естественный характер обязательного патриотизма. Ошибкой Муретова становится пренебрежение анализом морального патриотизма и национального эроса во взаимодействии и единстве.

В контексте иррациональной концепции Муретова, война – это грех ради великой любви к родине, совершаемый с осознанием ее безусловной необходимости. Характеристика исполнения патриотического долга как греха не отрицает возможности нравственной оценки совершаемого, такая постановка вопроса привлекает к полемике П.Б. Струве, который, определяя свое отношение к поставленной проблеме, создает образ родины, представляющей одновременно в двух лицах – «мать» и «дитя»¹⁴⁵. Родина-мать символизирует охраняющее начало, тогда как родина-дитя – воспринимающее. Струве

¹⁴⁵ Струве П.Б. Избранные сочинения. М., 1999. С. 15.

ставит вопрос о взаимодействии этих двух начал в контексте аксиологического определения истинного национализма (патриотизма), суть которого состоит в служении национальному Духу, осознанном и одушевленном. Любая попытка определения абсолютного содержания или формы национального Духа категорически отвергается Струве, поскольку развитие народной жизни, по его мнению, формирует вечную подвижность и творчество национального Духа, т. е. ценность свободы занимает особое место.

Струве разделяет национализм на ложный, материальный, связанный с закреплением содержания национального Духа с определенными народными началами, и истинный, формальный, основанный на идее свободного творчества. Предпочитая последний, он акцентирует внимание на важном значении абсолютных прав личности, противопоставляя их государственному принуждению, которое уничтожает национальную культуру и творчество, придает деятельности личности материалистический характер.

Например, русское общество XVIII в., по мнению Струве, было не способно (с позиции свободы личности) самостоятельно ощущать потребности культуры и соответствовать им. Именно поэтому понятия «народ», «нация» выступают компрометирующими (опасными) началами в политике, тогда как права личности определяют свободное развитие национального духа. Аргументируя неполитический характер абсолютных прав человека, признавая таковыми «свободу

жизни, разума и слова», Струве считает свободу не просто условием, но и целью национальной культуры¹⁴⁶.

Превосходящее значение духовного характера культуры перед ее техническими и материальными достижениями означает, что поиск абсолютной сущности национального духа завершен и выражает себя в ценности свободы и ее воплощении в неотчуждаемом праве.

Таким образом, определение понятия патриотизма Струве через взаимосвязь свободы человека и национального Духа претендует на доказательство одного из интересных для современной политической практики России выводов: «Либерализм есть единственный вид истинного национализма»¹⁴⁷.

Струве согласен с мыслью о существовании эроса и возможного греха, но главным признаком определяет его неразрывную связь с этосом, поэтому вводит понятие действительного патриотизма. Этический действительный патриотизм – это прежде всего духовная творческая свободная работа личности над собственным совершенством и служение либеральному идеалу, который дает единственную возможность дальнейшего национального развития. Струве видит специфику обязательной моральной нормы (должен любить) в ее безличности, отношении ко всякому субъекту; так же опреде-

¹⁴⁶ Там же. С. 34.

¹⁴⁷ Струве П.Б. Блюдение себя. Нравственная основа истинного национализма // Национализм. Poleмика. 1909–1917. С. 154.

ляет отличительные признаки национального эроса (просто любит), состоящие в его индивидуально-личном отношении. Характер любви, таким образом, является главным условием ее направленности.

Иначе говоря, этический действенный патриотизм или истинный национализм (тождественные для Стuve понятия) – это не только задача борьбы с внешним врагом, но и «в не меньшей степени он есть и нравственная борьба с собственной духовной слабостью» – «блюдение себя»¹⁴⁸. Стuve аргументирует необходимость отказа от патриотизма, связанного с народным или национальным началом в политике, и обосновывает возможность его действенного выражения в либеральной форме. Родина, таким образом, в большей степени есть «дитя», которое развивается под влиянием самоопределившейся личности.

Конкретизация понятия «родина» в смысле выделения ее определяющих признаков, становится актуальной в концепции Н.В. Устрялова. В рамках обозначенного выше спора он считает, что национальный эрос обладает и разрушительной, и творческой силой одновременно – в этом его противоречие и красота. Родина, таким образом, приобретает значение эстетической категории. Использование в политике этических норм, так же как и моральную абсолютизацию «технических правил» политики, автор считает абсолютно недопу-

¹⁴⁸ Там же. С. 154.

стимым¹⁴⁹. Ситуация, связанная с поддержкой интервенции в борьбе с советской властью, никаким образом не может отражать истинного патриотического начала. Для Устрялова нет и не может быть никаких недостатков политической власти, пробуждающих в человеке предательские мотивы, завуалированные символом патриотизма.

Если осмыслить критерии познания родины (истина, история, сознание, красота, эрос), то предательство, на наш взгляд, может возникнуть только в условиях поиска истины, так как это единственная категория, в основе которой лежит сомнение. Если человек предпочитает истину, которая в данный момент противоречит интересам отечества, то либо он вне политики, либо он предатель. Например, истина в бессмысленности проведения военной операции, связанной с численным превосходством врага, идейными, духовно-нравственными убеждениями и другими причинами, противоречит обязательному требованию исполнения патриотического долга. Если человек без сомнения выполняет свой долг, то он истинный защитник отечества и политический субъект, в основе его действий лежит вера.

Изменение политического курса, по Устрялову, не меняет качества истинной любви к отечеству, которая в этот момент приобретает не конкретное отношение к новой власти, а выражает общее постоянное чувство, связанное с объективными достоинствами родины и заботой о будущем. Имен-

¹⁴⁹ Устрялов Н.В. Национализм – большевизм. М., 2003. С. 101.

но поэтому необходимость борьбы за духовную эволюцию эмиграции определяется как ее этический долг. Необходимо понимание возможного изменения во времени национально-го лика собственного государства, но если не исчезает его сила, державность, то Устрялов считает главным проявлением патриотизма поддержку политического авторитета новой власти. Противоречие, связанное с иным пониманием политического идеала, находит свое разрешение в интегративной функции патриотизма и объясняет его трансформацию в политике разнообразием этнонациональных и согражданских характеристик (русский – советский – российский).

Для эстетической концепции Устрялова (так же, как этической Струве) характерно принятие национального эроса, и это означает существование факта патриотизма и признание его происхождения вне этики, что создает необходимость разработки теории патриотизма. Важной компонентой в познании национального эроса является его возможная разумная оценка и суд, но особой ценностью Устрялов считает именно интимную сущность источника возникновения любви к родине, ее происхождение, независимое и безусловное, от нравственного закона.

В отличие от Струве, разрешение проблемы познания иррациональной природы патриотизма Устрялов видит в ценностях эстетики. Система природы (Муретов) и система этики (Струве) полностью не объясняют факта любви к родине. Предлагается возможный вариант разрешения проблемы

нравственного измерения патриотизма путем признания эстетической системы наивысшей в области человеческого познания, когда начало Красоты будет «выше и окончательнее, нежели начало Добра»¹⁵⁰, хотя такая аргументация эстетического подхода требует более детальной и сложной работы.

Неразумная природа национального эроса, его спокойный характер и тождественность в своем творческом достижении политическому эросу подвергаются критике в рамках религиозно-философского подхода Е.Н. Трубецкого, обосновывающего христианский патриотизм.

Невозможность использования термина «эрос» в определении патриотизма Трубецкой объясняет возникающим в данном случае унижением глубоко нравственного и возвышенного чувства любви к родине. Осмысление патриотизма должно происходить в контексте его взаимосвязи с духовным характером государства и практически исчезнувшего, а ранее неотделимого взаимодействия патриотического и религиозного сознания на государственном уровне. Утрата духа веры (религии), установление между государством и обществом взаимовыгодных политических отношений (интересы пролетариата, крестьянства и т. д.), укрепление интернационализма как определяющей идеологии, формируют коллективный эгоизм, уничтожая тем самым интегративное свойство патриотизма. Трубецкой делает вывод об отно-

¹⁵⁰ Устрялов Н.В. К вопросу о сущности «национализма» // Национализм. Полемика 1909–1917. С. 195.

сительной (условной) силе патриотизма и обращает внимание на необходимость иной опоры общества, более весомой и значимой. Патриотизм осуждается в контексте проблемы бессмысленности любой войны, поскольку возникает сомнение в его содержательном значении, в связи с чем задается вопрос: «Кто подлинный враг – чужой соседний народ или свои же собственные правители?»¹⁵¹.

Иначе говоря, Трубецкой обозначает проблему: патриотизм – это любовь к родине или любовь к политической власти? Такая постановка вопроса, скорее всего, неправомерна. Нельзя разделять «просто родину» и «политическую родину» – можно оценивать по-разному деятельность государственной власти, но воспринимать отечество необходимо в целостности. Смерть на войне ради духовной ценности, святыни, какой является родина для личности, оправдывается Трубецким и с позиций морали, и с позиций религии, но требования смерти ради материального благополучия других людей несправедливы и бессмысленны.

Возникает ситуация, когда подвиги, совершаемые под лозунгом патриотизма, становятся политическим орудием войны и приводят к «озверению духа»¹⁵². Трубецкой сталкивает два противоположных по содержанию, но безусловных отдельно взятых по форме императива – религиозная заповедь «не убий» и индивидуальное требование защиты родины, –

¹⁵¹ Трубецкой Е.Н. Избранные произведения. Ростов-на-Дону, 1998. С. 307.

¹⁵² Трубецкой Е.Н. Указ. соч. С. 57.

и обозначает эту проблему как нравственную антиномию в пределах человеческой совести.

Религиозная этика предписывает непротивление злу насилием, индивидуальная этика велением патриотизма выражает свое отношение к злу внешним сопротивлением и насилием; участником любого процесса становится государство. Е.Н. Трубецкой подчеркивает невозможность замены единого Бога «какими-либо другими богами в виде нации, государства или “политического эроса”»¹⁵³. Таким образом, в рамках христианского патриотизма равноправно проявляет себя и моральное, и национальное начало, что предоставляет возможность оправдания войны с нравственных позиций, но не ради родины. Исключения из нравственного закона ради чего-либо недопустимы, так как тем самым отрицают его безусловность и всеобщность, отменяют его сущность.

Таким образом, главным в определении патриотизма Трубецкого становится православная составляющая, тогда как атеистическое мировоззрение ведет к безнаказанности, безответственности, бездуховности личности и гражданина общества. Родина и ее политическая форма – государство – отделяется от общества и приобретает значение относительной ценности. Вера православная, содержащая в себе высший нравственный закон, является основной характеристи-

¹⁵³ Трубецкой Е.Н. Государственная мистика и соблазн грядущего рабства по поводу статей П.Б. Струве и А.Н. Бердяева // Национализм. Полемика. 1909–1917. С. 201.

кой христианского патриотизма.

В контексте религиозно-философского определения патриотизма можно выделить следующие его признаки:

- утверждение неразрывной взаимосвязи и неспособности от дельного, независимого существования факта патриотизма (эроса) и нормы патриотизма, т. е. его нравственного воплощения;

- познание патриотизма возможно только с позиций и в системе нравственности, в тесной взаимосвязи с религией;

- различное религиозное мировоззрение по-разному определяет основные признаки патриотизма: католическое (через сознание, мысль, истину), православное (через веру и нравственность);

- выражение истинного патриотизма (П.Я. Чаадаев) или христианского (Е.Н. Трубецкой) в условиях его иного понимания политической властью может создавать конфликтную ситуацию. Отказ от целостного восприятия отечества, зависимость любви к родине от характера политической власти обосновывают феномен измены родине, который на самом деле и является таковым в рамках сложившейся политической системы. С религиозно-философской позиции такие параметры, как сознание и истина или вера и нравственность, раскрывают суть патриотизма, а с государственно-правовой и политической могут стать причиной предательства. Несоответствие религиозно-философского понимания образа родины ее реальному государственному вопло-

щению создает конфликт сознания, веры и политики;

- происходит невольное отрицание тождественности субъекта познания (обретения) патриотизма с объектом любви;

- истина и полезность чаадаевского патриотизма и христианская сущность патриотизма Трубецкого являются его основными, аргументированными характеристиками, разрешающими проблему познания иррационального;

- в основе концепции лежит предупреждение о неразумной, слепой стихийности национального эроса, которая может привести к жертвам и насилию.

Аксиологический подход (Муретов, Устрялов – патриотизм как эстетическая ценность; Струве – патриотизм как этическая ценность) характеризуется следующими тезисами:

- отсутствие единой терминологии патриотизма (патриотизм тождественен национализму);

- признание природы патриотизма вне нравственных норм;

- познание иррационального в других плоскостях, где патриотизм может приобретать рациональное значение;

- возможность, но недостаточность познания чувства любви к родине в системе этики;

- осторожное отношение к национальному эросу проявляет себя в его ограничении, зависимости и равноправной взаимосвязи с ценностями этики, эстетики;

- критика религиозно-философского подхода, особенно его пристрастия к нравственным нормам – всеобщим и безусловным, находит свое выражение не в столкновении доброго и злого, а в противопоставлении и сосуществовании «ценности добра с ценностью красоты или ценностью познания» (Н.А. Бердяев);

- эстетическая ценность патриотизма проявляет себя через ощущение красоты родины, прекрасность самой любви, объективной, независимой и безусловной, тем самым отражая в большей степени его чувственную значимость;

- патриотизм как этическая ценность (главным параметром его выступает свобода в интерпретации П.Б. Струве) носит личностный высоконравственный духовный характер и выражает себя в политике в единственно возможной форме – либерализме;

- в концепции Н.В. Устрялова обосновывается необходимость равноправного взаимодействия эроса, этики и эстетики, но определяющим становится начало красоты. Все эти параметры в рамках истинного патриотизма направлены на признание любой политической власти, способной сохранить силу, державность государства. Характер государственной политики не может повлиять в глобальном масштабе на постоянные, объективные безусловные достоинства родины. Иначе любое изменение политического курса и несогласие с ним могло бы реально обосновывать естественную, оправданную измену родине как позитивное проявление патрио-

тизма по отношению к прежней власти.

Критика эстетической концепции в рамках аксиологического подхода осуществляется Г.В. Флоровским с позиции духовно-религиозного осмысления патриотизма, основанного на двух определяющих параметрах: человеческой свободе и исторической необходимости, синтез которых достигим только в системе православного мировоззрения. С учетом одновременного восприятия достижений Октябрьской революции (как факта) и морального осуждения деятельности ее участников Г.В. Флоровский выделяет праведный и греховный патриотизм.

Принципом праведного патриотизма становится смирение – признание революции как объективно-исторического факта. Человек не всемогущ, но он свободен в своих действиях и оценках. Признание с позиций праведного патриотизма неизбежности русской революции «не равнозначно ее моральному одобрению»¹⁵⁴. Такое определение праведного патриотизма обретается в процессе поиска синтеза человеческой свободы и исторической необходимости, реально возможного и данного в православии.

Иначе говоря, моральное восприятие революции так же, как необходимость оценки любого трагического события в истории, может происходить только в условиях православной истины и воспринимается как наказание Божие. Г.В. Флоровский не отвергает объективную значимость явления,

¹⁵⁴ Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 144.

более того он обосновывает возможные исторические причины революции. Речь идет отдельно о восприятии и о понимании революции в рамках ее целостного осмысления, в связи с чем и происходит обращение к православию. Православная религиозная истина становится доминирующей ценностью и духовной основой праведного патриотизма.

Г.В. Флоровский последовательно анализирует проблему трагичности свободы, которая является результатом стремления человека к славе своими силами и приводит к культурному расщеплению русского народа – «петербургская Россия»¹⁵⁵. В этом смысле греховный патриотизм представляет собой насильственное преодоление трагизма революции и попытку вместить такой трагизм в рамки необходимости. В результате чего действительность воспринимается как безусловная самооценочность, а любовь к Отечеству подменяется любовью к идее.

Флоровский критикует Устрялова за его тезис о том, что «историческая сила, победившая в борьбе, есть историческая правда»¹⁵⁶. Придавая греховному патриотизму социально-политическую направленность, при которой действительность воспринимается как осуществимый (яркий, жертвенный) идеал, он определяет собственную неприемлемость возникшей политической власти и может понять его только с позиции православной мудрости. Именно в таком контек-

¹⁵⁵ Флоровский Г. Указ. соч. С. 158.

¹⁵⁶ Там же. С. 145.

сте Флоровский определяет революцию как «Суд Божий»¹⁵⁷, поскольку находит выход познания трагического в истории через православную истину.

Признание революции и вера в нее как в возможность развития и укрепления в России социалистической идеи игнорируют, по Флоровскому, жертвенный характер ее реального воплощения. Придание человеческому разуму статуса всемогущего, отказ от Бога – всё это превращает человека в бессильного созерцателя трагедии. Полное подчинение исторической необходимости как воплощению идеи – в этом состоит суть греховного патриотизма.

На наш взгляд, Флоровский не учитывает того факта, что греховный патриотизм (как он его определяет) существует в условиях своего нового исторического и политического выражения. Вне Бога оправданность жертвенного характера революции становится трудной задачей и возможна только с позиции аксиологического (эстетического) понимания патриотизма и его исторического воплощения. Иначе говоря, богатство и разнообразие исторического процесса, красота его достижений и трагедий (!) независимы от человеческой свободы. Флоровский признает возможность ошибки волевого выбора человека. В этом и смысл исторического развития, у него свои законы.

Г.В. Флоровский уверен в том, что на момент свершения революции оправданность жертв аргументировалась идео-

¹⁵⁷ Там же. С. 164.

логической необходимостью, в связи с чем и обосновывает свою концепцию патриотизма. Таким образом, он не признает самоценность исторического процесса как красоты в любых ее проявлениях. Наиболее важной представляется нравственная оценка трагедии, в связи с чем патриотизм выступает как духовно-религиозный акт творческого возвышения личности, которое отражает главную мысль Флоровского о человеческой свободе, возможной только в условиях православного восприятия исторической необходимости.

В рамках духовно-религиозной трактовки патриотизма выделим некоторые его признаки:

- признание духовного обретения патриотизма, которое и определяет его творческое выражение;
- православие становится духовной основой выражения праведного патриотизма, когда исторический трагизм воспринимается как объективный безусловный факт и отдельно – как нравственная ценность, которая принимает значение наказания Божьего. Важным для Флоровского является нравственная оценка события, в связи с чем патриотизм представляется как духовно-религиозный акт творческого возвышения личности, в основе которого – идея человеческой свободы.

Если сравнивать концепцию Флоровского с трактовкой патриотизма как духовно-религиозного акта творческого самоопределения (и личности, и общества) Ильина, где отсутствует цель возвышения человека, то духовное самоопреде-

ление личности происходит в естественном индивидуальном творчестве и выражает себя на уровне государства и права как обязательная форма, что определяет главную суть истинного патриотизма.

Более того, речь идет о духовном единстве общества, смысл которого состоит в отождествлении субъекта и объекта любви. Выделение этапов и характера обретения патриотизма подчеркивает многоуровневость и многозначность явления, которое находит свою единую формулировку в его целостном восприятии. Духовное самоопределение выступает главной характеристикой патриотизма и проявляет себя в национально-культурном самобытном развитии русского общества, его государственно-правовой жизни и в общем пути к Богу.

Православие как русская традиционная религия всегда имело государственно-правовое выражение. Любовь к Родине была неразрывно связано с любовью к Богу и к Монарху.

В условиях определения характера современного российского государства как светского православный патриотизм существует исключительно на уровне религиозных организаций, слабо представлен некоторыми политическими партиями и общественными движениями, а также на уровне его индивидуального восприятия отдельными людьми.

Идеократическое измерение патриотизма характерно и для оригинальной версии концепции патриотизма И.Р. Шафаревича. Определяя патриотизм в рамках развития наци-

ональной индивидуальности и ее самовыражения в контексте единой истории, он выделяет два типа космополитизма. Первый, понимаемый как общечеловеческое единство, не отвергает развития национальных индивидуальностей, а основывается на нем, в то время как второй тип космополитизма связан с собственной идеализацией и представляет собой высшую ступень развития человеческих отношений, через отрицание национальной индивидуальности. Шафаревич считает, что второй подход грозит превращением любого народа в безликую массу, исторически общий для всех материал для экспериментов¹⁵⁸.

Для нашего исследования представляется важным тезис Шафаревича о том, что хронологические рамки патриотизма не ограничены. Иначе говоря, разделение истории любого государства на этапы с целью проверки их на патриотичность – бессмысленно. Патриотизм и здесь выполняет свою интегративную функцию, являясь одной из фундаментальных основ общественного развития.

Авторская трактовка идеократического измерения патриотизма связана с попыткой объединения трех его концепций: Ильина, Устрялова и Струве. Духовно-религиозная, аксиологическая и личностная концептуальная значимость патриотизма представлена наиболее убедительно и соответствует нашему восприятию патриотизма. Обозначенные конкретные концепции патриотизма практически не входят в проти-

¹⁵⁸ Шафаревич И.Р. Есть ли у России будущее? М., 1991. С. 523.

воречие друг с другом, что создает возможности для их интегративного синтеза.

Особенно важным при этом является определение духовного единства как отождествления субъекта любви с предметом. Государственно-правовое выражение патриотизма связано с обоснованием духовной связи между государством и обществом. Выделение этапов обретения патриотизма подчеркивает индивидуальный естественный характер его формирования.

Таким образом, можно определить патриотизм как обретенную этическую и эстетическую ценность в ходе духовного самоопределения личности и народа, сохраняющего самобытные формы национально-культурной жизнедеятельности в границах единого государства и права, независимой от хронологических рамок.

3. Патриотизм как конструктивистский принцип идентификации согражданства в контексте русской цивилизации

Политическое конструирование патриотизма базируется на концепции гражданского национализма, которая предполагает осмысление трансформации постсоветской России в западном либерал-этатистском ключе: народ рассматривается как совокупность граждан-индивидов, организованных в «государство-нацию», целиком описываемую системой формально-правовых признаков. Гражданский (либеральный) национализм в настоящее время является одной из конвенциональных теоретических моделей, положенных в основу модернизации постсоветской государственности. Его цели – формирование политической нации россиян, которые составят фундамент нового «государства-нации», в котором гражданско-государственная идентичность (российскость) превалирует над социокультурной и этнической, а зачастую и отрицает последние.

Доктрина государства-нации применительно к русскому патриотизму в современной России носит нигилистический характер, т. к. фактически направлена на преодоление социокультурного единства русских (русскости), их нивелиро-

вание в атомарных индивидов-россиян в духе либеральных политико-правовых воззрений. Идея государства-нации игнорирует такие институционально-политические черты русского народа, как особый, присущий ему тип имперской, идеократической государственности, предназначения, религиозное мессианство. Кроме того, отрицание реальности российской этнокультурной гетерогенности, которой противопоставляется идея гражданского общества, ведет не к гармонизации межэтнических взаимоотношений, а к сепаратизму и резкому всплеску конфликтности на национально-государственной почве. Попытка же заменить понятие «русскость», критикуемая националистами за излишнюю на-этничность, на «российскость» ведет к увеличению дистанции между государством и народом, разрыву последних органических связей, сохранившихся в переходном обществе, означает окончательный переход к профаническим, утилитарным, социально-политическим моделям.

Говорить об истинном патриотизме в современном мире становится всё сложнее, особенно в условиях процессов глобализации, когда страновые или государственные интересы подчиняются общемировым стандартам и требованиям. В такой ситуации целенаправленное формирование патриотизма (в разных формах) становится естественной политической задачей, но подобная картина меняет привычную сущность патриотизма, сводя ее к искусственному конструированию чувства любви к родине. Особое место в объяснении

и осмыслении данного процесса занимает конструктивистский принцип патриотизма в концепции Дж. Кейтеба, еще не ставшей в полной мере достоянием отечественной патриотики.

В концепции Кейтеба речь идет не только о конструировании патриотизма и последствиях этого, но и об ином социокультурном подходе к исследуемому феномену. Так, англо-протестантская идентичность американцев своеобразна, у них отсутствует отождествление с территорией, страной, скорее возникает идентификация с политическими и государственными институтами, поэтому патриотизм совершенно иначе осмысливается американскими теоретиками не как естественно возникшее чувство любви к родине, а как политическая вера, целенаправленно сформированная, искусственно обретенная, часто ошибочная.

Почему патриотизм является неизбежной и распространенной ошибкой? Что имеет в виду Кейтеб, рассуждая о патриотизме-абстракции и патриотизме-принципе? Действительно ли патриотизм на практике превращается в идеализацию себя или групповой нарциссизм?

Патриотизм представляет собой двойную ошибку: с одной стороны, это серьезное нравственное заблуждение, а с другой – обычное состояние мыслительной путаницы. Этой ошибки, по Кейтебу, избежать невозможно, т. к. тема патриотизма тщательно разрабатывается на теоретическом уровне и активно продвигается на политическом. Одной из при-

чин необходимости защиты патриотизма выступает моральное и интеллектуальное бессилие современной интеллигенции, связанное с отказом от ценностей эпохи Возрождения (независимость мысли, отрицание идолопоклонства и фанатизма).

Главное заблуждение интеллигенции в том, что патриотизм ею воспринимается как средство обретения смысла жизни через групповую идентификацию, облегчающую груз собственной индивидуальности, поэтому Кейтеб считает патриотизм самой смертоносной формой построения отношений в группе, способствующей защите и процветанию таких явлений, как религиозный фундаментализм, сепаратизм, этническая гордость и пр.¹⁵⁹

Теоретики, поддерживающие особенности групповой идентификации как жизнеопределяющие и жизнеутверждающие, часто спекулируют на традиционных верованиях людей и, считая эти верования уже безосновательными, тем не менее предлагают придерживаться их, надеясь, что когда-нибудь созданное подобие превратится в настоящее¹⁶⁰.

Не верить и продолжать традицию – возможно ли это? «Таковы традиции», – это объяснение стало тривиальным не только в США, но и вызывает разные интерпретации в современном российском обществе. Причем либералы нахо-

¹⁵⁹ *Kateb G. Patriotism and other mistakes / Kateb G. New Haven: Yale University Press, 2006. P. 4–5.*

¹⁶⁰ *Ibid. P. 7.*

дят в нашей истории традиции русской демократии; коммунисты и социал-демократы часто апеллируют к истинно русским ценностям: справедливости, равенству, братству; национал-патриоты обосновывают необходимость коллективизма, православия, возрождения русского национального духа как главных цивилизационных основ России. Действительно, одним из модных аргументов стало обращение к традиции, не требующее иного обоснования, но сама традиция оказалась в зависимости от политических предпочтений социума.

Почему патриотизм как форма групповой особенности является ошибкой? Кейтеб, определяя патриотизм как любовь к своей стране, обозначает его (патриотизма) самое главное проявление – это готовность «либо вынужденно, либо рьяно умереть или убить за свою страну»¹⁶¹. Патриотизм является ошибкой по причине неверного понимания родины: «родина», родная страна (Кейтеб имеет в виду любую страну вообще) – это абстракция, состоящая из нескольких реальных, но в большинстве образных, воображаемых компонентов. Автор считает территорию страны, пейзажи, ландшафт, исторические места более-менее реальными в отличие от социальной памяти, истории, социальных коммуникаций, которые теряют свою абстрактность и становятся видимыми только благодаря воображению. Таким образом, патриотизм, по Кейтебу, это готовность умереть и убить за абстракцию,

¹⁶¹ *Kateb G. Op. cit. P. 8.*

за плод вашего воображения¹⁶².

Исходя из этого определения, умирать за родину могут только люди с прекрасной фантазией, решиться на смерть ради отчизны, совершить подвиг возможно лишь в условиях затуманенного образами мышления. Тогда какой смысл в подобной смерти? Кейтеб, обозначая взаимосвязь между патриотизмом и смертью, рассуждает о мужской концепции жизни, милитаризованной и политизированной. Возможно, именно по причине возникновения маскулинной концепции жизни патриотизм и оказывается особенно востребованным во время войн. Патриотизм, по Кейтебу, превращаясь в абстрактную ценность, заставляет человека принять преждевременную насильственную или добровольную смерть.

Совершенно иначе Дж. Кейтеб относится к патриотизму как принципу – умереть или убить за принцип патриотизма вполне приемлемо. В чем отличие между абстракцией патриотизма и принципом патриотизма? Принцип патриотизма – универсальный моральный и всеобщий, его целью является новый позитивный статус людей как группы без ущемления интересов личности. Патриотизм не ограничивается своей абстрактной сущностью, он «превращает определенный тип любви к себе в идеал»¹⁶³, подобная любовь к себе обязательно перейдет в предпочтение себя, и в этом – деструктивный характер патриотизма.

¹⁶² Ibid. P. 8–9.

¹⁶³ *Kateb G. Op. cit.* P. 10.

Обращение Кейтеба к всеобщей морали не является новым, русский философ Е.Н. Трубецкой считал возможным оправдание войны не ради родины, а именно с нравственных позиций. Исключения из нравственного закона ради чего-либо недопустимы, т. к. тем самым отрицают его безусловность и всеобщность. Однако независимо от множества двойственных характеристик патриотизма в русской философской традиции (ложный – истинный, греховный – праведный, инстинктивный – сознательный и др.) негативный аспект патриотизма не воспринимался как абстракция, образ, нечто не существующее в реальности. Почему воображение человека о собственном отечестве отделяется в концепции Дж. Кейтеба от него самого, как будто это действительно можно сделать? В реальности нельзя рассуждать отдельно о некоей абстракции и принципе патриотизма, практика доказывает, что смысл смерти ради родины всегда субъективен и сопоставления отдельным индивидом своих героических действий во время войны с неким универсальным принципом патриотизма не происходит, обычно на это нет времени. Принцип патриотизма в трактовке Кейтеба оказывается еще более абстрактным, чем «абстрактная» (на самом деле очень конкретная) смерть за свою родную страну.

Патриотизм, по Кейтебу, игнорирует всеобщий нравственный закон, способствуя формированию государственного эгоизма и постоянно поддерживая миф о реально существующей угрозе, необходимой для самосохранения на-

рода. Деструктивный характер патриотизма связан не столько с предпочтением себя, сколько с вооруженной сущностью государственных образований, которые довольно редко действительно защищают истинные интересы своего народа. Учет политической сущности государств позволяет Кейтебу критично оценить любовь к родной стране, которая по природе своей создана властью и для власти¹⁶⁴.

Испытывать чувство любви можно только к людям, но не к абстрактным воображаемым сущностям, какими являются страны; международные отношения – это постоянное соперничество, конкуренция, поэтому страна превращается в средство для борьбы. По сути, Кейтеб поднимает проблему политического патриотизма, когда чувство любви к родине может использоваться в интересах правящих элит, но это явление нормальное и неизбежное в политической деятельности.

Дж. Кейтеб акцентирует внимание на отсутствии самоограничений в патриотизме, которое придает ему групповой радикализм и превращает в «групповой нарциссизм», но, к сожалению, не находит особой разницы между патриотизмом и национализмом, аргументируя наблюдаемую близость этих явлений похожими деструктивными результатами.

Эстетический патриотизм Кейтеб связывает с честной игрой во враждебность, когда враги являются не меньшими патриотами своих стран, что придает смысл борьбе, и не ве-

¹⁶⁴ *Kateb G. Op. cit. P. 10.*

рит в искренность особого духовно-нравственного состояния народа в случае победы над более сильным противником, критикует позицию Макиавелли, желавшего, чтобы в каждой стране были истинные патриоты, считая такой патриотизм игровым и бездуховным. Чаще, считает Кейтеб, борьба ведется ради победы, и неважно, с сильным или слабым противником, патриотами или не патриотами¹⁶⁵.

С нашей точки зрения, противостояние патриотов разных стран придает борьбе необходимый духовный смысл, т. к. делает его похожим на вечное противостояние Добра и Зла. Победа над более сильным противником всегда придает уверенности народу, отражает некий «кодекс чести», когда по умолчанию слабого не трогают. В этом случае действительно можно вести речь о принципе патриотизма, одинаковом универсальном для всех наций и народов. В патриотизм играть нельзя, потому что слишком высока цена подобной игры, но даже если для кого-то это только игра, то все равно она необходима для нравственного обоснования трагедий войны.

Кейтеб в некотором смысле прав, наделяя патриотизм деструктивной функцией, но он рассуждает о неизбежном конструировании патриотизма, в связи с чем и возникают прогнозируемые ошибки в создании образа родной страны. Деструктивной, по Кейтебу, является любая добродетель (особенно любовь), т. к. она нуждается в защите, сохранении себя любыми доступными способами через предпочтение объ-

¹⁶⁵ *Kateb G. Op. cit. P. 10–11.*

екта любви, но на самом деле деструктивным может быть лишь проявление этой добродетели. Предпочтение объекта любви является обязательным условием существования ее самой, и оно же становится причиной деструктивных действий в условиях самозащиты, однако возникающую деструктивность нельзя оценивать однозначно.

Любовь к родине с позиции конструктивизма – это великолепная игра, которая, несмотря на свою привлекательность, может привести человека к преждевременной смерти. Кейтеб считает странным заблуждением преданность и верность своей стране, которые зависимы от значимости и силы предков, отцов, причем именно патриотизм, монотеизм, патриархат придают этому всеобщему заблуждению еще более реалистичный оттенок. Патриархальные традиции православной России, если следовать конструктивистскому взгляду, превратили патриотизм в ложный принцип, создав исторический образ России, не соответствующий ее реалиям.

Тезис Кейтеба «страсть можно вызвать искусственно» означает полное подчинение индивида навязанному, искусственно созданному образу отечества¹⁶⁶. Причем, независимо от средств или способов духовного обретения отчизны, всегда будет возникать сомнение в возможной имитации, подмене истинного чувства ложным, не существующим. Индивид оказывается в ситуации бесправия и духовного бес-

¹⁶⁶ *Kateb G.* Указ. соч. Р. 8.

силия, он по определению пассивен, т. к. подчиняется только зову страстей и инстинктов. Действительно, такой патриотизм бездуховен, ограничивается временными рамками и является лишь хорошей копией. Конструктивист будет сомневаться всегда, т. к. социальная и политическая реальность для него иллюзорна, а патриотизм – лишь один из способов ее конструирования. Поэтому очень сложно в рамках конструктивизма обозначить критерии истинного, реально-го патриотизма, и хотя Кейтеб отделяет патриотизм как особый идеал от абстракции патриотизма, он тут же критикует этот идеал как самолюбование, предпочтение себя, ведущее к деструктивным действиям¹⁶⁷.

Более того, патриотизм как универсальный принцип наполняется разнообразным содержанием: религиозным, национальным, культурным, социально-политическим. Кейтеб не учитывает этого, пытаясь ограничить феномен патриотизма любовью к своей родной стране и, по сути, анализируя его только в социально-политическом и государственническом аспектах.

Религиозные, национальные, культурные моменты патриотизма представляют опасность, т. к. близки идолопоклонству, и в этом случае универсальный принцип патриотизма, считает Кейтеб, может или затеряться, или быть проданным. Данный тезис отражает философскую дискуссию о взаимодействии общего и частного, и поэтому бессмысленно ее

¹⁶⁷ Ibid. P. 9–10.

продолжать, но он (тезис) нуждается в дополнении. Если удастся определение универсального принципа патриотизма, то необходимо включать в него все возможные мотивации, вызывающие чувство любви к родине, независимо от субъективных опасений (т. е. национальные, религиозные, культурные и пр.). Универсальный нравственный принцип патриотизма должен опираться на конкретный исторический опыт народов в обретении образа своего отечества, и именно народ и создает его. В свое время Д. Муретов верно отмечал, что можно сравнивать народы по факту наличия у них патриотизма (речь о принципе), но не по специфике его проявления (национальной, культурной, религиозной и пр.).

Говоря о специфике патриотизма, Кейтеб в качестве примера рассуждает о политике Линкольна, для которого ненависть к рабству была сильнее любви к родине. Возможно ли рассуждать о степени любви, неужели является нормальным преуменьшение любви в определенных обстоятельствах? Тогда зависимость любви очевидна, но в таком случае она теряет свою самооценку, поэтому очень важно то, о какой любви мы говорим: к родине, родной стране как политическому идеалу, к власти или к национальным, культурным и религиозным традициям и т. д.

Кейтеб считает, что патриотизм сам по себе бесполезен, он выгоден лишь в инструментальном смысле. Действительно, патриотизм часто используется в политике как привлекательная интегративная ценность, но этот факт не влияет на

существование истинного принципа патриотизма. Противоречивость концепции Кейтеба в том, что, с одной стороны, он пытается определить универсальный принцип патриотизма как идеал, а с другой – заключает о его деструктивности и инструментальном использовании как свойствах, вытекающих из его природы.

Интересна оценка Кейтебом конституционного патриотизма (термин Ю. Хабермаса), в которой звучит идея о необходимости для патриотизма наличия внешних врагов, а «преданность свободной конституции ради нее самой не является патриотизмом»¹⁶⁸. Он опирается на идеи создателей (Джефферсон) современной конституционной свободы, которые уже доказали ее непатриотичность и обосновали универсальность и всеобщность.

Кейтеб обозначает проблему выбора нравственного человека особенно в военных условиях между любовью к принципу патриотизма и любовью к конкретной стране. Патриотизм (как любовь к конкретной стране) представляет собой страсть, которая позволяет легко отказаться от принципа патриотизма. Кейтеб выделил в патриотизме две характеристики – принцип и абстракцию, причем абстракция понимается через конкретное проявление патриотизма, которое дистанцирует его от принципа, т. к. принимает разнообразные формы. Проявления патриотизма и принцип патриотизма настолько разнятся в концепции Кейтеба, что возникает

¹⁶⁸ *Kateb G. Op. cit. P. 13.*

ощущение, будто они почти никогда не пересекаются, хотя именно редкость этого действия доказывается на основе различения частного и общего в феномене патриотизма.

Борьба за принцип патриотизма сложно переплетается с борьбой людей за интересы своих стран, особенно в случае конструктивистского понимания патриотизма, когда оправданными (ради любви к родине) становятся любые действия. Дж. Кейтеб рассуждает о разных типах патриотизма – активистском и развитом, считая последний наиболее редким и не воинственным по сути, например, швейцарский патриотизм. Интересен тезис автора о зависимости любви к стране от тех принципов, которые общество считает своими, т. е. «мы начинаем любить ее принципы, потому что это принципы нашей страны», а далее возникает осознание несовершенства воплощения любимых принципов и попытка преодоления ощущаемого несовершенства¹⁶⁹.

Неспособность преодолеть несовершенное воплощение принципа патриотизма Кейтеб объясняет нежеланием отказаться от беспричинной любви к родине, а также молодостью возникающих ощущений. Эта трактовка в данном контексте перекликается с пониманием патриотизма П.Я. Чаадаевым, который тоже рассуждал о молодых нациях, способных только на инстинктивный патриотизм, и о более развитых, формирующих сознательный патриотизм.

Неужели граждане действительно сначала любят страну с

¹⁶⁹ Ibid. P. 14.

ее принципами, а потом начинают любить принципы ради них самих? Действительно ли любовь к стране как к несовершенному воплощению принципа патриотизма может стать мотивацией войны?

Дж. Кейтеб критикует концепцию А. Макинтайра, допускающего и считающего абсолютно естественным несовпадение проявлений патриотизма с универсальным нравственным принципом патриотизма. Макинтайр, определяя патриотизм как силу, мужество, полагает возможным использование добродетели в разных целях, даже в случае переплетения определенных действий с пороками, более того, он убежден, что часто пороки становятся мотивацией для проявления добродетели¹⁷⁰. Макинтайр осмысливает патриотизм с позиции эстетики, и этот подход наиболее реалистичен, на наш взгляд.

Кейтеб анализирует проявления патриотизма как добродетели и, опираясь на Макиавелли, обозначает его нравственно желаемые результаты, которые не исключают риска, героизма, храбрости и, главное, что «в общественной жизни добродетели оказывают такое же влияние, что и пороки, не превращаясь в них»¹⁷¹. Ученый считает, что сохранение брака для того, чтобы могла существовать добродетель верности (как у Аристотеля), представляет собой не такой радикальный случай, как вышеописанный с добродетелью патриотиз-

¹⁷⁰ *Kateb G.* Op. cit. P. 14–15.

¹⁷¹ *Ibid.* P. 15.

ма, которая проявляется в войне и таким образом сохраняет себя. Кейтеб оценивает мотивацию эстетического подхода с точки зрения ее зачастую непомерно высокой нравственной стоимости, особенно если речь идет о любви к стране, а не к людям. Любовь к стране несовместима с безнравственной политикой, которую осуществляют политические институты, поэтому Кейтеб склонен предпочесть любовь к людям или духовным принципам как наиболее нравственно приемлемую любовь, но даже в этом случае он рассуждает о несовместимости таких форм любви¹⁷².

Безнравственная и деспотичная имперская политика США с точки зрения Кейтеба иллюстрирует нарушение необходимого соответствия между принципом демократии и его проявлением, особенно за пределами государственных границ. Любовь к людям проявляет себя «вне добра и зла», но этого нельзя сказать о любви к стране: Кейтеб считает неприемлемой идею любви к стране-абстракции, которая может причинить много вреда и патриотам, и не патриотам и в конечном счете становится «любовью левиафанов или бегемотов»¹⁷³. Принцип патриотизма не может быть сведен к некоему теоретическому постулату, т. к. речь идет о любви, имеющей определенное универсальное значение и разнообразные формы своего проявления.

Поэтому определение патриотизма через любовь к своей

¹⁷² Ibid. P. 18.

¹⁷³ *Kateb G. Op. cit.* P. 18.

стране требует осмысления феномена любви как принципа и как абстракции, если следовать логике Дж. Кейтеба. Очевидно, что представленная конструктивистская концепция патриотизма ограничивает исследуемый феномен социально-политическими и государственническими рамками, акцентируя особое внимание на абстрактной сущности государства и политических институтов. Отсюда и проистекает ошибочное представление о патриотизме, связанное с любовью к стране, т. е. политическому идеалу, а не к родине, религиозно-культурному идеалу, не имеющему никаких аналогов.

Кейтеб предлагает вместо известного термина «космополитизм» использовать наиболее приемлемое мировоззрение – привязанность к жизни, любовь к жизненным благам, житейская мудрость – *worldliness*, т. е. «неантропологическое признание различных составляющих многочисленных культур, включая свою собственную»¹⁷⁴.

Он отдает предпочтение единственной нравственно приемлемой, с его точки зрения, любви к людям или любви к нравственным (духовным) принципам, в то же время любовь к патриотизму как принципу или патриотизм как любовь к своей стране-абстракции легко превращается в добровольную самоэксплуатацию. Кейтеб ставит вопрос о возможных формах правления, его духе и считает, что выбор определенной формы правления патриотами часто расхо-

¹⁷⁴ Ibid.

дится с теми духовными принципами, которые они выражают. Он придерживается индивидуалистической трактовки политики, считая главной целью правительства любой страны защиту личных и политических прав отдельного человека. Более того, страна как территориальная целостность политически организована не только для эффективной защиты прав своих граждан, но также гарантированного соблюдения прав человека во всем мире. Кейтеб считает страну временной остановкой на пути к федеративному человеческому сообществу, а политическое общество – личностью, обладающей правом на самосохранение, поэтому индивидуальная нравственность должна быть определяющей для патриотов в условиях выбора ими политического проекта¹⁷⁵.

Патриотизм слишком часто оправдывает безнравственное поведение правительства якобы ради сохранения общества, но в этом случае мы, по сути, имеем дело с проявлениями патриотизма в политике? и, на наш взгляд, именно о подобии патриотизма, о его инструментальной значимости, а также его всевозможных насильственных проявлениях делает заключения Кейтеб в своей работе «Патриотизм и другие ошибки».

Патриотическая республиканская форма правления, по Кейтебу, повышает уровень насилия, связанный со слабой терпимостью внутри группы, нации, и способствует созданию разных типов активности в стране и за ее пределами.

¹⁷⁵ Ibid. P. 19.

Патриоты групповой идентификации своей деятельностью способствуют повышенной политизации людей и в зависимости от идейно-политической направленности меняют политические и государственные цели, ради которых и используется ценностная значимость патриотизма.

Групповая идентичность заставляет людей жертвовать общепринятым нравственным принципом и побуждает к разрушительным и саморазрушительным действиям, которые как будто мотивированы любовью к стране, а на самом деле способствуют укреплению худших аспектов политической жизни и, по сути, отражают поклонение ложному богу¹⁷⁶. Патриотизм, по Кейтебу, представляет собой идолопоклонство, а основой взаимодействия общества становится пожертвование собой, своими товарищами, своими врагами.

Концепция патриотизма Дж. Кейтеба опирается на индивидуальную нравственность отдельного человека, близка пацифистским воззрениям и несколько утопична. Его пугает нравственная цена различных насильственных форм проявления патриотизма (войны, протесты, революции), поэтому, сопоставляя термины «патриотизм» и «космополитизм» как «любовь к своей стране» и «любовь ко многим странам», он предлагает наиболее приемлемое мировоззрение – *worldliness*, оценка своей и множества других культур не с позиции антропологии, а с точки зрения общей для всех привязанности к жизни, любви к жизненным благам, искус-

¹⁷⁶ Kateb G. Op. cit. P. 20.

ству, мудрости. Любовь к принципам и людям вполне может заменить любовь к некой абстрактной стране. Патриотизм как способ самосохранения наций нарушает, с точки зрения Кейтеба, личные и политические права человека и обязывает его к возможной преждевременной насильственной или добровольной смерти (участие в войнах).

Кейтеб критикует республиканский патриотизм в исполнении Маурицио Вироли, который в работе «Ради любви к стране» доказывает невозможность любви к абстрактным нравственным принципам (например, к свободе) без сопоставления с ними (принципами) образа родной страны, иначе говоря, любовь к принципу возникает через ее конкретное проявление. Маурицио Вироли обозначает проблему гражданской верности, зависимой от географии эмоций, т. е. общей культуры, пейзажа, совместных ритуалов, и считает невозможным возникновение и испытание чувства без определенного места¹⁷⁷.

Патриотизм как политическая привязанность нуждается в постоянных символических и ритуальных мероприятиях, создающих общую коллективную память социума. Патриотизм так же, как и космополитизм, без места нежизнеспособен, т. к., являясь определенным обязательством, требует коллективных волнений и возможности их проявления¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Turner B. Democracy in One Country // European Journal of Social Theory. 2004. Vol. 7. № 3. P. 285.

¹⁷⁸ Ibid.

Кейтеб считает, что ритуалы и символы, вопреки утверждению М. Вироли, не имеют такого важного значения для существования патриотизма, т. к. множественные представления о Боге не придают веры в него так же, как и множественные представления о патриотизме не добавляют этому принципу реальности¹⁷⁹.

Вироли, обозначая различия патриотизма и национализма, акцентирует внимание на разных ценностных устремлениях представленных типов любви: республиканский идеал и свобода в первом случае и духовное культурное единство – во втором. Республиканский патриотизм милосерден и благороден, по Вироли, и, в отличие от национализма, укрепляет культурно-историческую самобытность народа, создает условия для возникновения и сохранения любви ко всеобщей свободе, не позволяет национальным страстям вырваться наружу. Вироли, обозначая задачу своего исследования, стремится понять не природу патриотизма или национализма, а природу любви к своей стране¹⁸⁰.

Концепции Дж. Кейтеба и М. Вироли схожи тем, что речь идет о любви к стране как политическому и гражданскому идеалу, только идеалы разные: демократический индивидуализм или патриотический республиканизм.

В представленных концепциях речь идет о любви к стране

¹⁷⁹ *Kateb G.* Op. cit. P. 12.

¹⁸⁰ *Viroli M.* For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism / *Viroli M.* Oxford: Clarendon Press; N. Y.: Oxford University Press, 1995. P. 4–5.

(for country), термины «родина» и «отечество» (*motherland, fatherland*) не используются авторами, патриотизм осмысливается в гражданском политическом и государственном аспектах. Религиозно-культурные, исторические символы в концепции Кейтеба не являются мотивацией патриотизма, т. к. отражают специфику групповой идентичности и обычно разрушительны. Вироли считает истинным республиканский патриотизм, связывая его достижения со стремлением к политической свободе.

Патриотизм действительно на практическом уровне может послужить актуализации зла, как любая добродетель, и стать мотивацией порочных действий¹⁸¹. Однако подобная постановка вопроса не должна уводить исследователей от позитивной интегративной сущности патриотизма, от возможности религиозно-культурного и национального сплочения социума, которое является более естественным и стабильным, воспроизводящим себя на протяжении тысячелетий, в отличие от политического и экономического временного условного партнерства. Более того, следует согласиться с А. Макинтайром в том, что патриотизм как добродетель может быть порочным на деятельном уровне, т. к. проявления патриотизма не совпадают и не должны совпадать с его универсальным пониманием.

Патриотизм как добродетель может использоваться в разных целях, не теряя при этом свойства добродетели, но и не

¹⁸¹ Сморгунова В.Ю. Человеческое измерение права. СПб., 2008. С. 103.

превращаясь в порок. Война не есть единственное средство проявления добродетели патриотизма, но она позволяет патриотизму существовать объективно, т. к. сама обладает этим свойством. Патриотизм в концепции Дж. Кейтеба – это любовь к стране, политическим институтам, но не к родине как религиозно-культурному и национальному идеалу, ценности демократии и индивидуализма являются основополагающими и заменяющими в определенной степени патриотическое мировоззрение.

В данном контексте, с нашей точки зрения, концепция патриотизма как социокультурной ценности Н.А. Бердяева подтверждает методологическую ограниченность конструктивистской трактовки патриотизма как согражданства и конституционного патриотизма.

Патриотизм в концепции Бердяева аксиологически обусловлен, причем критерием истинного патриотизма выступает инстинкт исторической правдивости, связанный с божественным предназначением России и необъяснимой верой в нее. Любовь к родине не нуждается в оценках, она естественна, возникает вне зависимости от достижений России, не выносит торга и искусственности¹⁸².

Бердяев обосновывает необходимость на уровне должного «любви ни за что» и «любви до», тем самым подчеркивая самоценность, самодостаточность любви к России как таковой. Любить Россию до осмысления ее величия и подвигов,

¹⁸² Бердяев Н.А. Падение священного русского царства. М., 2007. С. 486–487.

оказывается, может не всякий, и современный этап развития российской государственности еще раз подчеркивает актуальность и своевременность исследуемой концепции патриотизма. Бердяев показывает целостное восприятие России, возникающее через ощущение ее неповторимой индивидуальной судьбы, души, великой идеи и призвания. Первичность любви к отечеству несомненна для Бердяева, т. к. не требует обоснований, а сама представляет собой великую ценность. Изначальная первичная сущность любви к отчизне проявляет себя в способности бескорыстного служения России, а общий долг служения становится главным критерием духовной силы народа.

Бердяев критикует детерминированное положение патриотизма от государственно-политического момента, считая, что эта зависимость изменяет сущность национального чувства, превращая его в нечто условное и договорное. Государственное и социальное начала не могут предвосхищать национальное, патриотическое чувство, т. к. в данном случае очевидна взаимосвязь действия и желаемого результата, в итоге защита родины становится предметом политического торга. Бердяев считает недопустимым торг в любви, или тогда речь нужно вести не о любви к родине, а лишь о любви к социальному или политическому строю, что несовместимо с целостным восприятием отечества.

Особый интерес вызывает его оценка русского патриотизма – русским необходимы обоснование или оправдание сво-

ей любви к родине: естественного первичного чувства, по Бердяеву, у них не возникает. В чем причина? Безосновательной любви к России практически не возникает в силу слабости или даже отсутствия национальной воли у русско-го человека в ее естественном произвольном выражении. На наш взгляд, если речь идет об обязательном обосновании любви (особенно у русской интеллигенции) к отечеству, то необходимо вообще отказаться от термина «любовь», а говорить о некоем взаимовыгодном договоре, в который включены все необходимые условия его соблюдения.

Любовь к родине как естественное первичное чувство и попытка оправдания, обоснования этого чувства скорее обусловлены друг другом, нежели противоречивы. Желание оправдать свою любовь может возникать только в случае стыда за нее, за то, что она возникла к предмету, недостойному этой любви, но от этого она не перестает быть. Необходимость обоснования патриотизма в переходный, переломный период для России объясняется мировоззренческими сложностями и трудностями в восприятии другого (кажется, чужого) образа отечества. Стыдно не за отечество, а за тех, кто создал такой новый образ, поэтому политическая идентификация исторической событийности на патриотичность становится главным критерием привычного образа России в период ее трансформации.

Тезис об обосновании любви к родине противоречив и нуждается в дополнительном объяснении – скорее всего,

Бердяев имеет в виду политические споры по поводу сущности патриотизма, возникшие в условиях участия России в Первой мировой войне, т. к. радость от наших побед и горечь поражений превратились в политическую спекуляцию. Подобное отношение к России способствует доминированию политического патриотизма, многоликого и обманчивого, зависимого от социальных и государственных интересов. Социальная и политическая борьба приобретает такой размах, что довольно «часто забывают о России»¹⁸³.

Тем не менее проблема гораздо сложнее, чем кажется на первый взгляд. Работы Бердяева «О любви к России», «Патриотизм и политика» были написаны в 1917 г., когда любые призывы власти к патриотическому и национальному единению в условиях потери народом веры в ее силу, могущество, сакральность и непререкаемый авторитет были безуспешны.

Возможно, стоит вести речь о нескольких типах патриотизма, возникающих в эпоху трансформации политической и социальной систем, в момент выстраивания новой мировоззренческой парадигмы без Бога в русском государственном исполнении. Потеря русской властью сакральности была неизбежной, т. к. модернизация российского общества, новые социальные и политические запросы стали возможными в условиях известных уступок со стороны царской власти.

Социально-политический взрыв объективно постепенно

¹⁸³ Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 486.

вызревал в российском обществе, что повлияло не просто на отношение к власти, а на восприятие отечества в целом. Образ России – отчизны стал чаще отождествляться с ее возможными разными политическими ликами. Религиозно-патриотический подъем сменился на политико-патриотический, любовь к родине напрямую стала зависеть от политических предпочтений. Путаница, которая возникает при определении сущности патриотизма, связана с выбором в сложный период разного политического будущего, определяющего дальнейшую судьбу и современной России.

Противоречивой является позиция Бердяева по поводу слабости национальной воли у русского человека и одновременной веры в великую идею и миссию России. На наш взгляд, неправомерно оценивать слабость или силу национальной воли любого (в том числе и русского) народа в революционные периоды, кризисные или военные, особенно по критерию требуемого обоснования для патриотического самовыражения. Политическое обоснование патриотизма в переходный период является единственно верным, т. к. только в сфере политического можно оказывать реальное воздействие на происходящие события. Более того, необходимость в таком обосновании свидетельствует о живучести национального миропонимания, поиске родного, но потерянного образа отечества, что, однако, не исключает возможных ошибок на этом пути. Каким будет этот образ – родным, привычным, близким или настолько новым, что сложно будет

узнать его, – решать приходится именно в эпоху перемен, причем решать вместе – народу и власти.

Анализируя трагедию 1917 г., Н.А. Бердяев видит выход из нее через создание иной духовной атмосферы, правдивой, патриотической, которая может реализоваться только через колоссальный внутренний психологический сдвиг. Характеризуя природу любой власти, автор убежден, что она не может быть буржуазной или пролетарской, она может быть только национальной, патриотической, т. к. в основе такой власти лежат первичность, глубина, духовность, интимность¹⁸⁴. По Бердяеву, защита родины перед лицом общего врага не должна быть зависима от политической конъюнктуры, т. к. она абсолютно безусловна. Ложный социализм и извращенная демократия актуализируют вопрос пробуждения иных возрождающих нацию святынь.

Оценивая революцию 1917 г. как антипатриотическую и антинациональную, Н.А. Бердяев обозначает в качестве двигателей исторической судьбы народа три возможных страсти: социально-классовую, национальную и религиозную.

Социально-классовая страсть является самой низменной из трех представленных, способствуя лжи, в то время как национальная и религиозная возрождают веру в святыни, придавая высший божественный смысл жизни русского человека¹⁸⁵.

¹⁸⁴ Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 619.

¹⁸⁵ Там же. С. 619–621.

Мотивы политические, согласно Бердяеву, необходимо подчинять мотивам патриотическим, т. к. патриотизм первичен и в большей степени связан с духовными основами жизни. Правда представляется философом одной из высших ценностей, она непосредственно связана с патриотическим порывом, который не всегда возможен в политике. Аналогия между политикой царской власти и новой революционной политикой выявляет изменение страха старой власти изначально перед возможной революцией на страх перед новой властью, и только страх, ложь являются истинными причинами предпринимаемых властью уступок. Политика, основанная на страхе и лжи, не может быть патриотичной, поэтому автор призывает к мятежу против лжи в политике, например, предлагая устранить путаницу по поводу истинно патриотических действий генерала Корнилова (мятеж августа 1917 г.), получивших совсем иную оценку в кругах русской интеллигенции.

Проблема правды и лжи в политике особенно актуальна в эпоху политической трансформации общества, когда привычная история государства переписывается, и возникает совсем другая, с новыми героями и предателями.

Проблема героизма и предательства приобретает политическое звучание, но это, по мнению Бердяева, становится возможным в условиях атеистической политики. Возникает четкая логическая цепочка: атеизм – страх, ложь – антипатриотическая и антинациональная власть.

Философ полагал, что русский народ потерял веру в божественный смысл жизни и силы в самую страшную минуту борьбы¹⁸⁶.

Патриотизм в политике – это всегда пересечение сфер этического и политического, взаимодействие которых вызывает определенные сомнения и дискуссии, поэтому Н.А. Бердяев подчеркивал в этом взаимодействии религиозный момент как определяющий. Вера в Бога придает политике подчиненный характер, и политический патриотизм в этом случае может иметь единственную возможную форму – служение отчизне верой и правдой ради высшей божественной справедливости. Идея служения родине принимает религиозный характер, выражая органическую целостность России и придавая ей божественный смысл. Родина не абстрактна, она конкретна, национальна, культурно и религиозно обусловлена, что влияет на ее политические и государственные формы. Сакральность и божественность власти способствуют государственной и политической монополизации патриотизма, и это не вызывает особого социального противодействия, т. к. сфера политики подчиняется идее божественной справедливости.

Бердяев подчеркивал, что патриотизму характерно нечто более первичное и духовное, нежели политике, а это, по нашему мнению, означает, что патриотизм как идея служения родине ближе к божественному служению, чем к политиче-

¹⁸⁶ Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 621.

скому. Политическое является лишь средством этого служения в разных вариациях: либеральной, социалистической, национальной, евразийской и пр.

Служение родине связано с одинаковым пониманием Бога, но, возможно, с разными путями к нему (как у И.А. Ильина), однако признание национального культурного мира своего народа самоценным является необходимым для выражения истинной любви к России. Почему в историческом пространстве из множества религиозных проектов именно православие стало российской цивилизационной основой? На данный вопрос нет рационального ответа, эта проблема решается в области веры и никогда не будет объяснена.

Бердяев критикует русских марксистов за духовное приспособление и социологическое мышление, считая конкретно-историческую мысль наиболее применимой в восприятии России как живой целостности. Термин «пролетариат» является социологической категорией и выражает интересы части, а не целого, поэтому философ, симпатизируя в некотором смысле идущим мировоззренческим поискам политического проекта национального социализма, считает важным, что «защиты родины требуют национальные чувства русских рабочих, а не интересы рабочих»¹⁸⁷. Автор не допускает зависимости любви к родине от меры ее полезности, например, для пролетариата или международного социализма, тем самым еще раз подчеркивая самоценность любви.

¹⁸⁷ Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 393, 394.

В статье Бердяева «Об оправданиях любви к Отечеству» ставится проблема значимости всемирных доктрин для русского интеллигента, используемых для обоснования его доминирующих жизненных ценностей. Эта ситуация не является новой, особенно в условиях, когда навязывание «общечеловеческих ценностей», связанных с либерально-демократическим переустройством мира, стало практически общепризнанным и естественным в России 90-х гг. XX в. Русский национальный политический мир вынужден был под воздействием этих тенденций ориентироваться на общемировые требования и стандарты, которые, как оказалось, не являются универсальными.

Сфера политики, особенно в эпоху трансформаций, является чуть ли не единственной, оказывающей реальное воздействие на происходящие события, потому можно вести речь о либеральном, социалистическом, национальном, неоевразийском политических проектах и их борьбе. Каждый из возможных политических проектов создавал разный образ будущего России и всевозможными средствами воздействовал на массовое сознание – в этом и заключается специфика взаимодействия патриотизма и политики.

Однако подобное конструирование патриотизма на уровне политики значительно обедняет его истинную сущность, сводя его к эффективности политических технологий. Следует отметить, эпоха трансформации не всегда способствует искусственному политическому конструированию, в боль-

шой степени она возрождает, реанимирует силы, не востребованные до сих пор на уровне политики, часто до этого находившиеся в состоянии латентного или явного протеста, т. е. силы естественные, органические, способные на патриотический подъем в каком-то ином исполнении. Сами условия диктуют новые правила политической игры, создавая социальный запрос на новый патриотизм. Отсюда, выходя на уровень политики в эпоху перемен, патриотизм не просто встраивается в идейно-политическую конструкцию как очередная политическая ценность, а становится самостоятельной политической идеологией.

Заключение

Патриотизм как интеграционное основание русской цивилизационной идентичности российского общества органично связан с приоритетным типом идентичности, социокультурными формами конструирования доминирующей идентичности (гражданской, национальной, конфессиональной), политическими технологиями разрешения конфликтов этнонациональных интересов и ценностей в рамках целенаправленного формирования государственно-управленческими и властными структурами социума новых типов идентификации конкурирующих в рамках знаково-символической реальности идентичностей.

Патриотизм в конфликтных условиях российского общества приобретает разные формы выражения и определенную специфику.

Во-первых, актуален тезис о многоликости, многоуровневости, многоаспектности патриотизма. Чувственная форма патриотизма, содержащаяся во всех понятийных формулировках, является одним из уровней осмысления ценностной значимости патриотизма и не отражает его целостного содержания. В этой связи заслуживает внимания определение патриотизма через установление его связи с государством как политической формой отечества (И.А. Ильин), что обычно не вызывает критики в рамках других интер-

преаций. Подобное восприятие государства означает изменение смыслового содержания патриотизма, дополняет его чувственный уровень политическим образом родины в государственной форме.

В качестве одной из форм государственного патриотизма выступал советский патриотизм, возникший путем целенаправленного идеологического формирования сверху и отразивший определенный интеграционный запрос общества, приобретая наднациональное значение с собственной спецификой.

Чувственная и государственная формы патриотизма находят свое выражение в трактовках этнофилического и гражданского патриотизма, которые обозначают сменяющиеся и дополняющие друг друга качественные уровни патриотизма в его национальной и космополитической субъектности.

Во-вторых, понятие «национальный патриотизм» используется для обозначения характера конкретной направленности любви к родине и ее религиозного, духовного и иных аспектов освоения. Взаимодействие национального патриотизма с государственным отражает способность гармоничного сочетания чувственной значимости патриотизма с его формируемым государственным (советским, российским и т. д.) и политическим (коммунистическим, либерально-демократическим, социал-демократическим, национал-патриотическим и т. д.) содержанием.

Сложность взаимодействия государственной и национальной форм патриотизма состоит в том, что они могут совпадать друг с другом или находиться в противоречивых отношениях, это зависит от способа их социокультурной легитимации.

В таком контексте эвристично понятие конституционного патриотизма, предложенное Ю. Хабермасом и обозначающее готовность субъекта идентифицировать себя с политическим порядком и принципами основного закона с одновременным расширением содержания патриотизма и изменением форм национальной идентичности.

Отсюда все попытки определить сущностные признаки патриотизма в пределах его государственного, политического и национального измерений односторонни и антиномичны.

В-третьих, одной из самых спорных перманентных тем российских научных дискуссий стало обсуждение иррациональной природы патриотизма, обоснование происхождения патриотизма вне этики. Детальное исследование основных субъективно определенных составляющих патриотизма в форме национального эроса, его религиозных, этических и эстетических параметров приводит к разному содержательному и функциональному значению патриотизма.

В целом патриотизм представляет собой форму этического и эстетического самоопределения личности в рамках духовного опыта и национально-культурного единения народа,

осваивающего самобытные формы его жизнедеятельности в границах единого государства.

В-четвёртых, русская национально-патриотическая идентичность традиционно обеспечивалась сильной государственностью (прежде всего самодержавной и имперской). Ее социокультурная и политическая легитимация как государственного патриотизма отличается особым цивилизационным статусом (наднациональной государственностью, межконфессиональной диалогичностью и суперэтничностью, объединяющей универсальность межкультурного дискурса с уникальностью этнонационального культурного разнообразия), не допускающим политизации этничности.

В-пятых, либерализм как альтернативная модель государственного патриотизма базируется на принципе согражданства в широком культурно-цивилизационном контексте (приоритет ценности прав человека, свободы творчества, равенства перед законом, гражданского общества) и реализует модернизационную версию российской самоидентификации в противовес неоимперской (возвращение к традиционной государственности) и этнократической (создание государственности на основе ведущего этноса) моделям преодоления советской согражданственности путем строительства российской гражданско-политической общности нового типа, лишённой конфликтогенного потенциала и сохраняющей национально-культурный плюрализм.

Таким образом, патриотизм обнаруживает антиномиче-

скую природу в конфликтных условиях российского переходного общества, связанную с балансом этнонациональной и гражданской идентичности различных антропологических сообществ, социокультурной легитимацией форм разрешения конфликта национальных интересов и ценностей в рамках сохранения традиционной национально-государственной идентичности.

Литература

Авксентьев В.А. Этническая конфликтология: в поисках научной парадигмы. Ставрополь, 2001.

Абулмагд А.К., Ариспе Л., Ашрави Х. Преодолевая барьеры: диалог между цивилизациями. М., 2002.

Аверьянов В. Природа русской экспансии. М., 2003.

Аксюциц В.В. Идеократия в России. М., 1995.

Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М., 2000.

Андерсон Б. Западный национализм и восточный национализм: есть ли между ними разница? // Русский журнал. 2001. № 11.

Ахиезер А.С. Динамика цивилизационного анализа российского общества // История России. Теоретические проблемы. М., 2002. Вып. 1.

Бабаков В.Г., Семенов В.М. Национальное сознание и национальная культура. М., 1996.

Бабурин С.Н. Современный русский консерватизм: борьба за государство и русскую идею. М., 2010.

Базовые ценности россиян: Социальные установки. Жизненные стратегии. Символы. Мифы. М., 2003.

Балибар Э., Валлерстайн И. Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности. М., 2003.

Бердяев Н.А. Философия неравенства. М., 1990.

Беспалова Т.В. Политический патриотизм. Ростов н/Д,

2004.

Беспалова Т.В., Верещагин В.Ю., Соколов В.А. Политическое измерение русского вопроса. Ростов н/Д, 2005.

Беспалова Т.В., Верещагин В.Ю., Филатов Г.А. Русская национальная идентичность. Ростов н/Д, 2005.

Беспалова Т.В., Ерохин О.В. Национализм как политический проект. Ростов н/Д, 2007.

Беспалова Т.В., Сидоров А.В. Идеологическое проектирование российской государственно-правовой идентичности. Ростов н/Д, 2008.

Беспалова Т.В. Социокультурная и политическая легитимация патриотизма в конфликтных условиях российского переходного общества. СПб., 2010.

Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург, 2000.

Бурова М. Россия и русские // Москва. 1998. № 1.

Бызов Л.Г., Львов Н.В. Россия: империя или национальное государство? // Вестник Моск. ун-та. 1995. № 5.

В поисках теории российской цивилизации. М., 2009.

Вдовин А.И. Российская нация. М., 1996.

Вдовин А.И. Русские в XX веке. М., 2004.

Верещагин В.Ю. Лекции по русской культуре. Ростов н/Д, 1998.

Верховский А., Михайловская Е., Прибыловский В. Национализм и ксенофобия в российском обществе. М., 1998.

Веснин В.Р. Угрожает ли России фашизм? // Социаль-

но-гуманитарные знания. 2002. № 5.

Возлинский Г.М. Патриотизм есть чувство любви к Родине // Национальная безопасность и геополитика России. 2000. № 3.

Волков Ю.Г. Гуманистическая идеология и формирование российской идентичности. М., 2006.

Волкогорова О.Д., Татаренко И.В. Этническая идентификация русских, или искушение национализмом // Мир России. 2001. № 2. Т. X.

Вортман Р. Национализм, народность и Российское государство // Неприкосновенный запас. 2001. № 17.

Геллнер Э. Нации и национализм. М., 1991.

Голотвин Ж.Г., Мирский Р.Я. Традиции советского патриотизма. М., 1975.

Гранин Ю.Д. Нации, национализм и федерализм: опыт философско-методологического исследования. М., 2002.

Губогло М.Н. Идентификация идентичности: этносоциологические очерки. М., 2003.

Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991.

Даниленко В.И. Современный политологический словарь. М., 2000.

Данн О. Нации и национализм в Германии. 1770–1990. СПб., 2003.

Дегтярев А.К. Генезис русского национализма: к вопросу о дефинициях идеологии // Социально-гуманитарные знания. 2002. № 2.

Дегтярев А.К. Национализм как идеологический генотип (опыт социокультурной рефлексии). Ростов н/Д, 1997.

Джунусов М.С. Национализм: словарь-справочник. М., 1998.

Дробижева Л. Российская и этническая идентичность. противостояние и совместимость // Безопасность Евразии. 2003. № 2.

Дугин А.Г. Карл Шмитт: 5 уроков для России // Философия права. 2000. № 2.

Заяц П.В. Осмысление категории «региональный патриотизм» в системе политического инжиниринга // Юрист-правоведь. 2013. № 5 (60).

Зидентоп Л. Демократия в Европе. М., 2001.

Ибрагимов Р.Ю. Русская рулетка? Национальный вопрос и судьба России. М., 2009.

Иванова С.Ю., Лутовинов В.И. Современный российский патриотизм. Ростов н/Д, 2008.

Ильин И.А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948–1954 годов: В 2 т. М., 1992. Т. 1.

Ильин И.А. Родина и мы: Статьи. Смоленск, 1995.

Имперский вопрос – национальный ответ. М., 2009.

Иоанн (митрополит). Русь соборная: очерки христианской государственности. СПб., 1995.

Ильичев Н.М. О сущности, содержании и значении патриотизма // Вестник российского философского общества. 2002. № 3.

Кантор В.К. Между произволом и свободой. К вопросу о русской ментальности. М., 2005.

Каплер А. Россия – многонациональная империя. Возникновение. История. Распад. М., 1996.

Кара-Мурза А.А., Панарин А.С., Пантин И.К. Духовно-идеологическая ситуация в современной России: перспективы развития // Политические исследования. 1995. № 4.

Кожин В.В. О русском национальном сознании. М., 2002.

Кожин В.В. Грех и святость русской империи. М., 2006.

Козин Н.Г. Постижение России: опыт историософского анализа. М., 2002.

Кондрашин И.И. О современном понимании «патриотизма» // Вестник российского философского общества. 2002. № 2.

Корольков А.А. Русская духовная философия. СПб., 1998.

Корольков А.А. Духовный смысл русской культуры. СПб., 2006.

Куденхове-Калегри Р. Пан-Европа. М., 2006.

Куденхове-Калегри Р. Сумерки Запада. М., 2000.

Левада Ю.А. Человек в поисках идентичности: проблема социальных критериев // От мнений к пониманию. М., 2000.

Ленин В.И. Полное собрание сочинений. М., 1980. Т. 26, 35.

Лебедев И.А. Политические ценности как сложный и мно-

гомерный объект // Вестник Моск. ун-та. 1999. № 2.

Лихачев Д.С. О национальном характере русских // Из истории русской гуманистической мысли. М., 1993.

Лутовинов В.И. Патриотизм: история, современность и будущее России. М., 1999.

Малинова О.Ю. Россия и «Запад» в XX веке: трансформация дискурса о коллективной идентичности. М., 2009.

Малинова О.Ю., Сунгуров А.Ю. Права человека и проблемы идентичности в России и в современном мире. СПб., 2005.

Мальгина И.В. Национализм как форма культурной идентичности и его российская специфика // Общественные науки и современность. 2004. № 1.

Мангейм К. Избранное: Социология культуры. М., СПб., 2000.

Марченко Г.И. Методологические подходы к исследованию этнополитических явлений // Вестник Моск. ун-та. 1995. № 2.

Межуев Б.В. Понятие «национальный интерес» в российской общественно-политической мысли // Политические исследования. 1997. № 1.

Мухарямов Н.М. Национализм, демократия, этнопопулизм // Вестник Моск. ун-та. 1995. № 3.

Нарочницкая Н.А. Россия и русские в современном мире. М., 2009.

Национализм (Взгляд из-за рубежа). М., 1995.

Национальный вопрос и государственное строительство: проблемы России и опыт зарубежных стран. М., 2001.

Национальная идея: история, идеология, миф. М., 2004.

Национализм. Полемика. 1909–1917. М., 2000.

Никовская Л.И., Степанов Е.И. Формирование конфликтологии и этнонациональных отношений // Конфликты в современной России (проблемы анализа и регулирования). М., 1999.

Осмонова Н.И. Культурные основания мифа как фактора национальной идентификации. Бишкек, 2004.

Панарин А.С. Глобальное политическое прогнозирование в условиях нестабильности. М., 1999.

Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003.

Патриотизм: общероссийский и национальный. Истоки. Сущность. Типология. М., 1996.

Патриотическое сознание: сущность и формы. Новосибирск, 1985.

Поздняков Э.А. Нация, национализм, национальные интересы. М., 1994.

Православие и патриотизм. СПб., 2005.

Расторгуев В.Н. Культурообразующие конфессии – гарант мира в эпоху межнациональных конфликтов // Православная Византия и латинский Запад. М., 2005.

Расторгуев В.Н. Политическое планирование в условиях «водного голода» // Вестник МГИМО. 2011. № 1.

Российская идентичность в условиях трансформации: опыт социологического анализа. М., 2005.

Сергеев С. Пришествие нации? М., 2010.

Сидорина Т.Ю., Полянников Т.Л. Национализм: теории и политическая история. М., 2006.

Свиридкина Е.В. Аксиологическая преемственность современной российской власти // Вестник Сочин. гос. ун-та туризма и курортного дела. 2010. № 2.

Скворцов Л.В. Самоидентификация России: проблемы теории // Россия: тенденции и перспективы развития. М., 2005. Вып. 1.

Сморгунова В.Ю. Человеческое измерение права. СПб., 2008.

Согрин В.В. Либерализм в России: перипетии и перспективы // Общественные науки и современность. 1997. № 1.

Соловей В.Д. Кровь и почва русской истории. М., 2008.

Сталин И.В. Сочинения. 1921–1923. М., 1947. Т. 5.

Струве П.Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм. М., 1997.

Струве П.Б. Избранные сочинения. М., 1999.

Сухомлинский В.А. Воспитание советского патриотизма у школьников. М., 1959.

Тишков В.А. Забыть о нации // Вопросы философии. 1989. № 9.

Тишков В.А. О нации и национализме // Свободная мысль. 1996. № 3.

- Тишков В.А.* Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003.
- Тер-Минасова С.Г.* Война и мир языков и культур: вопросы теории и практики. М., 2007.
- Тренин Д.* Россия и конец Евразии // Pro et Contra. 2005. № 1.
- Третьяков В.Т.* Наука быть Россией. Наши национальные интересы и пути их реализации. М., 2007.
- Тростников В.Н.* Патриотизм – путь к внутренней свободе // Русский дом. 2000. № 12.
- Трубецкой Н.С.* Общеевразийский национализм // Наследие Чингисхана. М., 2000.
- Устрялов Н.В.* В борьбе за Россию. Харбин, 1920.
- Устрялов Н.В.* Национал-большевизм. М., 2003.
- Фатющенко В.И.* Русский мир в контексте мировых цивилизаций. М., 2009.
- Федотова В.Г.* Глобализация и российская идентичность // Глобализация и перспективы современной цивилизации. М., 2005.
- Федотова В.Г.* Хорошее общество. М., 2005.
- Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли. М., 1998.
- Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994.
- Хабермас Ю.В.* В поисках национальной идентичности. Донецк, 1999.
- Хабермас Ю.* Техника и наука как «идеология». М., 2007.

Хабермас Ю. Расколотый Запад. М., 2008.

Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2008.

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003.

Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004.

Хардт М., Негри А. Империя. М., 2004.

Хюбнер К. Нация. М., 2001.

Ципко А.С. Россию пора доверить русским. Критика национального нигилизма российских либералов. М., 2003.

Ципко А.С. Почему я не демократ. Критика национального нигилизма российских либералов. М., 2005.

Ципко А.С. Ценности и борьба сознательного патриотизма. М., 2009.

Цыганков П.А. Российская идентичность и европейский порядок // Социально-политический журнал. 1996. № 6.

Цыцлин А. Многоликий русский патриотизм // Русское самосознание. 2000. № 7.

Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. М., 1991. Т. 1.

Черноус В.В. Державный патриотизм в русском национальном самосознании // Жизнь национальностей. 1998. № 1–2.

Янов А.Л. От «патриотизма» к национальному самоуничтожению // Общественные науки и современность. 1998. № 6.

Янов А.Л. Россия против России: очерки истории русско-

ГО национализма. 1825–1921. Новосибирск, 1999.

Kateb George. Patriotism and Other Mistakes / George Kateb. New Haven: Yale University Press, 2006.

Turner B. Democracy in One Country // European Journal of Social Theory. 2004. Vol. 7. № 3.

Viroli M. For Love of Country: an Essay on Patriotism and Nationalism / M. Viroli. Oxford: Clarendon Press; N. Y.: Oxford Univ. Press, 1995.