

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Государственное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
ОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
им. Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

Н.П. Монина

РУССКИЙ КУЛЬТУРНЫЙ АРХЕТИП

ФАКТОРЫ ФОРМИРОВАНИЯ И ФИЛОСОФСКИЕ ДОМИНАНТЫ

Учебное пособие



2011

УДК 802.2
ББК 81.2Рус – 923
М773

Рекомендовано к изданию редакционно-издательским советом ОмГУ

Рецензенты:

доктор культурологии, профессор *Г.Г. Волощенко*,
кандидат философских наук, профессор *Н.М. Генова*

Монина, Н.П.

М773 Русский культурный архетип: факторы формирования и философские доминанты: учебное пособие / Н.П. Монина. – Омск: Изд-во Ом. гос. ун-та, 2011. – 196 с.

ISBN 978-5-7779-1304-3

Дается теоретическое осмысление таких категорий, как «архетип», «менталитет», «ментальность», «национальный характер», «культурный архетип». На широком философско-культурологическом материале проанализированы основные факторы формирования русской культуры и их влияние на национальную картину мира.

Для студентов, изучающих спецкурс «Русский культурный архетип», студентов гуманитарных специальностей и всех интересующихся отечественной культурой и философией.

**УДК 802.2
ББК 81.2Рус – 923**

ISBN 978-5-7779-1304-3

© Монина Н.П., 2011
© ГОУ ВПО «Омский госуниверситет
им. Ф.М. Достоевского», 2011

ОГЛАВЛЕНИЕ

Глава 1. КУЛЬТУРНЫЙ АРХЕТИП: ОСНОВНЫЕ ПОДХОДЫ К ОСМЫСЛЕНИЮ ФЕНОМЕНА

1.1. Архетип: история возникновения и сущность понятия	4
1.2. Менталитет, ментальность, национальный характер: соотношение понятий.....	11
1.3. Понятие «культурный архетип» в современной куль- турологии. Русский культурный архетип	34
<i>Контрольные вопросы</i>	47
<i>Рекомендательный библиографический список</i>	47

Глава 2. ФАКТОРЫ ФОРМИРОВАНИЯ РУССКОГО КУЛЬТУРНОГО АРХЕТИПА

2.1. Географический фактор в формировании русского культурного архетипа	50
2.2. Климатические условия складывания русского куль- турного архетипа	66
2.3. Роль геополитических факторов в формировании русского культурного архетипа	84
2.4. Фактор социальной организации в формировании русского культурного архетипа	103
2.5. Православие и русский культурный архетип	120
<i>Контрольные вопросы</i>	136
<i>Рекомендательный библиографический список</i>	136

Глава 3. ФИЛОСОФСКИЕ ДОМИНАНТЫ РУССКОГО КУЛЬТУРНОГО АРХЕТИПА

3.1. Софийность в контексте русского культурного архетипа	139
3.2. Идеи соборности в русской культуре	149
3.3. Интуиции всеединства и русский культурный архетип	157
3.4. Космизм как философская доминанта отечествен- ной культуры	166
3.5. Евразийская составляющая русского культурного архетипа	177
<i>Контрольные вопросы</i>	190
<i>Рекомендательный библиографический список</i>	190



Глава 1

КУЛЬТУРНЫЙ АРХЕТИП: ОСНОВНЫЕ ПОДХОДЫ К ОСМЫСЛЕНИЮ ФЕНОМЕНА



1.1. Архетип: история возникновения и сущность понятия

Архетип (от греч. *arche* – начало и *typos* – образ) – первоначальный, подлинный образ, исток, первосмысл. Архетип – научное понятие, характеризующее одну из распространенных концепций в современной психологии, теории мифологии, литературоведении и эстетике. Под архетипом понимают общие, изначальные универсальные мотивы и образы, общезначимые для истории культуры смыслы и значения, общие для всех людей психофизиологические особенности.

Понятие «архетип» в научный оборот вводит швейцарский ученый, психолог и культуролог Карл Густав Юнг (1875–1961), основатель аналитической психологии. Вначале Юнг был учеником, сотрудником и другом З. Фрейда, но уже с 10-х гг. они резко разошлись по ряду принципиальных вопросов. Юнг критически относился к тому, что Фрейд сводил причину всех неврозов и других психических заболеваний к сексуальным проблемам. Юнг считал недопустимым трактовать все явления бессознательного с точки зрения вытесненной сексуальности. Юнгианская трактовка либидо значительно более широкая. По его мнению, невроз и другие психические заболевания проявляются как поворачивание либидо вспять, что приводит к репродуцированию в сознании большого архаических образов и переживаний, которые рассматриваются как «первичные формы адаптации человека к окружающему миру». З. Фрейд и К.Г. Юнг были людьми разных поколений и

культур. Как это ни парадоксально, Фрейд по своим эмоциональным и рациональным установкам был человеком позитивных ценностей XIX в. Юнг был человеком XX в., лишенным позитивистских предрассудков. Он занимался алхимией и астрологией, гадал по «Книге перемен», внес значительный вклад в изучение мифа. Это резкое различие между личностями Фрейда и Юнга сказалось на их понимании природы бессознательного. Основной точкой размежевания фрейдовского психоанализа и юнгианской аналитической психологии является тот факт, что с точки зрения последней бессознательное носит коллективный характер. Юнг писал о том, что у этих содержаний есть одна удивительная способность – их мифологический характер. Они как бы принадлежат строю души, свойственному не какой-то отдельной личности, а человечеству вообще. Впервые столкнувшись с подобными содержаниями, он задумался о том, не могут ли они быть унаследованными, и предположил, что их можно объяснить расовой наследственностью. Для того чтобы во всем этом разобраться, он отправился в Соединенные Штаты, где, изучая сны чистокровных негров, имел возможность убедиться в том, что эти образы не имеют никакого отношения к так называемой расовой или кровной наследственности, равно как и не являются продуктами личного опыта индивида. Они принадлежат человечеству в целом, поэтому имеют коллективную природу.

По мнению Юнга, базисом культуры выступают архетипы родового бессознательного. Что же представляют собой эти архетипы? Сам Юнг соотносил понятие архетипа со многими источниками, в том числе с теорией идей Платона и с доктриной Августина о создании многообразия вещей и явлений богом – творцом по подобию неких первообразов. В частности, Юнг говорит о том, что «архетип – это пояснительное описание платоновского "эйдоса". Это наименование является верным и полезным... поскольку оно значит, что, говоря о содержании коллективного бессознательного, мы имеем дело с древнейшими, лучше сказать изначальными типами, т. е. испокон веку наличными всеобщими образами» [1, с. 216]. Воспользовавшись выражением Святого Августина, Юнг назвал эти коллективные проформы архетипами, что означает определенное образование архаического характера, содержащее, как по форме, так и по смыслу, мифологические мо-

тивы. Кроме того, когда речь шла о конкретных архетипических образах и мотивах. Юнг использовал материал художественной литературы, в частности, например, трагедию «Фауст» Гете или роман Р. Хаггарда «Она». А, следовательно, одной из особенностей теории архетипов у Юнга стало обоснование её через массу интерпретаций и толкований, что, соответственно, коснулось и самого термина. В работе «О психологии бессознательного» он писал: «Коллективное бессознательное как оставляемый опытом осадок и вместе с тем как некоторое его, опыта, а priori есть образ мира, который сформировался уже в незапамятные времена. В этом образе с течением времени выкристаллизовались определенные черты, так называемые архетипы, или доминанты» [24, с. 77], которые эмпирически выступают как силы и тенденции к повторению тех же самых опытов в бытии социума. Носители коллективного бессознательного понимались Юнгом в разные периоды по-разному: то как нечто вроде коррелята инстинктов, «то как результат спонтанного порождения образов инвариантными для всех времен и народов нейродинамическими структурами мозга». В целом, с точки зрения Юнга, архетип можно понимать как «бессознательную идею», «предсуществующий» и «сверхпорядковый» «прототип», «изначальный образ», «образец».

Истоком теории архетипов стала идея Юнга о том, что в человеческой деятельности есть «априорный фактор, так называемая врожденная, досознательная и бессознательная, индивидуальная структура души». Ученый писал: «...поверхностный слой бессознательного является в известной степени личностным. Мы называем его личностным бессознательным. Однако этот слой покоится на другом, более глубоком, ведущем свое происхождение и приобретаемом уже не из личного опыта. Этот врожденный более глубокий слой и является так называемым коллективным бессознательным. Я выбрал термин «коллективное», поскольку речь идет о бессознательном, имеющем не индивидуальную, а всеобщую природу» [1, с. 215]. Это, по мнению Юнга, означает, что коллективное бессознательное включает в себя содержания и образы поведения, которые являются повсюду и у всех индивидов одними и теми же. Коллективное бессознательное присуще всем людям, оно передается по наследству и является тем основанием, на котором вырастает индивидуальная психика. Подобно тому,

как наше тело есть итог всей эволюции человека, его психика содержит в себе и общие для всего живого инстинкты, и специфические человеческие бессознательные реакции на постоянно возобновляющиеся на протяжении жизни рода феномены внешнего и внутреннего мира. Коллективное бессознательное одинаково у всех людей и, таким образом, формирует всеобщее основание душевной жизни каждого, будучи по природе своей сверхличной. «Одинаковость» коллективного бессознательного обусловлена тем, что именно в нём отражены мысли и чувства, общие для всех человеческих существ и являющиеся результатом эмоционального прошлого человечества. Юнг говорил о том, что в коллективном бессознательном содержится всё духовное наследие человеческой эволюции, возродившееся в структуре мозга каждого индивидуума. То есть содержание коллективного бессознательного складывается благодаря наследственности и одинаково для всего человечества. Юнг определял архетип не через его содержание, а со стороны формы и предлагал эту форму сравнить с «осевой структурой кристалла, которая до известной степени предуготовливает кристаллическую структуру матричной жидкости, хотя сама по себе материально и не существует». Архетип, таким образом, представляет собой составные части, пресуществующие формы, врожденные психические структуры, находящиеся в коллективном бессознательном.

В работе «Психология бессознательного» ученый приводит следующее определение архетипа: «Архетип есть своего рода готовность снова и снова репродуцировать те же самые или сходные мифические представления... архетипы – это не только отпечатки постоянно повторяющихся типичных опытов, но и вместе с тем они эмпирически выступают как силы или тенденции к повторению тех же самых опытов... когда некоторый архетип являет себя в сновидении, в фантазии или в жизни, он всегда несет в себе некоторое особое "влияние" или силу, благодаря которой воздействие его носит нуминозный, т. е. зачаровывающий либо побуждающий к действиям характер» [25, с. 75–76].

Юнг считал, что архетип не может быть объяснен этим и исчерпан. Когда в фантазии появляется образ солнца, или льва, который с ним отождествляется, или короля, или дракона, стерегущего сокровище, то, считает Юнг, это ни то и ни другое, а некое

третье, которое весьма приблизительно выражается этими сравнениями. Единственно, что доступно психологии, – это описание, толкование и типология архетипов, чему и посвящена огромная часть наследия Юнга. Толкования его часто произвольны. Понимая это, Юнг был склонен подчеркивать близость методов аналитической психологии методам искусства, а иногда и прямо заявлял, что он открыл новый тип научной рациональности.

Юнг развивал учение об индивидуальности как интеграции сознательного и бессознательного начал психики индивида через символическое толкование и субъективное проживание своих архетипических структур. Ценность аналитической психологии он видел в том, чтобы давать индивидуальному сознанию адекватные истолкования архетипической символики для облегчения процессов индивидуации, т. е. психического развития индивида путем ассимиляции сознанием содержаний личного и коллективного бессознательного. Конечной целью индивидуального развития является достижение личностной целостности и неповторимости.

Обобщая представления Юнга об архетипах, можно отметить, что они представляют собой:

- врожденные условия интуиции, т. е. те составные части опыта, которые априорно в него включены;
- первобытные формы постижения внешнего мира;
- коллективный осадок исторического прошлого, внутренние образы объективного жизненного процесса, хранящиеся в памяти людей и составляющие начало всеобщее, имманентно присущее человеческому роду;
- вневременные схемы или основания, согласно которым образуются мысли и чувства всего человечества и которые изначально включают в себя все богатства мифологических тем.

Архетипические структуры способны влиять на действия, суждения, творчество человека даже тогда, когда они им не осознаются. Архетипы коллективного бессознательного являются «своеобразными когнитивными образцами, на которые ориентируется инстинктивное поведение: интуитивное схватывание архетипа предшествует действию, «спускает курок» инстинктивного поведения. В архетипе накопился опыт тех ситуаций, в которых бесконечному числу предков современного человека приходилось «спус-

кать курок» именно такого действия; это – когнитивная структура, в которой в краткой форме записан родовой опыт» [12, с. 51–52]. Архетип носит всеобщий характер независимо от времени и места. Он аксиологически нейтрален, представляет собой основание культурно-исторических процессов, определенную форму которым придает ментальность.

В наиболее чистом виде архетипы присутствуют и сохраняются в легендах, мифах, фольклоре, сказках. Но здесь, подчеркивает Юнг, речь идет о специфических формах, передаваемых на протяжении длительного времени. Архетип как таковой существенно отличается от исторически ставших или переработанных форм, он представляет собой только «непосредственную психическую данность». Поэтому какой-либо конкретный образ возникает в сознании отдельного человека не прямо из архетипа, а становится содержательным в зависимости от множества факторов его индивидуальной жизни, культурного «багажа» и развития культуры в целом. Поэтому юнговская методология получила свое приложение прежде всего в психологии, истории и теории культуры. Через понятие архетипа предпринимались также попытки не только открыть единство мирового культурного процесса, но и объяснить своеобразие каждого нового типа культуры как преломление ценностей, норм и установок в коллективном и индивидуальном сознании. В области мифологии, художественной культуры и искусства теория архетипов в трактовке Юнга предлагает учитывать существование неких исконных бессознательных форм постижения внешнего мира, которые определяют единообразие художественного восприятия, образности и символики на протяжении всей истории развития мирового искусства.

Юнг выделяет несколько основных архетипов, среди которых необходимо назвать следующие:

– **Архетип Тени (черта)** – опасный аспект непризнанной темной половины человека, бессознательная дочеловеческая часть психики, литературными выражениями которой Юнг считал Мефистофеля в «Фаусте» Гёте, Хёгни в «Песни о Нибелунгах», Локи в «Эдде» и т. п.;

– **Архетип колдовского демона**, который оказывает по преимуществу «жуткое действие». Это тип примитивного племенно-

го колдуна или знахаря, особо одаренной личности, которая заражена магической силой. Его нельзя путать с архетипом Тени, ибо «эта же фигура может иметь также и весьма позитивный аспект мудрого старца» [23, с. 334]. Это архетип духа, значения, скрытого за хаосом жизни, выявляемый в таких образах, как мудрый волшебник, шаман ницшевский Заратустра).

– **Архетип Матери**, который имеет великое множество различных аспектов, носит амбивалентный характер: либо позитивный, благоприятный, либо негативный. Архетипическое истолкование мифологемы матери в её различных вариантах (богиня и ведьма, норны и мойры, Деметра, Кибела, богородица и т. п.) ведёт к выявлению архетипа высшего женского существа, воплощающего психологическое ощущение смены поколений, преодоления власти времени, бессмертия.

– **Архетип «анима» или «анимус»** (бессознательное начало противоположного пола в человеке, выражаемое образами двуполых существ первобытных мифов, в китайских категориях инь и ян и т. п.);

– **Архетип мирового древа** (великая идея о связи всего в мире, идея единства мироздания);

– **Архетип персона**. Персона представляет собой наше публичное лицо, т. е. то, как мы проявляем себя в отношениях с другими людьми.

– **Архетип самости**. Является одним из наиболее важных архетипов в концепции Юнга. Самость представляет собой сердцевину личности, вокруг которой организованы и объединены все другие элементы. Когда достигается интеграция всех аспектов души, человек ощущает единство, гармонию и целостность. Следовательно, развитие самости – главная цель человеческой жизни.

– **Архетип Солнца**. Юнг отмечал, что древнейший архетипический образ солнца запечатлён в виде родезийского колеса – круга, разделённого на четыре или восемь частей. Он известен с палеолита на протяжении всей истории человечества.

Архетипы задают общую структуру личности и последовательность образов, всплывающих в сознании при пробуждении творческой активности или попадании человека под влиянием непреодолимых жизненных препятствий в ситуацию внутреннего

конфликта. В этом плане архетипы могут рассматриваться содержательно как архетипические образы и переживания, а функционально – как первичные формы адаптации человека к окружающему миру.

В целом, несмотря на многообразие трактовок термина «архетип» в концепции Юнга, можно выделить следующие общие черты:

- 1) архетипы, имея архаический характер, проявляются в результате бессознательной деятельности на «поверхности» сознания в форме различного рода глубинных первообразов – символов;
- 2) архетипы недоступны непосредственному наблюдению, они раскрываются лишь косвенно – через проекцию на внешние объекты, что проявляется в универсальной символической;
- 3) архетипы, которые человек воспринимает только интуитивным путем, принципиально противостоят сознанию, и потому их нельзя дискурсивно осмыслить и адекватно отразить в языке.

В современной науке архетипы понимаются преимущественно как «базисные элементы культуры, формирующие константы модели духовной жизни» [10, т. 1, с. 38]. А.П. Забияко считает, что в каждой национальной культуре доминируют свои этнокультурные архетипы, существенным образом определяющие особенности мировоззрения, характера, художественного творчества и исторической судьбы народа. Они представляют собой константы национальной духовности.

1.2. Менталитет, ментальность, национальный характер: соотношение понятий

Для определения границ понятия «культурный архетип» необходимо соотнести его с близкими по значению и проблемному полю феноменами, такими как менталитет, ментальность и национальный характер.

Впервые тема национального духа, «души народа» наблюдается в философии и науке Нового времени. Объектом рассмотрения становятся такие понятия, как «душа народа», «национальный характер», «дух народа». Эти проблемы затрагиваются в работах В. Вундта, Г. Гегеля, И. Гердера, И. Канта, Ш. Монтескье,

Д. Юма и др. Их работы впервые, пожалуй, рассматривали проблемы условий формирования национальных культур, в них мы можем найти первые попытки дать определение национальному характеру, а также первый опыт компаративистики – сравнения национальных характеров.

Национальный характер.

Что такое национальный характер? В советской литературе этот вопрос рассматривается чаще всего в связи с общим определением и признаками нации, в частности такими, как «общность психического склада нации» и «общность национальной культуры». Однако все эти термины весьма многозначны.

В своем первоначальном значении греческое слово «характер» обозначало знак или символ, выражающий специфику какого-нибудь явления; характерный – значит специфический. Позже оно стало обозначать определенную черту или совокупность черт, отличающих одного человека от других. В новом «Философском словаре» характер определяется как «совокупность устойчивых психических особенностей человека, которые зависят от его деятельности и условий жизни и проявляются в поступках». Но какие именно черты составляют характер? Одни психологи подчеркивают значение врожденных задатков человека (древние греки, например, фактически отождествляли характер личности с её физическим темпераментом). Другие связывают характер с физиологической конституцией организма. Третьи считают, что в основе характера лежат определенные инстинкты или типы нервной системы. Четвертые связывают его главным образом с приобретенными, усвоенными чертами и, говоря о характере, имеют в виду направленность интересов, установок и т. д.

Если рассматривать характер просто как совокупность каких-то черт, то даже просто описать его практически невозможно, так как перечисление таких черт уходит в бесконечность. Современная психология рассматривает характер не как простую сумму черт, а как определенную целостную структуру. Однако вопрос о природе этой структуры остается спорным. В зависимости от своей мировоззренческой и общетеоретической ориентации одни ученые сводят характер к структуре мотивов, другие – к структу-

ре ценностных ориентаций, третьи – к структуре инстинктивных стремлений. Имеются и попытки соединения всех этих подходов. Так, в изданном ЮНЕСКО «Словаре общественных наук» «структура характера» (character structure) определяется как «объяснительное понятие, выводимое из привычных или значимых действий индивида и обозначающее взаимосвязанный ряд установок, ценностей, усвоенных мотивов, стремлений, его защитных механизмов и сложившихся путем обучения способов выражения импульсов».

Эта многозначность сказывается и на литературе о национальном характере. Термин «национальный характер» не аналитический, а описательный; он появился первоначально в литературе о путешествиях с целью выразить специфику образа жизни того или иного народа. Один автор, говоря о национальном характере, подразумевает темперамент, особенности эмоциональных реакций народа. Другой же фиксирует внимание на социальных ориентациях, нравственных принципах, отношении к власти, труду и т. п. Всё это говорит о неоднозначности и самого термина, и подходов к его осмыслению.

III. Монтескье в своё время говорил об «общем духе» народа: «Многие вещи управляют людьми: климат, религия, законы, принципы правления, примеры прошлого, обычаи, как результат всего этого образуется "общий дух народа"».

Д. Юм, например, указывал на причины формирования национального характера, среди которых можно назвать:

- Социальные (моральные);
- Физические (те качества воздуха и климата, которые бессознательно влияют на нрав, изменяя тон и привычки тела и создавая особый вид, который путем рефлексии и осмысления может победить прежний и преобладать у большинства государства или влиять на его манеры).

Голландские авторы Х. Дюйкер и Н. Фрийд, по сути, констатируя наличие феномена национального характера, подчеркивали, что все люди, принадлежащие к определенной нации, имеют сходство в определенных аспектах и в то же время отличаются чем-то в этих аспектах от людей, принадлежащих к другим нациям. Особенности, которыми они обладают, каким-то образом обуславливаются тем фактором, что они являются гражданами дан-

ного национального сообщества, и эти особенности могут быть описаны бытовым или литературным языком.

Определение национального характера одним из первых дали зарубежные исследователи А. Инкелес и Д. Левинсон. Они считали, что «национальный характер соответствует сравнительно прочно сохраняющимся чертам личности и типам личности, являющимися модальными для взрослых членов данного общества» (цит. по: [8, с. 28]). Они считали, что на формирование национального характера оказывают влияние:

- Социокультурная среда;
- Враждебное или дружественное окружение государства;
- Структура государственных институтов и власти.

А. Кардинггер и Р. Линтон определяют национальный характер как базовую структуру личности, подчеркивая при этом, что базовая структура личности соотносится с культурой, в отличие от модальной личности, которая соотносится с обществом. А культура выступает как способ бытия человека в мире, она приближает человека к намеченной цели, позволяет личности конструировать саму себя и свой образ жизни.

В исследованиях американских ученых Д. Лернера, Р. Бенедикта, Т. Харди теория национального характера сводится к психологизированному учению о национальной культуре. Они рассматривают национальную культуру и национальный характер как тесно связанные понятия, влияющие друг на друга.

В определениях понятия «национальный характер» в зарубежных исследованиях пользуются теорией «духа народа». Он – интеллект специфического сегмента населения. Французский психолог У. Фойе считает, что характер нации определяется характером элиты. Иначе, элита является выразителем национального характера, без нее у нации не было бы истории.

В.К. Трофимов дает следующее определение национальному характеру: «Национальный характер – это доминирующие у членов определенной национально-этнической группы коллективные представления (стремления, чувствования, установки, схемы мышления), которые соответствуют базовым социокультурным ценностям и находят внешнее проявление в особенностях поведения людей, культуре и социальных институтах» [20, с. 19]. Ис-

следователь считает, что национальный характер образует сложное диалектическое единство сущности и явления. По его мнению, в национальном характере выделяются три основных структурных уровня:

- интериорный уровень, включающий коллективные национальные представления;
- уровень трансформирования этих представлений в особенности поведения и деятельности индивидов;
- уровень объективации (опредмечивания) результатов деятельности в продуктах культуры и социальных институтах [20].

Если первый уровень относится к глубинной внутренней сущности национального характера, то второй и третий – к области его внешнего обнаружения в особенностях деятельности народов и в специфических продуктах этой деятельности.

В концепции К. Касьяновой под национальным характером подразумевается следующее: «...в основе национального или – точнее – этнического характера, согласно нашей концепции, лежит некоторый набор предметов или идей, которые в сознании каждого носителя определенной культуры связаны с интенсивно окрашенной гаммой чувств или эмоций ("сентименты"). Появление в сознании любого из этих предметов приводит в движение всю связанную с ним гамму чувств, что, в свою очередь, является импульсом к более или менее типичному действию. Вот эту единицу "принципиального знаменателя личности", состоящую из цепочки "предмет – действие", мы впредь будем подразумевать под понятием "социальный архетип"» [8, с. 34].

В.К. Егоров в монографии «Философия русской культуры» пишет, что национальный характер, будучи явлением больше психологическим, есть набор, синтез национальных черт и качеств, реально существующий и действующий феномен, в котором доминирующие психологические начала состоят из наследуемых и формируемых качеств.

По мнению многих исследователей, национальный характер – это генотип плюс культура. В данном случае под генотипом понимается то, что каждый из нас получает от природы, через гены, а под культурой – то, к чему мы приобщаемся, начиная от рождения. Следовательно, национальный характер, кроме неосознан-

ных культурных архетипов, которые человек интериоризует в процессе социализации, включает в себя наиболее повторяющиеся природные этнопсихологические черты индивидов.

Е.А. Ануфриев и Л.В. Лесная отмечают, что если для изучения национального характера в социально-психологическом аспекте следует использовать социологические методы, то для изучения менталитета требуется более широкий социально-политический и исторический анализ.

Ряд исследователей определяют национальный характер как целостную структуру с многочисленными взаимосвязанными элементами, которые позволяют субъекту адаптироваться в окружающем мире, регламентировать поведение, в том числе в экстремальных ситуациях, вырабатывать национальные установки и мотивы, характеризующие межличностные отношения.

Н. Джандильдин считает, что национальный характер есть совокупность специфических психологических черт, ставших в большей или меньшей степени свойственными той или иной социально-этнической общности в конкретных экономических, культурных и природных условиях её развития.

С.М. Арутюнян пишет, что национальный характер – своеобразный национальный колорит чувств и эмоций, образа мыслей и действий, устойчивые национальные черты привычек и традиций, формирующихся под влиянием условий материальной жизни, особенностей исторического развития данной нации и проявляющихся в специфике её национальной культуры.

По мнению известного русского философа Б.П. Вышеславцева, народный характер, во-первых, есть нечто необычайно устойчивое, а во-вторых, он, как и характер человека, есть нечто скрытое. «Характер, – говорит философ, – имеет свой корень не в отчетливых идеях, не в содержании сознания, а скорее в бессознательных силах, в области подсознания».

В. Аксючиц вводит термины «национальные архетипы» и «национальные генотипы». В чём их сущность? Архетипами в данном случае автор называет устойчивые характерные духовные формы, которые народ приобретает в своей исторической судьбе, а генотипами – духовные и природные формы, которые присущи народу с рождения – от Бога или от природы. Он, анализируя осо-

бенности национального характера русского народа, выделяет четыре основных фактора, влияющих на его формирование. К ним относятся:

- духовный генотип (первозданный духовный образ и историческое предназначение, которым Творец наделяет народ);
- природный, или этнический генотип (природные генетические свойства восточнославянского этноса);
- исторический архетип (экстремальные условия выживания на просторах Евразии – климатические, географические и геополитические);
- духовный архетип (воспитание православием).

Народ, по представлениям исследователя, есть некий соборный организм, имеющий соборную душу, которая, как и душа каждого конкретного человека, создается Творцом и с первого мгновения в творческом диалоге с Богом самоопределяется к бытию, формируя свою земную миссию. Сочетание божественного призыва и человеческого отклика и наделяет народ сущностью, выражающейся в его характере. Вечная душа народа, или его национальный дух, отражается в единстве мирозерцания различных людей, в их общих представлениях о добре и зле, в родственных переживаниях истории, в национальном идеале. Национальный характер, как верно подчеркивает В. Аксючиц, выражается в симфонической воле народа, в общенациональных деяниях, которые видны в крупных исторических масштабах. Национальный характер есть совокупность однотипных для людей одной культуры реакций на привычные ситуации в форме чувств и состояний.

Профессор С.Г. Тер-Минасова выделяет три составляющие национального характера:

- набор стереотипов, ассоциирующихся с данным народом;
- национальная классическая художественная литература;
- фольклор, устное народное творчество.

Положения, высказанные по отношению к национальному характеру, относятся, по сути, и к национальному менталитету, ибо он, как верно отмечает В.К. Трофимов, «является современной научной интерпретацией проблемы национального характера (души народа, духа народа)» [20, с. 20].

Менталитет

Менталитет является комплексной и пограничной научной проблемой. Рассматривая феномен менталитета с точки зрения различных дисциплин, можно отметить специфическую его трактовку. Например, в психологии менталитет – «...подсознательные, устойчивые мыслительные акты, выработанные многими предшествующими поколениями и закрепленные в национальном или социальном (Э. Фромм) характере людей» [9, с. 15]. Этнология и этнография, науки, занимающиеся изучением различных народов, осмысливают данный феномен только как составляющую часть формирования и развития этнической культуры.

Термин «менталитет» впервые начал использоваться в западноевропейской науке, точнее в исторической науке, когда ученые ощутили недостаточность традиционной методологии для более глубокого познания прошлого. В 30-е гг. XX в. представители французской исторической школы «Анналов» М. Блок, Ф. Бродель, Ж. Дюби, Р. Мандру и Л. Февр стали инициаторами разработки теории ментальностей, во главу угла ставившей исследование константных представлений, которые заложены в сознание людей культурой, языком, религией, воспитанием, социальным общением. Они создали особую методологию, которая обосновывала менталитет как важнейшую категорию современной исторической антропологии, где в основе лежит социально-культурная мотивация поведения людей, анализ явлений коллективной психологии, раскрытие глубинных процессов человеческой психологии, определяющих развитие истории. «Ментальность – центральная категория методологии Блока. Предмет истории – сознание людей. Анализ явлений коллективного сознания привел Блока к раскрытию глубин социальной структуры и ее движения... целостность, раскрытие которой есть для Блока конечная цель исторической науки, выражает себя именно через человеческое сознание – в нем смыкаются все социальные феномены» [10, Т. 1, с. 81]. По мнению М. Блока, Ф. Броделя, Л. Февра, менталитет – это совокупность социально-психологических и духовно-нравственных черт, определяющих все стороны жизнедеятельности индивидов в обществе. Ф. Бродель связывает менталитет с устойчивыми социальными структурами. Представители нового поколения «Анналов»

(Ж. Ле Гофф, Р. Мандру, Ж. Дюби и др. историки, а также культурологи Й. Хейзинга, Ж.-П. Вернан, П. Франкастель, Э. Панофски) пытались воссоздать менталитет разных культурных эпох.

Философия структурализма и постструктурализма (М. Фуко, М. Хайдеггер, Ю. Хабермас) вносит новое проблемное видение. М. Фуко предложил понятие «эписистема» как интеллектуальную проекцию структуры ментальности соответствующей эпохи.

В дальнейшем проблема менталитета исследовалась историками различных школ и направлений в США, Англии, Италии, Германии и Польше. Польские и немецкие историки и социологи связали понятие менталитета с социальной историей, стали рассматривать его не как чисто психологическое явление, а как социальное. Ж. Ле Гофф определил менталитет как «то общее, между Св. Людовиком и мужиками на его землях, между Христофором Колумбом и любым его матросом». Он высказывает мысль, что «менталитеты классов существуют вместе с объединяющими менталитетами, и остается изучать действия и тех и других» и отмечает: «Менталитеты изменяются более медленно, чем что-нибудь другое, и их изменение учит, как медленно шествует история» (см.: [22, с. 7–21, с. 11; 14]). В середине 50-х гг. XX в. Ж. Дюби и Р. Мандру под ментальностью подразумевали некую систему находящихся в процессе исторического движения, изменения образов и представлений, которые «в разных группах и странах, составляющих общественную формацию, сочетаются по-разному, но всегда лежат в основе человеческих представлений о мире и о своем месте в этом мире и, следовательно, определяют поступки и поведение людей» [5, с. 109].

В целом для зарубежных ученых менталитет – это своеобразные установки сознания, неясные его структуры, включающие в себя основные представления о человеке, его месте в природе и обществе, его понимание Бога.

Что касается происхождения самого термина «менталитет», то многие исследователи связывают его с латинским словом *mens* и прилагательным от него *mentalis*, которое возникло в XIV в. в языке средневековой схоластики. Существительное же *mentality* возникает через 300 лет в Англии. Оно, как верно отмечают современные исследователи Е.А. Ануфриев и Л.В. Лесная, плод англий-

ской философии XVII в., где и осталось философским термином. Во Франции, отчасти благодаря Вольтеру, оно проникает в обиходный язык. В словаре С.И. Ожегова слово «менталитет» называется «книжным» и определяется как «мировосприятие, умонастроение» [13, с. 350].

В России менталитет как объект научного исследования появился сравнительно недавно, и первоначально методология его исследования была привнесена с Запада. Так, современный представитель отечественной школы «Анналов» А. Гуревич характеризует менталитет как устойчивую картину мира, присущую каждому индивиду в конкретно взятом социуме. Советские ученые пытались проанализировать глубинные пласты народной психики, выявить особенности национального характера. Прежде всего их заинтересовала этническая самобытность русского народа, его национального сознания.

В современной отечественной философской, исторической и культурологической мысли соседствуют весьма различные подходы к осмыслению данного термина. В частности, например, Г.Д. Гачев подходит к менталитету с позиций национального логоса, считая, что существуют национальные логики (русская, немецкая и т. д.), которые и находят свое проявление в менталитете; И.К. Пантин, к примеру, обосновывает точку зрения, согласно которой ментальность – это «выражение на уровне культуры народа исторических судеб страны, как некое единство характера исторических задач и способов их решения, закрепившихся в народном сознании, в культурных стереотипах... В менталитете определенной нации откладывается... её исторический опыт, перипетии ее формирования и развития. Менталитет.. – это своеобразная память народа о прошлом, психологическая детерминанта поведения миллионов людей, верных своему исторически сложившемуся "коду" в любых обстоятельствах, не исключая катастрофические» [15, с. 30]. По мнению А.П. Огурцова, «существует громадная неопределенность и большое разноречье в том, что понимается под ментальностью, – то ли противоречивая целостность картины мира, то ли дорефлексивный слой сознания. То ли социокультурные автоматизмы сознания индивидов и групп, то ли глобальный, всеобъемлющий "эфир" культуры, в который погруже-

ны все члены общества» [15, с. 51]. А.П. Бутенко и Ю.В. Колесниченко считают, что менталитет – это «определенное социально-психологическое состояние субъекта – нации, народности, народа, его граждан, – запечатлевшее в себе (не в "памяти народа", а в его подсознании) результаты длительного и устойчивого воздействия этнических, естественно-географических и социально-экономических условий проживания субъекта менталитета» [4, с. 94]. Т.С. Корнеева предлагает следующую трактовку менталитета: «Менталитет – это социальная категория, в содержании которой отражаются социально-психологическое и духовное состояние субъекта истории (народа, нации, этноса, народности), которое складывается в результате исторически длительного и достаточно устойчивого воздействия естественно-географических, этнических, социально-экономических и культурных условий его проживания и проявляется в различных видах деятельности» [9, с. 15]. В.С. Жидков и К.Б. Соколов в работе «Десять веков российской ментальности» определяют ментальность как изначальную картину мира, в которой отражаются определенные стороны человеческой жизнедеятельности. Ментальность – это образ социального целого и его субкультур, групп, классов, сословий; образ природы и способы воздействия на неё; представление о месте человека в структуре мироздания; представления о взаимоотношениях мира земного и мира трансцендентного. Большинство исследователей сходятся во мнении, что менталитет отражает социально-психологическое состояние этноса, которое складывается в результате исторически-длительного и достаточно устойчивого воздействия естественно-географических, этнических, социально-экономических и культурных условий проживания субъекта менталитета и проявляется в различных видах деятельности.

Наиболее приемлемым нам кажется определение менталитета, данное В.П. Визигиным в Новой философской энциклопедии: менталитет – это «глубинный уровень коллективного и индивидуального сознания, включающий и бессознательное; относительно устойчивая совокупность установок и предрасположенностей индивида или социальной группы воспринимать мир определенным образом. Ментальность формируется в зависимости от традиций культуры, социальных структур и всей среды жизне-

деятельности человека и сама в свою очередь их формирует, выступая как порождающее начало, как трудноопределимый исток культурно-исторической динамики. «Зазор» между практически не зависимым от истории «коллективным бессознательным» и его «архетипами» (К. Юнг) и исторически изменчивыми «формами общественного сознания» (марксизм) локализует тот уровень, на котором располагаются структуры ментальности» (цит. по: [6, с. 144]). Таким образом, менталитет есть выражение глубинных структур духовной жизни, фундаментальных устойчивых структур сознания. Это – психологическая детерминация поведения миллионов людей, верных своему исторически сложившемуся «коду». Менталитет – система образов и представлений социальных групп, которые регулируют их поведение и бытие в мире. Он обусловлен генетически, как коренное свойство этноса, предопределяющее его культуру, жизнь и судьбу, определяющее сущностные глубины сознания людей, символы их веры. Как верно подмечает В.К. Егоров, «менталитет потому и менталитет, что он определяет и опыт, и поведение индивида и социальных групп. Анализ такого рода априорных структур сознания, инвариантных слоев в живом восприятии и сознании человека предполагает, что эти "глубинные" слои определяют и рефлексивные акты, и осознанное поведение» [6, с. 152–153]. Иными словами, одним из основных атрибутов менталитета выступает идентичность, обусловленная общностью социальных условий, в которых формируется сознание. Идентичность проявляется в способности людей наделять одинаковыми значениями одни и те же явления объективного и субъективного мира, т. е. тождественным образом их сознательно интерпретировать и выражать в одних и тех же символах. Менталитет, таким образом, представляет собой совокупность символов, формирующихся в рамках каждой данной культурно-исторической эпохи и закрепляющихся в сознании людей в процессе общения с себе подобными, т. е. в результате повторений.

В.К. Трофимов пишет, что национальный менталитет есть «присущая национальной общности стабильная совокупность иррациональных и рациональных особенностей коллективных представлений о мире, специфический склад мышления, чувств, верований, установок, которые опредмечиваются в материальной и ду-

ховной культуре, а также в особенностях функционирования и организации социальных институтов» [20, с. 20]. По мнению автора, в структуре национального менталитета можно выделить два компонента:

- сущность, т. е. внутренние, глубинные, нередко потаенные коллективные представления, установки, мыслительные и эмоциональные конструкции;

- явление, т. е. внешнее обнаружение внутренних свойств менталитета в особенностях поведенческих реакций этнофоров, в специфике организации социальной и политической жизни, а также в несущих национальную окраску продуктах материальной и духовной культуры.

Менталитет – дорефлективный слой сознания, социокультурные автоматизмы сознания. Он детерминирован в большей степени традицией и культурой, чем наличными производственными отношениями и социальным строем. Менталитет – это малоизменяющаяся устойчивая структура сознания, выражающаяся в поведении, жизнедеятельности и рефлексии личности или народа. Эти фундаментальные структуры сознания обусловлены культурой, языком, религией, воспитанием, социальным общением. Менталитет, формируясь или вырабатываясь исторически в каждый конкретный отрезок времени, представляет собой совокупность социально-психологических черт и качеств, сумму детерминируемых ими поведенческих реакций, проявляющихся во всех сторонах жизнедеятельности данной человеческой общности и составляющих её индивидов. Иными словами, как верно отмечают современные исследователи, «менталитет – это записанный в материальных основах психики определенный поведенческий код, детерминирующий устойчивое социально-психологическое состояние субъекта (человека, нации, народа), это, если можно так выразиться, та органическая целостность социально-психологических качеств и черт, присущих именно этому народу, этой общности и составляющим её гражданам, которая обуславливает именно такую, а не иную реакцию субъекта менталитета на изменение окружающих условий» [4, с. 94].

А.В. Старыгина в своей работе отмечает, что можно выделить несколько характерных для менталитета свойств:

1) нерефлектируемость, неосознанность или неполная осознанность, стереотипичность проявления (подсознательный характер реагирования);

2) высокая устойчивость;

3) проявление регулирующего воздействия на сознательном и поведенческом уровне индивидов, представителей культурной общности (см.: [18]).

Если говорить о структуре менталитета, то можно утверждать, что он включает в себя, в первую очередь, нечто коллективное, такие структуры, которые действуют не осознанно, а эмоционально, нечто, вызывающее определенные реакции у субъекта менталитета. Это коллективное бессознательное представляет собой систему коренившихся способов, форм и норм жизнедеятельности, традиций, стереотипов поведения. Ученые сегодня не отрицают роль базовых, нерефлектируемых компонентов в формировании рационального, логического в сознании, в том числе применительно к коллективному сознанию и коллективному бессознательному. Менталитет содержит неосознаваемые, естественные для данной общности ценностные ориентации, архетипы, лежащие в основе коллективных представлений о мире и месте в нем человека. Таким образом, менталитет – это архетипы сознания. Они – самые устойчивые структуры, которые сохраняются на протяжении длительных исторических периодов в поведении, мышлении и деятельности человека. Важно отметить, что архетипы в менталитете служат механизмом взаимодействия между различными компонентами культуры. Они являются устойчивыми, интегрированными в менталитет культуры социума социальными установками, проявляющимися бессознательно, на уровне генетической памяти. В определенные периоды социального развития архетипические представления из периферийной формы становятся центральными, структурообразующими формами сознания. Т.С. Корнеева предлагает следующую структуру менталитета, выделяя три основных компонента.

- Первый – социокультурный компонент. Он включает в себя своеобразие духовного, экономического, религиозного, политического уклада.

- Второй – психологический компонент, выраженный в двух основных уровнях:

– уровень социальной психологии (национальный и социальный характер);

– уровень индивидуальной психологии (конкретные проявления социально-психологических и национальных установок у каждого индивида).

- Цивилизационный компонент. Он представляет собой рациональные смыслы культуры и является интеллектуальным обеспечением цивилизации.

Все три компонента, по мысли исследователя, взаимосвязаны и взаимодополняемы. В совокупности своей они образуют «матрицу» феномена «менталитет». Автор также говорит о наличии трех основных типов менталитета: западного, восточного и российского, следуя существующей традиции разграничения по трем типам общества: Запад, Восток, Евразия. Сравнивая менталитет как матрицу трех типов обществ, Т.С. Корнеева приходит к выводу о том, что «менталитет каждой нации (народа) связан с геополитическими и природными условиями, в которых формируются данные общества, особенностями быта, традиций, ритуалов, основы которых – в глубокой древности. Конкретный тип менталитета имеет духовные истоки, уходящие корнями в религию. Древнейшие священные тексты содержат духовный заряд для своеобразного развития целого народа. Разные ментальности – это разные типы идеальной реальности» [9, с. 20].

Таким образом, исследователь отмечает важную роль в формировании менталитета следующих факторов: природного, геополитического, религиозного и, как следствие вышеназванных факторов, фактор социальной организации как специфическое отражение особых условий формирования и существования того или иного общества.

Основными причинами формирования менталитета А.П. Бутенко, Ю.В. Колесниченко называют:

- 1) расово-этнические качества общности, т. е. природные качества самого субъекта менталитета;

- 2) естественно-географические условия проживания данной общности;

- 3) устойчивые результаты многовекового взаимодействия данной общности и условий её проживания.

В работах В.К. Трофимова впервые основные детерминанты, определяющие своеобразие менталитета того или иного этноса, интерпретируются через призму четырех способов философствования:

- натурализм признает решающую роль географического фактора (Ш. Монтескье) и биологической наследственности (О. Бауэр);

- социоцентризм говорит о решающей роли социально-экономических факторов (Ф. Энгельс, П.И. Гнатенко);

- теоцентризм абсолютизирует роль религии (П.Я. Чаадаев);

- антропоцентризм отводит решающую роль особенностям национальной системы воспитания и социализации детей в семье (Дж. Горер, Э. Эриксон).

Современные авторы Ю.Н. Солонин и М.С. Каган выделяют следующие особенности менталитета.

1. Менталитет отражает специфические особенности определенного типа культуры, своеобразный образ мыслей, который складывается у тех, кто принадлежит к данной культуре. А.Я. Гуревич замечал: «Если вычесть из общественного сознания то, что составляет общечеловеческое начало, в остатке мы найдем менталитет общества». Например, гнев против убийцы, принесшего смерть родственнику, – это общечеловеческое свойство, а кровная месть – черта менталитета, характерного для общества с примитивной культурой. Ментальность обусловлена не общечеловеческими механизмами и закономерностями психики, а особенностями культуры. Общечеловеческие механизмы и закономерности психики называются культурно-независимыми, т. е. одинаковыми среди всех культур. Ментальность всегда культурно зависима, т. е. её содержание определяется культурой и является у представителей разных культур различной.

2. Менталитет представляет собой исторически обусловленный феномен. Социальные преобразования и эволюция культуры ведут к тому, что менталитет изменяется. Но изменение его – сравнительно медленный процесс. В отличие от кратковременных, переменчивых настроений общества, колебания общественного мнения и эмоциональных порывов, которые могут охватывать большие массы людей и весь народ в целом, менталитет устойчив и

консервативен. Он сохраняется почти в одном и том же виде на протяжении целых исторических эпох. Трансформация его происходит лишь вследствие значительных культурных перемен.

3. Менталитет входит в структуру индивидуальной психики человека в процессе его приобщения к данной культуре. Каждый ещё ребенком усваивает менталитет своего народа – овладевая национальным языком, слушая сказки и колыбельные песни, адаптируясь к бытовым условиям жизни. Складывающаяся с раннего детства ментальность личности включает в себя как общие установки национальной культуры, так и их вариации, связанные с особенностями субкультурной среды, в которой личность живет. В течение жизни ментальность индивида может модифицироваться, но происходит это только при попадании его под воздействие ментального поля какой-либо новой для него культурной формы и, как правило, бывает связано с глубокими психологическими сдвигами.

4. В менталитете общественное и индивидуальное сливаются вместе и становятся неразличимыми. Он представляет собой и общественное явление, которое выступает как независимая от отдельных людей социокультурная реальность, и явление личностное, характеризующее психику отдельного человека. Менталитет народа есть одновременно и ментальность его отдельных представителей. Социолог Э. Дюркгейм называл мысленные образования такого рода «коллективными представлениями», подчеркивая, что они не зависят от личной природы индивидов, хотя и существуют в их головах. Эти представления не сотворены индивидами, а навязываются им извне, из «коллективной жизни» в общей культурной среде. По выражению А.Я. Гуревича, не только человек обладает определенной ментальностью, но и она им обладает.

5. Менталитет укореняется в бессознательных глубинах человеческой психики, и его носители могут осознать его содержание лишь ценой специальных усилий. Ментальные установки обычно кажутся человеку чем-то само собой разумеющимся, и он просто исходит из них в своем мышлении и поведении, не отдавая себе отчета, почему он мыслит и действует так, а не иначе. Менталитет может быть только «тестирован» извне, отслежен нами там, где мы видим что-то непохожее на нас самих.

Соотношение понятий «ментальность» и «менталитет».

Проблема соотношения понятий «ментальность» и «менталитет» на сегодняшний день не имеет однозначного решения. Одни исследователи считают данные понятия синонимами (И.К. Пантин, А.П. Огурцов и др., авторы словаря «Культурология. XX век. Словарь»). Они, в частности, отмечают: «Ментальность, менталитет – общая духовная настроенность, относительно целостная совокупность мыслей, верований, навыков духа, которая создает картину мира и скрепляет единство культурной традиции или какого-либо сообщества» [12, с. 271].

Другие (в частности, А.В. Мурунова) считают, что это понятия различные, но они находятся в неразрывной взаимосвязи, оказывают постоянное воздействие друг на друга, модифицируются, изменяются, сохраняя, однако, архетипические, инвариантные и вариативные, изменчивые, психические и социокультурные элементы. По её мнению, ментальность – это не синоним менталитета, а, скорее, один из содержательных элементов, структурирующих его. Ментальность – духовные и интеллектуальные возможности, потенциалы индивидов и различных социальных субъектов. Ментальность всегда предполагает наличие субъекта. Ментальность не существует вне психики (сознания), истории (времени) и географической территории (пространства). Менталитет – реальный, актуальный стиль, характер, способ мышления и духовной жизнедеятельности, присущий определенному социуму. Менталитет представляет собой результат взаимодействия различных социальных субъектов, реальных носителей ментальностей разных степеней общности, обладающих как общими чертами, так и специфическими. Таким образом, менталитет связывается с ментальностью через реальных, конкретных, живых индивидов благодаря деятельности их психики и сознания, их познанию и творчеству. Ментальность отличается изменчивостью, текучестью, подвижностью. Менталитет же представляет собой устойчивую совокупность предпочтений, которые складываются на уровне коллективного сознания вокруг традиционно признанных социокультурных норм, хотя в структуре ментальности обнаруживается та же взаимозависимость между индивидуальными (личными) и общекультурными (обще-

ственными) факторами, которая имеется в менталитете. Таким образом, подводит итог автор, ментальность недостаточно рассматривать только как производное от менталитета или как его синоним. Ментальность первична и является более древним исходным образованием, на её основе гибкие вариативные элементы сознания дифференцируются в различные виды менталитета, закрепляясь в жестких инвариантных структурах. Ментальность нельзя рассматривать вне связи с её носителем, она функциональна и проявляется в процессе деятельности наряду с психикой, сознанием и мышлением; менталитет же как результат действия ментальности подобен идеальному, духовной культуре, освобожденным от своих материальных носителей.

Если попытаться обобщить представления о соотношении понятий «ментальность» и «менталитет», то можно представить их в виде табл. 1.1.

Т а б л и ц а 1.1

<i>Ментальность</i>	<i>Менталитет</i>
Духовные и интеллектуальные возможности, потенции субъектов	Реальный стиль, характер, способ мышления и жизнедеятельности, присущий определенному социуму
Не существует вне психики, истории и географической территории	Результат взаимодействия субъектов
Изменчива, текуча, подвижна	Устойчив
Первична по отношению к менталитету	Вторичен, формируется на основе ментальности, путем её дифференциации

Иной точки зрения придерживаются Е.А. Ануфриев и Л.В. Лесная, которые, анализируя вопрос о соотношении понятий «ментальность» и «менталитет», приходят к выводу, что «в отличие от менталитета под ментальностью следует понимать частичное, аспектное проявление менталитета не столько в умонастройке субъекта, сколько в его деятельности, связанной или вытекающей из менталитета» [2, с. 31].

Авторы одного из современных учебников по культурологии Ю.Н. Солонин и М.С. Каган разводят понятия «ментальность»

и «менталитет» по «количественным показателям». Они считают, что термин «менталитет» предпочтительнее использовать в том случае, когда речь идет об обществе и социальной группе, а слово «ментальность» чаще используют тогда, когда имеются в виду отдельные люди, личности, т. е. говорят о менталитете общества и ментальности индивида.

Уровни ментальности (по Ю.Н. Солониному, М.С. Казану).

Авторы различают общекультурную ментальность и групповой менталитет. Они определяются «суперпозицией» ментальных полей в некоторой зоне культурного пространства. Групповой менталитет может оказывать большее или меньшее влияние на общенациональный менталитет и всю национальную культуру. Например, менталитет русского дворянства существенным образом сказывался на русской культуре.

Ментальность личности определяется:

1. Типом общества, в котором она живет, т. е. особенностями социокультурного мира, к которому принадлежит данное общество;
2. Особенности национальной культуры;
3. Особенности субкультур или культурных форм, которые обуславливают менталитет отдельных социальных групп в обществе.

Ментальность людей можно рассматривать на различных уровнях:

- На уровне социокультурных миров или типов культуры – как ментальность первобытной эпохи, античная, западноевропейская, восточная;
- На уровне национальных культур – как ментальность русская, китайская, американская и т.д.;
- На уровне субкультур, носителями которых являются различные социальные группы (классы, сословия, профессиональные, территориальные, этнические, религиозные и др. общности) – как ментальность дворянская, криминальная, актерская, христианская, православная.

Ментальность есть понятие, которое, с одной стороны, характеризует то общее, что объединяет отдельных носителей какой-

либо культуры, а с другой – то особенное, что отличает данную культуру от других.

П.П. Пивненко в своих работах характеризует ментальность как коллективно-личностное образование, которое представляет собой устойчивые духовные ценности, глубинные аксиологические установки, навыки, латентные привычки, долговременные стереотипы, рассматриваемые в определенных пространственно-временных границах, выступающие основой поведения и образа жизни. Это особая «психологическая оснастка» (М. Блок), «символические парадигмы» (М. Элиаде), «господствующие метафоры» (П. Рикер), «архаические остатки» (З. Фрейд), «архетипы» (К. Юнг), присутствие которых проистекает из первобытных врожденных и унаследованных источников человеческого разума. Коллективное бессознательное как наследие предков (по К. Юнгу) не является индивидуальным, а представляет собой истинную основу индивидуальной психики. В своей сущности ментальность и представляет собой исторически переработанные архетипические представления, через призму которых происходит восприятие основных аспектов реальности: пространства, времени, искусства, политики, экономики, религии, и шире, культуры, цивилизации. Итак, ментальность отражает образ мышления, духовную настроенность мировосприятия человека или социальной группы, принадлежащего к определенной культуре. Это понятие не прорефлектировано или недостаточно осознано. Ментальность всегда конкретна, представлена как формообразующая единица. Ментальность – это явление, которое выражает свое сущностное содержание посредством культуры, т. е. через определенный культурный код, имеющий временные, социальные, национально-пространственные характеристики.

Ментальность может быть рассмотрена в темпоральном аспекте, в связи с типологией исторического времени. Так, например, Ф. Бродель выделяет три типа исторического времени – время большой протяженности, время средней протяженности и краткий срок. Развитию политики соответствует «краткий срок», «экономики» – «время средней протяженности». Ментальность же существует во «времени большой протяженности» как наиболее устойчивая и малоподвижная структура сознания. Ментальность

как интеллектуальный феномен включается в историю «большой длительности» и «большого пространства».

Современный исследователь Е.С. Элбакян, анализируя понятие «ментальность», приходит к выводу о том, что ментальность как коллективно-личностное образование представляет собой устойчивые духовные ценности, глубинные аксиологические установки, навыки, автоматизмы, латентные привычки, долговременные стереотипы, рассматриваемые в определенных пространственно-временных границах, являющиеся основой поведения, образа жизни и осознанного восприятия тех или иных явлений действительности. Это особая «психологическая оснастка» (М. Блок), «символические парадигмы» (М. Элиаде), «господствующие метафоры» (П. Рикер), наконец, «архаические остатки» (З. Фрейд) или «архетипы» (К. Юнг), «...присутствие которых не объясняется собственной жизнью индивида, а следует из первобытных врожденных и унаследованных источников человеческого разума». В своей сущности ментальность, продолжает Е.С. Элбакян, это исторически переработанные архетипические представления, через призму которых происходит восприятие основных аспектов реальности: пространства, времени, искусства, политики, экономики, культуры, цивилизации, религии.

Исследователь приходит к выводу о том, что ментальность есть понятие, отражающее общую духовную настроенность, образ мышления, мировосприятие отдельного человека или социальной группы, непрорефлектированное или недостаточно осознанное, большое место в котором занимает бессознательное. Ментальность отражает тот пласт общественного и индивидуального сознания, в котором практически отсутствуют систематизация, рефлексия и саморефлексия, а отдельные идеи являются не результатом деятельности индивидуального сознания, а представляют собой неосознанно и автоматически воспринятые установки, общие в целом для той или иной эпохи и социальной группы, обусловленные коллективными детерминантами представления и верования, традиции, имплицитно содержащиеся в сознании ценности, установки, мотивы и модели поведения, лежащие в основе рационально построенных и логически осмысленных концепций, теорий, идеологических систем. В целом изложенную автором позицию, можно систематизировать в табл. 1.2.

Т а б л и ц а 1.2

<i>Критерий сравнения</i>	<i>Ментальность</i>	<i>Архетип</i>
Ограниченность во времени и в пространстве	Ограничена определенными пространственно-временными (эпоха, период, регион, государство, этническая территория) и социокультурными (реально существующие общности и личности) рамками	Носит всеобщий характер, независимо от времени и места. Он представляет собой биосоциальный процесс, цель которого – осуществление первоначально заложенного в эмбрионе личности
Соотношение с социокультурным контекстом	Зависит от социокультурного контекста с присущими ему этическими представлениями	Этически нейтрален
Формообразующее начало/структурообразующее начало	Формообразующая единица, придающая архетипическому содержанию качественную характеристику	Структурообразующая единица, служащая основанием, психическим вектором социокультурного развития
Абстрактность/конкретность	Всегда конкретна	Абстрактная категория
Форма/содержание	Форма	Содержание
Явление/сущность	Явление	Сущность

Автор подытоживает: ментальность выражает свое архетипическое содержание посредством культуры, т. е. через определенный культурный код, носителем которого в первую очередь является интеллигенция.

Отечественный исследователь А. Гуревич называет ментальность психологическими установками, способами восприятия, манерой чувствовать и думать. Ментальность, по его мнению, выражает повседневный облик коллективного сознания, не отраженного и не систематизированного посредством целенаправленных умственных усилий мыслителей и теоретиков. Идеи на уровне ментальности – это не порожденные индивидуальным сознанием завершенные в себе духовные конструкции, а восприятие такого

рода идей определенной социальной средой. Восприятие, которое их бессознательно и бесконтрольно видоизменяет, искажает и упрощает. Таким образом, на уровне ментальности нужно искать ту мыслительную и эмоциональную почву, в которой зарождается идея как таковая. Один из важнейших признаков ментальности, на который указывает ученый, это неосознанность или неполная осознанность. В ментальности раскрывается то, о чем изучаемая историческая эпоха вовсе и не собиралась, да и не была в состоянии сообщить, значит, такие сведения лишены тенденциозности, в них эпоха как бы помимо собственной воли проговаривается о самой себе.

1.3. Понятие «культурный архетип» в современной культурологии. Русский культурный архетип

Современная культурология и философия культуры активно использует понятие «культурный архетип». Однако единого подхода к осмыслению данного феномена не существует. Представители различных направлений гуманитарного знания по-разному осмысливают это понятие. Основу для него заложили работы К. Юнга и его последователей. Изначальная психологическая трактовка архетипа со временем обогащается и философской, и культурологической, и этнологической.

По мнению современного исследователя Г.В. Драча, концепция культурных архетипов основывается на следующих концепциях:

- идеях аналитической психологии (К.Г. Юнг);
- культурно-исторической теории (Л.С. Выготский);
- символического интеракционизма (Дж. Г. Кули);
- представлениях о культуре как ценностно-символической системе и духовной интенции жизнедеятельности людей.

Идеи **аналитической психологии** и концепция архетипов Юнга были нами рассмотрены выше, поэтому начнем с **культурно-исторической теории Л.С. Выгодского**. Данная теория сформировалась на основе критического осмысления опыта гештальт-психологии, операциональной концепции интеллекта Ж. Пиаже, а также структурно-семиотического направления в лингвистике

и литературоведении. Согласно культурно-исторической теории, «главная закономерность онтогенеза психики человека состоит в интериоризации ребенком структуры его внешней, социально-символической деятельности. В итоге прежняя структура психических функций как «натуральных» изменяется – опосредуется интериоризованными знаками, психические функции становятся «культурными». Внешне это проявляется в том, что они приобретают осознанность и произвольность, тем самым интериоризация выступает и как социализация. В ходе интериоризации структура внешней деятельности трансформируется и «сворачивается», с тем, чтобы вновь трансформироваться и «развернуться» в процессе экстериоризации, когда на основе психической функции строится «внешняя» социальная деятельность. В качестве универсального орудия, изменяющего психические функции, выступает языковой знак – слово» [14, с. 182]. Иными словами, универсальным орудием, которое изменяет психические функции человека, выступает слово, а, соответственно, процесс социализации предполагает усвоение в первую очередь знаково-символических форм.

Ещё одним источником концепции культурного архетипа выступает **теория символического интеракционизма** (от англ. *interaction* – взаимодействие). Культурологический словарь определяет символический интеракционизм как теоретико-методологическую концепцию, которая сложилась преимущественно в рамках американской социологической мысли в начале – середине XX в. Символический интеракционизм исходит из того, что общение (интеракция) между людьми как субъектами социокультурной деятельности осуществляется при помощи особых средств – символов, имеющих определенное значение и вызывающих ответную реакцию со стороны партнера по общению. Общее понимание слов, жестов и других символов облегчает взаимодействие индивидов, позволяет интерпретировать поведение партнеров, осмысливать намерения друг друга и адекватно реагировать на них. Источник формирования значений символов коренится в самом процессе интеракции, когда люди, стремясь к достижению практических результатов во взаимной кооперации, договариваются о принятии определенных значений за символами. В ходе социализации индивид осваивает значения различных символов, вырабо-

танных в обществе и тем самым более успешно осуществляет процесс вхождения в социальную роль. Сама социальная деятельность личности представляет собой совокупность её социальных ролей, зафиксированных в системе языковых и других символов. В целом символический интеракционизм изучает социальные взаимодействия через призму их символического содержания.

В XX в. попытка создания философской теории символа была предпринята Э. Кассирером в «Философии символических форм», где он дал феноменологический анализ различных культурно-исторических миров (мифа, языка, науки) как форм внешней манифестации и самопознания человеческого духа. В более ранней работе «Познание и действительность» он дал философское обоснование своей теории, заявив о том, что все наши ощущения и представления суть знаки, а не отображения предметов. Исходя из этого, философ поставил вопрос о непосредственной данности, автономности и целостности языка, культуры и искусства в сознании человека, и, таким образом, отнесенные к духовной области, они не становятся субъективными, а рассматриваются Кассирером как надличностные формы, не сводимые также и к общим категориям рассудка и рационального знания. В книге «Язык и миф» философ утверждал, что язык и миф вместе с искусством, восходя к первичному дологическому конкретному нерасчлененному единству, лишь впоследствии распались на отдельные виды духовного творчества. Подводя итоги, можно отметить, что Кассирер специфическим человеческим качеством называет способность структурировать и обобщать в определенных символических формах различного вида содержание. Язык, миф, искусство и в целом культура объявляются им символическими формациями, миром символов, в котором происходит человеческая жизнь и различные виды его творчества. Кассирер обратил внимание на то, что человек, будучи погруженным в эту сферу культуры, фактически только через язык, ритуалы, символы, мифологические и художественные образы может воспринимать объективный мир.

Рассматривая данные концепции, важно различать следующие два понятия: «знак» и «символ».

В. Руднев в своем словаре так трактует термин «знак» – «минимальный носитель языковой информации. Совокупность знаков

образует знаковую систему, или язык... Знак представляет собой двустороннюю сущность. С одной стороны, он материален (имеет план выражения, или денотат), с другой – он является носителем нематериального смысла (план содержания)» [17, с. 105].

В культурологическом словаре А. Федорова так трактуется данный термин: знак – «в широком смысле – материальное, чувственно воспринимаемое явление (предмет, событие или действие), условно представляющее, выражающее или обозначающее другой какой-либо предмет или явление» [21, с.101].

Символ в эстетике, философии и культурологии – это универсальная категория, отражающая специфику образного освоения жизни искусством. В широком значении символ – «условный, вещественный, графический, языковой знак, выражающий какой-либо смысл и обладающий многозначностью, соединяющей между собой по принципу соответствия различные явления и аспекты жизненного и духовного содержания» [21, с. 344].

Символ как понятие следует отличать от знака. Знак становится символом тогда, когда он выражает общезначимую реакцию не на сам символический объект, а на отвлеченное значение, которое можно связывать с этим предметом. Для знака многозначность – явление негативное: чем однозначнее расшифровывается знак, тем конструктивнее он может быть использован. Символ, наоборот, чем более многозначен, тем он более содержателен.

Последними составляющими концепции культурных архетипов, по мнению Г.В. Драча, являются две доминирующие в современной культурологии научно-исследовательские программы, различающиеся между собой пониманием того, что такое культура и каковы возможные способы её изучения.

В основе первой концепции лежит **деятельностный подход к пониманию культуры** как «духовного кода жизнедеятельности людей», «основы адаптации и самодетерминации индивида». С середины 60-х гг. XX в. культура рассматривалась как совокупность материальных и духовных ценностей, созданных человеком. Именно такая трактовка нашла отражение во втором издании БСЭ, в Философской энциклопедии и других довольно многочисленных публикациях. Обладая большой широтой, этот подход отличается неопределенностью, так как отсутствуют точные критерии

того, что же считать ценностями культуры. Деятельностный подход к культуре конкретизируется по двум направлениям:

– одно рассматривает культуру в контексте личностного становления (*Э. Баллер, Н. Злобин, М.С. Каган, В.М. Межуев и др.*),

– другое – характеризует её как универсальное свойство общественной жизни (*В. Давидович, Ю. Жданов, М.С. Каган, Г. Файнбург, Э. Маркарян и др.*).

Поиски содержательного определения культуры приводят, таким образом, к пониманию родового способа бытия человека в мире, а именно к человеческой деятельности как подлинной субстанции человеческой истории. Реализующееся в деятельности единство субъективного и объективного позволяет понимать культуру как «систему внебиологически выработанных механизмов, благодаря которым стимулируется, программируется и реализуется активность людей в обществе» (*Э. Маркарян*). Другими словами, культура выступает как «способ деятельности» (*В.Е. Давидович, Ю.А. Жданов*), «технологический контекст деятельности» (*Г. Файнбург*), придающей человеческой активности внутреннюю целостность и особого рода направленность, и как способ регуляции, сохранения, воспроизведения и развития всей общественной жизни.

Другая парадигма ориентирована на **ценностный, аксиологический подход к культуре**, рассматривающий культуру как «сложную иерархию идеалов и смыслов». Аксиологическая интерпретация культуры заключается в вычислении той сферы бытия человека, которую можно назвать миром ценностей. Именно к нему, к этому миру, с точки зрения сторонников данной концепции, и применимо понятие культуры. Оно предстает как величественный итог предшествующей деятельности человека, являющий собою сложную иерархию значимых для конкретного общественного организма духовных и материальных образований. Сторонники деятельностной концепции усматривают в такой трактовке понятия культуры известную ограниченность. По их мнению, аксиологическая интерпретация замыкает культурные явления в относительно узкой сфере, тогда как «культура... диалектически реализующийся процесс в единстве его объективных и субъективных моментов, предпосылок и результатов».

Несмотря на различные интерпретации, общим для деятельностного и ценностного подходов является то, что в их рамках культура или постигается через изучение области символического, или сводится к этой области, поскольку символ является тем средством реализации ценностей и смыслов культуры, которое наиболее доступно для непосредственного изучения. Тем более что смысл – это специфическая форма выражения деятельности человека в соответствии с теми или иными ценностями или идеалами культуры.

Культура, как верно подмечает Г.В. Драч, тесно связана с прошлым и поэтому она, представляя собой «негенетическую» коллективную память, подразумевает сохранение предшествующего духовного опыта, непрерывность нравственной и интеллектуальной жизни людей. Эта память способна запечатлеть любимые, повторяющиеся из века в век идеи и образы, сквозные мотивы поведения и типы мышления, устойчивые комплексы представлений и переживаний определенного народа, которые в совокупности своей создают общую, внеисторическую топику, построенную на минимальном количестве культурных констант. Поэтому культура, как отмечает Ю.М. Лотман, есть, с одной стороны, определенное количество текстов, а с другой – унаследованных символов, пришедших из глубины веков.

Таким образом, синтезируя идеи аналитической психологии, культурно-исторической теории, символического интеракционизма, деятельностной и ценностной концепций культуры, можно сформулировать следующее определение культурного архетипа: **культурные архетипы** – это архаические культурные первообразы, представления – символы о человеке, его месте в мире и обществе; нормативно-ценностные ориентации, задающие образцы жизнедеятельности людей, «проросшие» через многовековые пласты истории и культурных трансформаций и сохранившие своё значение и смысл в нормативно-ценностном пространстве современной культуры.

Культурный архетип имеет символическую природу и обнаруживается в области смысловых, ценностных ориентаций. Это позволяет истолковать и типизировать их через постижение области символического.

В Большом толковом словаре по культурологии Б.И. Кононенко подчеркивается также, что «культурные архетипы – это глубинные культурные установки «коллективного бессознательного», с величайшим трудом поддающиеся изменению» [3, с. 48]. Автор также отмечает, что характерными чертами культурных архетипов являются устойчивость и неосознанность. Они проявляются во всех сферах жизнедеятельности людей, но наиболее ярко – в повседневной жизни. При этом, как отмечал Юнг, когда представляется ситуация, которая соответствует данному архетипу, архетип активизируется и развивается принудительность, которая подобно силе инстинкта пронизывает себе дорогу вопреки разуму и воле. «Архетипическая матрица», формирующая деятельность фантазии и творческого мышления, лежит у истоков повторяющихся мотивов человеческих мифов, сказок, нравов и обычаев, «вечных» тем и образов мировой культуры.

Культурные архетипы принципиально противостоят сознанию, а значит, их нельзя дискурсивно осмыслить и адекватно отразить в языке. Д.В. Матяш отмечает, что взаимодействие культурных архетипов и индивидуальных сознательных комплексов психики таит две опасности:

1) личностное начало может оказаться растворенным в «коллективном бессознательном», как это свойственно восточным религиозно-мистическим культам;

2) индивидуальное «Я» в своей гордыне самодостаточности и автономности может направить усилия на подавление и искажение коллективно-бессознательного данной культуры.

Люди разные, человек меняется, но, чтобы представить логику и смысл их поведения, надо изучать их культурные архетипы. Именно поэтому культурный архетип иногда рассматривают как «информацию, обладающую социально-управляющей ценностью».

Сторонники концепции культурвитализма отмечают, что культурные архетипы существенным образом определяют особенности мировоззрения, характер художественного творчества, стереотипные реакции на значимые ситуации, способы разрешения противоречий. «Они являются паттернами культурного опыта, которые каждый раз актуализируются и модифицируются, включаются в новую историческую ситуацию, но по сути остаются неиз-

менными. Культура предполагает бесконечное вариабельное "прокручивание" одних и тех же сюжетов, повторение устойчивых стереотипов, красной нитью проходящих через всю историю. Эти стереотипы аккумулируют опыт, выступают как "наследственная память" культуры, возникающая в период культурогенеза и составляющая остов или каркас культурной системы, что придает ей целостность, устойчивость, качественную тождественность при всех структурных и диахронических изменениях» [18, с. 23]. Культурные архетипы определяют не только развитие прошлого и настоящего, но и конструируют будущее культуры. От их целостности, свободы и аутентичности проявления зависит жизненность культуры. В случае разрушения, ломки культурных архетипов, замещения их чужеродными элементами культурная система утрачивает свою органичность, способность к самовоспроизведению, самосохранению и самовыражению.

А.П. Забияко отмечает, что культурные архетипы, выступающие базисными элементами культуры, которые формируют константные модели культурной жизни, могут быть двух видов: универсальные культурные архетипы и этнические. К универсальным культурным архетипам относятся: укрощение огня, хаоса, творение, архетипы брачного союза мужского и женского начал, смены поколений, «золотого века» и т. п. В общем, универсальные культурные архетипы – это «суть смыслообразы, запечатлевшие общие базисные структуры человеческого существования... Сохраняя и репродуцируя коллективный опыт культурогенеза, универсальные культурные архетипы обеспечивают преемственность и единство общекультурного развития» [12, с. 54]. В противоположность им этнические культурные архетипы представляют собой константы национальной духовности, которые выражают и закрепляют основополагающие свойства этноса как культурной целостности. По мнению ученого, в каждой национальной культуре доминируют свои этнокультурные архетипы, они существенным образом определяют особенности мировоззрения, характер, художественное творчество и историческую судьбу того или иного народа.

И.А. Есаулов, известный современный исследователь, анализируя рождественские и пасхальные архетипы в философии

В.С. Соловьева, уточняет, что в данном случае под архетипами им понимается не коллективное бессознательное, а «культурное бессознательное: сформированный той или иной духовной традицией тип мышления, порождающий целый шлейф культурных последствий, вплоть до тех или иных стереотипов поведения. Эти типы мышления, в основе которых находится именно культурное бессознательное, не являются, на наш взгляд, исключительной принадлежностью индивидуального сознания, но формируются в недрах глубинных сакральных структур» [7, с. 78].

Г.В. Драч выделяет следующие методы исследования культурных архетипов.

– Архетипы функционально рассматриваются как первичные, архаичные формы адаптации человека к окружающей реальности. Поэтому изучать культурные архетипы можно путем реконструкции влияния этой реальности (географической, геополитической, хозяйственной, социальной, политической, религиозной, культурной и т. д.) на их формирование.

– Культурные архетипы имеют символическую природу и обнаруживаются в области смысловых, ценностных ориентаций. Это позволяет истолковывать и типизировать архетипы через «постижение» области символического.

– Культурные архетипы особенно отчетливо проявляются в комплексах-аффектах, вызванных ситуациями-раздражителями или словами-раздражителями и являющихся формами субъективного проживания человеком своих архетипических структур. Поэтому интерпретация реакции человека на эти раздражители также дает возможность для выявления культурных архетипов.

Интересный и весьма продуктивный, на наш взгляд, подход к осмыслению понятия «культурный архетип» демонстрирует А.Ю. Большакова. Она рассматривает данное понятие через призму категорий «концепт» и «константа». Исследователь отмечает, что можно определить «архетип» как концепт: инвариантное ядро человеческой ментальности, видоизменяющееся в соответствии с конкретной исторической ситуацией, в сопротивлении ей и в адаптации к ней. Архетипы – это базовые концепты, задающие координаты, в которых человек воспринимает и осмысливает мир и осуществляет свою жизнедеятельность. Такой подход, по мнению

автора, прослеживается в современной научной мысли – правда, не обретая ещё четко выраженных концептуальных очертаний и пребывая, так сказать, в «свернутом» состоянии, например, определение архетипа как «универсального концепта» в «Новой энциклопедии Британики». Д. Данов называет архетип «антропологической константой», И. Смирнов представляет архетипы как «родовые способы концептуализации действительности». Уточнение Ю.С. Степанова, отмечает А.Ю. Большакова, о соотношении концепта и константы, однако, дает более ясное понимание природы архетипа. Очевидно, архетип не просто «концепт». В силу его глубинной инвариантности архетип можно обозначить как некую константу, которая, в свою очередь, представляет собой базовый устойчивый концепт, существующий постоянно или, по крайней мере, очень долгое время. В особенности это касается культурных концептов, собственно, и составляющих «тонкую пленку цивилизации». Само собой, и среди констант «архетип» занимает особое место – ведь это первичный концепт, определяющий сущностное развитие человеческой цивилизации. Выступая на правах константы, архетип является базовой моделью человеческого мировосприятия: это первичное «ментальное образование», говоря словами Ю. Степанова, своего рода «мостик» между миром ментальным и миром реальности. Константность (инвариантность) архетипа предполагает и ментальное расширение первичной модели, что обуславливает вариативность его воплощений в культуре (литературе) и своеобразную эволюцию.

В итоге исследователь приходит к выводу о том, что «архетип» не просто «концепт». Если концепты проявляют себя более конкретно и, так сказать, в «дробном», то константы обладают гораздо более общими, фундаментальными свойствами. Но, несмотря на всё своё тяготение к всеобщности и универсальности, «архетип», несомненно, входит в сферу концептов как выразителей национальных ценностей.

Таким образом, под культурным архетипом мы будем понимать неосознаваемые человеком, неподдающиеся изменению глубинные установки, которые актуализируются в новых исторических ситуациях и определяют представления о человеке, его месте в мире, нравственные идеалы и ценностные установки.

Наряду с понятием «культурный архетип» многие исследователи используют термин «этнокультурный архетип», являющийся, по сути, синонимом первого. Так, например, Тлеуж А.Д. считает, что этнокультурные архетипы составляют основу национальной духовности, выражающую и закрепляющую свойства и особенности определенного этноса как культурной целостности. Этнокультурные архетипы – базовая модель духовной культуры, которая включает этнический опыт народа в новый исторический контекст, способствуя его социальной адаптации в современном обществе, и является проекцией в будущее. Ученый называет этнокультурный архетип константой и трактует её как совокупность его черт, сюжетов, образов, культурный традиций. Такая трактовка «ориентирует исследование на нахождение в этническом и типологическом многообразии его мифологических сюжетов и мотивов инвариантного архетипического ядра, метафорически выраженного этими сюжетами и мотивами (мифологемами), но никогда не имеющего возможности быть исчерпанным ни поэтическим описанием, ни научным объяснением.

Этнокультурные архетипы – важнейшие элементы этнокультуры, формирующие константные модели картины мира определенного этноса. Их содержание представляет «типическое в культуре, и в этом отношении этнокультурные архетипы как константы философско-культурологического знания объективны и трансперсональны. Формирование этнокультурных архетипов происходит на уровне этнокультуры человечества и этнокультуры крупных исторических общностей в процессе систематизации и схематизации культурного опыта конкретного народа. В силу этого сопричастность к этнокультурным архетипам отдельного индивида отчетливо не осознается, и воспроизведение этнокультурного архетипа конкретной личности выступает рационально непреднамеренным актом» [19, с. 17].

Этнокультурные архетипы, по мнению исследователя, существенным образом определяют особенности мировоззрения, характера, устного народного творчества и исторической судьбы народа. Они представляют собой константы национальной духовности, выражающие и закрепляющие основополагающие свойства этого этноса как культурной целостности. Сами этнокультурные

архетипы имеют символическую природу и обнаруживаются в области смысловых, ценностных ориентаций.

В целом, по мнению ученого, этнический культурный архетип «можно изучать как первичную форму адаптации его к окружающей реальности, которая осуществляется путем реконструкции влияния этой реальности (географической, геополитической, хозяйственной, социальной, политической, религиозной, культурной) на его формирование; путем исследования смысловых и ценностных ориентаций индивида, поколения, целой нации; путем анализа категорий культурной деятельности» [19, с. 18].

Ж.В. Четвертакова определяет культурный архетип следующим образом: культурный архетип – это культурные архаические первообразы, представления – символы о человеке, его месте в мире и обществе, нормативно-ценностные ориентации, задающие образцы жизнедеятельности людей, «проросшие» через многовековые пласты истории и культурных трансформаций и сохранившие своё значение и смысл в нормативно-ценностном пространстве современной культуры. Таким образом, по мнению исследователя, культурные архетипы выступают как культурные установки «коллективного бессознательного», с величайшим трудом поддающиеся изменениям.

Основными характеристиками культурного архетипа выступают следующие.

- Культурный архетип имеет символическую природу и проявляется в области смысловых позиций, где символ рассматривается как понятие, фиксирующее способность материальных вещей, событий, а также чувственных образов выражать идеальное содержание, отличное от их непосредственного, чувственно-телесного бытия, а смысл – это специфическая форма выражения деятельности человека в соответствии с теми или иными ценностями или идеалами.

- Культурный архетип характеризуется устойчивостью и неосознанностью. Он проявляется в комплексах-артефактах, вызванных ситуациями-раздражителями или словами-раздражителями.

- Культурный архетип основывается на традиции и вырабатывает стереотипы.

Русский культурный архетип

Понятие «русский культурный архетип» появилось в отечественной науке относительно недавно, во второй половине XX в., и было связано с новым взглядом на проблемы осмысления сущности русской цивилизации и культуры. До этого в научных дискуссиях использовались термины «национальный характер», «национальный менталитет».

На всем протяжении истории тема самобытности России и русской культуры волновала умы представителей отечественной интеллигенции. Уже начиная со знаменитой «Повести временных лет», мы можем констатировать постановку данной проблемы монахом Нестором: «Откуда есть пошла русская земля...». Сложные исторические обстоятельства не только не заглушили, а, скорее наоборот, актуализировали вопрос о национальной специфике. Постоянные набеги кочевников-степняков (половцев, печенегов, монголо-татар), перманентные угрозы с запада заставляли задуматься об особенностях цивилизационного и культурного развития государства. Уже первые русские историки С.М. Соловьев, Н.М. Карамзин, В.О. Ключевский в начале своих сочинений делают попытку осмыслить влияние природных условий на особенности исторического развития Руси. Самобытность отечественной истории и культуры постепенно становится одной из главных проблем осмысления науки, литературы и философии. В XIX в. дискуссия западников и славянофилов породила новую волну интереса к данной проблеме. Появляются работы, в фокусе внимания которых – особый национальный дух, характер русского народа. Русский религиозный ренессанс конца XIX – начала XX в. подвел философскую основу, создал философский базис, фундамент для более глубокого анализа сущности и специфики русской культуры.

Попытки осмысления особенности российской цивилизации предпринимались в работах А.С. Ахиезера, Л.Н. Гумилева, Н.Я. Данилевского, Н.С. Трубецкого, О. Шпенглера, В. Шубарта и других.

Проблемы условий формирования русского менталитета рассматриваются в трудах И.А. Ильина, Н.А. Бердяева, А.С. Хомякова, Д.С. Лихачева, Л. Смирнягина, Ю. Олейникова, Б.П. Выше-славцева, П.Я. Чаадаева, П.А. Флоренского и других.

В данной работе под понятием **«русский культурный архетип»** мы будем понимать досознательные, глубинные, неизменные, вновь и вновь актуализирующиеся установки, определяющие представления о мире, о месте человека в мире, нравственные идеалы и ценностные установки русского народа.

Контрольные вопросы

1. Архетип: сущность понятия и основные свойства.
2. Реализация архетипа в культуре (концепция К.Г. Юнга).
3. Основные типы архетипов по классификации К.Г. Юнга.
4. История изучения и современные подходы к определению понятия «национальный характер».
5. Менталитет: история возникновения понятия и его основные характеристики.
6. Менталитет и ментальность: соотношение понятий.
7. Предпосылки формирования концепции культурных архетипов.
8. Многообразие подходов к осмыслению феномена «культурного архетипа».
9. Национальный и этнокультурный архетип: общее и различное.
10. Русский культурный архетип: сущность понятия.

Рекомендательный библиографический список

1. Антология культурологической мысли / авт.-сост. С.П. Мамонтов, А.С. Мамонтов. – М.: Изд-во РОУ, 1996. – 352 с.
2. Ануфриев Е.А., Лесная Л.В. Российский менталитет как социально-политический и духовный феномен // Социально-политический журнал. – 1997. – № 4. – С. 28–44.
3. Большой толковый словарь по культурологии / Б.И. Кононенко. – М.: Вече, 2000; АСТ, 2003. – 512 с.
4. Бутенко А.П., Колесниченко Ю.В. Менталитет россиян и Евразийство: сущность и общественно-политический смысл // Социологические исследования. – 1996. – № 5. – С. 93–102.
5. Дюби Ж. Развитие исторических идей во Франции после 1950 года // Одиссей. Человек в истории. – М., 1991.
6. Егоров В.К. Философия русской культуры: монография. – М.: Изд-во РАГС, 2006. – 552 с.

7. *Есаулов И.А.* Рождественский и пасхальный архетип в философии Вл. Соловьева // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: к 150-летию Вл. Соловьева и 110-летию А.Ф. Лосева / [Отв. ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи; сост. Е.А. Тахо-Годи]; науч. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – 631 с.

8. *Касьянова К.* О русском национальном характере. – М.: Академ. проект, 2003. – 560 с.

9. *Корнева Т.С.* Менталитет как социокультурный феномен: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Екатеринбург, 2001. – 21 с.

10. Культурология. XX век: энциклопедия: в 2 т. – СПб.: Алетейя, 1998.

11. Культурология: краткий тематический словарь. – Ростов н/Д: Феникс, 2001. – 192 с.

12. Культурология. XX век. Словарь. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 640 с.

13. *Ожегов С.И., Шведова Н.Ю.* Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений / Российская академия наук. Институт русского языка им. В.В. Виноградова. – 4-е изд., доп. – М.: Азбуковник, 1997. – 944 с.

14. Психология: словарь / под общ. ред. А.В. Петровского, М.Г. Ярошевского. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Политиздат, 1990. – 494 с.

15. Российская ментальность (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 1994. – № 1. – С. 25–53.

16. Российская цивилизация: этнокультурные и духовные аспекты: энциклопедический словарь / отв. ред. П.М. Мчедлов. – М.: Республика, 2001. – 544 с.

17. *Руднев В.* Словарь культуры XX века: ключевые понятия и тексты. – М.: АГРАФ, 1999. – 384 с.

18. *Старыгина А.В.* Формы проявления соборности и эсхатологизма как черт русского национального сознания в литературе и фольклоре: дис. ... канд. филос. наук. – Барнаул, 2003. – 163 с.

19. *Тлеуж А.Д.* Этнокультурные архетипы адыгского народа: опыт философско-культурологического осмысления: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. – Краснодар, 2007. – 43 с.

20. *Трофимов В.К.* Истоки и сущность русского национального менталитета (социально-философский аспект): автореф. дис. ... д-ра филос. наук. – Екатеринбург, 2001. – 43 с.

21. *Федоров А.А.* Введение в теорию и историю культуры: словарь. – М.: Флинта: МПСИ, 2005. – 464 с.
22. *Филд Д.* История менталитета в зарубежной исторической литературе // Менталитет и аграрное развитие России (XIX–XX вв.). – М.: РОССПЭН, 1996.
23. *Юнг К.Г.* Бог и бессознательное. – М.: Олимп; АСТ – ЛТД, 1998. – 480 с.
24. *Юнг К.Г.* О психологии бессознательного // Юнг К.Г. Психология бессознательного. – М., 2001.
25. *Юнг К.Г.* Психология бессознательного. – М.: АСТ-ЛТД, «Канон +», 1988. – 400 с.



Глава 2

ФАКТОРЫ ФОРМИРОВАНИЯ РУССКОГО КУЛЬТУРНОГО АРХЕТИПА



2.1. Географический фактор в формировании русского культурного архетипа

Все выдающиеся русские ученые (С.М. Соловьев, В.О. Ключевский и др.) признавали значительную роль в истории России особенностей её природы, которая существенным образом повлияла на формирование своеобразного антропологического типа человека и его культуры. П.Я. Чаадаев писал: «Есть один факт, который властно господствует над нашим историческим движением, который красной нитью проходит через всю нашу историю, который содержит в себе, так сказать, всю её философию, которая проявляется во все эпохи нашей общественной жизни и определяет их характер, который является в одно и то же время и существенным элементом нашего политического величия, и истинной причиной нашего умственного бессилия: это факт географический...» [33, т. 1, с. 62]. И.Л. Солоневич в одной из своих работ писал, что вся история России есть история преодоления географии России. И.А. Ильин писал: «...природа является колыбелью, мастерской, смертным ложем народа; пространство же есть его судьба и его воспитатель, преддверие его творческого духа, его окно к Богу» [12, с. 171]. Суровый климат русской равнины, открытой северным ветрам, лес, степи и реки, бескрайние поля – всё это формировало основы отечественной культуры:

- мировоззрение народа,
- характер расселения,
- связи с другими землями,
- тип хозяйственной деятельности,

- характер земледелия,
- отношение к труду,
- организацию социальной жизни,
- фольклорные фантастические образы,
- народную философию.

Образ русского человека с самого начала своей истории связан с земледелием, с тяжелым, напряженным, постоянным трудом. Недаром образы земледельцев запечатлены в древнерусских былинах: Святогор, богатырь Микула Селянинович.

Иными словами, все природные явления, рассмотренные в их системности в качестве социо- и культурогенных факторов, составляли фундамент становления будущей российской цивилизации и культуры.

Культура не существует вне природы. Географические условия, формируя душу народа, влияют на характер культуры и определяют её. Например, доказано и обосновано, что культура горцев очень похожа, несмотря на то, что они могут жить даже на разных материках. Схожи между собой и культуры народов, населяющих степные регионы, похожи культуры народов крайнего Севера и т. д. «Природа, среди которой народ вырастает и совершает свою историю, есть первое и очевидное, что определяет лицо национальной целостности. Она – фактор постоянно действующий. Тело земли: лес (и какой), горы, море, пустыни, степи, тундра, вечная мерзлота или джунгли; климат умеренный или подверженный катастрофическим изломам (землетрясение, ураган, наводнение...); животный мир, растительность – всё это предопределяет и последующий род труда и быта (охота, бортничество, скотоводство-кочевье, земледелие-оседлость, торговля-мореплавание и т. д.), и модель мира: устроен ли космос как Мировое Яйцо, Мировое Дерево... как тело Кита... как священный Конь или Верблюд... Здесь коренится арсенал символов и архетипов, национальная образность литературы и искусства, которые весьма стабильны» [3, с. 63].

Великий русский историк В.О. Ключевский не случайно начинает свой «Курс русской истории» с анализа русской природы и её влияния на историю народа, поскольку, по его мнению, именно в ней закладываются начала национального менталитета и национального характера. «Несомненно то, что человек поми-

нотно и попеременно то приспосаблиется к окружающей его природе, к её силам и способам действия, то их приспосабливает к себе самому, к своим потребностям, от которых не может или не хочет отказаться, и на этой двусторонней борьбе с самим собой и с природой вырабатывает свою сообразительность и свой характер, энергию, понятия, чувства и стремления, а частью и свои отношения к другим людям» [15, с. 78–79]. Русская равнина, её почвенное строение, пограничье леса и степи, речная сеть и между-речье, овраги и летучие пески, суровый климат и сложные взаимоотношения с другими народами – всё это формировало мировоззрение русского народа, фольклорные образы, тип хозяйственной деятельности, характер земледелия, тип государственности и образ жизни.

Историк выделяет три основные стихии природы русской равнины: лес, степь и река, каждая из которых в своей отдельности приняла живое и своеобразное участие в строении жизни и понятий русского человека.

Лес как природный фактор формирования русского культурного архетипа.

Велики лесные богатства России. Только в европейской части лес занимает 93 % территории, отмечал И.А. Ильин. Лес и степь – амбивалентны, двусмысленны. И то и другое может быть одновременно и опасным для жизни, и, наоборот, жизненно важным, полезным. Так, например, лес, по словам В.О. Ключевского, оказывал русскому человеку разнообразные услуги.

- Он снабжал его строительным материалом и топливом, а также материалом для хозяйственного обзаведения, для домашней обстановки и для посуды. Лес давал мужику липовую кору для изготовления его традиционной обуви – лыковых лаптей. Жители лесных областей «курили» смолу, «гнали» деготь и занимались множеством разного рода кустарных промыслов.

- Но особенно важную роль в хозяйстве жителей лесных областей играли два промысла: охота или звероловство и лесное пчеловодство. Крупные звери и животные давали охотникам и их семьям мясо и теплую одежду, а ценные шкурки мелких пушных зверей служили для них источником дохода, своего рода «валю-

той», исполняя роль орудия обмена (слово «куны» до XIV в. употреблялось в значении «деньги»).

- Лесное пчеловодство и бортничество также было важным промыслом у славян; когда не было известно производство сахара, мед употреблялся для изготовления сладких кушаний и любимого напитка. Воск требовался в огромных количествах для изготовления церковных свечей.

- Наконец, лес оказывал славянам услуги религиозно-нравственного характера: в тяжелые времена татарского ига, в эпоху политического гнета извне и морального упадка внутри общества благочестивые люди, стремившиеся уйти от мирских соблазнов, суеты и грехов, направлялись в лесную «пустыню», строили себе там кельи и скиты и жили долгие годы в уединении и безмолвии; впоследствии к ним присоединялись и другие люди, которые потом создавали центры и опорные пункты славянской колонизации первобытных лесных пространств.

Приведем некоторые типичные примеры из исследования В. Ключевского. «Лес служил самым надежным убежищем от внешних врагов, заменяя русскому человеку горы и замки»; «лес придал особый характер северно-русскому пустынножительству, сделав из него своеобразную форму лесной колонизации. Несмотря на все такие услуги, лес всегда был тяжел для русского человека. <...> Этим можно объяснить недружелюбное или небрежное отношение русского человека к лесу: он никогда не любил своего леса. Сонная, дремучая тишина пугала его, в беззвучном шуме его вековых вершин чуялось что-то зловещее» [16, с. 53]. Именно поэтому русский человек населил лес злонравными существами, например лешим. Лес грозил русскому человеку и его домашнему скоту медведем и волком; по лесам гнездились разбойники; отвоевывание у леса всё новых территорий для хлебопашества давалось с огромным трудом и большими временными затратами. Русский фольклор вслед за восточнославянской мифологией населял лес зловещими существами, недоброжелательными к людям и «русскому духу», – бабой-ягой, лешим и другими представителями «нечистой силы».

Леса в России распределены неравномерно: «бескрайнее море лесов на Севере и их скудость на Юге, в степях. Отсюда два раз-

личных хозяйственных уклада и два характера: лесное хозяйство и деревянная архитектура Севера, где люди спокойнее, рассудительнее, ответственнее, более склонны к основательному в долгой перспективе политическому устройству, и – полеводство и глинобитная архитектура Юга, где люди кажутся более дерзкими, неуравновешенными и легкомысленными и слишком часто принимают за свободу политическую раскованность. В противоположность им великоросс... является лесным человеком» [12, с. 173–174].

Степь как одна из стихий русской природы и её роль в формировании русского культурного архетипа.

Не менее важна для формирования русского культурного архетипа и степь. Степь широкая, раздольная, как величает её песня, своим простором, которому конца-краю нет, воспитывала в древнерусском южанине чувство шири и дали, представление о просторном горизонте, «окоеме», как говорили в старину. Степь сыграла значительную роль в развитии хлебопашества, скотоводства, важное значение южнорусских степей заключается в их близости к южным морям. Она символизировала волю, удаль, разгул и широту, не ограниченную никакими границами и запретами, это – зримый образ безмерности и безудержности, свободы и самостоятельности. Но степь заключала в себе и важные исторические неудобства: вместе с дарами она несла мирному соседу едва ли не больше бедствий, была вечной угрозой и постоянным источником опасностей, нашествий и разорений. Не раз и не два азиатские орды подвергали славянские земли опустошительным нашествиям и вынуждали славян истощать свои силы в непрерывной тяжелой борьбе. Эта борьба, со степным кочевником, как писал В.О. Ключевский, длившаяся с VIII почти до конца XVII в. – самое тяжелое историческое воспоминание русского народа. С одной стороны, степь символизирует волю, разгул, широту, не ограниченную никакими узами или запретами; с другой – степь была вечной угрозой для Древней Руси и несла много бедствий, достаточно вспомнить постоянные набеги готов, гуннов, аваров, угров, хазаров, печенегов, половцев, а позже и монголо-татар. Кроме всего прочего, степь, отмечает В.О. Ключевский, это воплощение бездомности и безвольности русского человека, его брошенности на произвол судьбы и трудной задачи одинокого выживания.

Славянские реки и их роль в формировании русского культурного архетипа.

Велико и благотворно было историческое значение славянских рек. Не случайно ещё Геродот писал: «В Скифии нет ничего примечательного, кроме рек, которые ее орошают: они велики и многочисленны» (цит. по: [12, с. 173]). Они не только кормили славянина своими обильными рыбными запасами, но и предоставляли в его распоряжение густую и удобную сеть летних и зимних путей сообщения. Летом реки были покрыты множеством речных судов, начиная от маленьких рыбацких лодок и кончая большими военными и торговыми кораблями, с несколькими десятками воинов или с тяжелым купеческим грузом. А зимой по прочной и гладкой ледяной дороге глубоко замерзающих северных рек тянулись санные обозы со всевозможными грузами. По рекам шла славянская колонизация, по берегам рек строились города, села, маленькие деревушки, рыбацьи и охотничьи хижины. Взаимная близость речных бассейнов способствовала общению и сближению населения различных областей. Славянин искони любил свою реку, «жил с нею душа в душу», как отмечал великий русский историк В.О. Ключевский, и в песнях своих воспевал свои реки. Речные пути, в частности знаменитый путь «из варяг в греки», служили политическим, экономическим и культурным стержнем, вокруг которого образовалась «земля Русская».

Любовь русского человека к реке, как её характеризует В.О. Ключевский, позволяла преодолеть подобную «двусмысленность» леса и степи. «На реке он оживал и жил с ней душа в душу: она – соседка и кормилица, водяная и ледяная дорога». Река является даже своего рода воспитательницей чувства порядка и общественного духа в народе. Она и сама любит порядок и закономерность. Русская река приучала своих прибрежных обитателей к общежитию и общительности. Река воспитывала дух предприимчивости, привычку к совместному, артельному действию, заставляла размышлять и изловчаться, сближала разбросанные части населения, приучала чувствовать себя членом общества, общаться с чужими людьми, наблюдать их нравы и интересы, меняться товаром и опытом, знать обхождение». Ключевский отмечал разнообразие «исторической службы русской реки».

Таким образом, все природные явления, пережитые и осмысленные в их совокупности как социо- и культурогенные факторы, своеобразно отразились в русском культурном архетипе и составили фундамент всей русской культуры. Вальтер Шубарт пишет о «переживании ландшафта» как о первоисточнике, в котором коренятся культуры. Душа народа, – писал И. Ильин, – находится в живой и таинственной взаимосвязи с его природными условиями (см. [10]). Таким образом, культуры нет вне природы, любой народ живет среди природы, которая и определяет и его род занятий, и образ жизни, и культуру (табл. 2.1).

Т а б л и ц а 2.1

<i>Природные факторы формирования русского культурного архетипа</i>			
<i>лес</i>	<i>степь</i>	<i>равнина</i>	<i>реки</i>
Хозяйственные услуги	Символ воли	Воспитывает неопределенность, спокойствие, уныние	Средство сообщения
Охота	Источник опасности (кочевники, воры)		Рыбные запасы
Убежище для аскетов	Воплощение бездомности и безвольности русского человека		Воспитывает дух предприимчивости
Опасен медведь-разбойником			«Воспитательница» порядка

Какой же образ мира, какие национальные черты могла породить русская природа, русский ландшафт?

Первый признак, на который указывают почти все исследователи русской истории – это огромные пространства, ширь земли русской. «Что пророчит сей необъятный простор? – вопрошал Н.В. Гоголь. И почти мистически заключал: «И грозно объемлет меня могучее пространство, страшною силой отразясь в глубине моей; неестественной властью осветились мои очи: у! какая сверкающая, чудная, незнакомая земле даль! Русь!». И.А. Ильин говорил о том, что русскому народу присущи три бремена, первым из которых является бремя земли – «необъятного, непокорного,

разбегающегося пространства: шестая часть суши в едином великом куске; три с половиной Китая; сорок четыре германских империи» [11, с. 428].

А.П. Чехов восклицал: «Россия – громадная равнина, по которой носится лихой человек!»

Пространство для России, по мнению Г.Д. Гачева, наиболее свойско, не случайно в нём тот же корень, что и в слове «страна». Для России, которая «бесконечный простор» (Гоголь), горизонтальные идеи: Даль, Ширь, Путь-дорога – превалируют. И можно ли рассуждать о тайнах русской души и не упомянуть знаменитое гоголевское восклицание: «... и какой же русский не любит быстрой езды?!» По существу, это, как верно отмечает И. Морозов, глубочайшее обобщение исторической, естественной закономерности: необходимости покорять бесконечные дали, в которых «тонут время и пространство», пускаться в путь туда, где «не видеть конца и края, только синь сосет глаза». Отсюда естественное желание – «гнать лошадей», чтобы не задерживаться слишком долго в дороге.

Необъятные просторы русской земли, распаханность звездного неба, постоянная устремленность к открытию новых земель и вообще всего нового сделали русского человека особенно восприимчивым и предрасположенным к миру космических явлений. На эту особенность обращал внимание один из главных русских космистов Н.Ф. Федоров: «Ширь русской земли... наш простор служит переходом к простору небесного пространства, этого нового поприща для великого подвига» [32, т. 1, с. 254].

В.К. Трофимов, характеризуя влияние пространства на русский культурный тип, менталитет, отмечает: «Безграничность пространства местообитания русского народа оказывает крайне противоречивое воздействие на его менталитет. Широта, удаль, щедрость, свободолюбие – на одной стороне; расточительство, разгул, бесшабашность, слабая самодисциплина – на другой. Власть шири над русской душой детерминирует целый ряд русских свойств и русских недостатков. С нею связаны русская лень, беспечность, недостаток инициативы, слабо развитое чувство ответственности. Пространственные размеры страны держали русский народ в непомерном напряжении сил, требовали от него смирения и жерт-

вы, но они же давали ему чувство безопасности. Огромная и широкая русская земля всегда спасает русского человека, и поэтому он привык полагаться на её заступничество, больше брать от нее, чем возвращать» [30, с. 95].

Проникновение в просторы делало русича незлобивым, приветливым, доброжелательным. И чем опаснее были странствования, тем прочнее закреплялись в характере «чувства добрые». Нравственными нормами восточных славян стало милосердие, сострадание, хлебосольство по отношению к пришлому страннику. Владимир Мономах писал: «И более же всего чтите гостя, откуда бы он к вам ни пришел, простолюдин ли, или знатный посол... Ни единого человека не пропустите, не поприветствовав его и не подарив его добрым словом» (цит. по: [21, с. 166]).

Необъятный простор, «долина ровная», с которыми приходилось считаться славянину, воспитали в нем неприхотливость, терпимость, считавшиеся чертами национального характера. Древние памятники свидетельствуют: Святослав «в поход не возил с собой ни возов, ни котлов, не варил мясо, но, тонко нарезав конину, или зверину, или говядину, поджарив на углях, так ел, не имел он и шатра, но спал, постилая потник с седлом в головах; такими же были и все прочие его воины» (цит. по: [21, с. 167]).

Необъятность родной земли зафиксировал и русский язык: мы говорим «земля», подразумевая и почву, и государство, и Родину. Не следует думать, конечно, что гордость за родную землю свойственна только русским по причине необъятных просторов. Как для маленького ребенка его мама самая красивая, так всегда «широка» родная земля. Начальная строка знаменитой песни «Широка страна моя родная», казалось бы, такая русская и советская, на самом деле буквально повторяет выражение, обычное у древних римлян: *Late patet patria mea* «Широко раскинулась родина моя». Но это повторение, для автора, конечно, незаметно, не осознанно, ибо это архетип культуры, общее свойство индоевропейских языков.

Тем не менее в России совершенно иные условия, нежели, скажем, у народов Западной Европы. Бескрайние просторы земли русской, когда хоть на север, хоть на восток или юг можно пробираться годами, формировали и душу народа, которая такая же бескрайняя и может вместить в себя всё. Н.А. Бердяев писал: «Очень

своеобразно строение русской души и отличается от строения души западного человека, в русском Востоке открывается огромный мир, который может быть противопоставлен всему миру Запада, всем народам Европы... Россия есть великая равнина с бесконечными далями. На лице русской земли нет резко очерченных форм, нет границ. Нет в строении русской земли многообразной сложности гор и долин, нет пределов, сообщающих форму каждой части. Русская стихия разлита по равнине, она всегда уходит в бесконечность» [9, с. 87]. Даже в строительстве храмов на Руси проявилось особое отношение к пространству. Каноны старинного градостроительства на Руси запрещали заслонять Божий храм. Действовал закон «прозоров», обязывавший оставлять «коридоры» в застройке, чтобы любоваться храмами издалека. Дабы не осквернять простор. Если другие народы привыкли дорожить каждой горстью своей земли, то в русском народе не может не обескураживать беспечность и расточительность в этом отношении. Рачительное и бережное отношение к родной природе не составляет отличительной черты русского культурного архетипа.

Определить сущность и пределы русского пространства глазу нелегко. Ф. Тютчев так образно выразил заветные границы русских притязаний:

*Семи внутренних морей и семь великих рек...
От Нила до Невы, от Эльбы до Китая,
От Волги по Ефрат, от Ганга до Дуная...
Вот Царство Русское и не прейдет вовек,
Как то провидел Дух и Даниил предрек.*

Загадочную власть пространства над русской душой пытался объяснить Н.А. Бердяев. Он подчеркивал, что «огромные пространства легко давались русскому народу, но нелегко давалась ему организация этих пространств в величайшее в мире государство...» [1, с. 95]. В результате все внешние силы русского человека были направлены на службу государству, а как следствие – безрадостность – печать на всей жизни русского человека. Отсюда пресловутая «неразгаданная грусть» – тоска, свойственная русской натуре. Она, вернее, то необычное состояние души, которому-то и название найти невозможно, – порождение того же простора. Поэт П. Вяземский писал:

*Мне не скучно, мне не грустно –
Будто роздых бытия,
Но не выразить изустно,
Чем так смутно полон я.*

Необъятный и довольно однообразный пейзаж равнины, многомесячная зима, покрывающая белоснежным покровом поля и леса, короткое непредсказуемое лето, долгая осень с затяжными унылыми дождями, хмурое северное небо – всё это тоже способствует преобладанию у русских минорного душевного настроения. Наглядным образом минорный настрой души демонстрируется в русской песне, музыке, поэзии. Грусть является общим и ведущим мотивом всей русской культуры. «Боже, как грустна наша Россия!» – воскликнул Пушкин, прочитав «Мертвые души». Для русского – не мир грустен как для Экклезиаста, и не ему в мире грустно: Россия грустна! М.Е. Салтыков-Щедрин писал: «...Вон на самом краю болотины, среди зыбучих песков, ютится ряд бедных, ветхих изб... Что за грустный, надрывающий сердце вид!» (цит. по: [23, с. 53]). Ф. Гагерн в своих записках отметил: «На всем пространстве пути (Петербург – Новгород) особенно поражает однообразие постройки русских крестьянских изб; одна деревня как другая, одна изба как другая – очень печальный вид» [23, с. 56]. В.О. Ключевский в очерке «Грусть (памяти Лермонтова)» выявил грусть в качестве главного мотива поэзии М.Ю. Лермонтова. Он писал: «...Самое настроение этой поэзии совершенно понятно и без исторического комментария. Основная струна его и теперь звучит в нашей жизни, как звучала вокруг Лермонтова. Она слышна в господствующем тоне русской песни – не веселом и не печальном, а грустном. Её тону отвечает и обстановка, в какой она поется. Всмотритесь в какой угодно пейзаж русской природы: весел он или печален? Ни то ни другое: он грустен. Пройдите любую галерею русской живописи и вдумайтесь в то впечатление, какое из неё выносите: весело оно или печально? Как будто немного весело и немного печально: это значит, что оно грустно» (цит. по: [29, с. 922]). Грусть и тоска – это качества русской души и русской природы. Но не только тоска и печаль свойственны русскому человеку, в равной степени его характеристикой выступает и смирение. «Русская душа ушиблена ширью, она не видит границ,

и эта безгранность не освобождает, а порабощает её... Смирение русского человека стало его самосохранением» [1, с. 97]. Однако выделение преобладающего минорного настроения русского менталитета не должно вызывать сомнений относительно энергичности и страстного темперамента русских людей. В.К. Трофимов отмечает, что «в силу чувственной окраски национального сознания у русского человека наблюдаются перепады грусти и безудержного веселья, сонной бездеятельности и поразительной активности» [30, с. 94].

Ещё В.Г. Белинский, характеризуя русский характер, говорил о том, что русский человек упивается грустью, но она не есть болезнь слабой души, не слабость немощного духа, эта грусть могучая, грусть великой, благородной натуры. Русский человек, по его словам, упивается грустью, ноне падает под её бременем, и никому не свойственны до такой степени быстрые переходы от самой томительной грусти к самой бешеной иступленной веселости.

Одновременно с этим, одарив русских бескрайними просторами, неоглядной ширью равнин, по которым вольно гуляет ветер, Россия наполнила русскую душу широтой и вольностью, легкостью, каких нет у других народов, а главное – русскому духу присуща внутренняя свобода, внутренняя ширь. Бесконечность пространства непосредственным образом связана со специфическим русским пониманием и проявлением свободы. Свободолюбие составляет исконную русскую национальную черту, однако свобода здесь имеет специфическую национальную окраску. Она воспринимается как вольница и вседозволенность. «Широкие пространства, владевшие душами русских людей, вылились в понятие воли, отличное от европейского понимания свободы. Если для европейца свобода есть сознательный и добровольный учет необходимости в своих поступках, то для русского свобода – это воля, соединенная с простором, с неограниченным ничем пространством» [30, с. 96].

Н.А. Бердяев в работе «Истоки и смысл русского коммунизма» писал о том, что пейзаж русской души соответствует пейзажу русской земли, та же безграничность, бесформенность, устремленность в бесконечность, широта. На Западе тесно, всё ограничено, всё оформлено и распределено по категориям, всё благо-

приятствует образованию и развитию цивилизации. Можно было бы сказать, что русский народ пал жертвой необъятности своей земли, своей природной стихийности.

Ф.А. Степун, один из исследователей русской культуры, говорит о русском ландшафте как о бесконечности, излучающей бесформенность, русские пространства – это подлинно просторы, не загроможденные никакими формами, просторы, залитые разливами рек, лесов, болот, полей. В.О. Ключевский в кратком курсе русской истории писал о русском пейзаже: всё отличается мягкостью, неуловимостью очертаний, нечувствительностью переходов, скромностью, даже робостью тонов и красок, всё оставляет неопределенное, спокойно-неясное впечатление. Таков и русский характер: мягкий, порой даже робкий, иногда какой-то аморфный, бесформенный, а порой и безграничный.

Г.Д. Гачев, рассматривая соотношение Времени и Пространства в русском Космосе, говорит о том, что вечная трагедия, рок России, русского социума – это несоответствие шага Пространства и шага Времени, это сказывается в русском Логосе. В нем естественен задний ум, т. е. в русской истории работают разные темпоритмы. Россия – это рассеянное бытие, разреженное пространство. Русский Космос есть точки жизни и тире пустоты. Нет связи, дорог, посредства. Отсюда – слабость третьего сословия, логика у нас слабее работает, теряется, а потому «умом Россию не понять». Ум – это рассудочная логика. Постигание России возможно только через образы, именно поэтому Русский Космос особо хорошо постигается русской литературой, не случайно ведь почти вся русская философия выражена в литературной форме. Строгая философия невозможна в России, она всегда на грани художественной литературы или религии. Модель-схема Русского Космоса – «это Путь-дорога, Русь – тройка, космодром в однонаправленную бесконечность... Ценность культуры России, по Бахтину, – открытость, вопрошание. Русские шедевры незавершенны: «Евгений Онегин», «Братья Карамазовы», «Мертвые души»... Есть начало – нет конца... И задушевная мечта русской души – начать всё снова-здорово, «жизнь – сначала» [24, с. 28–29]. Итак, символическая фигура, эмблема, модель русского Космоса:

→∞ – «путь-дорога от порога в бесконечность по горизонтали равнины – русский образ мира: реактивно, ракетой "от самой себя у-бе-гу!"...» [2, с. 26].

Следствием огромных размеров территории является, по мнению доктора географических наук Л. Смирнягина, и такое понятие, как «внепространственность русской культуры». Что понимается под этим термином? Речь идет о том, что «у русской культуры явно ослаблено региональное самосознание, чуткость к расстоянию. Она кажется как бы внепространственной по своему менталитету, аспатиальной... По-видимому, русскому народу вообще не свойственно... особое внимание к уточнению места своего обитания, и административная адресация его вполне устраивает. Он, конечно, различает Сибирь, Урал, Дальний Восток, но это элементы макроструктуры, а вот названия рангом ниже, вроде Поморья или Мещеры, встречаются у нас крайне редко» [27, с. 76].

Чувство того, что у русского человека, говоря словами И.А. Ильина, «всего много»: и пространств, и природных богатств, формировало в русском культурном архетипе «некое органическое ласковое добродушие, спокойствие, открытость души, общительность. Русская душа легка, текуча и певуча, щедра и нищелюбива – «всем хватит и ещё Господь пошлет»...» [11, с. 419]. Многие исследователи отмечают равнодушие русских к устройению своей земной жизни, какое-то странное пренебрежение к материальному пласту, комфорту, удобству существования. Когда культура ориентирована на вечность, то человеческое существование в ней осознается особенно кратким и эфемерным. Проблема богатства и отношение к богатству в рамках русского культурного архетипа, на наш взгляд, четко выражены словами из Евангелия: «Трудно богатому войти в Царство Небесное». Как отмечал в одной из своих работ Н.А. Бердяев, русский человек будет грабить и наживаться нечистыми путями, но при этом он никогда не будет почитать материальные богатства высшей ценностью, он будет верить, что жизнь св. Серафима Саровского выше всех земных благ.

Б. Чичерин в одной из своих лекций рассуждал о влиянии пространства на особенности русской культуры и менталитета. В частности, он говорил о том, что главным, отличительным свой-

ством русского ума является отсутствие понятий о границах. Он утверждал, что всякое понятие является нам в форме безусловной. Для нас исчезают линии, которые отделяют его от смежных с ним областей; мы не постигаем ни места, которое оно занимает в кругу других, ни отношения его к тем понятиям, которые находятся с ним в соприкосновении. У нас, как у восточных народов, всё расплывается в бесконечность.

Ещё одна характерная особенность России, связанная с огромными пространствами, это малая плотность населения, его «разреженность» по огромным пространствам. В.О. Ключевский описывает это так: «Жилья не видно на обширных пространствах, никакого звука не слышно кругом – и наблюдателем овладевает жуткое чувство невозмутимого покоя, беспробудного сна и пустынности, одиночество, располагающее к беспредметному унылому раздумью без ясной отчетливой мысли» [16, с. 87].

П.А. Сапронов пишет: «В Киевской Руси времен св. Владимира проживали полтора-два миллиона человек. Франкское государство этого времени... имело около пяти миллионов жителей. В канун монгольского нашествия все русские княжества населяло приблизительно три миллиона человек. Население же Франции, по самым скромным оценкам, достигало двенадцати миллионов... Площадь Франции приблизительно равна площади Владимиро-Суздальской земли, самого могущественного из русских княжеств. Но проживало в нем вряд ли намного более шестисот тысяч человек. Тем самым плотность населения двух государств отличалась приблизительно в двадцать раз» [25, с. 507–508].

И.А. Ильин в одной из своих работ приводит следующие цифры: в европейской России на 1 кв. км в среднем приходится 29 человек, в азиатской России – 2,3, в то время как во Франции – 74, в Швейцарии – 101, в Германии – 134, в Англии – 145, в Бельгии – 273 (см.: [12]).

Малая плотность населения и гигантские размеры территории способствовали тому, что человеку необходимо было знать и чувствовать свою принадлежность к какому-то целому, больше него, к какой-либо большей общности, будь то род, Родина, Идея и т. д. Не случайно основной вопрос России в трактовке Г.Д. Гачева: «Чей?». Ведь и русские фамилии поссесивны: Ивано-ОВ,

Пушк-ИН, Вязем-СКИЙ... Мыслитель подчеркивает, что «человек в философии общего дела Н. Федорова определяется как "сын человеческий" и в братстве – по родству. Отсюда патриотизм на Руси – живая пуповинная связь. Понимаешь слова песни: "Была бы только Родина!.." – тогда я прикаян, на месте, при пространстве-времени» [3, с. 70].

Благодаря огромным просторам, пространственной рассеянности населения, по мнению доктора философских наук И.К. Пантина, возникает своеобразная историческая инерция. Русский народ в большинстве своем действительно инертен, он идет за властью, какой бы она не была, будь то царь, император, или революционер-диктатор. Русский народ – фаталист: что бы ни происходило, так и должно быть.

Своеобразно и отношение русского человека к природе. Он не любит гор, закрывающих простор равнин и сужающих внутренних его простор. И. Гончаров в романе «Обломов», описывая родную деревню главного героя, отмечает: «Что за чудный край! Нет, правда, там ни моря, нет высоких гор, скал и пропастей, ни дремучих лесов – нет ничего грандиозного, дикого и угрюмого. Да и зачем оно, это дикое и грандиозное? Море, например? Бог с ним! Оно наводит только грусть на человека... Горы и пропасти созданы тоже не для увеселения человека. Они грозны, страшны, как выпущенные и устремленные на него когти и зубы дикого зверя...» [5, с. 102–103]. Всё это: и моря, и горы, и скалы – чужды русскому человеку, его стихия – бесконечная даль, ширь, рождающие спокойствие и безмятежность, которые сулят «покойную долговременную жизнь до желтизны волос и незаметную, сну подобную смерть» [5, с. 103].

Таким образом, можно отметить, что в ландшафте русской земли преобладает бескрайняя равнина. Она отличалась пустыньностью и однообразием, протяженностью и неопределенностью, а, следовательно, рождала чувство одиночества, сна, покоя, уныния (вспомним С. Есенина: «Стою один среди равнины голой, А журавлей уносит ветер вдаль...»). Равнинность ландшафта, его бесконечность порождала противоречивый культурно-семантический комплекс русского народа:

- душевная мягкость и скромность дополнялись смысловой неопределенностью и робостью;

- невозмутимое спокойствие граничило с тягостным унынием;
- отсутствие ясной мысли, вытекающее из предрасположенности к духовному сну, порождало отвлеченную мечтательность, оправдывающую лень;
- аскетизм пустынножительства, родственный беспредметности творчества, приводил к глубокому предубеждению в отношении житейских удобств и бытового благоустройства.

Таким образом, пространства можно рассматривать как внутренний, духовный факт в русской судьбе. Это, по словам Н.А. Бердяева, география русской души.

2.2. Климатические условия складывания русского культурного архетипа

Не только географическое положение формировало характер русского народа. Не менее важное значение имел и климат. О его влиянии на ход русской истории и на русский культурный архетип писали С.М. Соловьев, В.О. Ключевский, Р. Пайпс и многие другие. Русский философ И.А. Ильин наиболее тяжким бременем, доставшимся русскому народу, считает бремя природы. Он пишет: «...этот океан суши, оторванный от вольного моря, которое зовет и манит (вспомним былинку о Садко), но само не дается и нам ничего не дарит... Эта гладь повсюдная, безгорная; и лишь на краю света маячат Карпаты и Кавказ, Урал и Саяны, не ограждая нас ни от бури, ни от врага... Эта почва, скудная там, где леса дают оборону, и благодатная там, где голая степь открыта для набега... Эти богатства, сокрытые в глубине и не дающиеся человеку до тех пор, пока он не создаст замирение и безопасность... Эти губительные засухи, эти ранние заморозки, эти бесконечные болота на севере, эти безлесные степи и сыпучие пески на юге – царство ледяного ветра и палящего зноя» [11, с. 428].

Сравним климатические особенности России и Западной Европы, а также США для более четкого понимания всей сложности климата России (см.: [22]) (табл. 2.2 и 2.3).

Т а б л и ц а 2.2

Россия и США: сравнение климатических условий

<i>Параметры сравнения</i>	<i>Россия</i>	<i>США</i>
Общая территория	Россия почти в 2 раза больше США	Но США располагает большим количеством эффективных территорий
Морские побережья	Континентальная страна. Единственный незамерзающий порт – Мурманск	С двух сторон омывается теплыми морями. Все её порты незамерзающие. США – океаническая держава
Климатические условия	Безморозный период длится от 60 дней на северо-востоке страны до 180 – на юге европейской части. Свободных от заморозков районов нет. Две трети территории России – северные и приравненные к ним районы	США (кроме Аляски) расположены ниже 50 градусов с.ш. (южнее Киева). Здесь можно выращивать зерновые, хлопчатник, цитрусовые, виноград, сахарный тростник. Продолжительность безморозного периода – 150–270 дней в году. На побережье Мексиканского залива и во Флориде заморозков практически нет
Вечная мерзлота	Зона вечной мерзлоты составляет около 10 млн кв. км (больше половины всей территории страны)	Нет. Географически находятся южнее Кубани
Годовая амплитуда среднемесячных температур воздуха	В Сибири температурные перепады достигают 60–70 градусов	Не превышает 32–36 градусов (что сопоставимо только с Европейской частью России)

Таблица 2.3

Россия и Западная Европа: сравнение климатических условий

<i>Параметры сравнения</i>	<i>Россия</i>	<i>Страны Западной Европы</i>
Географическое расположение	Территории южнее 50 параллели составляют всего 3,4 % её пространства	В основном расположены между 50–40-ой параллелями северной широты, климат которых есть золотая середина между севером и югом
Расположение крупнейших городов	Москва, Смоленск, Нижний Новгород, Казань, Уфа, Челябинск, Омск, Новосибирск и др. расположены примерно на 55 параллели	На 55 параллели находятся только несколько скандинавских стран и Шотландия, но они «утеплены» Гольф-стримом
Среднегодовая температура	Минус 5,5 градусов (в Сибири намного ниже)	Среднегодовая температура в Европе плюс 7 градусов. В Финляндии плюс 1,5 градусов, а в Хельсинки – плюс 5. В Норвегии клубника созревает в те же сроки, что и на Кубани (в мае)
Снежный покров	В европейской части России снег лежит от 3–4 месяцев в году до 6–7 месяцев	Практически не бывает постоянного снежного покрова
Период, пригодный для сева и сбора урожая	4–5 месяцев	8– 9 месяцев

Современный исследователь Л. Милов, доктор исторических наук, полагает, что важность природно-климатических условий для развития русского исторического процесса и для формирования русского культурного архетипа состоит в следующем:

- именно природно-климатические условия определяют существенные черты обстановки человеческой деятельности, которая представляет собой основное содержание исторического процесса;

- в повседневной деятельности, когда человек приспосабливается к природной среде, вырабатываются определенные стереотипы поведения, привычки и навыки, а также закрепляющие их психологические установки, эмоциональные реакции, задающие контуры национального характера;

- в непосредственной связи с условиями деятельности людей находятся нормы, идеалы и ценности их культуры, их предпочтения и отрицательные реакции, совокупность которых обозначается понятием «менталитет».

Говоря о значении географического фактора в развитии культуры России, известный исследователь её П.Н. Милюков использует термин «месторазвитие». Он пишет о том, что, сопоставляя каждое месторазвитие с развившейся в нем культурой, мы можем заметить, что и самый порядок развития культур соответствует степени благоприятствования климатических условий той или другой культуре. Хронологически древнейшие культуры развиваются в месторазвитиях, наиболее щедро обставленных природой. Следующие по времени идут за ними в порядке ухудшения антропогеографических условий... В этой хронологической последовательности русскому месторазвитию принадлежит определенное место. Возрастание континентальности и пустынности климата отзывается и на запоздании соответствующих культур и на их введении в общую связь.

Колыбелью и «месторазвитием» русской культуры являлась Восточно-европейская (Русская) равнина – одна из крупнейших (площадь около 4 млн км²) равнин земного шара. На севере равнина заходит за полярный круг почти до 70 градусов северной широты, а на юге достигает берегов Черного и Каспийского морей (45 градусов северной широты). Расстояния на Русской равнине измеряются тысячами километров, что превращает её в огромный континентальный массив. Для равнины характерны постепенные смены ландшафтов на коротких расстояниях и большие различия между удаленными одна от другой территориями. Холодные тундры и солнечные степи, заболоченная тайга и безводные пустыни, еловая лесотундра и дубовая лесостепь – таково разнообразие ландшафтов Русской равнины.

Рельеф Восточно-европейской равнины определяет её климат. Равнинный рельеф создает благоприятные условия для свобод-

ного обмена воздушными массами между удаленными один от другого районами. Арктический воздух время от времени в виде волн холода прорывается до южных границ Русской равнины, а летом, в июле, континентальный тропический воздух в отдельные дни продвигается на север до Архангельской области. Уральский хребет не представляет собой препятствия для проникновения на Русскую равнину континентального полярного воздуха сибирского происхождения. Такое соприкосновение и взаимопроникновение качественно различных воздушных масс вызывает неустойчивость на Русской равнине климатических явлений, частую смену одних типов погоды другими.

Географическое положение, рельеф, климат определили и природные зоны Русской равнины (почвы, растительный и животный мир). Ландшафтные зоны тундры, лесотундры, тайги, смешанных лесов, лесостепи, степи и полупустыни сменяют друг друга по мере продвижения с севера на юг. Северо-запад равнины переувлажнен (озера, болота), а юго-восток засушлив. Крупнейший речной бассейн равнины – Волжский не связан с Мировым океаном, а ряд рек (Северная Двина, Печора) впадают в Северный Ледовитый океан. Зона благоприятных для обработки почв-черноземов лежит в полосе недостаточного увлажнения. Колебания климата, доходящие до катастрофических засух в степной зоне порождают неурожаи, что позволяет квалифицировать черноземную полосу России как зону рискованного земледелия. Север Европейской части России и Сибирь отличаются коротким летом, резкими весенне-осенними заморозками, продолжительной и холодной зимой. Если в США зона холодного климата занимает 21 %, умеренного 43 %, а теплого и жаркого – 36 % территории страны, то в пределах СССР (в границах 1991 г.) – соответственно 73, 22, 5 %. Для Российской Федерации соотношение ещё менее благоприятно. Из 17 млн квадратных километров её территории 3 млн занимают зоны тундры и лесотундры, площадь вечной мерзлоты составляет 10 млн квадратных километров. Для развития хозяйства природные условия России неблагоприятны.

Прекрасно сказал о географии Европейской части России великий историк В.О. Ключевский. Он писал, что к довершению географического родства с Азией эта равнина переходит на юге

в необозримую маловодную и безлесную степь пространством в 10 тысяч кв. миль и приподнятую всего саженой на 25 над уровнем моря. По геологическому своему строению эта степь совершенно похожа на степи внутренней Азии, а географически она составляет прямое, непрерывное их продолжение, соединяясь со среднеазиатскими степями широкими воротами между Уральским хребтом и Каспийским морем и простираясь из-за Урала сначала широкою, а потом всё суживающеюся полосой по направлению к западу, мимо морей Каспийского, Азовского и Черного. Это как бы азиатский клин, вдвинутый в европейский материк и тесно связанный с Азией исторически и климатически. Здесь искони шла столбовая дорога, которой чрез Урало-Каспийские ворота хаживали в Европу из глубины Азии страшные гости, все эти кочевые орды, неисчислимые, как степной ковыль или песок азиатской пустыни. Умеренная, во всем последовательная западная Европа не знает таких изнурительных летних засух и таких страшных зимних метелей, какие бывают на этой степной равнине, а они заносятся сюда из Азии или ею поддерживаются. Столько Азии в Европейской России. Исторически Россия, конечно, не Азия; но географически она не совсем и Европа. Это переходная страна, посредница между двумя мирами. Культура неразрывно связала её с Европой; но природа положила на неё особенности и влияния, которые всегда влекли её к Азии или в неё влекли Азию.

Эту связь России с Азией особенно подчеркивали сторонники евразийства – историко-культурологической концепции, сформировавшейся в XX в. (Г.В. Вернадский, Н.С. Трубецкой, П.Н. Савицкий и др.). В своей книге «Русская история» создатель исторической концепции евразийства Георгий Вернадский (1887–1973) пишет, что деление России на Европейскую и Азиатскую «не только не обосновано и не оправдано исторически, – оно вводит в заблуждение и географически... Никто не может изменить тот факт, что географически Европейская и Азиатская Россия едины. По обе стороны Урала находятся те же самые зоны тундры, лесов и степей, сыгравшие одинаково важную роль в развитии русского народа... Россию мы рассматриваем как географическое единство – Евразию, но этот термин будет малопонятен без пояснения неправильных концепций, которые громоздятся вокруг него. В моем

употреблении термин «Евразия» выражает не определенную социо-историческую комбинацию Европы и Азии, а громадную специфическую географическую область земного шара в центре континента. Она состоит из целого ряда больших, соединенных между собой равнин (Белое море, Кавказская, Западно-Сибирская и Туркестанская).

Пространства России включили в себя почти все климатические зоны – от вечной мерзлоты до субтропиков. Тем не менее на большей части России климат континентальный, который подвержен резким перепадам температур. Зима длится примерно 5–6 месяцев.

Основной род занятий в Центральной России, составившей историческое ядро Русского государства – земледелие, а потому столь серьезное значение играют климатические условия. На Западе существовал миф о том, что Россия – страна благоприятная для сельского хозяйства и что русский народ просто не понимает, как правильно воспользоваться огромной территорией. Но И.А. Ильин, анализируя климатические особенности России, писал, что иностранцы не берут в расчет подземный слой вечной мерзлоты, который не оттаивает никогда, даже в самое жаркое лето. Философ приводит данные профессора С. Прокоповича о том, что этот слой вечной мерзлоты занимает около 10 млн квадратных километров, или 47 % всей территории России.

В России период, пригодный для сева и уборки урожая, длится от 4 до 6 месяцев, а в Западной Европе он составляет 8–9 месяцев. Получается, что у западноевропейского крестьянина на 50–100 % больше времени на сельскохозяйственные работы, чем у русского. Цикл сельскохозяйственных работ был чрезвычайно коротким, занимая всего 125–130 рабочих дней. В течение, по крайней мере, четырех столетий русский крестьянин находился в ситуации, когда худородные почвы требовали тщательной обработки, а времени на неё у него просто не хватало, как и на заготовку кормов для скота. Находясь в столь жестких условиях, пользуясь довольно примитивными орудиями, крестьянин мог лишь с минимальной интенсивностью обрабатывать свою пашню, а его жизнь чаще всего напрямую зависела только от плодородия почвы и от капризов природы. Практически это означало для крестья-

янина буквально неизбежность труда без сна и отдыха, с использованием всех ресурсов семьи (детей, женщин и стариков). Крестьянину на западе Европы такого напряжения сил не требовалось, ибо сезон работ был гораздо более длительным, а следовательно, и ритм труда более благоприятным.

Фундаментальные особенности ведения крестьянского хозяйства в конечном счете наложили своеобразный отпечаток на русский национальный характер. Прежде всего, речь идет о способности русского человека к крайнему напряжению сил, концентрации на сравнительно протяженный период времени всей своей физической и духовной потенции. Вместе с тем вечный дефицит времени, веками отсутствующая корреляция между качеством земледельческих работ и урожайностью хлеба не выработали в нём ярко выраженную привычку к тщательности, аккуратности в работе, не могли не создать настроений определенного скепсиса по отношению к собственной работе, что, в свою очередь, отразилось на определенных поведенческих особенностях русского крестьянина. В частности, в русском человеке нет привычки к размеренному постоянному труду, зато присутствуют небрежность в работе, пассивное отношение к своему собственному хозяйству, безразличие к удручающей перспективе своей собственной жизни и жизни членов семьи, трагическая апатия по отношению к жизни и к Богу, отсутствуют пунктуальность и тщательность. Отсюда выделяющаяся в русском народе такая черта, как изумительное равнодушие или крайняя беспечность насчет тех опасностей, которые угрожают не только здоровью, но и самой жизни.

Журнал МВД в конце XIX в., описывая подобные ситуации, отмечал, что это не есть признак болезненного повреждения духовной природы, происходящего от малодушной уверенности в бессилии избежать того, что присуждено неотвратимым роком, или от печальной утраты всякой веры в достоинство и прелесть земного бытия от черного, отчаянного сплина. Это, напротив, есть следствие как будто избытка жизненной энергии, избытка душевных сил, безусловно самонадеянных и потому безрасчетно разгульных. «Смерть – копейка, голова – дело наживное!» – говорит себе русский человек и, махнув рукою, с беззаботным спокойствием лезет в огонь и в воду, часто не только без нужды, но даже

без всякого повода, единственно для того, чтобы не дать себе труда сделать несколько лишних шагов в обход вправо или влево. Не зря любимой русской поговоркой остается «Двух смертей не бывает, а одной не миновать!».

Природа очень часто смеется над самыми осторожными расчетами великоросса, а своеобразие климата и почвы обманывает его самые скромные ожидания. Привыкнув к таким обманам, пишет знаменитый историк В.О. Ключевский, расчетливый великоросс любит подчас очертя голову выбрать самое что ни на есть безнадежное решение, противопоставляя капризу природы каприз собственной души. Эта склонность дразнить счастье, играть в удачу и есть великорусский «авось». «Авось» вообще стало одним из доминантных понятий в русском культурном архетипе, обозначает оно безрассудность, склонность «дразнить» судьбу, «играть в удачу». «Авось» – есть некая беспечность, составляющая необходимую принадлежность экономических отношений русских: легкость материального труда, не требующая глубоких соображений и т. д., – считает М.Е. Салтыков-Щедрин. Он также отмечает, размышляя об «авось»: «Это чувство воспитано в нём самой жизнью, не представляющею ничего, кроме случайностей, которых нельзя ни предотвратить, ни предвидеть. При таком положении вещей равнодушие к будущему и непредусмотрительность делаются явлениями вполне нормальными и логически последовательными» (цит. по: [23, с. 235]).

Русскому культурному архетипу присущ универсализм мышления, умение действовать не по стандартным шаблонам, а по сложившейся ситуации. Об этом говорит и И.А. Ильин, утверждая, что русский человек одновременно преодолевает затруднения не путем дальновидного расчета, по заранее выработанному плану, а посредством импровизации в последнюю минуту. Это напрямую связано с русским «авось», со свойственным русским иррационализмом, проявляющимся в безрассудстве, в неподдающихся объяснению с точки зрения логики поступках. Не зря В. Белинский называл «авось» болезнью русского человека, его нравственным недостатком. Однако, как верно отмечает В.К. Трофимов, в силу противоречивой природы национально-ментальных свойств, даже такое, казалось бы, безнадежно отрицательное качество дает

русским некоторое преимущество перед другими народами, особенно в творческих видах деятельности и проявляется это, прежде всего в том, что для русских нет понятия «нерешаемая задача». Они по складу мышления более универсальны и поэтому без всякой боязни берутся за работу, на первый взгляд невыполнимую. Ни в одном европейском языке нет русского поэтического, даже героического «авось», с которым русский города берет. Как отмечает Н. Огарев, даже исключительные русские люди в поступках идут на авось – слово, которое выражает фатализм воли Господней. Наше «авось» выражает положительное вероятие и употребляется беспрестанно, особенно с присовокуплением: Бог поможет. Авось Бог поможет.

Экстенсивный характер земледелия, его рискованность сыграли немалую роль в выработке в русском человеке легкости к перемене мест, извечной тяге к «подрайской землице», к «беловодью» и т. п., чему не в последнюю очередь обязана Россия её огромной территорией. Д. Мордовцев, например, отмечает, что русский народ, несмотря на оседлый характер, свойственный земледельческой стране, склонен к бродячей жизни, что без видимых причин он покидает родину и идет искать чего-то на чужой стороне. Ему вторит и М. Горький, подчеркивая, что в русском крестьянине ещё не изжит инстинкт кочевника, он смотрит на труд пахаря как на проклятие Божие и болеет «охотой к перемене мест». У него почти отсутствует боевое желание укрепиться на избранной точке и влиять на окружающую среду в своих интересах, если же он решается на это – его ждет тяжелая и бесплодная борьба. Стремление к подвижности, к поискам «лучшей земли» было обусловлено ещё и историческими факторами. Ещё с XVII в. расширение российского государства складывалось таким образом, что основные тяготы по обеспечению экспансии ложились на ядро государства, на его исконные земли. Именно здесь крепостное право было особенно свирепым, именно отсюда поступала большая часть рекрутов для различных военных кампаний, именно тут существовали самые высокие налоги. На окраинах было гораздо легче. Сибирь почти не знала крепостного права, в Малороссии оно было несравнимо мягче, и в эти регионы постоянно шла миграция из центральных частей России. «Такова уж, видно,

историческая миссия русского племени, – писал И. Аксаков. – С самого начала своего исторического бытия он наметил себе просторные рамки, воспитался на этой идее простора, – простор воздействовал даже на его духовную природу, простор манил и манит его до сих пор»... «"Кочевник" по своей природе... русский человек (особенно тот его тип, который зовется великорусским), вызвал даже принудительные относительно себя меры, чтобы приурочить его, прикрепить его к оседлости: такое прикрепление к земле понадобилось не только для сел и деревень (где оно породило даже крепостное право), но и для посадов и городов. Вместо упорной борьбы на месте... он – при всякой невзгоде – или "отъезжал" (если он боярин), или разбегался врозь, уходил, благо было куда уходить! "Ходить", бывать, это и в старину, и теперь – дело ему любезное. "Гулящие люди", "казачество", отхожие промыслы, куда отправляются чуть ли не тысячные подвижные артели, – странничество, возведенное даже на степень религиозного подвига (чуть не обязательного условия душеспасения), наконец, недавние и современные бродяги – это лишь разные виды всё того же непосредства, которое было бы совершенно неправильно объяснять только экономической нуждой. И теперь ещё русский крестьянин готов кружить, готов бегать, просто оттого, что "надоело", от "охоты к перемене мест", по духу малорусской пословицы: "хоть горше, да инше", одним словом – с тоски, неудачи у себя дома, часто по причине очень неважной, даже не раздумывая долго» (цит. по: [23, с. 221–222]).

Важна роль странника, бродяги не только в русской культуре, но и, пожалуй, в истории. Ведь бродяжничеством жила Русь и после тех времен, когда собственно сформировалось само государство, бродягами она расширила свои пределы, ими же отстаивала свою независимость и от кочевых орд, бродяги же колонизировали и север, завоевали Сибирь, населили Дон и Урал. «Бродяжничество, как вольный переход с одних земель на другие, и теперь живет в народе как одно из коренных начал его быта, и движет народом на всех путях, хотя и под другими именами, с другими оттенками» (цит. по: [23, с. 223–224]).

Л. Смирнягин, доктор географических наук, вводит наряду с понятием географической подвижности понятие подвижности

ментальной, понимая под ней извечную русскую тягу к уходу, тоску по странам обетованным, охоту к перемене мест. В основе «ментальной подвижности», по его мнению, «лежит не просто пессимистическая оценка своей нынешней жизни, но и жесткая увязка такого пессимизма с фактом проживания именно в данном месте, а также неколебимая вера в то, что самый верный способ кардинально улучшить свою жизнь – это бежать куда-нибудь подальше, на окраину русской ойкумены, где процветают некие блаженные страны вроде "страны Муравии". В этом свете исходное место обитания представлялось юдолью, которая не поддается улучшению, а потому и не заслуживает заботы и чрезмерного внимания. Прикрепление к земле выглядело насильственным и рождало отторжение самой этой идеи как чего-то внешнего, навязанного» [27, с. 79].

Б.П. Вышеславцев в работе «Русский национальный характер» говорит о том, что одной из центральных идей русских сказок, а следовательно, бессознательной мечтой русской души является искание «нового царства и лучшего места», постоянное стремление куда-то «за тридевять земель». В этом, говорит философ, есть, конечно, нечто общее сказочному миру всех народов: полет над действительностью к чудесному, но есть и нечто своё, особенное, какое-то странничество русской души, любовь к чужому и новому здесь, на земле, и за пределами земли: «Града грядущего взыскуем». Н.А. Бердяев писал о том, что тип странника так характерен для России и так прекрасен. «Странник – самый свободный человек на земле. Он ходит по земле, но стихия его воздушная, он не врос в землю, в нем нет приземистости. Странник свободен от «мира», и вся тяжесть земли и земной жизни свелась для него к небольшой котомке на плечах. Величие русского народа и призванность его к высшей жизни сосредоточены в типе странника. Русский тип странника нашел себе выражение не только в народной жизни, но и в жизни культурной, в жизни лучшей части интеллигенции. И здесь мы знаем странников, свободных духом, ни к чему не прикрепленных, вечных путников, ищущих невидимого града» [1, с. 27]. Самым тягостным испытанием для Ильи Муромца, его богатырского духа, стала его многолетняя неподвижность, лишившая прирожденного странника «чиста поля».

Философ говорит о том, что тип странника характерен для русской литературы, он есть и у Пушкина, и у Лермонтова, и у Гоголя, и у Толстого. Один из центральных мотивов русской литературы – мотив странничества. Земное существование человека – лишь временное, оно пройдет «как с белых яблонь дым».

У С.А. Есенина читаем:

*Кого жалеть? Ведь каждый в мире странник –
Пройдет, зайдет и вновь оставит дом* [8, т. 1, с. 234].

*Не вернусь я в отчий дом,
Вечно странствующий странник* [8, т. 1, с. 253].

Не случайно изба, символизирующая Русь, земное бытие, украшается коньком на крыше, как писал Н. Клюев:

*...на кровле конек
Есть знак молчаливый, что путь наш далек.*

Посадив конька на крышу, русский мужик уподобил свою избу под ним колеснице. Есенин писал, что деревянный крашеный конек на крыше русской избы – символ того, что Русь вся в походе, в движении, недаром он говорит о «скифской мистерии вечного кочевья»: «Я еду к тебе, в твои лона и пастбища», говорит наш мужик, запрокидывая голову конька в небо. Такое отношение к вечности как к родительскому очагу проглядывает и в символе нашего петуха на ставнях» [8, т. 5, с. 171]. П.Я. Чаадаев писал: «...В своих домах мы как будто на постое, в семье имеем вид чужестранцев, в городах кажемся кочевниками» (цит. по: [20]). Н.А. Бердяев отмечал: «Россия – страна безграничной свободы духа, страна странничества и искания Божьей правды... Тип странника так характерен для России и так прекрасен... Величие русского народа и призванность его к высшей жизни сосредоточены в типе странника» [1, с. 26–27]. Странники града своего не имеют, они града грядущего ищут. «В России, в душе народной есть какое-то бесконечное искание, искание невидимого града – Китежа, незримого дома. Перед русской душой открываются дали и нет очерченного горизонта перед духовными её очами» [1, с. 28]. По сути, русское странничество, как особое явление, духовное и психологическое, есть самобытная форма русского мессианства.

Но в то же время рискованность земледелия умножала в русском человеке тягу к традиционализму, укоренению привычек («хлебопашец есть раб привычки»), порождала в сознании русского крестьянина идею всемогущества Господа Бога в крестьянской жизни. Труд – трудом, но главное зависит от Бога, вспомним русские пословицы и поговорки: «Все под Богом ходим», «Бог не родит и земля не дает», «Не конь везет, Бог несет», «Человек гадает, а Бог совершает» и др.

С другой стороны, тяжкие условия труда, сила общинных традиций, внутреннее ощущение грозной для общества опасности пауперизации дали почву для развития у русского человека необыкновенного чувства доброты, коллективизма, готовности к помощи, вплоть до самопожертвования. Суть ведущего типа мотивации личности в русской культуре можно определить так: для достижения общего блага необходимо стремиться понимать других, ограничивая себя. Речь идет о том, что благополучие общества строится на нашем доброделании и самоограничении. И это понимается как высший закон устройства мира, и в этом – принятие и оправдание добра как основы мироздания. Мир без добра – мир неправильный и ненастоящий. В этом – основа основ русского мировоззрения и русского национального характера. Доброта русского народа, по мнению Н.О. Лосского, высказывается и в отсутствии злопамятности. Русские люди, по словам Ф.М. Достоевского, «долго и серьезно ненавидеть не умеют». Отсюда, верно подмечает Н.М. Лебедева, органичное неприятие русским человеком мести, что часто рождает непонимание и даже презрение со стороны многих народов. Особенность доброты русского народа, продолжает исследователь, в том, что она чужда сентиментальности, это – жизнь «по сердцу», подлинное сердечное отношение к другому человеку. Как пишет русский философ Н.О. Лосский, «жизнь по сердцу» создает открытость души русского человека и легкость общения с людьми, простоту общения, без условностей, без внешней привитой вежливости, но с теми достоинствами вежливости, которые вытекают из чуткой естественной деликатности.

Самопожертвование в нашей культуре, как верно отмечает доктор психологических наук Н.М. Лебедева, абсолютная ценность. В истории, подчеркивает она, несколько раз происходили

довольно странные вещи – накануне и во время страшных бед, грозивших человечеству уничтожением, многие европейские страны, их культуры бывали спасены добровольной кровавой жертвой России. Однако после того, как правило, платили забвением, а то и ненавистью и предательством. Таких уроков истории немало. А ведь ещё А.С. Пушкин взывал к Европе в 1831 г.:

*И ненавидите вы нас...
За что ж? ответствуйте за то ли,
Что на развалинах пылающей Москвы
Мы не признали наглой воли
Того, под кем дрожали вы?
За то ль, что в бездну повалили
Мы тяготеющий над царствами кумир
И нашей кровью искупили
Европы вольность, честь и мир?*

Природа и климат Руси, по высказыванию В.О. Ключевского, часто смеется над самыми осторожными расчетами русского. Своенравие климата и почвы обманывает самые скромные его ожидания. Невозможность рассчитать наперед (неожиданные метели и оттепели, непредвиденные августовские морозы и январская слякоть), заранее сообразить план действий и прямо идти к намеченной цели заметно отразились на складе ума великоросса. Человек может или махнуть на все рукой («двум смертям не бывать, а одной не миновать»), или уйти в мечту (упование на чудо, авось). С одной стороны, сосредоточенность на повседневном долготерпении, к которым приучила бедность и скупость природы, а с другой – вера в самые невероятные картины будущего. Отсюда и ещё одна черта русского характера – русский человек практически никогда не заглядывает далеко вперед, оно для него не просто непредсказуемо, оно в принципе неизвестно. А. Гакстгаузен в подтверждение этой мысли высказывается так: «Русский человек не заботится об отдаленном будущем, он слишком живет настоящей минутой, чтобы предпринять что-нибудь, имеющее не скорый результат» (цит. по: [23, с. 57]). Русское крестьянство (основная часть народа) в полной мере испытывало на себе удары природной стихии, вызывавшие неурожаи. По подсчетам отечественных исследователей Е. Борисенкова и В. Писецкого, изучивших сообщения

русских летописей о стихийных бедствиях, вызывавших голод, за семь столетий (с конца X по конец XVII в.) Русь в целом или её отдельные земли пережили более 200 голодных лет из-за климатических колебаний. В XI столетии отмечено 8 засух, а в XII в. – 12. Затем наступило похолодание. Климатический перелом XIII в. совпал для Руси с монголо-татарским нашествием. Ещё накануне вторжения Батыя отмечались необычайно холодные годы. За 1211–1230 гг. было 14 голодных лет, что привело к потере значительной части населения. В целом за трагическое XIII столетие на Русь обрушилось 12 засух и 15 необычайно холодных зим. В начале 1270-х гг. из-за сильных дождей 4 года подряд не родился хлеб. Следующий XIV в. принес Руси 29 голодных лет. Из 12 засух 8 поразили все русские княжества (1325, 1364–1365, 1371 гг. и др.). Русский человек, несмотря на упорный труд и выносливость, не мог обеспечить себе безбедное существование. Даже в 1907 г. И.Н. Божерянов отмечал, что совершенно не во власти людей предотвратить неурожаи. Голодовки – постоянный спутник русского человека. Не случайно с эпохи Ярослава Мудрого люди научились говорить: «Голод есть Божие наказание». За десять веков, приводит данные П.А. Сапронов, Россия пережила более 350 голодных лет.

Климатические условия XV в. позволяют говорить о «малом ледниковом периоде». Трагически холодными годами были 1417–1423. В 1420 г. отмечались летние снегопады. В целом за XV столетие отмечено 40 голодных лет. Ещё более суров был XVI в. – век опричнины и Ливонской войны. Источники позволяют установить 20 сильных засух, 23 дождливых года, 13 случаев возвратных холодов весной. Итого 45 голодных лет. В результате к концу 60-х гг. XVI в. цена на хлеб подскочила в 10 раз. Голод сопровождался эпидемиями, разгулом опричного террора (разгром Новгорода и других городов в 1570 г.) и наступлением помещиков на права крестьян. Затем последовали бедствия Смутного времени, начавшиеся страшным голодом 1601–1603 гг. (уже в 1601 г. из-за длившихся почти всё лето дождей и начавшегося в сентябре снегопада погибли озимые и яровые хлеба). В 1603 г. по сравнению с 1601 г. цены на хлеб подскочили в 18 раз. В одной Москве за 1601–1603 гг. от голода погибло 120 тысяч человек.

Помимо сурового климата русскому народу приходилось преодолевать низкий биоклиматический потенциал (урожайность зерновых составляла всего лишь сам-2 или сам-3, а в Западной Европе уже в XVIII в. она была сам-18), огромные расстояния и труднодоступность большей части территории (что в несколько раз увеличивало стоимость получаемой продукции), сложные горно-климатические условия залегания полезных ископаемых (что также обесценивало живой труд народа). В результате совокупный прибавочный продукт был крайне низким. Человек нередко стоял на грани гибели. Его участь часто зависела от случая, а чаще – от окружения. М.Е. Салтыков-Щедрин описывая жизнь и быт русского крестьянина, отмечал: «Трудно идет его работа; горек добытый ею кусок, но слова: "В поте лица снискивай хлеб свой" – слова, никогда ему не читанные, ни от кого им не слышанные, по какому-то обидному насилию судьбы так естественно и всецело слились со всем его существом, что стали в нем плотью и кровью, стали исходною точкой, средством и целью всего его существования» (цит. по: [23, с. 53]).

Жизнь в суровой среде закаляет русский народ. «Природа требует от него выносливости без меры, предписывает ему житейскую мудрость... Русский таит в себе целый заряд напряженности, своеобразную мощь бытия и существования, пламенное сердце, порыв к свободе и независимости» [2, с. 312–313]. М. Уоллес отмечал, что русский крестьянин обладает такою силою выносливости, которая бы сделала честь любому мученику; его способность к продолжительному, упорному, пассивному сопротивлению не имеет ничего подобного себе среди других классов европейского населения.

Русские в принципе народ северный, и суровость климата заставляла людей спланиваться. Можно заметить, что часто на деревенских домах ставятся сверху два конька или два петушка. Обязательно пара – два близнеца как две души соединенные. В русской культуре укоренилась давняя тяга, чтобы у человека был ему близкий, родной человек, отсюда – стремление к максимальной похожести. Два конька, два петушка означают дом счастливый, в нем есть единение двух душ. Даже цветок есть иван-да-марья – двуполовинный. А Козьма и Демиан – двое святых, покровители кузнецов?

Суровые, контрастные, неблагоприятные для комфортной жизни условия закаляли людей, воспитывая стойких воинов, многотерпеливых граждан, сверхвыносливых обитателей обширной империи, на просторах которой могли затеряться целые народы.

Н.М. Карамзин в «Истории государства Российского» писал о славянах: «...житель полунощных земель любит движение, согревая им кровь свою; любит деятельность; привыкает сносить частые перемены воздуха и терпением укрепляется. Таковы были древние славяне по описанию современных историков, которые согласно изображают их бодрыми, сильными, неустойчивыми. Презирая непогоды, свойственные климату северному, они сносили голод и всякую нужду; питались самую грубою пищею; удивляли греков своею быстротою; с чрезвычайной легкостью всходили на крутизны, спускались в расселины, смело бросались в опасные болота и в глубокие реки» [17, с. 14].

М.Н. Громов в статье «Вечные ценности русской культуры: к интерпретации отечественной философии» отмечает, что «...резкий континентальный климат (как в природном, так и в социальном смысле) вырабатывал соответствующий стереотип поведения. На Руси с давних пор обстоятельства способствовали возникновению философов не кабинетного типа, в уютной библиотеке спокойно и размеренно обдумывающих проблемы бытия и сознания, но подвижников, мучеников, исповедников идеи, жертвовавших ради истины не только комфортом и карьерой, но нередко и свободой и даже жизнью...» [6, с. 56].

Страх, порождаемый капризностью и непредсказуемостью климата, и опыт суровой жизни выработали в русском культурном архетипе преклонение перед правом силы, но в то же время уважение к природным стихиям, переходящее в удивление и восхищение красотой и гармонией природы. Это веками воспитывало в русском человеке пассивно-созерцательное, фаталистическое отношение к миру. Прежде чем взяться за дело, русский человек должен вначале поразмышлять о нём. Не случайно у нас говорят: «Утро вечера мудренее», а на Западе – «Не откладывай на завтра то, что можно сделать сегодня».

Русский философ И.А. Ильин, характеризуя менталитет русского народа, писал: «Наше своеобразие – от нашей природы, от

климата, от равнины, от отсутствия близкого моря, от рек, от погоды, от почвы и от растительности; и от далекого рассеяния по пространствам. Мы сами не знаем, когда и как мы вжились в нашу природу и вжили её в себя. Но получили мы от неё много: и страстность, и созерцательность, и неуравновешенность, и свободолобие, и склонность к лени, и братскую спайку» (цит. по: [7, с. 326]).

Можно отметить, что суровый климат выработал в русском человеке целый ряд антиномических характеристик:

- с одной стороны, способность к крайнему напряжению сил, а с другой – отсутствие привычки к аккуратности и тщательности в работе;
- с одной стороны, умение действовать не по шаблонам, а с другой – надежду на «авось»;
- с одной стороны, легкость к перемене мест, а с другой – традиционализм, присущий хлебопашцу;
- с одной стороны, преклонение перед правом силы, но в то же время уважение к природным стихиям.

Одновременно с этим выделяем ещё ряд качеств, сформированных природно-климатическим комплексом:

- фатализм, пассивность и созерцательность;
- чувство доброты, коллективизма, самопожертвования, без которых невозможно выжить в сложных условиях;
- выносливость, житейская мудрость;

2.3. Роль геополитических факторов в формировании русского культурного архетипа

Геополитические факторы сыграли важную роль в становлении и формировании русского типа культуры. К геополитическим факторам мы относим следующие:

1. Периферийность географического положения России;
2. Серединное положение России между Востоком и Западом.

Рассмотрим первый аспект – *периферийность России*. П.А. Сапронов особо отмечает этот факт, говоря о том, что одна из впечатляющих особенностей нашей национальной культуры состоит в том, что ей уже самой географией была задана сильно

выраженная периферийность. Верно отмечает русский философ И.А. Ильин: «До XVIII века Россия вообще не имела собственных морских берегов и лежала, запертая, в глухом безмолвии в континентальном одиночестве» [12, с. 172]. Географическая периферийность повлекла за собой, с одной стороны, одиночество русской культуры, а с другой – не могла не повлечь за собой и историческую периферийность, выразившуюся в относительно поздне вхождении Руси в круг послепервобытных культур.

С культурным одиночеством связана ещё одна особенность русской истории и культуры – их катастрофизм. Современный исследователь В.К. Трофимов связывает катастрофизм русской истории не только с культурным одиночеством, но и с неравномерным характером исторического развития, который проявлялся в скачкообразности и рваном ритме исторического времени. «Время русской истории то замедлялось по сравнению с западноевропейским, то приобретало скачкообразный ускоренный характер» [30, с. 121]. Русская история и культура неоднократно прерывалась и ставилась под вопрос бурными катаклизмами, приходившими извне или вызревавшими внутри русского общества. П.А. Сапронов, правда, говорит о том, что «чисто внешняя катастрофа произошла с Русью всего лишь один раз. Очевидно, что такой катастрофой стало монголо-татарское нашествие 1238–1240 гг. и последующие десятилетия. Последствия завоевания татарами Руси были таковы, что повлекли за собой почти полтора столетия культурного безвременья, когда русская культура боролась за выживание, естественный же процесс её развития был прерван» [25, с. 503–504].

Следующей катастрофой в русской истории и культуре исследователь называет опричнину Ивана Грозного (60-е гг. XVI в.). Она имела внутренние причины и травмировала русскую культуру как раз в тот момент, когда она набирала силы и крепла: расширялись границы России, росло население и его благосостояние и т. д. Разделение страны на опричнину и земщину, ужасы и потребности, творившиеся в земщине, нанесли тяжёлый урон России.

Ещё одной катастрофой в истории России было Смутное время, явившееся как бы продолжением опричнины, в нём «выявила себя внутренняя дисгармония и хаос русской души, её несогласие с собой и, возможно, с трудом преодоленная тяга и воля к самоуничтожению и историческому небытию» [25, с. 505].

Следующей по времени катастрофой стали петровские преобразования. Они не просто разрушили всё старое, но создавали основания для великой государственности и культуры петербургского периода. Реформы привели к тому, что из Руси – православного царства образовалась Россия – империя. Реформы Петра I способствовали глубоким и резким изменениям, происходившим в отечественной культуре.

Последней по времени П.А. Сапронов называет катастрофу Октября 1917 года и последовавшую за ней Гражданскую войну. Она завершила собой, а точнее, оборвала Петербургскую эпоху. В это время, как считает исследователь, на Россию уже не давило культурное одиночество, о нем не могло быть и речи, но, несмотря на это, катастрофа произошла.

Катастрофизм русской культуры связан, по мнению П.А. Сапронова, с тем, что «ей издавна присуща, притом в опасной степени, дискретность. Между её эпохами существует недостаточная и зыбкая, по западным меркам, связь» [25, с. 506]. Развиваясь, русская культура слишком, почти до разрыва, склонна отрываться от своих предшествующих состояний: Московская Русь во многом была другой, чем Русь Киевская; Петербургская Россия ко второй половине XVIII в. почти забыла Московскую; внутри Петербургского периода сильны отличия между XVIII и XIX вв. и т. д. П.Я. Чаадаев писал: «Мы живем одним настоящим в самых тесных его пределах, без прошедшего и будущего... Мы так странно движемся во времени, что с каждым нашим шагом вперед прошедший миг исчезает для нас безвозвратно» (цит. по: [20]). Прошлое воспринимается не тем, из чего выросло настоящее, а каким-то заблуждением, ошибкой, в которой либо все виноваты, либо никто. Таким образом, человек оказывается живущим в развалинах абсолюта, рано или поздно осознавая: ничего абсолютного нет, надеяться не на что и не на кого, отсутствуют и внутренние преграды. Отсюда – нигилизм, как одно из характерных свойств русского народа и русского культурного архетипа.

*Богаты мы едва ли с колыбели,
Ошибками отцов и поздним их умом...*

Опыт отцов становится негодным, и дети отказываются от него сразу, но зато и нынешних детей ждет судьба их отцов:

*И прах наш (...)
Потомок оскорбит пронзительным стихом,
Насмешкой горькою обманутого сына
Над промотавшимся отцом.*

Русской культуре, как никакой другой, резко приходится менять ход своего развития, который был менее устойчив и гарантирован.

Следует отметить, что подобный катастрофизм русской истории и культуры отмечали и философы рубежа XIX–XX вв., в частности Н.А. Бердяев. Он писал в своей знаменитой работе «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937): «...историческая судьба русского народа была несчастной и страдальческой, и развивался он катастрофическим темпом, через прерывность и изменение типа цивилизации. В русской истории, – продолжал он, – ... нельзя найти органического единства». Н.А. Бердяев насчитывал в истории России «пять разных Россией»:

- Россию киевскую,
- Россию татарского периода,
- Россию московскую,
- Россию петровскую, императорскую,
- советскую Россию.

Эти России, сменяя друг друга, вместе с тем накладывались друг на друга, не образуя органического единства и преемственности. Напротив, общество проходило через радикальные, во многих отношениях катастрофические изменения социокультурного типа.

Хотя приводимое Н.А. Бердяевым перечисление номинально связано с меняющимися центрами и типами государственности, конечно, не в этом был его критерий, определяющий характер общества. С типом государственности был тесно связан общий характер культуры, тенденции, определяющие её динамику в каждом периоде.

Каждый переход от одного периода к другому сопровождался не только далеко идущей перестройкой предшествующих политических и социальных структур, но и их ломкой, энергичными мерами по отрицанию и разрушению отвергаемого прошлого. Таков был вынужденный результат татаро-монгольского господ-

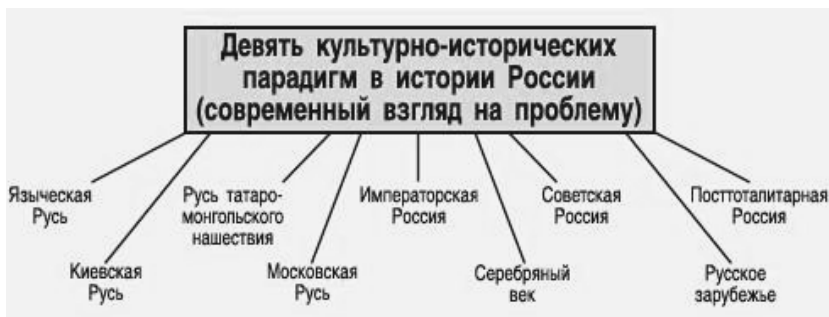
ства, политики Ивана Грозного и потрясений Смутного времени. Таковы были следствия целеустремленной политики Петра I и его преемников. В дворянско-бюрократической империи были отменены или ограничены прежние феодальные привилегии и порядки, создана новая социальная иерархия на основе «Табели о рангах» и выслуги на государственной службе. Европеизация осуществлялась через крайнее социальное и культурное расслоение «по вертикали»: европеизированные и просвещенные «верхи» и закрепощенные, бесправные и темные «низы». В свою очередь, дворянская культура решительно отвергалась разночинной интеллигенцией, а нарастающая буржуазия беспощадно рубила «вишневые сады» и обрекала на разорение «дворянские гнезда». Нарастание социальных противоречий и движений социального протеста зачастую отражалось в отрицании господствующей культуры и культурном нигилизме.

Но дело не только в подобных разрывах русской истории. Слабость интегрирующего духовного начала приводила к постоянной внутренней раздробленности этого общества. Бердяев имеет в виду не только хорошо знакомые нам по социально-политическому анализу противоречия между трудящимися и имущими слоями, народом и интеллигенцией, обществом и государством. Этим противоречиям он придает несомненное значение как ситуативных причин, во многом обусловивших протекание революции 1917 г. Однако глубокие разлады были присущи самой русской культуре на разных этапах её истории. Именно эти разлады и противоречия и создавали разнообразие национально-духовной жизни России.

Современные исследователи, философы, историки и культурологи, считают, что история и культура России представляет собой постоянную смену разительно отличающихся друг от друга культурно-исторических парадигм или стилей культуры. Однако сегодня очевидно, что и эти пять (которые выделил Н.А. Бердяев) не исчерпывают российской истории: наряду с советской Россией была и русская эмиграция (русское зарубежье); после «перестройки» и распада СССР, начиная с 1991 г. мы ведем отсчет посттоталитарной истории России; да и эпоха «серебряного века» (рубежа XIX – начала XX в.), в том числе и по представлениям самого

Бердяева, составляла особый тип культуры, отличный от культуры императорской России.

Если же добавить к перечисленным Россиям ещё Русь дохристианскую, языческую, существовавшую, пусть и весьма аморфно, до Киевской Руси, то мы насчитаем уже девять культурно-исторических парадигм в истории отечественной культуры, что чрезвычайно много для одной культуры, даже прожившей более 11 веков (истоки языческой Руси теряются в доисторической глубине и не могут быть датированы с какой-либо определенностью).



Несомненно, что каждый из периодов резко отличается от предыдущего и последующего и характеризуется социокультурным своеобразием и внутренним единством. Переход же от одного замкнутого в себе социокультурного этапа к последующему невозможен в русской истории и культуре постепенным, эволюционным путем: это каждый раз резкая, внезапная «ломка» целостной и единой социокультурной системы (для её обозначения принят сегодня термин «парадигма»), или, сказать иначе, революционная смена культурно-исторической парадигмы.

По существу, вся история России и русской культуры претерпевала многочисленные поворотные пункты, точнее, ломки социально- и культурно-исторического процесса. При этом смена ценностно-смысловых систем и стилевых принципов культуры (культурно-исторических парадигм), изменение самого типа цивилизации, происходившее «толчками» и готовившееся внешне незаметно, была по сравнению с иными типами цивилизаций особенно резкой и глубокой (что и давало основание Бердяеву гово-

речь об «изменении типа цивилизации»; это заявление, конечно, не следует понимать буквально как смену типов цивилизаций, поскольку тип российской цивилизации не менялся, но находился в процессе становления, определенной эволюции, а потому не оставался неизменным; однако дискретность цивилизационного развития была слишком очевидной).

В истории русской культуры было несколько таких «ломок»:

- Крещение Руси;
- начало монголо-татарского ига;
- создание Московского царства и утверждение русского самодержавия;
- религиозный Раскол и начало Петровских реформ;
- осуществление крестьянской реформы (отмена крепостного права);
- Октябрьская революция 1917 г.;
- начало советского тоталитаризма сталинского типа;
- Август 1991 г. – крушение тоталитарного режима и начало либеральных реформ.

Нетрудно заметить не только разрушительный, даже катастрофический характер каждой из перечисленных социокультурных «ломок», имевших как далеко идущие культурно-исторические последствия, так и их взаимно противоположную направленность:

- Крещение Руси и религиозный Раскол;
- порабощение Золотой Ордой и самоутверждение Московского царства;
- антикрепостническая реформа и сталинская коллективизация;
- социалистическая революция 1917 г.;
- «вторая русская революция» 1991 г.

Всё это придает социокультурной динамике России особенно противоречивый, напряженный и радикальный характер, требующий своего научного осмысления и корректного объяснения. Общие закономерности социодинамики культуры получают на материале русской истории своё особенное воплощение.

Для понимания причин и характера происходивших в истории отечественной культуры резких смен социокультурных пара-

дигм необходимо в каждом отдельном случае внимательно проанализировать возникающие в переломные моменты истории состояния социокультурной неполноты, общественно-исторической нестабильности, неустойчивости, взаимного несоответствия социальных предметов и культурных значений, порождающие глубокие и нередко неразрешимые противоречия. Изучение таких социокультурных противоречий, выступающих в качестве движущих причин культурно-исторического развития, в отношении России и русской культуры исключительно важно.

Принципиальное значение для понимания социокультурных противоречий национальной истории культуры приобретают противоречия между социальными и культурными явлениями, случаи взаимного несоответствия между социальными предметами и их культурными значениями. Многие из таких социокультурных несоответствий возникают в результате «наложения» друг на друга двух или нескольких культурно-исторических этапов, противоречивого сосуществования во времени и пространстве социальных и культурных явлений, генетически восходящих к различным историческим периодам и фазам развития культуры и общества.

Во многих случаях культурно-исторические парадигмы в русской истории действительно наслаивались друг на друга: один этап ещё не завершился, в то время как другой уже начался. Будущее стремилось осуществиться тогда, когда для этого ещё не сложились условия и, напротив, прошлое не торопилось уходить с исторической сцены, цепляясь за традиции и укорененные в обществе нормы и ценности. Подобное историческое наслоение этапов, конечно, встречается и в других мировых культурах – восточных и западных, но в российской цивилизации оно становится постоянной, типологической чертой:

- язычество в Киевской Руси сосуществует с христианством;
- традиции Византии в Московском царстве переплетаются с монгольскими новациями;
- в петровской России резкая модернизация сочетается с глубоким традиционализмом допетровской Руси;
- в советское время глубоко укорененный в традициях западноевропейской культуры марксизм соединился с российским почвенничеством и религиозным фундаментализмом, породив в

результате чудовище сталинского тоталитаризма (тоталитаризм – это ярчайший пример государства с полным контролем над всеми сферами жизни общества).

Периоды параллельного сосуществования сменяющих друг друга этапов и соответствующих культурно-исторических парадигм длились в российской истории подчас не десятилетия, а века. При этом можно заметить, что тенденции культурно-исторического развития России то и дело опережали цивилизационные, вступая с ними в неразрешимые противоречия или в необъяснимые союзы.

Ещё одним следствием исторической периферийности Руси является фольклоризация русской культуры, формирование «низовой культуры». Русская культура, по мнению П.А. Сапронова, не столичная, а народная, следовательно, открытая, простодушная, простоватая, ярко вырядившаяся, провинциальная. «Перед нами, – пишет он, – изобильная, избыточная и вместе с тем стройная и укрощенная стихия народной низкой или близкой к ней культуры» [25, с. 502].

Вторым фактором геополитического характера, сыгравшим важную роль при формировании русского типа культуры, стало *серединное положение России между Востоком и Западом*.

Русь в геополитическом отношении с давних пор представляет собой заслон, предполье, буферную зону Европы на восточном направлении. Одним из последствий этого стало то, что развитие русской культуры происходило в экстремальных условиях пограничной ситуации. М.Н. Громов пишет: «Она не могла ориентироваться на создание ухоженной, благоустроенной, бюргерской среды обитания, ибо таковая постоянно разрушалась. ...Этот неустоявшийся, развороченный, слишком пространственный физический ландшафт России продуцирует соответствующий интеллектуальный и мыслительный ландшафт, где можно встретить всё что угодно, кроме размеренности, порядка, законченности начатого дела. Зато возрастает надежда на чудо, необычайный эксперимент, фантастический прожект. В таких условиях, махнув рукой на недостижимое благосостояние и социальные гарантии своего существования, русский интеллигент более склонен задумываться над запредельными, нежели эмпирическими, вопросами своего

бытия. Его душу, ум и сознание волнуют не проза жизни и частные проблемы, но великие, трансцендентные, вечно открытые вопросы смысла бытия отдельного индивида и неисповедимые судьбы несчастного родного Отечества, страдания которого он переживает как свои собственные. Это придает всей культуре и особенно философии напряженный нравственный тонус, глубокую историософскую наполненность, фундаментальный богословско-метафизический характер от творений первых летописцев и агиографов до мучительных раздумий западников и славянофилов, как века нынешнего, так и века минувшего» [6, с. 57].

Россия, находясь между Европой и Азией, выполняла важную геостратегическую роль, связанную с поддержанием мирового равновесия. Местоположение на незащищенной с Запада, Юга и Востока равнине приводило к тому, что Россия со всех сторон была открытой для нападения агрессивных соседей. Русскому народу постоянно приходилось вести огромное количество войн, в основном оборонительных. Война, как верно отмечает В.К. Трофимов, стала для русских людей суровой необходимостью, а сама Россия напоминала осажденную крепость. Говоря словами И. Ильина, русская история развивалась так, что для нее не было никакого выбора: или «стереться и не быть, или замирить свои необозримые окраины оружием и государственною властью» [11, с. 428]. Начиная с XII века состояние мира для русского народа было скорее исключением, а война – жестокой закономерностью. В.К. Трофимов в работе «Менталитет русской нации» приводит в подтверждение данных фактов следующие интересные цифры: «...великороссы в период формирования своей государственности за 234 года (1228–1462 гг.) вынесли 160 войн, в XVII в. Россия воевала 48 лет. С 14 по 20 в. историки насчитывают 329 лет войны. В целом Россия воевала две трети своего исторического бытия» [27, с. 98]. Многочисленные войны, по мнению исследователя, закаляли в менталитете русского народа данные ему от природы выносливость, неприхотливость, стойкость, самоотверженность, готовность жертвовать личным благополучием во имя спасения Отечества.

Постоянные военные конфликты формировали мироощущение русского народа, его национальный характер. Именно вой-

нами можно объяснить нашу концентрацию и централизацию в едином государстве, особую заботу русских о сохранении национальной независимости. Историческая память о внешней угрозе России навечно «поселилась» в русской душе. Бесконечные нашествия, завоевания, походы против России истощали силы русских и других народов многонационального государства, уничтожали с таким невероятным трудом созданный культурный слой отечественной цивилизации.

Именно война, экстремальные условия неизбежно высвечивали лучшие свойства русского народа – доброту, готовность делиться последним, самоотверженность вплоть до самоотречения. Эти же войны оказывали весьма противоречивое воздействие на русский народ. С одной стороны, они уничтожили самую здоровую и жизнеспособную часть населения, с другой – существует позитивный духовный аспект вечной угрозы войны и близости непредвиденной смерти. Национальным свойством русских на многие века стала способность просто и спокойно, мужественно и без внешних театрализованных эффектов покинуть земную жизнь и перейти в мир иной.

Специфику положения России определяет её географическое положение между Европой – Западом и Азией – Востоком. Н.А. Бердяев писал: «Россия не может определять себя, как Восток, и противопоставлять себя Западу. Россия должна сознавать себя и Западом, Востоко-Западом, соединителем двух миров, а не разделителем» [1, с. 40]. Католический мыслитель Франц фон Баадер считал Россию посредницей между Востоком и Западом. Какой части души: восточной или западной отдать предпочтение? Подводя итоги петровским преобразованиям, Екатерина II в своем «Наказе» объявила подданным: «Россия есть Европейская держава». Европейские принципы жизни действительно во многом органичны для России. Но в то же время Александр Блок восклицал:

*Да, скифы – мы! Да, азиаты – мы,
С раскосыми и жадными очами!*

В.О. Ключевский писал: «Исторически Россия, конечно, не Азия, но географически она не совсем и Европа. Это переходная страна, посредница между двумя мирами. Культура неразрывно связала её с Европой; но природа положила на неё особенности и

влияния, которые всегда влекли её к Азии или в неё влекли Азию» (цит. по: [7, с. 322]).

Эрнст Мориц Арндт в своих воспоминаниях отмечал, что русские – чудный народ. Можно сказать без ошибки, что в их чертах и во всем их физическом и нравственном складе Азия соединяется с Европой.

П.Я. Чаадаев в своих «Философических письмах» писал о том, что русский народ никогда не шел вместе с другими народами, он не принадлежит ни к одному из великих семейств человечества, ни к Западу, ни к Востоку, не имеет преданий ни одного, ни другого. Русские существуют вне времени.

М. Горький в работе «Две души» пишет: «У нас, русских, две души: одна – от кочевника-монгола, мечтателя, мистика, лентяя, убежденного в том, что "Судьба – всем делам судья", "Ты на земле, а судьба на тебе", "Против судьбы не пойдешь", а рядом с этой бессильной душой живет душа славянина, она может вспыхнуть красиво и ярко, но недолго горит, быстро угасая, и мало способна к самозащите от ядов, привитых ей, отравляющих её силы» (цит. по: [23, с. 510]).

Географическое положение России на стыке Европы и Азии определяло особенности исторического развития и формирования русского культурного архетипа.

Восточная цивилизация – цивилизация интровертная, направленная внутрь себя. Это связано с особенностями исторического развития восточного региона. Цивилизации Древнего Востока появились раньше западных, они развивались на относительно ограниченных территориях: с одной стороны – горные массивы (Памир, Тянь-Шань, Алтай, Гималаи), с другой – океаны (Тихий, Индийский). Из родовых общин сразу же появляются деспотические государства, в которых практически для подавляющей массы населения говорить о внешней свободе не приходилось, т. е. развиваться вовне человек не мог и развитие пошло вовнутрь или интровертно. В целом Восток – интровертная цивилизация, где развиваются такие методы познания, как созерцание, медитация, интуиция.

Цивилизация Запада изначально оказалась в другой ситуации. Огромные пространства, требующие заселения, относитель-

но небольшое количество населения способствовали, с одной стороны, развитию чувства свободы, внешней свободы, порой даже вседозволенности, а с другой – развитию рационализма, абстрактно-логического мышления. Запад – цивилизация экстравертная, направленная вовне.

Россия взяла с Востока способность к глубоким духовным раздумьям, некую внерациональность (вспомним, ведь в России почти все философские труды написаны в литературной форме, нет четких систем, как, например, в западной философии), погруженность в духовный мир, в России на первом месте стоят проблемы духовного, внутреннего характера, мы мало обращаем внимания на внешнее благополучие, для нас главное – душа, внутренний мир человека. Но при этом мы – цивилизация и экстравертная, ибо жить на огромных пространствах и не ориентироваться, не знать их нельзя. Сочетание подобных противоречий типично для России. Восток указал России и способ поддержания жизни огромной, трудно управляемой империи, беспредельно расширяющей сферы своего влияния. Россия перенимает с Востока жесткую централизацию государственной власти, а отсюда почти полное отсутствие свободы личности. Таким образом, жестокость политических институтов, варварские обычаи, презрение к ценности отдельной человеческой жизни, бесправие – это тоже Восток в русской культуре.

Влияние Запада, Европы началось несколько позже, об этом писали евразийцы, представители историко-культурного направления, различавшего третий, срединный материк – Евразию, основное пространство земель которого занимает Россия. Они считали, что в социокультурное бытие России в соизмеримых между собой долях, перемежаясь и сплавляясь воедино, вошли элементы культур Востока, Запада и Юга, создав особую культуру, особый мир. Юг в этих процессах явлен преимущественно в образе византийской культуры и политики, их влияние на Россию было длительным и основополагающим, особенно в X–XIII вв. Восток выступает у евразийцев в облике «степной» цивилизации, монголо-татарской государственности Чингисхана и его преемников, что сыграло ведущую роль с XIII по XV в. Европейское влияние началось с эпохи Петра I, прорубившего «окно в Европу», начавшего европеизацию страны.

Следует отметить, что Россия несколько раз пыталась освоить европейский опыт, но до Петра Великого это ей не особенно удавалось. П.С. Гуревич отмечает четыре особенности, которые определили облик русской государственности и культуры:

1. Призвание варягов, которые были европейцами и остались на русской земле не как собиратели дани, а как её жители и быстро ославянились;

2. Крещение Руси продемонстрировало выбор между Европой и Азией молодого государства. Приняв христианство от Византии, Русь вошла в христианскую Европу;

3. Степная структура Древней Руси и монголо-татарское завоевание. Золотая Орда, которая в течение нескольких столетий определяла социальные и политические отношения на Руси, наложила свой отпечаток и на культурный облик страны;

4. Неприятие самой Европой России. Н.Я. Данилевский пишет, что Европа видит в славянах вообще нечто ей чуждое и такое, что не может служить ей простым материалом, из которого можно извлечь выгоду.

Первые два обстоятельства способствовали общеевропейскому единству, единству Руси и Европы, следующие два, наоборот, отталкивали Россию от Запада.

В исходной исторической характеристике русской культуры отражается пограничное положение России между двумя континентами и цивилизационными типами – Европой и Азией, Западом и Востоком. Длительные споры, протекавшие в России на протяжении почти всего XIX в. и продолжающиеся до сих пор, породили разные гипотезы. Мыслители западнической ориентации предпочитали видеть в России неуклонную тенденцию приобщения к Западу и преодоления «восточной отсталости». Мыслители славянофильского типа, напротив, отстаивали самобытность России, её принципиальное отличие от Запада, как, впрочем, и от Востока, видя в ней общинно-православное начало. Позднее выявилась и евразийская линия в понимании русской культуры, в которой утверждалось её пространственное, историческое и духовное слияние с азиатским ареалом.

Однако эти идейные споры отражали несводимость русской культуры к одному из вариантов или к сочетанию и синтезу

того и другого. Такие попытки неизменно оказывались неудачными. Часто встречающиеся в научных работах формулировки о «парадоксальности» русской культуры свидетельствуют о том, что её понимание требует преодоления однозначных, линейных схем и обращения к многомерной концепции. Такой подход возможен именно на основе применения цивилизационного анализа, так как русская культура несводима к этническому или национальному субстрату, хотя, несомненно, несет в себе характеристики обоих этих уровней. Под цивилизацией здесь и далее понимается уровень, степень общественного развития, материальной и духовной культуры; состояние общества, которое воплощает наиболее рациональный способ воспроизводства жизни и наиболее гуманные формы существования человека.

Промежуточное положение России между Западом и Востоком, взаимодействие с обоими началами и противодействие им привело к глубокой противоречивости русской культуры, её раздвоенности и внутренним расколам. Подобное положение постоянно проявлялось на протяжении всей истории России в культурном расколе между правящим классом и народными массами, в переменах внутренней политики от попыток реформ к консерватизму, а во внешней политике – от тесного союза со странами Запада до противостояния им.

В отечественной культуре можно найти немало противоположных характеристик, свойственных всякой культуре и создающих разнообразие национально-духовной жизни:

- индивидуализм – коллективизм;
- смирение – бунт;
- природная стихийность – монашеский аскетизм;
- мягкость – жестокость;
- самоотверженность – эгоизм;
- элитарность – народность.

Но, наряду с этими характеристиками, в культуре России постоянно проявляются и возобновляются устойчивые противоречия:

- между началом и высокой религиозностью;
- между культом материализма и приверженностью к возвышенным духовным идеалам;

- между всеохватной государственностью и анархической вольницей;
- между национальным самомнением, смыкавшимся с великодержавностью, и мессианским универсализмом;
- между «русификацией» православия как оплота христианской России и стремлением к превращению православия во вселенскую религию;
- между поисками социальной свободы и подчинением государственному деспотизму и сословной иерархии;
- между принятием косного земного бытия, стяжательством и безграничной свободой, исканием Божьей правды;
- между «западничеством» как увлечением образцами прогресса, свободы личности, рациональной организации жизни и «восточничеством» как интересом к упорядоченной и стабильной, но сложной и разнообразной жизни, отличной от русской действительности.

Геополитическая специфика России, связанная с её средним положением на евроазиатском континенте, объективно обуславливает многонациональный состав населения. В процессе обретения Россией новых земель был выработан особый тип межнациональных отношений, который основан на чувстве уважения к другим народам, их религии, обычаям и традиции. Русская крестьянская колонизация носила, как правило, мирный характер, так как основные миграционные потоки направлялись либо на малоосвоенные, либо на вообще неосвоенные земли. Переселенцы легко вступали с коренными жителями в хозяйственные, культурные, родственные связи, постепенно органично вращаясь в окружающую среду. В России, что очень важно, не было «народа-господина» и подчиненных народов, возможно, именно этим можно объяснить факт добровольного вхождения в Россию многих народов. И.А. Ильин писал: «Сто семьдесят миллионов людей, то сосредоточенных, то рассеянных в степях, то затерянных в лесах и болотах; до ста восьмидесяти различных племен и наречий; и до самого двадцатого века – целая треть неславян и около одной шестой нехристианских исповеданий. Мы должны были принять и это бремя (третье после бремени земли и природы. – *Н.М.*): не искоренить, не подавить, не поработить чужую кровь; не задушить

иноплеменную и инославную жизнь; а дать всем жизнь, дыхание и великую родину. Найти ту духовную глубину, и ширину, и гибкость творческого акта, в лоне которых каждое включаемое племя нашло бы себе место и свободу посылить цвести... Надо было создать духовную, культурную и правовую родину для всего этого разноголосого человеческого моря; всех соблюсти, всех примирить, всем дать молиться по-своему, трудиться по-своему и лучших отовсюду вовлечь в государственное и культурное строительство» [11, с. 429]. Россия всегда была полиэтническим образованием, внутренних распрей в стране на национальной почве практически никогда не было. Самым мощным этническим влиянием было, конечно, славянское. А.С. Хомяков, характеризуя сельскохозяйственные народы, к которым и принадлежали славяне, отмечал: «Им недоступно чувство аристократического презрения к другим племенам, но все человеческое находит в них созвучие и сочувствие... Русский смотрит на все народы, замешанные в бесконечные границы Северного царства, как на братьев своих...» (цит. по: [30, с. 103]). Именно из такого мироощущения и берет отечественная литература Ф.М. Достоевским всемирная отзывчивость русского народа, его дар сопереживать и принимать близко к сердцу беды и страдания других народов.

Поскольку русский народ изначально был, как мы уже отмечали, полиэтническим, то вполне логично предположить, что народы в той или иной мере входившие в данный этнос, либо граничащие с ним, оказывали влияние на формирование русского культурного архетипа. Г. Федотов писал: «Национальная душа не дана в истории. Этническая психика служит лишь сырым материалом для нее, да и психик этих множество: славяне, финны, тюрки – всё это отложилось в русской душе» (цит. по: [23, с. 505]). Ему вторит и Д. Лихачев, отмечающий, что характер народа действительно не един. Мы замечаем, как свои отличия в русском характере формировались и формируются у поморов, другие в Сибири, третьи по Волге – в средней и нижней её части. Россию нельзя оторвать и от населяющих её народов, составляющих вместе с русскими её национальное тело. Сильное влияние на формирование великорусского народа оказала встреча с финно-угорскими племенами. Это влияние проявилось и в быту, и в языке, и в хозяйственной жизни.

ни, и в культуре, и в религии. Значительное влияние на великорусский этнос оказали и монголо-татары. В традиционной литературе влияние их описывалось исключительно в негативных тонах. Так, например, И.А. Ильин говорит о том, что в результате монгольского ига русская душа, хотя и не была переделана, но заболела, сократилась, заколебалась. Однако он же говорит и о том, что продолжительное иго воспитало в русских не только слабые, но и сильные ментальные свойства: проницательность, способность вынести самый низкий жизненный уровень и при этом не пасть духом, искусство самопожертвования и бескорыстной самоотдачи, удивительную покладистость и гибкость, наследственную отвагу. Коренной пересмотр тюркского влияния на ход русской истории и культур содержится в концепции евразийцев. Они, в частности, подчеркивают, что «целый ряд душевных свойств русского народа не имеет эквивалента в славянских ментальных чертах. Так, склонность к созерцательности и приверженность образу, присущие русским... не встречаются у других православных славян и скорее связывают русский народ с неправославным Востоком. То же самое относится и к русской удали – чисто степной добродетели...» [30, с. 106]. Среди негативных качеств туранского характера, к которым оказались восприимчивы великороссы, следует назвать неповоротливость теоретического мышления и созерцательный характер умственной деятельности.

Выдающийся отечественный исследователь М.А. Лифшиц, исследуя особенности русской культуры, отмечал, что для неё характерно наличие двух полюсов:

- народность, восходящая к «архаическому восточному быту»;

- западничество, универсальный характер русской культуры.

Архаические, допетровские черты русской культуры оказались в ходе исторического развития достаточно стойкими и во многом сохранились вплоть до настоящего времени. Эти черты, связанные с примитивной крестьянской демократией, определяются господством общественного и нравственного начал и составляют сущность такого феномена, как «Святая Русь». Именно она выступала идеалом, в качестве своеобразной национальной культуры для славянофилов.

Однако, как верно отмечает философ, еще в XIX в. отечественные западники выявили отрицательные стороны «Святой Руси» и подвергли их суровой критике. Если славянофилы усматривали в соборности, превосходстве общинного начала над личным, преимущество русской культуры, то западники, наоборот, считали, что общинные отношения являются пережитками азиатского быта, который нужно искоренить и заменить европейскими формами.

Таким образом, и западники, и славянофилы противопоставляют национальное и европейское. Но это противопоставление носит принципиально различный характер. Славянофилы прославляют всё национальное, тогда как западники противопоставляют наш, национальный, архаический и отсталый идеал идеалу европейскому.

Реальная же диалектика русской культуры, отмечает М.А. Лифшиц, состоит в самоотрицании национальной формы, которая вошла в отечественное культурное наследие в виде мирового развития и приобрела универсальное значение. Так, В.С. Соловьев в книге «Национальный вопрос в России» говорит о том, что спасение русского народа состоит не в национальном эгоизме и сомнении, а в национальном самоотречении. Речь в данном случае идет о том, что русский народ умеет принять и впитать в себя многие положительные черты других народов и культур. В этом смысле говорит и Ф.М. Достоевский о всечеловечности русского гения Пушкина, который способен был погружаться в художественное наследие различных культур.

Одной из особенностей русской культуры М.А. Лифшиц называет собирательность, собирательный характер, который воспроизводит на более высокой ступени различные элементы культур других народов. Но эта собирательность, восприимчивость к другим культурам возникла во многом благодаря восточной черте старой России, которая приняла различные элементы международного опыта и на его основе породила грандиозный прогресс в XIX в. При этом русская культура обладает большой силой ассимиляции. Тем самым она, воспринимая значительные элементы общемировой культуры, ассимилирует эти элементы, трансформирует их на основе национальных традиций.

В целом можно отметить, что особенности геополитического положения России формировали определенные черты русского типа культуры, к которым можно отнести:

- нигилизм;
- фольклоризацию культуры;
- отсутствие в русской культуре размеренности, порядка, законченности;
- постоянное присутствие надежды на чудо, необычайный эксперимент и т. п.;
- основной круг проблем – вечные трансцендентные проблемы, проблемы смысла бытия и человеческой жизни;
- нравственная направленность, панморализм русской культуры;
- всемирная отзывчивость, способность принимать близко к сердцу беды других народов.

2.4. Фактор социальной организации в формировании русского культурного архетипа

Под воздействием вышеуказанных факторов – природного, климатического, геополитического – в России сложилась специфическая социальная организация.

Её основные элементы следующие:

- Первичная хозяйственно-социальная ячейка – корпорация (община), а не частнособственническое образование как на Западе;
- Государство – не надстройка над обществом, а его стеновой хребет, порой даже демиург;
- Государственность либо обладает сакральным характером, либо неэффективна, как, например, в Смутное время;
- Государство, общество, личность не разделены, не автономны, а взаимопроницаемы, целостны, соборны;
- Государственность опирается на корпорацию служилых людей (дворянство, номенклатура).

Начнем с самого государства, с особенностей его устройства и влияния формы и структуры государства на формирование типа культуры.

Российская государственность представляет собой государственно-организованную форму общества, специфика которой определялась на разных этапах его развития особенностями государственно-правовых организаций и институтов, содержания национально-государственной идеи («общего дела») и практики её реализации.

В российской цивилизации государственность выступает доминантной формой социальной интеграции, задавая единый для российского общества нормативно-ценностный порядок как символическую основу национального единства.

Испытывая постоянное «давление» с Запада и Востока, российское государство с самого начала формировалось как «военно-национальное», основной движущей силой развития которого была перманентная потребность в обороне и безопасности, сопровождавшаяся усилением политики внутренней централизации и внешней экспансии. Таким образом, всеми данными русской истории народ был поставлен перед необходимостью объединения в рамках централизованного, с авторитарными формами правления, государства. К этому подталкивали:

- равнинность и природная незащищенность внешних рубежей;
- гигантские пространства;
- полиэтнический состав населения;
- малонаселенность;
- постоянная необходимость ведения войн.

Выстоять, сохранить себя как самобытный народ русские могли лишь подчинившись жесткой власти собственного государства. Философ И.А. Ильин говорил по этому поводу, что русская народная душа была поставлена перед такой дилеммой: или остаться завоеванной, утратить свою национальную самобытность, либо стать частицей национально мыслящего и авторитарно управляемого государства. Авторитарная власть, как верно отмечает В.К. Трофимов, была историческим ответом русского народа на многочисленные вызовы истории. «Только невиданная для других народов концентрация и централизация людских и материальных ресурсов в нужный момент и в нужном месте позволяла русскому народу самосохранить себя в экстремальных природно-

климатических и геостратегических условиях. Авторитарный принцип власти в виде навязывания своим гражданам внешней и жесткой дисциплины был необходим также в силу национальной склонности великороссов к анархии» [30, с. 110]. Таким образом, делает вывод автор: авторитаризм и централизация государственной власти есть не результат амбиций русских царей, а естественная необходимость, обусловленная как внешними, так и внутренними причинами. Н.А. Бердяев в работе «Душа России» пишет: «Русская государственность занимала положение сторожевое и оборонительное. Она выковывалась в борьбе с татарщиной, в смутную эпоху, в иноземные нашествия» [1, с. 18].

Историческая традиция киевских князей, стремившихся в своем самодержавии стать вровень с византийскими императорами, пример сильной деспотической власти золотоордынских ханов обусловили восприимчивость русской ментальности к идее, обожествляемой авторитарной самодержавной единоличной царской власти.

Уже самых первых древнерусских великих князей, «самодержцев» по сути (термин в данном случае используется в метафорическом значении) – Владимира I Святославовича и Ярослава Мудрого восточное христианство византийского образца привлекало двумя моментами:

- откровенной сакрализацией светской власти, канонизацией центростремительных и авторитарных тенденций в сфере социально-практической (укреплявших единство страны и этноса под знаком установления сильной единоначальной государственности);
- сохранением идеалов первобытного родоплеменного демократизма в сфере духовно-нравственной, религиозной, культурной.

Стремление уравновесить, сбалансировать древнейший «вечевой» идеал и более поздний средневековый идеал государственного авторитаризма в формах «соборности» было трудно осуществимым на практике, изначально утопичным, но от того не менее желанным. Отсюда исходное неразрешимое противоречие, лежащее в основании русской культуры, начиная от её истоков, – коллективности и авторитарности, всеобщего согласия и индиви-

дуалистического произвола всевластного самодержца, стихийной саморегуляции общественной жизни и жесткого централизованного диктата власти.

Распад древнерусского государства с центром в Киеве на разрозненные, враждующие между собой в борьбе за политические приоритеты и общенациональную гегемонию удельные княжества представлял собой неудачную попытку сочетать идеалы авторитаризма (самостоятельность и взаимная независимость княжеств и возглавлявших каждое из них мини-монархов – князей) и коллективизма (конфедеративное устройство древнерусского государства как целого, формально узаконенное существованием великокняжеского «стола»). Действительное единство Русской земли сохранялось благодаря цельности древнерусской культуры, сплоченной единством языка, славянской письменности, религиозных воззрений и церкви, общих тенденций в развитии практически всех отраслей древнерусской культуры.

В эпоху Московского царства сложился особый тип «вотчинного государства»: Московские князья, русские цари, а затем советские вожди, обладавшие огромной властью, были убеждены в том, что вся страна является их «собственностью», ибо создавалась она, строилась и перестраивалась по их повелению. Основу «вотчинного государства» составлял принцип централизованной редистрибуции, базирующийся на представлении о том, что именно государственная власть рождает собственность и что все живущие в России являются государевыми слугами, находящимися в прямой и безусловной от царя зависимости и не имеющими возможности претендовать ни на собственность, ни на какие-либо личные права.

«Вотчинное государство» в России, особенно в условиях социально-экологического кризиса XV в., присвоило неограниченные права по отношению к обществу. В этих условиях сработало универсальное правило: если сами люди не могут остановить падение уровня и качества жизни, то общество делегирует государству право на проведение радикальных реформ. При этом предполагался и пересмотр если не всей системы культурных ценностей, то по крайней мере некоторых фундаментальных её элементов.

Самостоятельность Российского государства оказалась максимальной из всех возможных вариантов тогдашнего состояния

русского общества. Это в значительной степени предопределило выбор пути социального развития, связанного с переходом общества в мобилизационное состояние, основу которого составляли внеэкономические факторы государственного хозяйствования, экстенсивное использование природных ресурсов, ставка на принудительный труд, внешнеполитическая экспансия и колонизация, ставшая, по выражению В. Ключевского, стержнем всей российской истории.

Начиная с преобразований Петра I, в России складывается особый тип «регулярного, всепоглощающего государства», бюрократически заботливого ко всем сторонам не только общественной, но и частной жизни людей. Основой этого государства стал полицеизм как замысел «регулярно сочинить и учредить» всю жизнь страны, народа, а также каждого отдельного обывателя ради его собственной пользы и ради «общего блага». Учредительство и попечительство составляют пафос «полицейского государства». Его символом стала «отеческая», бюрократическая забота «вождя-государя» и государственной власти о «благе народа», общественной и личной пользе всех подданных.

Наряду с переходом от «военно-национального» и «вотчинного государства» к «полицейско-бюрократическому» прочно утвердилась вера в возможность достижения прогресса путем насилия, сохранившая свое значение вплоть до конца XX столетия.

Действуя в рамках мобилизационного развития, российское государство постоянно испытывало «перегрузки» в силу того, что государственная власть во внутренней и внешней политике ставила такие цели и задачи, которые намного превосходили потенциальные возможности страны. Решая эти задачи с помощью насилия, государственная власть принуждала население принимать любые лишения. Отсюда проистекали деспотические черты этой власти, опиравшейся в основном на силу и «военные» методы управления.

В результате были созданы такие механизмы социально-экономической и политической организации российского общества, которые перманентно превращали страну в некое подобие военизированного лагеря с жесткой централизацией и бюрократизацией управления, строгой социальной иерархией и дисципли-

линой поведения, тотальным контролем за различными сферами жизни и деятельности, «государственным» единомыслием.

Становление «военно-национального», «вотчинного», а затем «регулярного» государства в России; перманентная потребность в обороне, сопровождавшаяся политикой внешней экспансии и внутренней политической централизации; переход на мобилизационный тип социального развития, основанный на авторитете власти и насилии, способствовали формированию в русском культурном архетипе особых черт.

Кроме того, российская государственность постоянно стремилась к трансформации массового сознания, пытаясь создать соответствующие структуры, оправдывающие её деятельность. Обладая символическим капиталом, государственная власть с помощью национально-государственной идеи формировала в российском нормативно-символическом универсуме такие представления и ценности, которые постепенно превращались в стереотипы мышления и культурные установки социального поведения. Такие базовые ценности и установки постепенно трансформировались в структуры русского культурного архетипа.

Национально-государственная идея – это совокупность представлений о долговременных целях государства во внутренней и внешней политике, а также принципов взаимодействия государства и индивида, государства и общества, государства и природы, государства и внешнего мира. В этом плане национально-государственная идея, задавая «общее дело» для «нации-государства», выступает консолидирующим фактором нормативно-символического характера.

Создание авторитарного государства стало и источником многовековой драмы русского народа, ибо он, изначально свободолюбивый, по сути своей, оказался заложником государственной машины, он отказался от свободы в пользу созданного им авторитарного государства.

Российская государственность в контексте взаимодействия государства и индивида опиралась на принцип этатизма; государства и общества – патернализма; государства и природы – экстенсивизма; государства и внешнего мира – мессионизма. Эти принципы стали доминирующими структурами русского культурного

архетипа и в известной степени универсальными для всего евразийского суперэтноса.

Для русского культурного архетипа характерным стал культ государственной власти, преклонение перед ней как воплощением силы и господства. Такая фетишизация государственной власти порождала этатизм, причем не в западном, а в восточно-деспотическом смысле. Этатизм основывался на том, что российское государство, наделявшееся сверхъестественными свойствами, иррационально воспринималось как главный стержень всей общественной жизни, как «демиург» российской истории. Это восприятие складывалось на основе воспроизводства патриархальной идеи отношения человека и власти как отношения детей и родителей, подразумевающей «хорошее», «отеческое» и справедливое правление доброго «хозяина-отца».

В русском культурном архетипе государство отождествлялось с большой семьей. «Российский социум, – как верно отмечает Ю.В. Олейников, – на протяжении всей своей истории по разным причинам... находился на грани выживания и сохранения своей государственной целостности. Поэтому его бытие строилось по аналогии с наиболее приспособленной к выживанию формой организации человеческих существ – семьей» [22, с. 123]. Отсюда вытекало понимание общенародного единства как духовного родства и стремление русского человека заменить бездушные правовые нормы нравственными ценностями. С этой точки зрения характер отношения государства и индивида в России в отличие, например, от Запада определялся не столько соглашением подданных и государственной власти о соблюдении законов, сколько молчаливым сговором о безнаказанности при их нарушении. В российской государственности, где стороны перманентно нарушали законы, государство выступало не «примиряющим», а «усмиряющим» началом, а подданные – «безмолвствующим большинством» или «бунтарями». В русском культурном архетипе государственная власть поэтому ставилась выше закона, что формировало у русских людей такую установку, как неверие в закон в качестве воплощения справедливости и средства борьбы со злом.

Русский культурный архетип в качестве идеала государственной власти санкционировал в первую очередь власть еди-

ноличную (ответственную), сильную (авторитетную) и справедливую (нравственную). Авторитарная власть воспринималась русским народом персонифицированно. В народном сознании на уровне социальных архетипов сложилась установка, что верховной и единственной инстанцией, обеспечивающей власть и порядок, является князь, царь, император, президент и т. д. Отсюда, как верно подчеркивает В.К. Трофимов, царистские наклонности русской души и неизбывная вера в царя-батюшку. То есть в русском сознании произошло отождествление верховной власти и государства.

В российском обществе национальным символом, предметом сакрализации, лежащим в основе всей системы ценностных ориентаций, стало государство, которое, превратившись в эпоху Петра I в предмет нового культа, заметно потеснило христианство, поставив религиозные ценности на службу государственным интересам. Для того чтобы «быть русским», уже было недостаточно одного православного вероисповедания, надлежало проявить себя ещё и «службой Отечеству». Отсюда в русском культурном архетипе укоренилась такая черта, как патриотизм. Но, наряду с сакрализацией государственности, в русском культурном архетипе присутствует и другое чувство – недоверие к государству, неприятие несправедливых и нелицеприятных действий государственной власти. Поэтому в русском народе, который, как мы уже отмечали, был склонен к своеволию, всегда присутствует и некое анархическое начало, стремление к бунту против им же созданного государства. Эту антиномию подметил ещё Н.А. Бердяев, который называл Россию и русский народ, с одной стороны, самым государственным («силы народа, о котором не без основания думают, что он устремлен к внутренней духовной жизни, отдаются колоссу государственности, превращающему всё в свое орудие. Интересы созидания, поддержания и охранения огромного государства занимают совершенно исключительное и подавляющее место в русской истории» [1, с. 18]), с другой – Россия – самая безгосударственная, самая анархическая страна в мире («... государственная власть всегда была внешним, а не внутренним принципом для безгосударственного русского народа; она не из него созидалась, а приходила как бы извне, как жених приходит к

невесте... Русская безгосударственность – не завоевание себе свободы, а отдавание себя, свобода от активности» [1, с. 16–17]). В силу сказанного на протяжении веков «русский народ не терял склонности противопоставлять обременительным государственным законам собственные противозаконные поступки. «"До Бога высоко, до царя далеко", поэтому надо не бояться разрешать себе больше, чем позволяет власть, надо не бояться правонарушений и пытаться самому изменить свою участь. Тем более что всегда есть возможность бежать на новые земли и устраивать свою жизнь заново. Когда терпение русского народа истощалось, находился человек, который вносил в массы идеи анархии и имущественного передела» [30, с. 114].

«Регулярное государство», взяв на себя функции опеки и попечительства по отношению к обществу, в свою очередь стало активно пропагандировать и распространять идеи полицеизма, на основе которого в русском культурном архетипе утвердился в качестве ценности и базовой установки патернализм. Государственное попечительство стало рассматриваться как «благо» и обязанность властей перед обществом (народом). Патернализм, порождая иждивенческие настроения в обществе и приучая его к пассивному выжиданию, ослаблял и парализовывал самостоятельную энергию частных лиц, вносил однообразие в проявление общественной и умственной деятельности и этим подрывал жизненные силы нации и государства.

Вместе с тем надо отметить, что полицеизм и государственный патернализм в России – это не столько внешняя, сколько внутренняя реальность, не столько строй, сколько стиль жизни. Это – не только политическая теория, разработанная государством, но и социально-психологическая установка в обществе. Встречные потоки административно-нормативной регуляции «всепоглощающего государства» и социокультурного «подданнического оппортунизма» создавали в России уникальные социально-политические ситуации, где «отец отечества», деспот вынужден был заботиться о своих «неразумных детях», жертвах, а последние хотя и не могли терпеть своего «родителя-тирана», но и прожить без него оказывались не в силах. Такая ситуация не могла быть создана только с помощью насилия со стороны государственной власти,

нужна была и определенная духовная солидарность общества и государства.

Российская государственность способствовала укреплению в русском культурном архетипе такой черты, как экстенсивизм. Перманентная военная угроза и потребность в обороне, сопровождаемые войнами на Западе, внешнеполитической экспансией и громадным расширением российского государства на Востоке, формировали в русском культурном архетипе такие установки, как воинственность и настойчивость в борьбе с врагами, но вместе с тем порождали и определенную беспечность («пока не грянет гром»). Под влиянием этого в русском культурном архетипе закреплялись такие установки, как ориентация на экстенсивные формы деятельности и игра в удачу.

Создание мощной державы стало историческим даром русского народа. Неприхотливость, терпеливость, воинская стойкость, материальная непритязательность стали благодатной ментальной предпосылкой державных устремлений русских государей. Но только этих свойств для создания по-настоящему великой империи недостаточно. К ним присоединялось ещё одно специфически русское свойство – глубокая, искренняя и религиозная по сути вера в особую историческую миссию русского народа и России. Выразитель мессианской православной идеи инок Филофей писал: «...два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не бытии» (цит. по: [30, с. 111]). Данная идея запала глубоко в душу русского человека, стала основой формирования социального архетипа о высоком предназначении России, ради чего можно пойти на невиданные лишения и невзгоды. Следует отметить, что национальный мессианизм не является природным, изначальным призванием ни у одного народа. Эта идея проявляется в национальном сознании в переломные эпохи исторического развития, когда народ стоит перед необходимостью защищать и отстаивать свои национальные святыни, свое пространство от наступающих врагов. И в этой борьбе ему представляется, что ценности и идеалы, которые он отстаивает, призваны одновременно спасти и весь остальной мир, спасти всё человечество, указав ему «истинный путь». Мессианизм может оживляться на разных этапах национального развития, приобретая особые исторические формы. Так,

например, мессианским было сознание наполеоновской Франции, прусской Германии, современной Америки. В.О. Ключевский в своих исторических исследованиях отмечал, что русский мессианизм зародился в настроении эпохи, которую он охарактеризовал как эпоху затмения «вселенской идеи». После падения Константинополя – Второго Рима Москва и древнерусское общество «считало себя единственно истинно правоверным в мире, своё понимание Божества исключительно правильным, Творца вселенной представляло своим собственным русским Богом, никому более не принадлежащим и неведомым» [17, т. 1, с. 235]. Следовательно, перед Московской Русью впервые на уровне национально-государственной идеи была поставлена задача всемирно-исторической миссии спасения, возрождения и распространения по всему миру православия. О русском мессианизме и о его специфике писал и Н.А. Бердяев в работе «Национализм и мессианизм». В частности, он говорит о том, что мессианизм по сути своей понятие религиозное, но в XIX и XX вв. мессианские и националистические переживания переплетаются, смешиваются и незаметно переходят друг в друга. В отношении именно русского мессианизма философ отмечает, что он «не может быть претензией и самоутверждением, он может быть лишь жертвенным горением духа, лишь великим духовным порывом к новой жизни для всего мира. Мессианизм не означает, что мы лучше других и на большее можем притязать, а означает, что мы больше должны сделать и от большего способны отречься» [1, с. 157]. Действительно, глубокий смысл и источник русского мессианства – не триумфалистский, а апокалиптический, и по своему происхождению – ностальгический. Концепция «Москва – Третий Рим» играла большую роль в консолидации русского общества на основе религиозной и этнической идентичности. Под её влиянием в русском культурном архетипе формировалось представление об исключительности России и особой её роли в мировой истории.

На основе этого представления, активно поддерживаемого всей мощью символического капитала государственной власти в России, в русском культурном архетипе сложилась такая ценность, как державность, т. е. ориентация на могущество и величие. Истоки державности коренятся в специфике «военно-

национального» государства, обуславливавшей необходимость в России сильного государства и мощной армии геополитическими соображениями. Поэтому державность насаждалась в России преимущественно в милитаризованной форме. Вместе с тем державность являлась символом единства многонационального сожительства, скрепленного общегосударственным началом. Державность формировала склонность русского народа к монументализму, к грандиозным проектам самовыражения. У русского человека – склонность к размаху, «широте души», вплоть до размашистости и невнимания к деталям и «досадным мелочам» жизни.

В целом, подводя итоги влияния государственности на формирование русского культурного архетипа, можно заметить, что от самых своих истоков русское самодержавие имело характер не абсолютной монархии западного типа (с её определенным местом в феодально-сословной иерархии, четко определенными законом правами и полномочиями, под сильным духовным контролем иерархов церкви во главе с папой), а восточной деспотии. Сам титул «царь», употребляемый в памятниках древнерусской словесности задолго до того, как царь возник в Древней Руси как социально-политическая реальность, имел три различных смысловых контекста:

- как название ветхозаветных персонажей (царь Давид, царь Соломон);
- как традиционный на Руси титул византийского императора (столица Византии – Константинополь – с древнейших времен называется русскими Царьградом);
- как именование великого хана Золотой Орды.

Идеал сильной централизованной власти, воплощающей в себе высшую и единственную правду, с древнейших времен и фактически до настоящего времени отвечал народным чаяниям. Почвой для самодержавия становилась массовая психология – народный культ власти, персонифицированной в царе. Отсюда возникают и утопические представления о возможности «народной монархии», «доброго царя».

Противоречие между идеалом универсального государства как самоцели общественно-исторического и культурного развития (Империи) и идеалами свободы (от стихийной воли до узакон-

ненной демократии) оказывается сквозным фактором истории русской культуры на протяжении многих веков – фактически с XVI в. по настоящее время. В целом российской цивилизации свойственно фундаментальное противоречие между стремлением к свободе и тяготением к имперской державности, между антигосударственным анархизмом, стихийностью и государственным порядком.

Концепция бытия русского народа, формируясь на протяжении веков в экстремальных условиях, выработала в общественном сознании самобытную и исключительно жизнеспособную идеологию коллективного спасения, идею человеческой солидарности. Отсюда в русском социальном характере и сформировалось такое качество, которое принципиально отличает его от менталитета западного человека – коллективизм, общинность, соборность. Н.А. Бердяев писал: «Русский народ всегда любил жить в тепле коллектива, в какой-то растворенности в стихии земли, в лоне матери» [1, с. 17].

Социальным институтом, оказавшим огромное влияние на формирование русского культурного архетипа, стала община. Культурологический словарь так трактует это понятие: община – «в широком значении понятие, соотносимое с имеющим французские истоки термином "коммуна" – общинная организация, т. е. сообщество людей, живущих на локальной территории и объединенных совместной социальной (хозяйственной) деятельностью и также едиными культурными традициями и образом жизни» [31, с. 235]. В.К. Трофимов отмечает, что община представляет собой «спонтанно возникшее, самородное социальное явление, отвечающее складу менталитета народа, который не готов к ответственной социальной жизни вне контроля коллектива» [30, с. 116]. В словаре Ю.С. Степанова «Константы: словарь русской культуры» русская община (мир) рассматривается как «своеобразная, нигде более в Европе не встречающаяся, ячейка общественного уклада сельской русской жизни» [29, с. 675]. Термин «общинность» тесно связан с таким понятием, как «мир». Есть глубокий смысл в том, что в русском языке это слово имеет три взаимосвязанных значения, отмечают Е.А. Ануфриев и Л.В. Лесная. Первое – мир как община, общество, второе – мир как состояние между войнами, невойна, третье – мир как вселенная, космос.

Как верно отмечает современный исследователь П.А. Сапрыкин, общинные традиции, уходящие своими корнями в глубокую древность и пронизывающие весь уклад жизни русского народа, – это самобытное явление не только русского характера как такового, но и русской национальной культуры. Понять это – значит «расшифровать» архетип нашей культуры. Ещё Н.А. Бердяев утверждал, что русский народ – самый общинный народ в мире, таковы русский быт, русские нравы. Общинный уклад жизни русских – это не зигзаг, не отход от «нормы», не брак социального творчества народа, а объективный и оправданный результат многовекового культурно-исторического развития России. К.Д. Кавелин утверждал: «Наклонность и способность славянского племени, в том числе и русских, к общинной и артельной жизни не подлежит сомнению... Дорожите, как зеницей ока, этим... драгоценнейшим залогом правильной социальной организации... этою своею святыней и верным оплотом против будущих бед»[13, с. 196, 123]. В русских деревнях, часто расположенных далеко друг от друга, общая работа в тесном сотрудничестве друг с другом способствовала развитию духа коллективизма. Наиболее характерным выражением этого духа является пословица: «Не один крестьянин идет на небо, а вся деревня». Весьма сложные природно-климатические условия, противоречивое геополитическое положение, извечная закрепощенность крестьянства детерминировали поиски наиболее адекватной модели социального устройства. Такой моделью и оказалась община. Не случайно и зарубежные исследователи русской истории и культуры отмечают тот факт, что общинная система не только устраивала помещика, но и обеспечивала выживание каждого двора в самые тяжелые времена. Таким образом, мы можем говорить о том, что община не была навязана «сверху», а представляла собой социальный институт, вызванный к жизни глубинными потребностями российского социума.

Община представляла собой локальное образование, включавшее несколько десятков или сотен человек. Таким образом, любой член общины, с одной стороны, подчинялся ей, а с другой – активно участвовал в её жизни. В общине, таким образом, вырабатывалась веками своеобразная общинная, земская демократия, существовала система выборов должностных лиц, строгие правила их отчетности, снятия с должности и т. д. Кроме всего прочего,

община стала своеобразным спасательным орудием, ибо, как писал А.И. Герцен: «Община спасла русский народ от монгольского варварства и от имперской цивилизации, от выкрашенных по-европейски помещиков и от немецкой бюрократии. Общинная организация, хотя и сильно потрясенная, устояла от вмешательства власти, она благополучно дожидая до развития социализма в Европе» [4, т. 7, с. 326]. Община же, будучи естественным, органичным образованием, ни в коей мере не отрицала природного свободолюбия русского человека, но и, как верно отмечает В.К. Трофимов, не принимала свободу как произвол и вседозволенность. И именно в этом, по мнению ученого, состоит историческая роль общины, так как она на протяжении веков сдерживала присущие русским своеволие и анархистские бунтарские устремления. Община как плотина сдерживала присущее русскому менталитету своеволие и направляла свободолюбивую энергию русских в созидательное русло.

Община, таким образом, являлась некоей внешней оформляющей и организующей силой. Выжить в одиночестве в весьма сложных климатических условиях было проблематично, поэтому в общинном мировоззрении не было ценностей индивидуалистического характера. Община не подавляла, а культивировала ценности, присущие русскому культурному архетипу и воспитанные природным ландшафтом. Среди них, в первую очередь, следует отметить чувство солидарной ответственности людей друг за друга. Община для русского человека – «высшая инстанция, выше неё могут быть только царь да Бог. В преданности общине – залог личного благополучия и преуспевания, поэтому её решениям подчиняются беспрекословно» [30, с. 118]. Община обеспечивала всех, не позволяя самым бедным умереть с голода. Ещё одной ценностью, культивируемой общиной, было чувство справедливости. Причем справедливость понималась как изначальное социальное равенство, коренящееся в экономическом равенстве всех по отношению к земле. В русской деревне не было пропасти между бедностью и богатством и каждый мог обеспечить себе весьма безбедное существование. Наиболее ярко, по мнению В.К. Трофимова, идеи социального равенства проявились в нестяжательстве.

Современный исследователь Ю.В. Олейников в своей работе «Природный фактор бытия российского социума» приводит сле-

дующие основные функции, выполнявшиеся общиной и обусловленные природными факторами.

1. Гарантия предоставления всем членам общины сельскохозяйственных угодий равного объема и качества, необходимых для удовлетворения минимальных потребностей существования и воспроизводства семьи.

2. Община путем организации различных форм коллективного труда членов общины пыталась нейтрализовать неблагоприятные последствия дефицита рабочего времени, обусловленного сложными климатическими условиями.

3. Община в случае неурожая или нехватки продовольствия обеспечивала им своих нуждающихся членов, тем самым гарантируя их выживание.

4. Благодаря круговой поруке в уплате податей и выполнении других общественных повинностей и работ фактически осуществляла функцию двойного закрепощения – прикрепления общинников к земле. Таким образом, община обеспечивала российскому государству возможность сбора необходимых средств для поддержания бытия социума в целом.

5. Как самоуправляющаяся структура община в условиях минимального объема совокупного прибавочного продукта помогала государству экономить колоссальные средства на содержании управленческого аппарата и выполнении многих общественных работ.

Таким образом, делает вывод автор, «община в России явилась такой формой социальной организации, которая позволяла её членам в большей мере использовать коллективные, более производительные, чем индивидуальные и семейные, формы труда, что в конечном счете, наряду с другими особенностями бытия российского социума, обеспечивало возможность выживания и развития этого социума» [22, с. 116].

Существование общины в дальнейшем привело к тому, что в XIV–XVII вв. в России складывающееся общество было социоцентричным, в котором человек был поглощен социумом, что не означает, однако, наличия между индивидом и обществом непримиримого противоречия. В таком обществе существует особый тип социальных связей и мышления, при которых человек не осоз-

нает себя личностью, и поэтому для каждого в этом обществе существует только одна социальная ниша и доминирует стремление «быть как все». Потребность «быть как все» актуализирует у русского человека стремление переложить ответственность за результаты своей деятельности, а в целом и за свою судьбу и жизнь на социум, государство, к которым принадлежит. Это рождает у русского человека не только чувство единства, определенной безопасности и стабильности, но и комфорта, счастья, довольства. Человек социоцентристского общества идентифицирует себя с социумом. Поэтому часто на этой основе говорят о коллективизме как характерной черте русского культурного архетипа. Русский человек не индивидуалист, он живет внутри общества, отождествляя себя с ним, а потому одна из его установок – «быть как все». Специфика этой установки и соборности у русских людей проявляется в том, что среди них доминирует интуитивно-чувственный психологический тип (К. Юнг), или «интуитивно-этический интроверт» («тактиллингвик»). Характерной чертой этого типа, как верно отмечает Г.В. Драч, является «способность к предчувствию и "слабость" функций конкретной деятельности и волевой мобилизации, которые находятся на уровне "ребенка". Поэтому ситуация, требующая самостоятельности и проявления воли, в русском культурном архетипе вызывает к жизни "детское начало" и стремление обратиться в первую к "старшему" – государству. Отсюда доминирование в русском культурном архетипе такой установки, как "стремление жить в сильном государстве", которое бы взяло на себя функции защиты интересов человека и его волевой мобилизации» [18, с. 449].

Социоцентристский характер русского общества определял также отношение людей друг к другу. Основу его составляла антиличностная социальная установка и замещение понятия свободы в ментальности русского человека понятием воли, которые блокировали всякую индивидуальность, «незапрограммированную» активность отдельных людей.

В целом В.К. Трофимов выделяет следующие черты русского культурного архетипа, поддерживавшие и культивировавшиеся общиной:

- причастность к жизни коллектива, служение другим людям и обществу в целом;

- община сдерживала проявление таких свойств русского культурного архетипа, как своеволие, стремление к разгульной жизни;

- община поощряла такие черты, как честность, бескорыстие, скромность, совесть, уважение к старшим;

- община также сковывала индивидуальную инициативу и закрепляла такие черты, как беспечность, личная безответственность, иррациональная беззаботность в отношении завтрашнего дня.

Таким образом, можно сказать, что внешней организующей, оформляющей силой на макроуровне выступало государство, а на микроуровне – община.

2.5. Православие и русский культурный архетип

Душа народа, сформированная природой, может существовать и питать культуру только тогда, когда она наполнена верой. Именно религия определяет духовное становление, силу и тип культуры. Языческая религия не отделяла человека от мира природы, а посему способствовала развитию тех особенностей культурного типа, которые были заложены в ней. Христианство же несколько отодвинуло человека от природы, привнеся в культуру моральную, нравственную доминанту.

Конечно, как верно отметил о. Георгий Флоровский, крещение Руси никак нельзя и не следует себе представлять как единичное событие, для которого можно назвать определенную дату. Это был сложный и очень многообразный процесс, длительный и прерывающийся, растягивающийся даже не на десятилетия, а на века. Однако именно с этого момента для русской культуры в известном смысле начинается «осевое время» (по терминологии К. Ясперса):

- события обретают свой неповторимый смысл;
- ход времени получает в сознании людей определенную направленность и начинает рефлексироваться как история;
- бытие осознается человеком в его противоречиях и антиномиях, в движении;

- усиливается роль рациональности и появляется философское мышление, религия наполняется этическим пафосом и смыслом.

Фактически Древняя Русь совершала в этот момент гигантский культурно-исторический скачок, по своему духовному масштабу сопоставимый с теми грандиозными переворотами, которые переживало человечество в целом в период между 800 и 200 гг. до н. э., когда в мировой истории (в Китае, Индии, Иране, Палестине, Греции и др.) складывалось «осевое время». Крещение Руси положило начало новому развитию молодой славянской культуры. На этом пути важнейшую роль сыграла Византия, не только «подарившая» Руси православный обряд, но и существенно облегчившая освоение новой религии.

Исторически проникновение и распространение христианства на территории Руси началось гораздо раньше 988 г. и происходило в течение более длительного времени. В церковной традиции существует предание, что первым христианство на земле Руси возвестил апостол Андрей Первозванный. Возможно, в числе самых первых русских христиан были купцы, торговавшие с Византией, а также воины, посещавшие христианские страны. Знаменитый русский историк XIX в. С.М. Соловьев писал: «Христианство было уже давно знакомо в Киеве вследствие частых сношений с Константинополем, который поражал руссов величием религии и гражданственности. Бывальцы в Константинополе после тамошних чудес с презрением должны были смотреть на бедное русское язычество и превозносить веру греческую» [28, т. 1, кн. 1, с. 172]. В письменных источниках содержатся очень скудные сведения о восточнославянских христианах до X в. Например, в житии святого Стефана, епископа Сурожского, жившего в VIII в., сохранился рассказ о крещении славянского князя. Есть сведения о крещении, затронувшем Киев. После захвата в 882 г. Киева новгородским князем Олегом великокняжеский престол заняли князья – язычники скандинавского происхождения. Однако в первой половине X в. влияние христиан в Киеве усилилось. Христиане имелись и в княжеской дружине. Вдова Игоря княгиня Ольга, ставшая у власти в Киеве, приняла христианство, согласно русским летописям, во времена посещения ею Константинополя

около 946 г. Крестным отцом Ольги стал император Константин Багрянородный. Ольга, по-видимому, пыталась ввести христианство. Есть сведения о разрушении ею капищ, о постройке в Киеве деревянного Софийского собора. Сын княгини Ольги Святослав был язычником.

Существует ряд летописных повествований о военно-политических обстоятельствах, предшествовавших Крещению Руси. В 986 г. византийский император Василий II Болгаробойца обратился за военной помощью к киевскому князю, поскольку не мог своими силами справиться с войсками мятежника Варды Фоки, провозгласившего себя в Малой Азии царем. Согласно договору, Владимир должен был получить в жены сестру императора Анну. Однако после разгрома восставших Василий II своего обещания не выполнил. После того как Владимир выступил уже против Византии, захватив Херсонес, император согласился прислать Анну, но поставил Владимиру условие: креститься самому и всему народу его страны.

В «Повести временных лет» сохранился рассказ о выборе веры князем Владимиром. Ко двору киевского князя приезжали посольства соседних государств с предложениями принятия своих вероучений:

- волжские болгары предлагали ислам;
- хазары – иудаизм;
- папский легат – католицизм;
- греческий философ – византийскую разновидность христианства, т. е. православие.

Владимир отправил ответные посольства в разные государства. Окончательный выбор в пользу православного христианства был сделан на основании впечатлений русских послов от литургии в константинопольском соборе Святой Софии. Конечное решение – выбор христианства византийского обряда – определили следующие причины: «И пришли мы в Греческую землю, и ввели нас туда, где служат они Богу своему, и не знали – на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой, и не знаем, как и сказать об этом, – знаем мы только, что пребывает там Бог с людьми, и служба их лучше, чем в других странах. Не можем мы забыть красоты той, ибо каждый человек, если вкусит

сладкого, не возьмет потом горького; так и мы не можем уже здесь пребывать в язычестве».

В приведенном отрывке отразилось то сильное впечатление, которое произвело на русских, впервые знакомившихся с христианством, византийское богослужение. По мнению игумена Иоанна Экономцева, столь свойственное русским образно-символическое восприятие мира, их максимализм, стремление достигнуть абсолюта одним порывом воли нашло благоприятную почву. Таким образом, православие как никакая другая религия соответствовало эмоционально-художественному мышлению восточнославянских племен, их пленила пышность и эстетическая театрализованность православного богослужения. Около 988 г. Владимир крестился сам, крестил свою дружину и бояр и под страхом наказаний заставил креститься киевлян и всех русских вообще.

Некоторые церковные историки уже в XIX в. считали предание о выборе веры «благочестивым вымыслом». Современные светские исследователи анализируют рукописные сказания, стремясь вскрыть как причины бытования именно таких преданий о Крещении Руси, так и реальные исторические условия, обстоятельства и причины принятия Русью христианства. Так или иначе, по словам митрополита Иоанна, «в конце X века вошли в купель святого крещения племена полян, древлян, кривичей, вятичей, радимичей и иных славян. Вышел из купели – русский народ, в течение шести веков (с X по XII) вдумчиво и сосредоточенно размышлявший о месте Святой Руси в мироздании, пока, наконец, в царствовании Иоанна IV не утвердился в своем национально-религиозном мировоззрении» (цит. по: [30, с. 124]).

Для того чтобы понять причины крещения, необходимо учитывать, что уже к середине X в. Киевская Русь стала сильным феодальным государством с высоким уровнем развития ремесла и торговли, духовной и материальной культуры. В новых исторических условиях прежний родоплеменной политеизм устарел, препятствовал становлению централизованного государства. Русь объективно нуждалась в идее единого Бога, в религии, свободной от этнических различий и родоплеменных традиций.

В X–XI вв. Византия по уровню образованности, по напряженности духовной жизни, по силе выразительности и глубокой

одухотворенности изобразительного искусства на многие века опережала страны средневековой Европы. Развитая государственность, религия, наука, ремесло и искусство достигли здесь столь высокого уровня, что нарождавшаяся Киевская Русь просто обязана была воспользоваться этими достижениями.

Как писал Г. Флоровский, Русь приняла Крещение от Византии. И это сразу же определило её историческую судьбу, её культурный исторический путь. Византийско-православное наследие открыло русскому народу путь приобщения к культуре эллинизма, а через неё и к истокам культуры латинского Запада, Средиземноморья и Ближнего Востока. Принятием христианства, – указывал Д.С. Лихачев, – обогащался на века духовный опыт Киевской Руси библейской и эллинской историей, «мудростью внешней» и учением Отцов церкви, а освоение этого богатейшего материала было одновременно и началом отечественной культуры. Основу заимствованной славянами вместе с христианством византийской картины мира составил синтез античной эллинистической философии, христианского религиозного учения и религиозно-мистических идей ближневосточного происхождения. В эпоху Крещения Руси произошел прорыв в сознании русских людей в области трансцендентного, родилось духовное единение человека с Богом. Это было решающим фактором для развития нового мышления и художественного творчества.

Длительные и устойчивые отношения России с православной Византией способствовали формированию универсального, а не локального или этнически замкнутого типа культуры. С. Аверинцев писал, что только с принятием христианства русская культура через контакт с Византией преодолела локальную ограниченность и приобрела универсальное измерение. Она осознала себя самое и свое место в ряду, выходящем далеко за пределы житейской эмпирии; она стала культурой в полном значении этого слова.

С самого начала на Руси проявилась одна из важнейших черт византийского православия – объединение этнически и территориально разнородного населения под эгидой единой веры и культуры, что повлекло за собой создание важнейшего религиозного института – Русской православной церкви.

Широкие международные связи Киевской Руси обусловили знакомство с различными культурно-религиозными традициями, однако наиболее тесные торговые и культурные отношения связывали Русь с Византией.

Принимая христианство, которое уже господствовало в Византии и Западной Европе, Киевская Русь укрепляла контакты на новой идейной и культурной основе. Войдя в круг христианских народов, она упрочила своё положение на международной арене. Этому же служило и ещё одно последствие крещения – облегчение возможности династических браков.

Важной особенностью принятия христианства на Руси было наличие у нее своей письменности. Алфавит, пришедший от южных славян, был приспособлен к фонетике, усваивался народом, многие представители которого, преимущественно в растущих городах, были грамотными. Достаточно вспомнить о новгородских, псковских берестяных грамотах, чтобы судить об уровне развития грамотности в Древней Руси.

В институциональном плане для древнерусского христианства характерна тесная связь с княжеской властью и её административным аппаратом. За короткое время после принятия христианства культура Древней Руси достигла своего расцвета, особенно при Ярославе Мудром. Началось строительство каменных церквей, таких как Софийские соборы в Киеве и Новгороде. Успешно развивались иконопись, переписка книг, украшенных миниатюрами, наподобие Остромирова Евангелия, литература. С принятием христианства связано появление на Руси переводных работ древнегреческих и византийских авторов, богослужебных христианских книг, становление системы образования при монастырях, возникло множество культурных центров.

Православие стало духовной основой Руси. Сложилось единство языка, веры и власти, без чего впоследствии было бы невозможно восстановление единого государства, а также его сохранение в ходе колонизации земель.

Поскольку основная масса славянского населения сохраняла языческие верования, вторая религиозная реформа происходила преимущественно насильственным путем. Так, в Киеве был подготовлен особый церемониал низвержения идолов, а населе-

ние строго обязывалось явиться на Днепр для ритуального омовения. В летописях говорится, что в киевских землях христианство утвердилось более быстро и безболезненно. А вот в северных и восточных землях этот процесс был более длительным и болезненным. Новгородцы с оружием в руках противостояли княжеским дружинам, защищая право на старую веру. Согласно источникам, в Новгороде Великом епископ Иоаким в 991 г. «требища разори, идолы сокруши, Перуна посече», что вызвало антихристианские выступления, подавленные княжескими воеводами Путятой и Добрыней. В летописи говорится, что Путята крестил новгородцев огнем, а Добрыня – мечом. В Ростове, который был русской колонией в земле меря, сопротивление христианству было ожесточенным. Согласно источникам, первые епископы – Федор и Иларион – были вынуждены бежать из Ростова. Только во второй половине XI в. Печерский монах епископ Леонтий сумел там утвердиться. В вятских и вологодских землях христианство было принято лишь в XII в. в результате военных походов Владимира Мономаха. Позже, по мере расширения границ Русского государства, христианство проникало на новые территории.

В целом Крещение Руси князем Владимиром в 988 г. явилось крупнейшим событием, как по своим непосредственным результатам, так и по последствиям, ближайшим и отдаленным. Христианский идеал, внесенный в языческую среду, стимулировал духовное развитие, очеловечивал эту среду, хотя, разумеется, между действительностью и идеалом всегда существует огромный разрыв. При всей развитости традиций восточнославянского язычества только принятие христианства позволило русской культуре через контакт с Византией преодолеть локальную ограниченность и приобрести универсальное измерение. Язычество не выделяло человека из природы, он был нерасторжим с миром её вечного круговращения. С принятием христианства культура осознает себя и свое место в мире. Вместе с Библией русский народ получил на родном языке богатейшую литературу богословского, естественнонаучного, исторического, повествовательного содержания, по сути адекватную той, которая составляла круг чтения культурного человека Византии. Книги приобрели на русской земле непререкаемый авторитет, произвели переворот в националь-

ном сознании. Любовь к книжной мудрости, по мнению В.К. Трофимова, – специфическая черта русских святых, бессознательное почтение перед книжной мудростью входило в ментальный строй русского народа.

Введение христианства по своему влиянию на сознание человека того времени представляло собой подлинную революцию, принесшую с собой совершенно новые ценности, новые формы жизни, разрушавшие прочно укоренившиеся древние стереотипы. Крещение в корне меняло всю сферу мыслительной деятельности и вследствие этого вступало в конфликт со всем предшествующим религиозным миропониманием. Язычество оказывало сопротивление и продолжало жить в народных низах. Возник феномен «двоеверия», когда параллельно существуют два плана культуры: «дневная» и «ночная», два типа религиозных верований: христианство и язычество. Русский человек почитал Бога, отправлял православные религиозные культы, но при этом верил в домовых, леших, одухотворял природу. Именно двоеверие стало, говоря словами В.К. Трофимова, «дополнительным импульсом парадоксальности русской души» [30, с. 131]. Проникновение православия в толщу народной жизни не было всеобъемлющим, оно руководило лишь религиозно-нравственными представлениями, оставляя свободный простор самобытному национальному творчеству, основанному на языческой экзальтации почвы и духа.

Если рассматривать влияние православия на русский культурный архетип, то следует отметить тот факт, что любая национальная культура заимствует только те элементы чужих культур, к восприятию которых она уже подготовлена всем ходом собственного развития, т. е., по выражению Г.В. Драча, имеет некий горизонт культурных ожиданий. Православие оказалось органичным для всего духа русской культуры. Как писал Г. Флоровский, «влияние христианства чувствуется значительно дальше и глубже религиозных тем, чувствуется в самой манере мысли» (цит. по: [30, с. 126]). Н.О. Лосский в своей работе «Характер русского народа», цитируя слова Г.П. Федотова, отмечал: «...христианство попало в Руси на благодатную почву: уже в Киевской Руси до монгольского ига оно было усвоено, по крайней мере высшими слоями народа в своей подлинной сущности именно как религия люб-

ви» [19, с. 36]. Ф.И. Тютчев подчеркивал: «Россия прежде всего христианская империя; русский народ – христианин не только в силу православия своих убеждений, но еще благодаря чему-то более душевному, чем убеждения. Он – христианин в силу той способности к самоотвержению и самопожертвованию, которая составляет как бы основу его нравственной природы» (цит. по: [23, с. 175]). Православная вера выполняет роль духовного стержня, духовной субстанции для русского культурного архетипа. Именно благодаря православной вере русский народ приобщился к христианским ценностям, сохранив при этом самобытность и национальное своеобразие. В.К. Трофимов пишет: «Греческая вера, как ни одна другая религия, отвечала ментальным свойствам русского народа с его стремлением к абсолютным ценностям, с обостренным видением красоты мира, с присущими славянским народам созерцательностью и мягкостью характера» [30, с. 129]. Н.М. Лебедева говорит о нескольких предпосылках в языческой культуре славян и характере славяно-русов для принятия православия. Среди них исследователь отмечает свойственный славянину мотив отмеренности блаженства в жизни на небесах соответственно заслугам в земной жизни, определенную гуманность в отношении к врагу, характерную для языческого мировоззрения диалектическую триаду «жизнь-смерть-жизнь», желание послужить обществу, ярко проявившееся в обряде ритуального «добровольного умирания».

В.К. Трофимов, исследуя отечественную культуру, выделяет четыре направления влияния православного культа на формирование особенностей русского менталитета:

1. Характерное для русского православия светлое восприятие образа и учения Христа. Ученый подчеркивает, что главный праздник русского народа – Пасха, следовательно, более сильный акцент делается на идею Воскресения, в то время как на Западе главный праздник – Рождество и, соответственно, акцентируются страдания и страсти Христовы;

2. Сердцем русского православного культа является любовь и почитание Богоматери, что привносит в русский менталитет женственную чувственность. Н.А. Бердяев, например, рассматривает русскую религиозность не столько как религию Христа,

сколько как религию Богоматери, матери-земли, женского божества;

3. Духовная ипостась русского менталитета формируется под влиянием культа святых. Особую роль здесь играют святые Борис и Глеб, символизирующие непотребление злу насилем, которое становится одной из центральных установок национального менталитета и свидетельствует о глубоко укорененной в русском народе внутренней свободе духа в её первородном христианском понимании;

4. Православие отличается обрядоверием, т. е. признанием первостепенной роли культовых действий в приобщении к христианским ценностям. Ядро обрядоверия – православная литургия, в которой переплетаются духовная красота и красота земного мира, отличается пышной театрализованностью, реализмом и космизмом, что ещё более усиливает эмоционально-чувственную и мечтательную направленность русского менталитета.

Таким образом, можно говорить о том, что черты русского культурного архетипа, изначально заложенные в русском человеке природой, климатом и особенностями социального устройства, нашли своё подтверждение в православном менталитете. Так, аскетизм пустынножительства, пренебрежение к материальным благам и умение спокойно, без вычурности уйти в мир иной получили своё подтверждение в православном мировоззрении, где земное существование человека рассматривается как эпизод на пороге вечной жизни, а следовательно, не представляет самоценности. Именно поэтому основной задачей человека была подготовка к смерти, которая расценивается как начало жизни, поэтому смыслом земного существования становятся духовные стремления к смирению, благочестию, ощущение собственной греховности и аскетизм. Черты мессианизма, сформированные в результате специфики государственного устройства, находят своё подтверждение в православном вероучении, ведь византийцы сознательно ограждали себя от различных влияний, в том числе и культурных, и эта автаркия перешла в русский культурный архетип, оформившись как мессианизм. И потому русскому народу свойственно искание добра для всего человечества. Нигилистические стремления русского человека, его ориентация на трансцендентные про-

блемы, жизнь будущим, панморализм русской культуры способствовали укоренению эсхатологических настроений в русской культуре. По мнению Н.О. Лосского, основной чертой русского народа является религиозность и связанное с ним искание абсолютно добра, что заставляет человека задумываться о смысле жизни. Философ пишет: «Высокое развитие нравственного опыта сказывается в том, что все слои русского народа проявляют особый интерес к различению добра и зла и чутко различают примеси зла к добру» [19, с. 41]. Доброта, по мнению Н.О. Лосского, является одной из главных черт характера русского человека. В своей работе «Характер русского народа» он отмечал: «Нередко русский человек, будучи страстным и склонным к максимализму, испытывает сильное чувство отталкивания от другого человека, однако при встрече с ним, в случае необходимости конкретного общения, сердце у него смягчается и он как-то невольно начинает проявлять к нему свою душевную мягкость, даже иногда осуждая себя за это, если считает, что данное лицо не заслуживает доброго отношения к нему... Доброта русского человека свободна от сентиментальности, т. е. от наслаждения своим чувством, и от фаризеизма: она есть непосредственное принятие чужого бытия в свою душу и защита его как самого себя» (цит. по: [23, с. 249]).

И.А. Ильин, рассуждая об отличиях характеров и мировоззрений русских и европейцев, замечает, что западноевропейское человечество движется волей и рассудком, тогда как русский человек живет прежде всего сердцем и воображением, а лишь потом волею и умом. Поэтому средний европеец стыдится искренности, совести и доброты как «глупости»; русский, наоборот, ждет от человека прежде всего доброты, совести и искренности.

Русскому человеку свойственно религиозно-эмоциональное осмысление мира. Отсюда и высокое развитие у русского народа эстетического опыта, необходимого для художественного творчества. В русском культурном архетипе присутствует четкое разграничение добра и зла, осознание несовершенства земной жизни и земных поступков, постоянный поиск совершенного добра. Признавая святость высшей ценностью, русский человек «стремится к абсолютному добру и поэтому не возводит земные, относительные ценности в ранг «священных принципов». Он хочет действо-

вать всегда во имя чего-то абсолютного» [18, с. 441]. Любовь к свободе и её высшему проявлению – свободе духа также связана с исканием абсолютного добра.

Одна из основных ценностей православия – смирение, кротость, способность без особых претензий принимать всё, что даровано Богом, не претендуя ни на что более этого. Ф.М. Достоевский, подтверждая эту мысль, пишет: «Пушкин угадал самую основную суть того, что наш народ считал и считает за самую высшую нравственную красоту души человеческой: это – тихое, кроткое, спокойное (непоколебимое) смиреннолюбие – если так можно выразиться: что-то младенчески чистое и ангельское живет в представлении народном о том, что народ считает своим нравственным идеалом» (цит. по: [23, с. 249]). Смирение, говоря словами Н.А. Бердяева, было единственной формой дисциплины личности. Именно в награду за добродетель смирения ему всё давалось и всё разрешалось. Для русского человека лучше смиренно жить, чем гордо совершенствоваться. Русский человек, подчеркивает философ, может бесконечно много терпеть и выносить, он прошел школу смирения.

Смирение – категория, которую русский человек принимает не только на себя, но и на свою страну. Определение «Святая Русь», которое русский дает своей земле, своему государству, своей Церкви, отнюдь не есть проявление гордыни, на которую не дерзнул ни один христианский народ, а скорее принесение себя в жертву, смиренное посвящение себя служению святости.

Таким образом, если мы проанализируем своеобразные, зачастую противоречивые черты, присущие русскому человеку и русской культуре в целом, сформированные различными факторами, то мы сможем заметить, что практически все они находят своё отражение и преломляются через призму религиозного, православного мировосприятия. А это ещё раз доказывает органичность православной веры для русского культурного типа, его естественность (табл. 2.4).

Т а б л и ц а 2.4

Характерные черты русского культурного архетипа

<i>Природные условия</i>	<i>Климатические условия</i>	<i>Геополитические условия</i>	<i>Государственное устройство и социальные связи</i>	<i>Православие</i>
<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>
Широта души	Способность к крайнему напряжению сил	Культурная и историческая периферийность	Коллективность	Эмоционально-художественное видение мира
Удаль	Нет тщательности, аккуратности в работе	Катастрофизм русской истории	Авторитаризм	Стремление к абсолютным ценностям
Щедрость	Вера в самые невероятные картины будущего	Нигилизм	Государство – большая семья	Созерцательность
Свободолюбие	Универсализм мышления	Фольклоризация культуры	Патернализм	Мягкость
Тоска	Тяга к перемене мест	Формирование «низовой» культуры	Экстенсивизм	Култ Богоматери
Смирение	Доброта	Выносливость	Мессианизм	Христианская покорность, смирение
Воля	Коллективизм	Неприхотливость	Державность	Коллективная религиозность
Мягкость	Самопожертвование	Всемирная отзывчивость	Жесткость политических институтов	Первенство чувственно-созерцательного начала
Робость	Надежда на «авось»	Надежда на чудо	Презрение к ценности отдельной личности	Эсхатологизм
Скромность	Выносливость	Сознание ориентировано на трансцендентные проблемы	Култ государственной власти	Примат духовных ценностей над материальными
Добродушие	Житейская мудрость	Самоотверженность, самоотречение	Примат нравственных ценностей над правовыми нормами	

Окончание табл. 2.4

1	2	3	4	5
Открытость души	Уважение к природным стихиям	Способность просто, мужественно, спокойно перейти от земной жизни в мир иной	Патриотизм	
Общительность	Пассивно-зерцательное, фаталистическое отношение к миру	Склонность к созерцательности	Вера в доброго царя-батюшку	
Патриотизм	Тяга к традиционализму	Приверженность обряду	Анархизм	
Инертность	Уважительное отношение к земле	Способность вынести самый низкий жизненный уровень, не пав при этом духом	Воинственность	
Расточительство	Примат духа над материей	Панморализм русской культуры	Беспечность	
Разгул				
Бесшабашность				
Беспечность				
Безудержное веселье				
Активность				
Женственность природы				
Аскетизм пустынножительства, предубеждение в отношении материальных благ				

Т а б л и ц а 2.5

**Контаминация основных черт русского культурного архетипа
в рамках православного мировоззрения**

<i>Традиционные ценности</i>	<i>Контаминация их в православии</i>
Смирение Робость Скромность Способность к самопожертвованию Всемирная отзывчивость неприхотливость	Христианские ценности: • Покорность • Смирение • Мягкость • Кротость
Грусть Тоска Фаталистическое отношение к миру Всемирная отзывчивость Примат духа над материей	Созерцательность Первенство чувственно-созерцательного начала
Расточительство Бесшабашность Беспечность Вера в самые невероятные картины будущего Катастрофизм русской истории Панморализм Ориентация на трансцендентные истины	Эсхатологизм
Коллективизм Открытость души Всемирная отзывчивость Представления о государстве как о большой семье	Соборность
Женственность русской природы, самой России Уважительное отношение к земле как к Матери-Земле	Культе Богородицы, софийность
Ориентация сознания на трансцендентные проблемы Примат духа над материей Приверженность обряду Созерцательность	Эмоционально-образное видение мира
Панморализм русской культуры Примат духа над материей Трансцендентальная ориентация сознания	Стремление к абсолютным ценностям

Таким образом, мы видим, что православное самоопределение русского народа закономерно обусловлено географическим положением Древней Руси, климатическими условиями и особен-

ностями государственного устройства и характерные черты русского культурного архетипа, заложенные изначально, находят своё продолжение в православной культуре.

На основе вышеизложенного, проанализировав основные черты русского культурного архетипа, попытаемся систематизировать их и выделить несколько основных блоков, составляющих этот архетип. При этом мы будем опираться не только на специфические условия, непосредственно сказавшиеся на особенностях русского культурного архетипа, но и на представления русской философской мысли, явившейся квинтэссенцией всей русской культуры (табл. 2.5). Русские философы, в особенности представители религиозной её ветви, творившие в конце XIX – начале XX в. (во времена русского религиозного ренессанса), огромное внимание уделяли особенностям формирования и специфическим чертам русской культуры. Среди основных её характеристик они выделяли следующие:

- Соборность (А.С. Хомяков, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, С.Н. Трубецкой и др.);
- Софийность (В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, С.Н. и Е.Н. Трубецкие, С.Л. Франк, Л.П. Карсавин и др.);
- Всеединство (В.С. Соловьев, Е.Н. Трубецкой, Л.П. Карсавин, П.А. Флоренский и др.);
- Евразийство (Г.В. Флоровский, Л.П. Карсавин, П.Н. Савицкий и др.);
- Космизм (Н.Ф. Федоров, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский, В.Ф. Одоевский, Н.А. Умов и др.).

При этом мы должны понимать некую органичную целостность, слитность, иными словами, синкретизм основных составляющих русского культурного архетипа. Говорить о них как об абсолютно самостоятельных и не зависящих друг от друга компонентах можно только на уровне абстрагирования и теоретизирования. На деле же в рамках культурной традиции они являются единым конгломератом, комплексом, составляющим в своей совокупности русский культурный архетип. Об этом, кстати, писал еще славянофил А.С. Хомяков, рассуждая об индивидуальном духовном мире, который остался чужд отечественной культуре: «Личность... выступает элементом, средством реализации и воплоще-

ния... всеединства, соборности, симфонической личности, которые, собственно, и являются ценностями... Всеединство распространяется на мир в целом, что создало предпосылки... русского космизма» (цит. по: [26, с. 100]).

В следующей главе нами будут рассмотрены эти архетипические комплексы, выявлены их основные характеристики, раскрыта сущность.

Контрольные вопросы

1. Основные природные факторы формирования русского культурного архетипа: лес, степь, реки.
2. Роль пространств в русском культурном архетипе.
3. Малая плотность населения и её влияние на формирование русского культурного архетипа.
4. Климатические особенности русского «месторазвития».
5. Мотив странничества в русской культуре: причины и особенности.
6. Черты русского национального характера, сформированные климатом.
7. Периферийность России как фактор формирования русского культурного архетипа.
8. Катастрофизм русской культуры.
9. Восток и Запад в русской культуре.
10. Специфика социальной организации России и её влияние на русский культурный архетип.
11. Концепция «Москва – Третий Рим» и мессианизм русской культуры.
12. Община и общинность русской культуры.
13. Принятие Русью христианства и его последствия для культурного развития России.
14. Феномен двоеверия в русской культуре: истоки и сущность.
15. Черты русского национального характера, сформированные православием.

Рекомендательный библиографический список

1. Бердяев Н.А. Судьба России. – М.: АСТ, 2004. – 333 с.
2. Гачев Г. Национальные образы мира: курс лекций. – М.: Издательский центр «Академия», 1998. – 432 с.

3. *Гачев Г.* Национальный космо-психо-логос // Вопросы философии. – 1994. – № 12.
4. *Герцен А.И.* Русский народ и социализм // Собр. соч.: в 30 т. – М., 1956.
5. *Гончаров И.А.* Сочинения: в 4 т. – М.: Правда, 1981. – Т. 2. – 528 с.
6. *Громов М.Н.* Вечные ценности русской культуры: к интерпретации отечественной философии // Вопросы философии. – 1994. – № 1. – С. 54–61.
7. *Гуревич П.С.* Культурология: элементарный курс: учебное пособие. – М.: Гардарики, 2001. – 336 с.
8. *Есенин С.* Собрание сочинений: в 6 т. – М., 1978.
9. Жизненные силы русской культуры: пути возрождения в России начала XXI века: – М.: Издательский дом МАГИСТР – ПРЕСС, 2003. – 380 с.
10. *Ильин И.А.* О грядущей русской культуре // И.А. Ильин. Родина и мы. – Смоленск, 1995.
11. *Ильин И.А.* О русской идее // Русская идея: сборник произведений русских мыслителей / сост. Е.А. Васильев; предисловие А.В. Гулыги. – М.: Айрис-пресс, 2002. – 512 с.
12. *Ильин И.А.* Сущность и своеобразие русской культуры // Москва. – 1996. – № 1. – С. 171–190.
13. *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй: статьи по философии русской истории. – М., 1989.
14. *Карамзин Н.М.* Об истории государства Российского. – М.: Просвещение, 1990. – 384 с.
15. *Ключевский В.О.* Сочинения: в 9 т. Т. 1. Курс русской истории. Часть I. – М.: Мысль, 1987. – 430 с.
16. *Ключевский В.О.* Русская история. – М.: Мысль, 1997. – 572 с.
17. *Ключевский В.О.* Русская история: в 3 кн. – М.: Мысль, 1993.
18. Культурология / под ред. Г.В. Драча. – Ростов н/Д, 2000.
19. *Лосский Н.О.* Характер русского народа // Н.Н. Старченко. Мир, интуиция и человек в философии Н.О. Лосского. Фрагмент из книги Н.О. Лосского «Характер русского народа». Диалог времен и народов. – М.: Знание, 1991. – 64 с. (Новое в жизни, науке, технике. Сер. «Философия и жизнь». № 2).
20. *Мильдон В.И.* Отцеубийство как русский феномен // Вопросы философии. – 1994. – № 12.

21. *Морозов И.* Основы культурологии. Архетипы культуры. – Мн.: «Тетра Системс», 2001. – 608 с.
22. *Олейников Ю.В.* Природный фактор бытия российского социума. – М., 2003. – 258 с.
23. Размышления о России и русских. «Вторая философия» русского человека / сост. С. Иванов. – М.: Московская школа политических исследований, 2006. – 616 с.
24. Российская ментальность (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 1994. – № 1. – С. 25–53.
25. *Сапронов П.А.* Культурология: курс лекций по теории и истории культуры. – 2-е изд. – СПб.: Лениздат; Союз, 2001. – 560 с.
26. *Саркисянц М.* Россия и мессианизм. К «русской идее» Н. Бердяева: пер. с нем. – СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2005. – 272 с.
27. *Смирнягин Л.* Русские в пространстве и пространство в русских // Знание – сила. – 1995. – № 3. – С. 73–80.
28. *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен // Сочинения в 18 кн. – М., 1988.
29. *Степанов Ю.С.* Константы: Словарь русской культуры. – 3-е изд., испр. и доп. – М.: Академический проект, 2004. – 992 с.
30. *Трофимов В.К.* Менталитет русской нации: учебное пособие. – 2-е изд., испр. и доп. – Ижевск: ИжГСХА, 2004. – 272 с.
31. *Федоров А.А.* Введение в теорию и историю культуры: словарь. – М.: Флинта: МПСИ, 2005. – 464 с.
32. *Федоров Н.Ф.* Собрание сочинений: в 4 т. – М., 1995.
33. *Чаадаев П.Я.* Апология сумасшедшего // Из русской думы. – М., 1995.

ФИЛОСОФСКИЕ ДОМИНАНТЫ РУССКОГО КУЛЬТУРНОГО АРХЕТИПА



3.1. Софийность в контексте русского культурного архетипа

Идейными истоками отечественных учений о Софии являются два источника. Первый из них – «Тимей» древнегреческого мыслителя Платона, сутью которого является теория Мировой Души, которая одновременно есть начало мироздания и посредник между Демиургом и миром.

Второй – Книга Притчей Соломоновых. Божественная премудрость рождена прежде бытия земли: «Господь имел меня началом пути своего, прежде созданий Своих искони» [8, с. 646], она трактуется как художница при Боге: «тогда я была при Нем художницею» [8, с. 646]. В целом София понимается как предвечный замысел Бога о мире, который предопределил его физическое сотворение; но одновременно, как верно отмечает А.В. Иванов, и как некое специфическое субстанциональное начало, лежащее в основе физических и психических космических процессов.

Расположенность российской мысли к платонизму имеет свои исторические предпосылки, как отмечает современный исследователь Э.А. Бальбуров. «Укорененность мифологического модуса в российском сознании была достаточно сильна, чтобы он сохранился в веках, пройдя через "прельщения" антропоцентризма и рационализма, испытания отвлеченным и эмпирическим знанием, "онаучиванием" и модернизацией... Мифопоэтическая природа русской культуры, её "жизнь в религии Слова, в живой стихии Логоса" (В. Эрн) стали своего рода иммунитетом, в котором было что-то от здоровья выходцев из деревни. Это сравнение на-

прашивается в силу относительной устойчивости патриархально-земледельческих ценностей в глубоком слое национального сознания, которым отвечал и его религиозный модус» [5, с. 120].

Православие, как известно, находится под значительным влиянием платонизма, для которого характерны представления о мире как иерархически структурированном целом, дуализм небесного и земного, мира горнего, идеального и мира дольного, материального. Платонизм имеет также ещё одну характерную черту – акцентуация жизненного связующего ценностного начала. В платонизме, как уже говорилось, носителем этого общего, связующего и животворящего начала является Душа Мира. Мифологема мудрой царственной устроительницы бытия присутствует также во многих культурах. Важно отметить, что этот жизненный принцип ассоциируется именно с женским, производящим началом, с неким душевным теплом. Православное христианство к этому добавляет ещё один немаловажный аспект – вектор, указывающий направление дальнейшего развития: тварный мир призван Богом к благодатному устроению и преображению. Восточное христианство, принятое на Руси, таким образом, сочетало в себе некоторые аспекты платонизма и собственно христианства.

Позже на русскую софиологию оказали влияние учение Николая Кузанского, Ф. Шеллинга, гностическая традиция. Но русская софиология – «явление глубоко самобытное и оригинальное, – выражающее, быть может, самые сокровенные идеалы и чаяния отечественного национального характера» [29, с. 135], ведь помимо западных и восточных влияний идея Софии издревле присутствовала и в русской культуре. Причем ни в какой иной культуре она не представлена так широко и разнообразно. В любой культуре, в любом искусстве есть вещи, которые не могут быть сформулированы любым представителем этой культуры, но которые ощущаются каждым. Одним из таких понятий, выражающих суть древнерусской культуры, является софийность.

Комментируя одно из писем Ф. Самарина, о. Павел Флоренский замечает, что идея Премудрости Божией коренится в самих истоках русского религиозного сознания, ибо она связана с глубинными основами его своеобразной природы; сказать «Россия» и «русская мысль», забывая при этом о Софии, было бы несовместимо с этими понятиями.

Образ Софии «проглядывает» через почитание древними славянами Матери-земли. Культ Матери-земли воплощает женское начало Космоса. Её образ в отечественной культуре построен на параллелях с женщиной. Вспаханная и засеянная земля и женщина – существа, приобщенные к таинству рождения. Земля в славянской мифологии – женское существо, родительница, Мать – сыра земля, «хлебородица», каждый родившийся на земле человек обязан своим рождением не только родителям, но и праматери-земле. О сопоставлении земли и женщины свидетельствуют изображения на древних женских глиняных статуэтках знака вспаханного и засеянного поля. Причастность земли, природы к рождению воспринимается как её неистребимое качество. Как женщина носит в своем чреве дитя, родит его на свет и вскармливает грудью, так и земля, в лоно которой брошено зерно, родит урожай, становясь, таким образом, кормилицей всех живущих на ней. Земля исполнена благодатной силой животворения, целительства, дароношения. Не случайно первоначальным представлениям о святом на Руси (связанном со словом svet-, содержащем натуралистические представления о плодородной силе, способной увеличивать и животворить природную производительность) соответствовала земля, именно она наделялась славянами качеством святости. «Признак силы переплетается в славянском понятии святости земли с признаком чистоты. Согласно славянским воззрениям, святая мать-земля чиста, непорочна, безущербна – эти признаки она незыблемо хранит сама и переносит на своих чад» [32, т. 1, с. 245]. Отсюда – представления об очищающей силе исповеди земле. Тогда становятся понятными и сцены из русских былин, сказок, когда богатырь, ослабев, припадает к земле, дабы набраться от нее сил.

Одновременно Мать-земля обладала и целительной силой, пример тому – множество обрядов лечебной магии славян, связанных с употреблением земли. С идеей плодородия земли связано устойчивое представление о том, что она является вместилищем сокровищ, предстающих перед человеком в виде клада. Народная молва связала с кладом немало легенд: в одних он выступает как награда, дающаяся человеку за праведную жизнь, в других – как наказание, повлекшее за собой немало бед, страданий и смертей. Таким образом, мать сыра земля выступает и в качестве

носительницы нравственной правды, охранительницы законов родовой жизни. Таким образом, в мифологии восточных славян образ земли оформляется через признаки материнства, родственной близости, защиты, целительства, животворения, чистоты, безущербности, красоты и сострадания.

Мать сыра земля – это мать милосердная, любящая своих детей, оплакивающая их горестную судьбу во время больших бедствий, она страдает вместе с теми, кто страдает, но в то же время она есть некий неиссякаемый источник силы и здоровья: она дает растения, исцеляющие человека от болезней, и она сама с течением времени залечивает все душевные раны. Также следует отметить и ещё один аспект отношения к Матери-земле. Наибольшее страдание ей причиняет самое тяжкое зло – грех. И она сама наказывает грешников, старается очистить их, она сама молится о них. Отсюда рождается обычай исповедовать ей свои грехи. Людей, совершивших тяжкие преступления, земля не принимает даже после их смерти. А добрые христиане после смерти возвращаются в её любящие объятия.

В целом следует заметить, что образ Матери-земли присутствует во многих культурах, но, пожалуй, только в русской культуре он занимает особое место. Славянская земля – всегда только Мать и никогда – возлюбленная женщина, в этом её чистота и непорочность. В современных реконструкциях славянская Мать-земля ставится в близкую связь с образами языческих богинь, отражающих различные аспекты материнского культа (Лада, Лель, Дива, рожаницы и др.), но чаще всего – с богиней Мокошью. В самом имени этой богини присутствует значение мокроты, сырости, что служит для лингвистов основанием к отождествлению Мокоши с обожествленной землей как матерью сырой землей.

Позже, в период христианизации хтонический образ Матери-земли связывался с образом Богородицы и существенно трансформировался под его влиянием. «Рождающее материнское лоно земли, будучи сильной культовой позицией для русского сознания, окрашивало его христианскую спиритуализацию началом чувственности, эстезисом в античном смысле» [5, с. 120]. Вообще для русского сознания парадокс вочеловечивания Бога как неслиянность и нераздельность трансцендентного и имманентного был

умозрительно-теоретичным, тогда как ясный мифопоэтический образ Богородицы стал органичным, естественным, понятным и близким. Н.А. Бердяев писал по этому поводу, что Богородица идет впереди Троицы и почти с ней отождествляется. Народ более чувствовал близость Богородицы-Заступницы, чем Христа. Христос – Царь Небесный, земной образ Его мало выражен, личное воплощение получает только Мать-земля. У Ф.М. Достоевского находим такие слова: «Богородица – великая мать-сыра земля есть, и великая в том для человека заключается радость. И всякая тоска земная и всякая слеза земная – радость нам есть; а как напоишь слезами своими под собою землю на пол-аршина в глубину, то тот час же о всем и возрадуешься. И никакой, никакой, говорит, горести твоей больше не будет, таково, говорит, есть пророчество» (цит. по: [82, с. 216]). Таким образом, Великая мать-сыра земля выступает здесь как символ Материнства и всеобщей Жизни.

Именно «религии земли», по выражению Н.А. Бердяева, суждено было сыграть особую роль «в придании русскому православию тех теплых тонов, которые отличали его от сурового византийского аскетизма, в формировании любовного, доходящего до романтической экзальтации отношения к тварному и земному, проявившегося в русской софийности» (цит. по: [5, с. 122]).

Богородица выступает символом соборного единения для русского народа, защитницей, покровительницей русского народа, помощницей в трудной ситуации, посредницей между Богом и миром. Г.П. Федотов, исследуя русские духовные стихи, отмечал: «Как общая Мать, связанная с космическим рождением, Богородица может сливаться с матерью-землей, олицетворением космоса. Это тождество было бы трудно доказать цитатами. Народ сохраняет дистанцию между миром божественным и земным, но ... переносит на мать-землю значительную часть того комплекса религиозных чувств, которые обычно у него связаны с Матерью Божией» [72, с. 57].

Г.П. Федотов замечал по этому поводу: «В кругу небесных сил – Богородица, в кругу природного мира – земля, в родовой социальной жизни – мать являются на разных ступенях космической божественной иерархии носителями одного материнского начала...

*Перва мать – Пресвятая Богородица,
Вторая мать – сыра земля,
Третья мать – кая скорбь приняла...*» [72, с. 78]

Понятным становится в этом случае и то, что именно мать-сыра земля становится выразительницей чувства соборного единства, единения в Боге. Слитность в русском сознании женского начала, идеи Царства Божия и мировой гармонии отмечает и Б.П. Вышеславцев. Он писал: «Так мы получаем положительное всеединство, как женственную, одушевленную, космическую красоту, включающую в себя и бесконечно большое, и бесконечно малое, и всю гармонию солнц, и всю красоту земных цветов...(и в поле каждую былинку, и в небе каждую звезду) [16, с. 120–121].

По мнению А.В. Иванова, культ Земли-кормилицы и Матери Божьей «находят свое естественное библейское основание в учении о Софии как о предвечном замысле и, одновременно, живой душе тварного мира, полной красоты, премудрости и совершенства. Богоматерь Мария есть как бы полнота Софии в земном творении...» [29, с. 130–131]. Отсюда становится понятным, что не случайно особую роль играют, несут особую смысловую нагрузку женские образы в русской культуре в целом и в литературе в частности. По сути, вся наша литература явно указывает, что женские образы становятся выразителями очень важных черт русского национального характера. Образ женщины в фольклоре и в древнерусской литературе – один из центральных. Вспомним русские сказки, в которых зачастую главной героиней становится Василиса Премудрая, олицетворяющая, по словам Б.П. Вышеславцева, красоту и мудрость запредельную, потустороннюю, странным образом связанную с красотой сотворенного мира, с душою природы, она же учит людей, как строить жизнь и как творить красоту. Героини сказаний о Ефросинье Рязанской и об Авдотье-рязаночке олицетворяют верность, достоинство, готовность страдать, присущие русскому народу. Древнерусское народное творчество запечатлело и образ женщины-воительницы, «русской амазонки», «девы-богатырки», именуемой в былинах «поленицей» или «поляницей. Еще один образ женщины в российской ментальности – образ женщины-матери. Миссия материнства вообще оценивается в русской культуре исключительно высоко, однако не только с

позиций её значимости для продолжения рода. На первом плане образа женщины-матери – духовный, возвышенный, мироустроительный смысл материнства. Мать – олицетворение торжества жизни, её победы над смертью. Тем самым она предстает как олицетворение любви. Истоки такого понимания, несомненно, коренятся в православном понимании Богородицы, Матери Божьей.

Таким образом, идея Софии изначально оказалась очень близка русскому сознанию. Древняя, а затем и средневековая Русь жила целостной духовной жизнью, не расчлененной на отдельные составляющие, а потому образ Софии ярко проявлялся в различных сферах культуры: в живописи, в зодчестве, в литературе. Стоят посвященные св. Софии величественные кафедральные соборы Киева, Новгорода, Полоцка, Вологды, Тобольска. Два храма во имя св. Софии сохранились в Москве. Кажется небезосновательным, что именно Софии посвящены одни из первых храмов на Руси, поскольку её образ, искони присутствующий в славянской культуре, получает «второе рождение» после христианизации страны. Мы можем говорить о том, что в культуре Древней Руси видны два потока: языческий и византийский, христианский. Первый являет тенденции к конкретности, материальности, сакрализации природных явлений, второй открывает бытие духовной сферы, воспринимая её прежде всего эстетически, усматривая в ней высшую красоту. Но древнего русича привлекала не сама по себе высшая красота, а её выраженность в чувственно воспринимаемых предметах и явлениях, т. е. абстрактная, не облеченная в материальные формы духовность трудно усваивалась. Возможно, поэтому София столь часто становилась основной идеей различных произведений искусства, являясь как бы посредницей, одухотворенным образом, воплощением идеального в материальном. Мы можем говорить о том, что софийность, идея Софии была местным, русским культурным явлением, получившимся из наложения мифологического сознания, присущего язычникам, на основы христианской культуры. В целом если попытаться сформулировать суть данной идеи применительно к древнерусской культуре, то она состоит в удивительной способности древнерусских деятелей культуры переводить на язык вечности сиюминутные проблемы, в глубоком ощущении и осознании единства мудрости,

красоты и искусства и в умении оптимально художественно воплотить это единство.

И не случайно Е.Н. Трубецкой в работе «Свет Фаворский и преображение ума» высказал следующую мысль: «Чем беспредельнее хаос и безобразие мятущегося равнинного существования, тем сильнее потребность подняться в вышнюю область, в недвижный покой неизменной, вечной красоты. До сих пор Россия была классической страной житейского неблагополучия; не от того ли именно она тот край, где идеал всеобщего преображения особенно ярко светил в религиозном вдохновении избранных» [63, с. 113].

София предстает и в роли особого иконографического образа во фресковой живописи и иконописи. П.А. Флоренский, например, выделял три типа Софийных икон: София Новгородская (XI в.) – тип Ангела, София Ярославская (XVI–XVIII вв.) – тип Церкви и София Киевская (X в.) – тип Богородицы. Икона Софии существует во многих вариантах, что, по мнению П.А. Флоренского, доказывает подлинность религиозного творчества Софийной иконописи, исходящего из души народа.

София является центральным или одним из главных образов и целого круга литературных произведений, ей посвящены возвышенные песнопения и проникновенные молитвы. Но в каких бы воплощениях образ Софии ни являлся – храма, иконы, литературного образа, – он неизменно сияет отблеском высшей духовной красоты. В целом можно сказать, что София для русской культуры стала её прообразом и архетипом, воплотившим визионерско-мистический дух, антиномии и апории национального менталитета. Неизреченная на языке конечных понятий её сущность искала выражения в храмостроительстве, иконописи, гимнографии, поэзии, поэтической философии.

В.В. Зеньковский, оценивая культуру Древней Руси, назвал её культурой мистического реализма. В искусстве мистического реализма всё вещественное, материальное служит лишь средством для выражения высшей истины и высшей красоты. Оно не только отражает действительность, но и видит за реальностью сверхреальность. То есть в мистическом реализме воплотилось представление о двух взаимосвязанных порядках бытия, о взаимодействии материального и духовного, земного и божественного.

Современный исследователь, философ Э.А. Бальбуров, оценивая коренные черты русского мировоззрения, одной из важнейших таких черт назвал мистический материализм, именно он, по его мнению, предопределил живучесть библейской мифологемы Софии Премудрости Божией в русской культурной традиции. В отличие от «бесполой, безликой и имперсональной» Jungfrau Sophia немецкого мистика Беме, олицетворяющей «отвлеченный принцип мудрости», отмечает философ, София «В. Соловьева, С. Булгакова, П. Флоренского, Вяч. Иванова, А. Блока – высший цвет женственности, Невеста Христова и Тело его» [10, с. 235–237]. В её образе нет «"брезгливости к полу", таинству брака и эротизму, в нем – "прославление и просветление природы", природно-человеческого естества Приснодевы Марии, Богоматери» [10, с. 240].

«Русская София – Второй (становящийся) Бог В. Соловьева, по пояс вросший в землю и устремленный к небу. Религиозный материализм русской софиологии, вобравший в себя религию земли и интимную осененность сущим, – важная черта "особенной стати" русского духа. В нём – единство космоса и логоса, природного и культурного, "органично-иррационального и организованно-рационального"» [5, с. 24].

Образ Софии имеет важное значение для понимания древнерусской эстетики, ибо он выразил нерасторжимое единство мудрости и красоты. Русская мысль наилучшим образом выражала себя в искусстве и литературе во все времена. Для Киева образ Софии был символом христианского учения и вполне зримым воплощением общественно-политического центра. Для Новгорода – символом независимости. Для укрепления политического единства русского государства при Иване Грозном утверждается культ Софии Премудрости Божией в Москве и потом централизованно распространяется по всей Руси. При колонизации Сибири собор Святой Софии строится и в Тобольске. Интерес к теме Софии не исчезает и до сего дня.

Современный исследователь А.Ф. Управителей в своей работе «К будущему цельному мировоззрению» выделяет несколько аналогов, позволяющих эксплицировать различные смысловые компоненты идеи Софии. Так, в качестве мифологического аналога в плане возникновения София, по мнению философа, близка

древнегреческой Афине, поскольку она воспринимается как личность, замысел Божий о мире и существует как идеальный план бытия, осуществленная в действии мысль. Безличным аналогом Софии исследователь называет Логос древнегреческой философии с тем лишь отличием, что Логос – безличный абстрактный метафизический принцип, а София – «душа мира», «художница при Боге», организующая, одухотворяющая мир личность. По своему значению для связи человека и Бога в религиозном миропонимании София выступает аналогом концепции Царства Божия в богословии. «Как Царство Божие постоянно растет из личности в мир к Богу и захватывает в себя земную жизнь человеческую, жизнь во всех проявлениях и формах, так и София-Премудрость осуществляется в человеческой истории...» [68, с. 58]. По своему психологическому значению для кризисного и конфликтного сознания София в чем-то родственна Китежу и Беловодью русского фольклора. Поскольку «как измученные хаосом, несправедливостью и враждебностью окружающей жизни простые люди уходили искать города и земли, где царят добро и справедливость... так и ученые, богословы и философы, создавали концепции разумного и благого мироустройства» [Там же]. Аналогом Софии в области натурфилософии А.Ф. Управителей считает концепцию ноосферы В.И. Вернадского.

П.А. Флоренский писал: «Мы – народ софийный, мы подданные Софии и должны быть рыцарски верными своей царице. Это – залог нашего существования, ибо "Россия" и "Русское" без Софии – *contradictio*» (цит. по: [28, с. 27]). Таким образом, идея Софии имеет глубочайшие корни в мировоззрении русского народа. София как бы олицетворяет женское начало и вселенскую мудрость и в определенной степени её субстанциализирует. Образ Софии окрыляет весь дух русской культуры.

Наиболее систематическую и многоаспектную разработку идея Софии обрела в трудах русских мыслителей Серебряного века – В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, С.Н. и Е.Н. Трубецких, Л.П. Карсавина, Н.О. Лосского и др. В основе их учений лежит идея софийного Космоса, идея единства Макрокосма и Микрокосма – Вселенной и Человека. Единящей основой выступает София.

Современный отечественный исследователь С.С. Хоружий выделяет и несколько основных черт русских софийных учений:

- им присущ своеобразный эстетический уклон, узрение Софии как Красоты;

- они все пытаются как-то совместить с тезисом об изначальной софийности мира учет ущербной, падшей природы твари, её пораженности стихиями зла, греха;

- все они также являются «системами всеединства», воспринимая соловьевскую трактовку Софии как всеединства, как мира в Боге и как собрания Божественных идей-смыслов-замыслов» [77, с. 53].

Но философ говорит и о том, что любая софиологическая концепция индивидуальна и разнится от других: «...каждое из русских софиологических учений имеет свою трактовку софийности. И в каждом эта трактовка довольно субъективна, в большой мере определяясь личностью автора, особенностями его духовного склада и опыта» [29, с. 85].

3.2. Идеи соборности в русской культуре

Соборность – ключевая категория русской религиозной философии и социально-философской мысли, не имеющая аналогов в истории западного теоретического и культурологического мышления.

Приведем несколько определений понятия «соборность», представленных в философских и культурологических словарях. В.П. Руднев дает следующее определение: соборность – «самобытность русской общественной организации (самоорганизации), в основе которой лежит прославление с его принципом решения богословских проблем на вселенских соборах» [47, с. 380]. В словаре «Христианство» читаем: соборность – «религиозно-богословское понятие, означающее единство, целостность церковного организма. "Соборный" значит собранный из множества в единство, единый во множестве, всеединый» [78, с. 438–439]. В малом энциклопедическом словаре по русской философии говорится, что этимологическое понятие «соборность» связано со словом «собор», имеющим два основных значения:

1) собрание выборных или должностных лиц, созванное для решения каких-либо вопросов;

2) храм для совершения богослужения духовенством нескольких церквей.

Краткий тематический философский словарь дает следующее определение: соборность – «понятие, выражающее сущность и природу культуры, человеческого бытия и человеческого сознания как сверхличных, сверхиндивидуальных качеств, возникших и развившихся на базе прежде всего духовного единения людей, общности их идеалов и ценностей» [73, с. 121].

В «Новой философской энциклопедии» соборность определяется как «понятие русской философии, означающее свободное духовное единение людей как в церковной жизни, так и в мирской общности, общение в братстве и любви» [39, с. 580].

В самом общем смысле под соборностью русская традиция понимает как реальное внутреннее согласие, единодушие людей, так и нравственный идеал общения личностей в истине, любви к Богу и друг другу. Соборная интенция, предполагающая органическое соединение начал свободы и единства в отношениях между людьми, глубоко определяет мировоззренческий контекст русской православной культуры, её ориентацию на органическую связь принципа личности с принципом нравственной общности, согласности лиц в истине, избегая крайностей индивидуализма и коллективизма.

Многие характеристики религиозной картины мира, которые осмысляла русская философия, имели дохристианское происхождение, они являлись универсалиями древнеславянской культуры. Православный принцип соборности, по поводу которого русская философия находила свои собственные смысловые образы, раскрывающиеся в терминах «цельность», «органичность», «надындивидуальная общность» и т. п., наследовал, в свою очередь, укоренившийся в «коллективном бессознательном» древнерусского человека обычай общеплеменных собраний. Они утверждали главенство и охранительное преимущество «со-бытия», т. е. совместного бытия как принципа жизнедеятельности общины. Нельзя здесь не отметить и тот факт, что огромность территории, заселенной восточнославянскими племенами, суровый, подчас свое-

нравный климат заставляли спланировать жизнь сообща, вместе, именно поэтому все личное, индивидуальное отходило на второй план, уступая место общему, общинному. Мифологическая картина мира обнаруживает свою существенную представленность и в религиозном сознании. Выше в качестве характерных черт русского культурного архетипа нами были отмечены такие его характеристики, как коллективность, открытость души, всемирная отзывчивость, представления о государстве как о большой семье, которые послужили фундаментом для естественного, гармоничного проникновения и укоренения в русской культуре такого феномена, как соборность. Изначально в русской культурной традиции «мы» играло существенную роль. Поэтому русскую цивилизацию часто называют «мы-цивилизацией», в отличие от западной «я-цивилизации», с этой точки зрения русские есть коллективисты, а их общество – коллективистское. «Русский народ, – говорит Н.А. Бердяев, – любил жить в тепле коллектива, в какой-то растворенности в стихии земли, в лоне матери» (цит. по: [62, с. 196]). Об этом же говорит и ещё один русский философ – С.Л. Франк, отмечавший, что для русских непредставима жизнь иначе, как коллективная, общий порядок и совместное пользование благами жизни для всех сограждан.

В русской философии, как отмечает М.Д. Купарашвили, этика коллективного человечества основана на сверхиндивидуальном начале, которым является «субстанциональное Мы», в отличие от западной практики. «Последнее основание жизни духа и его сущности образует «Мы», а не «Я». «Мы» мыслится не как внешнее единство большинства «Я», только потом приходящее к синтезу, а как первичное, далее неразложимое единство, из лоно которого только и вырастает «Я» и посредством которого это «Я» становится возможным» (цит. по: [37, Ч. 2, с. 211]).

Русские религиозные философы рубежа XIX–XX вв. обосновывали формулу оптимального социального устройства для России – «свобода в единстве», т. е. духовное единение свободных творческих личностей на основе нравственных ценностей. Такой тип социальной организации, форма бытия социальной культуры, как верно отмечают современные исследователи, «во-первых, органически соединяет принципы индивидуализма и коллективизма,

снимает противоположность и ограниченность каждого из них и, во-вторых, соответствует национальному характеру, национальному менталитету, национальному духу русского народа...» [25, с. 247].

Вспомним и сложные климатические условия, в которых выжить одному, вне коллектива практически невозможно, и огромность русских пространств, где человек чувствовал себя «песчинкой», где он был бы легко ими раздавлен без коллектива, и сложность геополитического положения, влекущего за собой постоянные военные столкновения, конфликты, вспомним, наконец, и специфическую форму крестьянской организации – мир или общину. М. Громыко в работе «Мир русской деревни», отмечая особую роль нравственных ценностей как достояния каждого народа, писал: «Соседская помощь односельчанам, оказавшимся в трудном положении, занимала почетное место в общественной жизни деревни. Она регулировалась целой системой норм поведения. Частично такая помощь проходила через общину. Случалось, что мир направлял здоровых людей топить печи, готовить еду и ухаживать за детьми в тех дворах, где все рабочие члены семьи были больны. Вдовам и сиротам община нередко оказывала помощь трудом общинников: во время сева, жатвы, на покосе. Иногда мир обрабатывал участок сирот в течение ряда лет» (цит. по: [46, с. 244]). Принцип общинности заложен уже на самых ранних этапах становления русского этноса и имеет экономическую основу – способ производства, выражающийся в коллективном характере труда. Русская общинность выразилась в социально-политическом механизме идентификации индивида с общностью, благодаря которому русский человек осознавал себя не отдельной личностью, а частью целого, которая вне этого целого существовать не может.

Здесь же мы можем говорить и об особенностях понимания роли государства на Руси. Речь идет о том, что оно воспринимается не только и не столько как политическое образование, сколько (со времен старца Филофея и его концепции «Москва – Третий Рим») как образование религиозное. Таким образом изначально русский человек оказывался, говоря словами Н.А. Бердяева, «в тепле коллектива», он не мыслил себя вне его.

Желание единства, соборность была присуща славянской ментальности. Идея соборности была неотделима от идеи пира,

который отождествлялся с «братчиной». Главным напитком был хмельной мед – мед Сурья о «девяти силищ», который учили делать и Лада, и Сварог, и Солнце – Сурья. Пить его следовало во здравие и веселье, но никак ни во пьянство.

С принятием православия идеи коллективного сожителства и сотворчества не только не отходят на второй план, но и начинают осознаться с православных позиций. Коллективизм «земной» получает освящение и благословение с позиций Церкви и дополняется единством в духе, нравственным, духовным единением. Соборность, таким образом, возникшая и из православия в том числе, получила универсальную реализацию в социокультурной жизни русских. Ортодоксальный характер православной религии в национальном сознании, её выход за рамки веры в более широкую сферу духовной жизни укрепили эту константу, ставшую типологической чертой в русской культуре.

Понятие соборности глубоко сопряжено с православным учением о Церкви, как о благодатном соборе всего человечества вокруг Христа, Богородицы и святых, должном охватить единством духовного преображения всю тварь, весь космос. Каждый христианин поэтому призван найти свой личный путь к соборности твари, обогатить её нравственными проявлениями своей неповторимой души и вместе с тем восполнить собственное бытие соборным духом. Именно восполнение, обогащение индивидуальных душ универсальным духом христианской истины и любви определяет религиозно-нравственный смысл межличностной соборной связи.

Понятие соборности оказывается одним из четырех ключевых слов, какими характеризуется христианская Церковь как предмет веры: «Верую... во едину, святую, соборную и апостольскую Церковь», читаем мы в Символе веры, который излагают основополагающие догматы христианской веры. Соборность есть понятие богословское, а более конкретно – экклесиологическое. «Соборный» – один из четырех атрибутов Церкви, указанный в Никейском Символе; он синонимичен старому термину «кафолический» и соответствует греческому *katholikos*, происходящему, в свою очередь, от выражения *katholou*, «по всему или по единству всех» и означающему «всеобщий». Православное понимание соборности Церкви основано, как отмечает А.Л. Анисин, на призна-

нии некоего «царственного священства» за всеми христианами и на различении обязанностей в рамках всеобщего служения. В целом в православной экклесиологии «соборность» означает совершенную полноту и целостность Церкви как коллективной личности, каковые полнота и целостность реализуются лишь через множество составляющих её индивидуальных личностей, посредством соборования возрастающих в ней до полноты и целостности личного бытия.

Если попытаться проанализировать философское значение разработки идей кафолического (соборного) устройства Церкви, то можно отметить, что оно выражается в том, что церковь «дает пример выстраивания отношений индивида и общности, части и целого в органическом единстве целостности и различенности, свободы и авторитета, равенства и иерархии. Достигается это на основе соотносённости с неким третьим, притом понятым как высшее, порождающее и правящее начало как индивида, так и общности. А это означает, что помимо крайних полюсов (индивид и всеобщность) существуют и некие "промежуточные" и тоже личностные образования, в меньшей степени соотносённые с первоначалом. "Иерархия" соборных личностей представляет собой достаточно сложно организованную структуру. Каждая из этих личностей обладает всей полнотой смысла, не узурпируя, однако, её; каждая напрямую через себя связывает любые другие, даже не находясь формально "между" ними. Особо выделяются в качестве основывающих начал соборности принцип всеобщего служения, как ось кристаллизации всех отношений внутри соборной общности, и начало жертвы, как онтологическая их база» [2, с. 9–10]. Говоря о преломлении религиозной идеи соборности в социально-культурной жизни русского народа, следует отметить тот факт, что в качестве основного мотива коллективного жизнестроительства выступало «стремление человека к духовному единению, общности идеалов и ценностей, благодаря чему релевантными становились "живые" отношения между людьми, заинтересованность друг в друге. Реализация индивидуальной "особенности" проявлялась через потребности в солидарности с ближним и со всеми. В этом смысле соборность противопоставлялась индивидуальной экзистенции» [25, с. 248]. В результате современные ис-

следователи приходят к выводу, суть которого заключается в следующем: функционально идея соборности стала более значимой, чем религиозный догмат, стала духовно-онтологическим принципом, детерминирующим социальную жизнь русского человека, внеся объединяюще-сверхличностное начало в систему социальных отношений. И. Киреевский замечал: «Основополагающий характер верующего мышления состоит в стремлении соединить отдельные части души в единую силу, найти ту точку... где мышление, воля и чувство, совесть, прекрасное, истина... справедливость и милосердие переплетаются в единый сплав, благодаря чему природа человеческой личности снова обретает свою изначальную целостность» (цит. по: [52, с. 9]). Славянофилы вообще, и в первую очередь К. Аксаков, именовали социальную проекцию соборности «принципом симфонии» и отождествляли её с русской крестьянской общиной (миром).

В целом можно отметить, что истоками идеи соборности в русской культуре выступают:

- особенности природных и климатических условий,
- хозяйственная практика русского крестьянства (община),
- особенности понимания роли государства не только как политического, но и как религиозного объединения,
- православное вероисповедание.

Г.В. Драч, исследуя соборность в лоне русского культурного архетипа, подразделяет соборность, проявляющуюся в часовом культурном архетипе и индивидуальном. Суммируем его выводы в табл. 3.1.

Т а б л и ц а 3.1

<i>Культурный архетип</i>	
<i>массовый</i>	<i>индивидуальный</i>
Любовь к единству	Любовь к согласию
Установка на равенство	Установка на справедливость
«Бегство от свободы!	«Свобода в единстве»
Мы-тоталитарность	Я-согласие
Любовь к государству (этатизм, патриотизм)	Любовь к социальности (патернализм, общественный демократизм, солидарность)
Любовь к своеволию	«Воля к любви» (покорность, самопожертвование)

По мнению исследователя, в России преобладает «массовый» вариант соборности.

Если попытаться суммировать вышеизложенное, можно отметить, что под соборностью понимается признак или принцип, согласно которому члены некоторого собрания, некоторого человеческого множества связываются воедино и образуют между собой особого рода общность, именуемую соборным единством или просто собором. Соборность понимается как определенный принцип собирания множества в единство, как принцип связи, соединения. Она представляет собой религиозно-церковную общность людей, объединенных православными ценностями. Соборность гарантирует духовную самоценность личности, примиряя посредством христианской любви свободу каждого и сохранение единства всех. Соборное единство предполагает принятие людьми, в него входящими, общих высших ценностей при сохранении неповторимых черт каждого отдельного человека. Современный философ В.Н. Сагатовский пишет о соборности следующее: «Соборность – этим словом можно предельно кратко выразить сущность русской идеи... Разумеется, для более полного раскрытия русской идеи потребуются и другие ценности и понятия. Но все они так или иначе вытекают из соборности, конкретизируют её, являются разверткой богатейшего содержания этой первоначальной интуиции русского духа. Соборность является его первой характеристикой исторически, логически, мировоззренчески. Исторически – поскольку это первое понятие русской идеалистической философии, явившееся в трудах А.С. Хомякова результатом осмысления одноименной фундаментальной ценности Православия. Логически – поскольку является основополагающей категорией русской философии. Мировоззренчески – поскольку содержит в себе основной принцип отношения к миру, выражающий существо русской ментальности» [51, с. 104]. В свете христианской метафизики соборность представляется истинной формой человеческого существования, способствующей не только становлению и развитию всех позитивных сил человеческой личности, но и её благодатному приобщению к возможности вечной жизни. Соборное бытие – путь духовно-нравственной актуализации высших способностей человека, стезя спасения не только индивидуальной ду-

ши, но и духовных плодов совокупного развития многих лиц, объединенных общностью веры, исторической судьбы, культуры.

В целом, осмысляя феномен соборности в русской философии и культуре, можно отметить ряд атрибутов, которыми она обладает:

- благодать,
- преображающая сила,
- соборная Любовь, которая предполагает, с одной стороны, космическое бытие, с другой – обращение к каждому единичному факту во Вселенной.

Понятие соборности как категорию русской философии впервые определил А.С. Хомяков, но статус важнейшей черты отечественной духовной традиции дала ей всё же Церковь. Разработкой идеи соборности в русской философской мысли занимались также С.Н. Трубецкой, В.С. Соловьев, С.Л. Франк, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский.

3.3. Интуиции всеединства и русский культурный архетип

Всеединство – одна из центральных категорий ряда философских систем, означающая принцип совершенного единства множества, которому присуща полная взаимопроникнутость и в то же время взаимораздельность всех его элементов. Становление идеи всеединства в истории философской мысли рассмотрено современным исследователем С.С. Хоружим в работе «История всеединства от Гераклита до Бахтина». Восстановим основные этапы возникновения данной концепции.

Основа философии всеединства восходит к античности, к учениям Гераклита, основной принцип которого – «Из всего одно, а из одного – все», Ксенофана: «Все едино, единое же есть бог», Анаксагора с его концепцией «Во всем есть часть всего» и ряда других философов. С.С. Хоружий, исследуя проблему исторического развития идеи всеединства, отмечает, что трактовка самого всеединства в учении досократиков во многом темна и многозначна. Но, тем не менее, в ней можно выделить два основных аспекта, в которых связывается между собой единство и «все» – так,

что намечается путь к возникновению особого представления о «все-единстве». Далее исследователь рассматривает эти два аспекта: «Во-первых... единство понималось глобально: в том смысле, что всё существующее, вся многочисленная реальность образует единое целое. Но в то же время единство понималось и конструктивно, структурно: в том смысле, что оно должно означать единство во всем, совершенную связанность и взаимопроникнутость» [77, с. 34]. Эти два аспекта, по мнению философа, соотносятся с двумя фундаментальными понятиями эллинского философствования – Космос и Логос. «Мысля космос, открывали, что единство есть единство всего; мысля же Логос, открывали, что единство есть единство во всем или по всему...» [77, с. 34].

В философии Платона систематически развивается диалектика единого и иного. Но наиболее полно в античности идея всеединства развивается всё же в трудах неоплатоников. Плотин дает классическое описание всеединства: «...всякое содержит в себе всё и созерцает себя во всем другом, так, что все – всюду; и все во всем, и всякое сущее есть все». Подводя итог осмыслению всеединства в античной традиции, следует отметить тот факт, что оно являлось не только доминирующим мотивом в философии, но и пронизывало всё античное мировоззрение в целом.

Затем идея всеединства получила развитие в религиозной мысли Средневековья, причем как на Западе, так и на Востоке. В средневековом осмыслении идеи всеединства можно выделить два плана осмысления. Первый непосредственно связан с христианством, в котором ключевую роль играет понятие Церкви, которая мыслилась непосредственно как полнота всей спасенной твари, как обнимающая собою всё, что причастно бытию в здешнем мире. Иными словами, Церковь есть единство всего христианского мира. Второй план осмысления концепции всеединства связан с гносисом. В нём можно выделить два наиболее близких к всеединству понятия:

- Плерома («целокупное бытие, полнота божества в его раскрытии, составляющаяся из полной совокупности эонов, ступеней теогонии и космогонии» [77, с. 38];
- Всеединый Адам или Адам Кадмон («человеческий род в целом всей его истории, всевременное целокупное человечество,

которое, как утверждается, образует также собой единого человека» [77, с. 38].

В эпоху Возрождения идею всеединства в платоновском ключе разрабатывали Франческо Патриции, Джордано Бруно, а позже Николай Кузанский. Он, как верно подмечает С.С. Хоружий, дает новое конструктивное раскрытие внутреннего механизма всеединства. Он считает, что принцип «всё во всём» реализуется путем *contractio* – стягивания, сжатия, согласно чему любое находится в ограниченном виде в другом. Н. Кузанский соотносит идею всеединства с Вселенной, тварным Космосом. Именно здесь оно усматривается первично, а лишь затем – в лоне Божественного бытия.

После эпохи Возрождения данная идея уходит в полосу забвения и разрабатывается исключительно в лоне эзотерических учений Я. Беме, Б. Спинозы. Подобная ситуация продолжается вплоть до XIX в., когда В.Ф. Шеллинг «возвращает» её, а затем её «подхватывает» И.В. Гете. И если «Шеллинг продолжает традицию всеединства, причем скорее вширь, нежели вглубь, не столько анализируя парадигму, сколько находя для нее новые области или контексты, то Гегель покусается завершить, свернуть самое традицию в целом – продумать всеединство до окончательной глубины и вслед за тем демонтировать, включив по частям в более обширную философскую конструкцию» [77, с. 44].

Окончательно же идея всеединства обретает свое пристанище в России, в русской культурной традиции. Хоть В.В. Зеньковский, автор двухтомной «Истории русской философии» и подчеркивает факт западного происхождения понятия «всеединство», но, тем не менее, «концепция всеединства никогда не была предметом столь особой, ведущей и всеобщей заинтересованности в философских концепциях Запада... особенности её православного прочтения слишком очевидны, чтобы соединить толкование всеединства западно-католико-протестантского образца и всеединства православия» [37, Ч. 2, с. 203].

Следует отметить, что концепция всеединства и единства мира была изначально близка русскому культурному типу, русскому миросозерцанию и мировоззрению. Осмысляя интуиции всеединства в отечественной культуре, В. Розанов отмечал, что она

одинакова чужда как внешнему объединению разнородных элементов, так и безграничному уединению каждого элемента внутри себя, она исполнена ясности, гармонии, влечения к внутреннему согласованию как себя со всем окружающим, так и всего окружающего между собою через себя.

В средневековой русской культуре проблема единства мира имела несколько порой противоположных вариантов рассмотрения. В частности, например, с одной стороны, утверждается принципиальная разорванность мира, картина которого вырисовывается в структурном отношении при помощи ряда бинарных оппозиций бытия – небытия, идеального – материального, божественного – дьявольского и т. п. Причем эти оппозиции противопоставляются не только онтологически, но и этически – как противостояние добра и зла. Земной мир однозначно воспринимается человеком как мир зла, который противостоит божественному, трансцендентному миру. В рамках другого подхода к осмыслению единства мира, который, кстати, являлся доминирующим, предпринимаются попытки если не снять эту разобщенность бытия, то хотя бы максимально её смягчить. Акцент переносится на идею причастности земного как творения сотворившему его божественному началу. Утверждается идея о несомненной слитности, единстве всего сущего, включая и мир природы, земной, тварный, и мир божественный, небесный, горний. В рамках русской культуры не существует различия между любовью христианской и любовью космической, ведь ещё Ф.М. Достоевский стремился выразить, что вершина христианской любви есть непосредственное чувство мировой гармонии. Вспомним слова одного из его героев – князя Мышкина: «Посмотрите на ребенка, посмотрите на Божью зарю, посмотрите на травку, как она растет, посмотрите в глаза, которые на вас смотрят и любят...». Проникнутость всего живого, его единство ярко проявляется и в удивительном чувстве сочетания эстетического момента с моментом этическим, Красоты и Добра: «устранение в душе жадного своекорыстия и злобной, эгоистической изоляции сразу поднимает над миром, вырывает из мира разорванного конечного существования и ставит на высоту бесконечности, где переживается солидарность всех людей и всей твари, где выступает подлинная красота бескорыстного созерцания.

Все во всё связаны, "все за всё ответственны". Изолированное существование есть иллюзия, смерть... Истинная, полная и вечная реальность есть положительное всеединство... как единство красоты, истины и добра» [17, с. 193].

Вражда, раздор – нарушение закона и долга, но что гораздо более важно, ещё и нарушение космической гармонии, порядка, любви. «Красота спасет мир» именно в силу свободного характера любви, восхищения, помимо всякого долга или закона. Отношение к природе как к живому, прекрасному, одухотворенному мирозданию («Природа не бездушный слепок» – говорит русский поэт Ф.И. Тютчев) – естественная черта отечественной культурной традиции. Положительное всеединство проявляется в русской культуре через одушевленную космическую красоту, «включающую в себя и бесконечно большое, и бесконечно малое, и всю гармонию солнц, и всю красоту земных цветов и малейших былинки» [17, с. 211].

Русская душа сама по себе есть некое всеединство. Так верно отмечает В. Шубарт. Он писал: «Русская душа ощущает себя наиболее счастливой в состоянии самоотдачи и жертвенности. Она стремится ко всеобщей целостности, к живому воплощению идеи о всечеловечности. Она переливается через край – на Запад. Поскольку она хочет целостности, она хочет и его. Она не ищет в нем дополнения к себе, а расточает себя, она намерена не брать, а давать. Она настроена по-мессиански. Её конечная цель и блаженное упование – добиться всеединства путем полной самоотдачи» [48, с. 39].

Н.А. Бердяев в работе «Истоки и смысл русского коммунизма» отмечал, что русская мысль стремится к целостности, «целостность христианского Востока противопоставляется рационалистической раздробленности и рассеченности Запада. Это впервые было сформулировано И. Киреевским и стало основным русским мотивом, вкорененным в глубинах русского характера... Психологически русская ортодоксальность и есть целостность» [6, с. 258–259].

В древнерусской литературе разрабатывается идея «кеносиса» – нисхождения потустороннего в посюстороннее. Благодаря этому возникает возможность в сотворенном усматривать отображение творящего начала, а посредством этого представить мир

как гармоничное, упорядоченное целое, несущее в себе отображение трансцендентного бога, сотворившего его. Следовательно, мир земной предстает не столько пристанищем зла и греха, противоположным сотворившему ему началу, сколько причастным добру, объединяющему его со своим творцом. Отсюда – присущий многим памятникам культуры Киевской Руси восторг перед многообразием прекрасного в своей гармонии мира, выступающего достойным свидетельством всемогущества и совершенства его творца. Специальные усилия прилагаются к тому, чтобы максимально смягчить значение отрицательных компонентов оппозиций, на основе которых строится картина мира. Попыткам преодолеть отчужденность тварного бытия от божественного служит акцентированное внимание к установлению тех опосредующих звеньев, которые обеспечивают связь, неразрывное единство тварного и божественного. Усилия деятелей русской культуры направлены на заполнение этого «серединного строя», роли которого уделяется значительное внимание. Наиболее ярким в данном ключе образом является образ Богородицы. Кроме образа Богородицы следует отметить и особые представления об ангельском чине. Именно ангелы выполняют роль связующего звена между миром небесным и миром земным. Весь мир, вся земля, все природные стихии, каждая вещь и каждый человек вверяются управлению и заботам определенного ангела. Тем самым всё сущее на земле представляется ангелохранимым и благодаря этому приобщенным к божественному. В аспекте разработки представлений о «серединном слое», который и обеспечивает единство мира, следует рассматривать и особенности понимания роли слова, чуда, как факторов, реализующих связь земного с божественным.

Типичным для древнерусской эпохи являлось стремление к всеобъемлющему охвату действительности. Все вещи и явления было принято рассматривать одновременно как бы под разными углами зрения. В таком подходе «тесно переплетались между собой идеи и представления, которые по привычным критериям можно было бы отнести к сфере онтологии, гносеологии, этики, эстетики, историософии. Одно дополнялось другим, представляя синкретическое нерасчленимое целое» (цит. по: [33, с. 12]). П.А. Флоренский в книге «Столп и утверждение истины» отмечает: «Всё

связано тайными узлами между собою, всё дышит вместе друг с другом... Энергии вещей втекают в другие вещи, и каждая живет во всех, и все – в каждой» [74, с. 13].

Идея единства, целостности органична для всей русской культуры, особенно для литературы и философской мысли, не случайно Н.А. Бердяев отмечал: «У Белинского было характерно русское искание целостного мирозерцания, которое дает ответ на все вопросы жизни, соединяет теоретический и практический разум, философски обосновывает социальный идеал. Целостная правда, как потом выразился Н. Михайловский, тоже вышедший из Белинского, есть правда-истина и правда-справедливость. Та же идея целостности, тоталитарности будет у Н. Федорова на религиозной почве и в марксизме-ленинизме. Русские критики-публицисты всегда будут проповедовать целостное мирозерцание, всегда будут объединять истину и справедливость, всегда будут учителями жизни» [6, с. 23].

Таким образом, можно отметить, что в древнерусской культуре присутствовали интуиции всеединства, проявляющиеся, в первую очередь, в осознании древними русичами единства мира, в поисках «серединного строя», который являлся объединительным началом ткани мирового бытия.

Более подробное осмысление идея всеединства обретает в русской религиозной философии рубежа XIX–XX вв. Вообще единение во всем и всего – главная отличительная черта русской философии. *Как верно отмечает М.Д. Купарашивили, самую полную картину метафизики всеединства предлагает русская философская мысль, где осуществляется её разносторонний и полноценный анализ.* Разрабатывается данная концепция в рамках философии прежде всего В.С. Соловьева, а также С.Л. Франка, Л.П. Карсавина, С.Н. Булгакова и др.

Л.П. Карсавин писал о том, что абсолютное бытие есть абсолютное совершенное всеединство. Оно – всё, что только существует, всё и всяческое и во всяческом, в каждом Оно всё, ибо всяческое не что иное, как Его момент. По сути, в этих словах философа утверждается мысль о том, что всеединство обнимает весь мир и то, что в нем, вне его и над ним. Сопричастность каждого ко всеобщему формирует ту необходимую связь бытия, которая может противостоять тенденциям объективного этапа саморазъеди-

нения. Об этом же в принципе писал и С.Л. Франк: всеединство – это и Одно, и Всё. Оно пронизывает собою всё, что причастно к нему, и каждая часть присутствует в нём как целое. Всякая часть относится к другим частям как к внешним и пребывает в нерасторжимой связи с ними и только ей присущим образом содержит в себе целое.

В атмосфере господства материализма, атеизма, прагматизма, техницизма В.С. Соловьев остро ощущал наступление какого-то глобального кризиса культуры и человечества в целом. Его выражение философ видел в бездуховности, безрелигиозности и творческой анемии большей части общества, в одностороннем увлечении материально-телесным, естественно-научным и техническими приоритетами в ущерб духовным, религиозным, художественным. Опираясь на личный духовно-мистический опыт и на более чем двухтысячелетнее духовное наследие европейской культуры, включая и научные достижения его времени, он разработал целостную философию всеединства. Он предпринял попытку создания глобального синтеза, объединяющего в себе в единое целое философию, искусство, религию и науку. По мысли В.С. Соловьева, философия как отвлеченное теоретическое знание должна остаться в прошлом, «цельное знание» призвано ориентировать человека в жизни.

В.С. Соловьев следующим образом сформулировал суть теории всеединства: всеединство по самому понятию своему требует полного равноправия, равноценности и равноправности между единым и всем, между целым и частями, между общим и единичным. К.В. Фараджев отмечает, что тема всеединства – одна из наиболее значимых не только в творчестве В.С. Соловьева, но и – впоследствии – во всей русской религиозной философии. Он также пишет: «Идея всеединства подразумевает, во-первых, неизбежную взаимосвязь того, что явлено на свет, во-вторых, взаимопроникновенность Абсолюта и действительности, которая окружает человека» [69, с. 83]. «Фактом исключительной важности является включенность категории "всеединства" в тесную связь с другими базовыми категориями, упорядочивающими мир, а не её изолированное исследование как некоторой замкнутой на себе данности. Всеединство – это философская категория, выражающая ап-

риорную взаимозависимость бытийствующих вещей, которая является как способом определения их онтологического статуса, так и методологией постижения их трансцендентной сущности. Выражением того же принципа в мышлении является категория "софиология", которая определяет спецификацию теории познания. Выражением социального всеединства является категория "соборность", разворачиваемая в историософии» [37, ч. 2, с. 203].

В.С. Соловьев различает два вида всеединства: истинное, или положительное, и ложное. Истинное всеединство, по определению философа, «...такое, в котором единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, пустотою; истинное единство сохраняет или усиливает свои элементы, осуществляясь в них как полнота бытия» [13, с. 13]. Когда всеединство трактуется как бытийный принцип, оно становится отвлеченным началом, именно в этом случае оно есть отрицательное всеединство или же «чистое бытие, равное чистому ничто... принцип, с которым нельзя ничего начать и из которого ничего нельзя вывести» (цит. по: [77, с. 48]). В противоположность ему положительное всеединство есть сущность Абсолютного как Всеединого Сущего. Догмат троичности становится для В.С. Соловьева ориентиром для усмотрения троичности в самых разных областях и предметах. Так, в отношении всеединства можно сказать, что оно имеет три модуса или образа – Благо, Истина, Красота: «если в нравственной области (для воли) всеединство есть абсолютное благо, если в области познавательной (для ума) оно есть абсолютная истина, то осуществление всеединства... в области материального бытия есть абсолютная красота» (цит. по: [77, с. 49]).

Очевидно, что в основе понятия «положительное всеединство» лежит имплицитный для русской религиозной культуры феномен соборности, который предполагает такое единство всех воцерковленных людей и духовных сил, включая и самого Бога, при котором усиливаются все позитивные качества каждой входящей в это единство личности за счет присущего всем соборного сознания. Дух этого сознания и оплодотворяет творчество каждой личности, каждого художника, входящего в тело церкви, в лоно христианской культуры.

3.4. Космизм как философская доминанта отечественной культуры

Традиция космизма как особого мироощущения и миропонимания уходит своими корнями вглубь тысячелетий, в недра мифологического сознания человека, ещё не выделявшего себя из мира природы и космоса.

Космические идеи, восходящие к глубокой древности, претворяются в различных умозрительных построениях логической культуры. Культурно-исторические корни космизма обнаруживаются в мифологическом сознании, в истоках мировых религий, в философских идеях древневосточных и античных мыслителей. «Космизм, – отмечает Э.А. Бальбуров, – как универсалия человеческой культуры – отвлеченный момент конкретно-идеального бытия индийской, античной, патристической и т. п. мысли. Это живые лики космизма вед и буддизма, древнегреческих мыслителей и отцов церкви, которые существуют не только идеально, но и реально, с ними можно вступать в общение, в диалог, ибо в них «присутствует индивидуум» [5, с. 28]. Космизм как мировосприятие, мироощущение имеет довольно длительную традицию, находит отражение в концептуальных построениях разных эпох. Космизм обусловлен самой природой человека как планетного, солярного и космического существа. В.Н. Демин отмечает, что «ощущение нераздельности с бесконечной и неисчерпаемой природой было присуще людям всегда. Великий русский космист В.И. Вернадский называл это неотъемлемое человеческое качество вселенскостью» [20, с. 3]. Интенсивное развитие получают космистские идеи в философских концепциях западных мыслителей XVIII–XIX столетий – Вико, Руссо, Гердера, Шеллинга, Гегеля и др.

Изменяясь в веках, наполняясь новыми смыслами и ценностями, традиция космизма вышла на новый, мощный виток развития в философском дискурсе русских космистов.

Образцом традиции космизма в мировой культуре выступает русский космизм. В современных философских исследованиях подчеркивается, что русский космизм представляет собой один из выдающихся образцов традиции космизма в мировой культуре. Глубинным основанием этой традиции, по мнению известного ис-

следователя космизма В.В. Казютинского, выступает сфера коллективного бессознательного, обоснованная К.Г. Юнгом, где космизм проявляется в форме одного из наиболее универсальных архетипических образов – «космического человека». Этот образ олицетворяет главную, пожалуй, идею космизма в целом – идею единства и гармоничного соответствия макрокосма и микрокосма.

Современные исследователи говорят о том, что русский космизм не сводится просто к космическому мироощущению, к холизму, как типу мировоззрения, к идее «активной эволюции» и другим универсалиям, не делится на них без остатка. Русский космизм – это «уникальная фактичность коллективной национальной «личности»... одна из граней её проявления, самопрезентации, важным мотивом которой является её взаимодействие с западной (в первую очередь) и восточной традициями познания» [5, с. 28].

Историю становления, развития идей русского космизма в своих работах довольно подробно проанализировали такие современные отечественные исследователи, как Ф.И. Гиренок, Е.А. Коган, О.Д. Куракина и др.

Русский космизм – это совокупность коренных черт национального самосознания, в разной мере проявляющихся в истории культуры. Доминирующим принципом космистского взгляда на мир являются представления о единстве Макрокосма – Вселенной и Микрокосма – человека. «Созерцательное отношение и экстатически религиозное переживание единства человека и космоса уходят в глубокую древность и предполагают определенный путь исторического развития» [44, с. 10]. В своей работе «Поэтическая философия русского космизма» Э.А. Бальбуров приводит слова о тождественности мира и человека в древнеславянском миропредставлении: «Человек есть второй мир мал; есть бо небо и земля, и я же на небеси, и я же на земли, видимая и невидимая; от пупа до главы яко небо и паки от пупа дальняя его часть яко земля» [5, с. 35–36]. Мир в космистской философии представляется как некое целое, соразмерное, многоплановое, гармоничное, разумно устроенное, прекрасное, творчески-созидательное. Подобная идея высказывается уже на ранних этапах философского мировоззрения, будучи общим достоянием как западной, так и восточной мысли. Через византийскую православную культуру она вошла в

мировоззрение русского народа. Но и до принятия христианства космический взгляд на мир был присущ славянам.

Ф.И. Гиренок в своих работах приходит к выводу о том, что возникновение русского космического миропонимания, вопреки широко распространенному мнению, не ограничивается исключительно двумя последними столетиями и списком хорошо известных имен, а уходит своими корнями в самые глубины народной культуры и имеет солидные литературно-художественные традиции. В своей работе «Русские космисты» ученый отмечает: «С какой бы стороны мы ни рассматривали феномен русского космизма, его исторические корни ускользают от нас в своей целостности и прозрачности в мифологическом сознании, определяемом смесью христианства с язычеством» [19, с. 10].

Русская культура глубоко философична. Уже со времен язычества философский характер культуры проявлялся практически во всех её сферах. Природа, по представлениям древних славян, живая, её населяет множество духов. Понятие «Вселенная», которым наши предки обозначали природу на наиболее высоком уровне обобщений, подобно греческому понятию космоса, превращало холодный мир природной бесконечности в согретое, населенное, наполненное жизнью пространство. Отечественная культурная традиция предполагает, что космос взаимосоразмерен человеку, значит это – Вселенная – место, куда должно вселиться. В далеком прошлом Вселенная представлялась нашим предкам большим небесным домом, ассоциируясь со словом «вселение». Так полагали, к примеру, выдающийся русский мифолог, собиратель и исследователь фольклора А.Н. Афанасьев, а также историк и публицист А.П. Щапов, имея в виду обживание жилища и вселение под родной кров. Этнографы и фольклористы подтвердили это мнение. В одной из записей знаменитого русского мифологического сборника под названием «Голубиная книга», сделанной Н.Е. Ончуковым, слово «Вселенная» звучит как «поселенная». Жизнь наших предков, ежеминутно испытывающих на себе действие сил природы, исключала оценку мироздания в категориях упрощенной дихотомии: живое – мертвое (неживое). «В системе такого миропонимания невозможно было рождение формулы "неживая природа". Весь мир рассматривался как арена сосуществования различных форм жизни» [25, с. 118].

Языческая культура древних славян – культура гармонии и лада с миром, природой, Вселенной. В этом – истоки народного космизма. Широкая трактовка русского космизма позволяет характеризовать эту черту русской культуры как ориентацию сознания на восприятие мира в качестве живого мироздания. Русский космизм, уходящий своими корнями в языческий период, есть результат тысячелетней отработки в российской культуре мировоззрения живого, нравственного Всеединства человека, человечества и Вселенной. Вселенское мироощущение впитывается русскими изначально. Выдающийся мифолог, собиратель и исследователь русского фольклора А.Н. Афанасьев отмечал: «Каждый человек получил на небе свою звезду, с падением которой прекращается его существование; если же, с одной стороны, смерть означалась падением звезды, то с другой – рождение младенца должно было означаться появлением или возжжением новой звезды, как это засвидетельствовано преданиями индоевропейских народов [4, т. 3, с. 206–207].

Вера в небесно-космическую предопределенность человеческой судьбы была присуща многим славянским народам: по их стойкому убеждению, Солнце, Луна, звезды, Земля принимали деятельное участие в жизни людей. Фольклор, как закодированная в устойчивых образах и сюжетах родовая коллективная память народа, дает сотни и тысячи образов космичного отношения к миру. Так, как верно подмечает В.Н. Демин, в величальных песнях-колядках (осколках древних празднеств в честь языческого Солнцегобога Колы-Коляды) хозяин именуется Красным Солнышком, хозяйка – Светлой Луной (Месяцем), а их дети звездочками. Тем самым вся семья и дом, где она живет, как бы уподобляется части Вселенной. В народе полагали, что на небе столько же звезд, сколько людей на земле, и судьба каждого человека записана в «звездную книгу», имея неотвратимую, небесно-космическую предопределенность, что распространялось также и на семейно-брачные отношения. «Звезды ясные, сойдите в чашу брачную», – пелось в архаичной русской свадебной песне. Не случайно запрещалось и показывать пальцем, ведь палец – это антенна, если его поднять в небо, нить коснется звезды и человек умрет. В народных заговорах и заклинаниях, многие из которых восходят к общеиндоевро-

пейским и доиндоевропейским мифологическим представлениям, «содержатся обращения к высшим космическим силам, дневному и ночному светилам, утренним и вечерним зорям, а произносивший заклинание объявлял себя облаченным в небесный свет и "обыкновенным" частыми звездами» [21, с. 9]. Один из исследователей русского космизма Ф.И. Гиренок делает любопытное замечание: «Русский космизм потому и называется русским... что космос в нем предстает в изначальном смысле слова "вселенная", т. е. как дом, в который ещё надо вселиться. Но не поодиночке, а всем миром» [19, с. 10].

Русского человека всегда волновали и фундаментальные вопросы: о происхождении Вселенной (Белого света), звездного неба, Солнца, Луны, Земли и т. д. Примером может служить знаменитый духовный стих о начале всего сущего, именуемый Голубиной книгой, с широким перечнем глубокомысленных вопросов:

От чего зачался наш белый свет?

От чего зачалось солнце праведно?

От чего зачался светел месяц?..

От чего зачались часты звезды?..

Отечественные мыслители (Н.И. Надеждин, А.С. Хомяков, П.А. Флоренский и др.) видели в Голубиной книге ярчайший образец древней, языческой космогонической культуры и квинтэссенцию стихийной донаучной мудрости, где сформулированы «высшие умозрительные задачи».

В центре языческой культуры всегда находилась природа. Символ мироздания – дерево, на нем птицы, пчелки, в корнях змеи, рядом животные. Как береза была по весне в сережках, так и женщина носит сережки. Кольцо олицетворяло солнышко на руке, кольцо – знак солнечного бога Хорса. Кстати, именно от его имени произошли слова «хор», «хоровод», «хоромы», «храм». И посредник между человеком и богами был пес Симаргл с птичьими крыльями. Или корова, почему для древнего русича она всегда тучная? Она ведь небесная. Корова для него плыла как тучка в небе. Туча дает дождь, и корова пропитана влагой жизни. Мир земной и мир небесный – едины для языческого мировоззрения. С.А. Есенин в своем философском трактате «Ключи Марии» приводит по этому поводу слова Гермеса Трисмегиста: «Что вверху,

то внизу, что внизу, то вверх. Звезды на небе и звезды на земле». Поэт говорит о «заставлении воздушного мира земною предметностью, о том, что «создать мир воздуха из предметов земных вещей или рассыпать его на вещи – тайна для нас не новая»... небо – ...необъятное, неисчерпаемое море, в котором эти звезды живут, как многочисленные стаи рыб, а месяц для них всё равно что запрокинутая рыбаком верша» [24, т. 5, с. 182, 185]. Символом единства двух миров выступает крестьянская изба. Поэт даже использует такое выражение, как «избяная литургия». Именно дом, изба были эпицентром природных начал. В «Ключах Марии» Сергей Есенин говорит о том, что изба – это не просто жилище, это «символ понятий и отношений к миру, выработанных ещё ... отцами и предками, которые неосознанный и далекий мир подчинили себе уподоблениями вещам их кротких очагов»... «Красный угол, например, в избе есть уподобление заре, потолок – небесному своду, а матица – Млечному Пути» [24, т. 5, с. 174, 176]. Дома славяне-язычники строили только из деревьев, срубленных в период с Покрова до Рождества. Считалось, что в это время земля спит, а, следовательно, человек, срубающий деревья, – не убийца. И природа платила человеку ответным уважением – дома помногу лет стояли, древесина не гнила. Крестьянская изба сравнивается с пантеистическим храмом, связующим землю и небо, а различные части этой избы и её орнаментальные украшения предстают символами связи «земной предметности» с «воздушным миром». Круг, состоящий из шести лепестков, изображенный на крыше дома, являлся символом, отражающим весь белый свет. Полукруг означал восход Солнца. Волнистые линии, расположенные также на крыше, олицетворяли небесные хляби, небесный дождь, небесный океан.

Дом в целом есть триединство, отражающее и триединство мира: фундамент олицетворял землю, сам дом, олицетворял природный мир и крышу, которая означала устремленность к Небу. На крыше дома устанавливался конек, а потому изба превращалась в небесную колесницу. Мотив странничества, издревле присутствовавший в русской культуре, в силу особых природных и географических условий, создает особое видение мира. Земное существование человека – лишь временное, оно пройдет «как с белых яблонь дым». Об этом С.А. Есенин пишет в «Ключах Ма-

рии»: «...Русь, где почти каждая вещь через каждый свой звук говорит нам знаками о том, что здесь мы только в пути, что здесь мы только "избяной обоз", что где-то вдали, подо льдом наших мускульных ощущений, поет нам райская сирена и что за шквалом наших земных событий недалек уже берег» [24, т. 5, с. 167].

Таким образом, можно отметить, что русской культуре издревле присущи космические взгляды на мир, соразмеримость макрокосма и микрокосма. Не случайно изба есть олицетворение это малой вселенной, микрокосм мира.

Языческая модель мира – круг. Природный круговорот всего живого: от семени, выросшего колосом, сжатого и вновь умирающе-воскресающего в земле, – до человека, вновь и вновь воскресающего в потомках. В традиционном образе жизни славян ритмы социальной жизни задавались изменениями природных явлений. Человек ощущал себя частью физической природы, безостановочно погруженным в неё, поклоняясь солнцу, огню, земле, растениям и животным. Просыпалась природа – и славяне начинали активно готовиться к полевым работам. Наступала весна и лето – крестьянин ходил за плугом и бороной, задавая меру своему полю сообразно тому, какое пространство могут пройти человек и лошадь. Так дикая степь превращалась в поле, поле переходило в луг, а луг ограничивался берегом реки или рощей. Труд крестьянина создавал русское поле, русский ландшафт, а привычные просторы, климатические и географические условия закрепляли в труженике черты русского крестьянина. Покрывалась земля снегом, и ритм жизни крестьянина изменялся сообразно с природой. В таких условиях поле становилось продолжением самого крестьянина, его вторым «я». Крестьянин, вложивший душу в родную землю, не мог относиться к ней, как к чему-то мертвому, неодушевленному, поэтому-то природа в сознании русского человека живая.

Мифологическая картина мира, основанная на воображении, языческом слиянии с животворящей природой, свойственна восточным славянам. Природа – понятие однокоренное с жизнью, рождением. Более того, природа есть при-рода, при-рождение, экспансия живого. Рождение – такое же атрибутивное свойство космоса, как пространство и время. С функцией рождения связаны отдельные природные силы, прежде всего земля.

Славяне-язычники, как уже отмечалось, обожествляли природу. У Прокопия Кесарийского есть упоминание о почитании славянами рек и вообще водных источников, об этом же говорят и средневековые авторы. Эти представления строились на анимистических представлениях о природных объектах. По данным фольклора можно говорить о том, что некоторые водные источники были персонифицированы, например, в былинном образе Дуная-богатыря. У славян существовало представление, будто весь мир возник из водной стихии. В морях, реках и озерах жили русалки, водяные. Им посвящались праздники. Древние русичи чтили также леса и рощи, полагая, что именно в лесных куцах обитают боги.

Существуют свидетельства и о поклонении славян-язычников деревьям. Византийский император Константин Багрянородный в IX в. описывал, как купцы-русы приносили жертвы у священного дуба на острове Хортица на Днепре. Судя по имеющимся данным, деревьям поклонялись не самим по себе, но только как атрибутам того или иного божества, например, дуб выступал атрибутом Перуна.

Култ предков, играющий немаловажную роль в язычестве, был персонифицирован в образе бога Рода. Данные о нем почерпнуты из весьма поздних источников – древнерусских поучений против язычества. Чаще всего Род упоминается вместе со спутницами-рожаницами. По мнению Б.А. Рыбакова, известного исследователя славянского язычества, Род – всемогущественный бог Вселенной, которому поклонялись славяне. Род – бог неба и дождя, вдувающий жизнь в людей, связанный одновременно с подземной водой (Род – никами) и огнем. Таким образом, можно отметить, что култ Рода и култ Матери-земли дополняли образ единого мира, Вселенной, присущий славянам-язычникам.

В целом язычество как природная религия развивало и дополняло те характерные черты русской культуры, которые были заложены природой Руси. Именно данные обстоятельства позволили одному из русских философов-космистов Н.Ф. Федорову говорить о том, что ширь русской земли порождает ширь русской души, а российский простор служит естественным переходом к простору космического пространства, этого нового поприща для великого подвига русского народа.

Широкая трактовка космизма позволяет характеризовать эту черту русской культуры как ориентацию сознания на восприятие мира в качестве живого мироздания. Русский космизм, уходящий своими корнями в языческий период, есть результат тысячелетней отработки в российской культуре мировоззрения живого, нравственного Всеединства человека, человечества и Вселенной. Вселенское мироощущение впитывается русскими изначально.

Устная культурная традиция восточных славян получила дальнейшее развитие в письменных источниках. Как отмечает В.Н. Демин, «уже первые из сохранившихся русских летописей по своему замыслу и структуре были изначально космичными: история России представлялась в них как закономерное звено общей цепи мирового процесса, а сама Россия виделась неотъемлемой частью мирового целого, включенной в единый временной поток, где Время – Хронос выступает важнейшим атрибутом Космоса и выражает его текучее начало» [21, с. 9].

В XII в. был создан первый отечественный космологический трактат «О небесных силах», который рассматривает Вселенную как неразрывное единство Макро- и Микрокосма. Древнерусский космист не ограничивается анализом проблемы сотворения мира «от небытия к бытию». В трактате упомянуты и постоянно беспокоившие церковь русские двоеверие и многобожие – традиционные космические и пантеистические народные верования: «...в солнце, и в месяц, и в звезды, а иные – в реки, и в источники, и в древа... и в огонь, и в звери, и в иные вещи много-различные» (цит. по: [20, с. 6–7]).

То, что народный космизм был стойким, а двоеверие, сочетавшее язычество и христианство, не случайным, подтверждают документы эпохи Ивана Грозного и первых Романовых, когда народ по-прежнему «кланялся... солнцу или звездам, или месяцу, или заре» [20, с. 7].

Предыстория русского космизма восходит и к языческим мифологическим представлениям, и к утопическим сочинениям М. Щербатова («Путешествие в землю Офирскую» (XVIII в.), В. Одоевского («...4388 год. Петербургские письма» (30-е гг. XIX в.). Все эти сочинения, конечно, нельзя отнести к научным, так же как космическое мироощущение в поэзии Тютчева и Фета,

но они постепенно воссоздавали духовную атмосферу особого рода – неудовлетворенность вечным земным существованием, стремление выйти за пределы Земли, осмыслить место человека во Вселенной. Вне этой духовной атмосферы невозможно понять и научно-технические поиски XX в.

Рассматривая становление русского космизма, О.Д. Куракина в своей работе «Русский космизм как социокультурный феномен» выделяет несколько его основных периодов. Интерес для нас заключается в том, что исследователь соотносит фазы развития космизма с различными этапами и достижениями искусства.

- Начинается русский космизм, по её мнению, с теокосмизма, которому в искусстве соответствуют храмовое зодчество, жития святых, литургия, мозаика, храмовая роспись, иконы.

- Следующий период – православный цезарекосмизм, начинающийся с Ивана III, утверждающийся в годы царствования Ивана Грозного и достигающий своего апогея в царствование Михаила Романова и митрополита Филарета. Что касается искусства этого периода, здесь вместо храмов периода теокосмизма возникают храмы-терема, в иконописи появляются определенные моменты декоративности, возникают портреты и т. д.

- С Петра I начинается протестантский имперокосмизм, при котором, по мнению О.Д. Куракиной, вся культура претерпевает существенные изменения, становясь полностью светской.

- Затем автор выделяет просвещенный олигархокосмизм, связанный, в первую очередь, с именами Елизаветы Петровны и Екатерины II.

- После Отечественной войны 1812 г. русская культура начинает осознавать себя, говоря словами О.Д. Куракиной, «как она осознавалась в иконе Святой Руси или в храмовом зодчестве Средневековья» [38, с. 54].

- Эпоха реформ Александра II называется автором охранительным демократокосмизмом.

- Ему на смену приходит революционный антропокосмизм (Александр III и Николай II), который завершается «катастрофическим демиургокосмизмом».

В целом в развитии русского космизма можно выделить пять основных «ступеней»:

- Народный;
- Литературно-художественный;
- Философский;
- Научный;
- Научно-технический.

Космос в представлении русских космистов предстает реальностью – светоносной, прекрасной, творчески созидательной. Русские философы-космисты обращают внимание на размерность, гармоничность, разумность устройства космоса. Для них важна тема ответственности человека за природу, осмысление особой роли человека в этом мире, имеющей непосредственное отношение к судьбам природного бытия. Философы-космисты последовательно проводят мысль о неразрывной взаимосвязи человека и космоса, соразмерности природного и человеческого бытия. «Человек и природа, – замечает П.А. Флоренский, – взаимно подобны и внутренне едины. Человек и природа равноможны, при этом человек предстает как "сумма мира, сокращенный конспект его", а Мир как "раскрытие человека, проекция его" (цит. по: [34, с. 70]). Человеку предстоит познать самого себя, свою сущность, и это познание возможно через познание бесконечного космоса. Насилие над средой жизни, считает П.А. Флоренский, есть насилие человека над самим собой. Поэтому задача человека, его назначение на Земле – раскрыть и утвердить космичность природного бытия, освободить его от царящего в мире зла. Главная идея русского космизма заключается в том, что «Вселенная и человек соизмеримы, а душа и космос однопорядковые явления... космос естественен, а человек есть не что иное, как органично связанная с ним частица» [44, с. 11].

В русском космизме обычно выделяются три течения:

1. *Естественнонаучное*. Его представителями являются Н.А. Умов, В.И. Вернадский, К.Э. Циолковский, Н.Г. Холодный, А.Л. Чижевский;

2. *Религиозно-философское*. Это направление связано с именами Н.Ф. Федорова, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, В.С. Соловьева и др.;

3. *Поэтически-художественное* направление в русском космизме представлено В.А. Левшиным, С.П. Дьячковым, В.Ф. Одо-

евским, А.В. Сухово-Кобылиным, Ф.И. Тютчевым, А.Н. Скрябиным, Н.К. Рерихом и др. Космическое веяние обнаруживается и в произведениях многих поэтов Серебряного века, идеям космизма созвучна российская мистическая литература.

3.5. Евразийская составляющая русского культурного архетипа

Истоки научных взглядов евразийского характера относятся к XIX в. Так, А. Краевский в статье «Мысли о России» писал, что Россия – не Европа и не Азия, а нечто третье, срединное, самобытное. Собственно же евразийская концепция возникла в начале XX в. в среде белой эмиграции благодаря усилиям географа П.Н. Савицкого, философа Л.П. Карсавина, филолога, философа Н.С. Трубецкого, историка Г.В. Вернадского, искусствоведа П.П. Сувчинского, религиозных философов и публицистов Г.В. Флоровского, В.Н. Ильина, Б.Н. Ширяева и др. Письмом от 3 июня 1921 г. Н. Трубецкой известил филолога Р. Якобсона о рождении «нового направления, которое мы обозначаем термином "Евразийство"»... [53, с. 47]. Однако ещё в 1914 г. композитор А. Лурье в России издает манифест «Мы и Запад», где прослеживается предъевразийское настроение, выразившееся в переосмыслении и переоценке России и Запада в области искусства. В данном манифесте у А. Лурье выделено: «Европу в её творческих исканиях постиг кризис, внешне выразившийся в обращении к Востоку. Не во власти Запада постижение Востока, ибо первым утрачено представление о пределах искусства. Европейское искусство архаично, и нового искусства в Европе нет и не может быть, т. к. последнее строится на космических элементах. Всё искусство Запада территориально. Единственная страна, доселе не имеющая территориального искусства, есть Россия» [2, с. 161].

Именно осмысление дихотомии «Восток-Запад» через призму своеобразия и уникальности русской культуры стало одним из социокультурных основ становления в начале XX в. евразийства – идейного, социально-политического и духовно-философского течения, объединенного концепцией русской культуры как уни-

кального культурного феномена евразийского пространства, соединяющего в себе западные и восточные черты, одновременно принадлежащего Западу и Востоку и в то же время не относящегося ни к тому, ни к другому культурному типу.

Г.П. Федотов в своих работах отмечал, что в тысячелетней истории России явственно различаются четыре формы развития основной русской темы: Восток-Запад:

- В период Киевской Руси наблюдается свободное восприятие культурного наследия Византии, Запада и Востока;

- Время монгольского ига есть время искусственной изоляции и мучительного выбора между Западом и Востоком (Литва и Орда);

- Московское государство – государство и общество существенно восточного типа, которое, однако, уже в XVII в. начинает искать сближения с Западом;

- Новая эпоха (от Петра до Ленина) – эпоха торжества западной цивилизации на территории Российской империи.

Евразийское движение громко заявило о себе своим программным сборником «Исход к Востоку», призвало русское образованное сословие пересмотреть свои традиционные мировоззренческие установки. Евразийство как идейное течение никогда не было единым и однородным. Целая группа мыслителей, изначально входивших в него, впоследствии от него отошли (историк П.М. Бицилли, философ Л.П. Карсавин), а некоторые даже становятся противниками евразийского мировоззрения (Н.Н. Алексеев, П.Н. Савицкий).

Истоком народившегося евразийского течения становится очередная попытка осмысления сущности России, русской истории и культуры. Идея о срединности, сложности характера русской культуры и России в целом отнюдь не нова в отечественной философии. Вспомним хотя бы первые попытки осмысления данной проблематики общественно-политическими течениями западников и славянофилов в XIX в. Соединение двух разных миров – Востока и Запада в русской культуре, заложенное изначально и явившееся весьма органичным, тем не менее постоянно вызывало к жизни новые теории, концепции и исследовательские подходы к осмыслению данного феномена. Западники, утверждавшие, что

Россия – та же Европа, но отставшая от нее в своем развитии, славянофилы, считавшие русскую культуру самобытной и оригинальной, непохожей ни на Запад, ни на Восток, не смогли-таки прийти к общему знаменателю, осмыслить сложность и двойственность Руси-России. В.С. Соловьев в одной из своих работ, осознавая двойственную природу России, пишет: «Изначала Проведение поставило Россию между нехристианским Востоком и западною формою христианства – между басурманством и латинством; и в то же время как Византия в односторонней вражде с Западом, все более и более проникаясь исключительно восточными началами и превращаясь в азиатское царство, оказывается одинаково бессильною и против латинских крестоносцев, и против мусульманских варваров и окончательно покоряется последним, Россия с решительными успехом отстаивает себя и от Востока, и от Запада, победоносно отбивает басурманство и латинство. Эта внешняя борьба с обоими противниками была необходима для внешнего сложения и укрепления России, для образования её государственного тела» (цит. по: [48, с. 11–12]).

Подобные же мысли высказывает и Г.П. Федотов в одной из своих работ «Россия и свобода», где он, в частности, осмысляя роль Запада и Востока в русской культуре, писал: «Русь знала Восток в двух обличьях: "поганом" (языческом) и православном. Но Русь создалась на периферии двух культурных миров: Востока и Запада. Её отношения с ними складывались весьма сложно: в борьбе на оба фронта, против "латинства" и против "поганства", она искала союзников то в том, то в другом. Если она утверждала свое своеобразие, то чаще подразумевая под ним свое православно-византийское наследие; но последнее тоже было сложным. Византийское православие было, конечно, ориентализированным христианством, но прежде всего оно было христианством; кроме того, с этим христианством связана изрядная доля греко-римской традиции. И религия, и эта традиция роднила Русь с христианским Западом даже тогда, когда она не хотела слышать об этом родстве» [71, с. 233].

Совершенно новый, весьма и оригинальный, и, казалось, такой естественный подход к осмыслению сущности и принадлежности к каким-либо культурным мирам разработали евразий-

цы. Сущность евразийской концепции проста: если до них география различала два материка – Европу и Азию, то евразийцы стали говорить о третьем, срединном материке – Евразии. Любое государство определяется территорией, на которую распространяется его власть. Евразийцы считали, что существует органическая связь между географической территорией, спецификой развития каждой культуры, и народами, живущими на этой территории. Основной геополитический тезис евразийцев заключается в том, что Россия есть не Европа и не Азия и, следовательно, нет европейской и азиатской России, а есть части, лежащие к западу и к востоку от Урала, а также к западу и востоку от Енисея: «Россия не есть ни Азия, ни Европа, но представляет собой особый географический мир. Чем же этот мир отличается от Европы и Азии? Западные, южные и юго-восточные окраины старого материка отличаются как значительной изрезанностью своих берегов, так и разнообразием форм рельефа» [50, с. 168].

Таким образом, в основе предложенного основателями и участниками евразийского движения понимания российской евроазиатской специфики было её природно-топографическое, климатическое обоснование как «географического единства» (Г.В. Вернадский). Однако наиболее характерной и актуальной оказалась трактовка социокультурных проблем в связи с обоснованием России как евразийского мира, имеющего неповторимые многовековые традиции в укладе жизни, образе мысли и психологии. Сторонники евразийства были убеждены, что «русская проблема» не может быть решена на европейский манер только за счет увеличения государственной и экономической мощи, т. е. чисто внешне и эмпирически. Особенностью евразийского подхода к судьбам России было утверждение приоритетного значения национальной духовной культуры в деле всеобщего преобразования всей страны.

По существу, всё учение о Евразии основано на понимании культуры как живого «всеединства», согласованной культурной деятельности людей, что позволяет превратить каждого человека в личность, обладающую неповторимым национальным своеобразием и одновременно воплощающим общие евразийские начала. С другой стороны, именно подход к цивилизации с позиции человека – субъекта культуры – позволил евразийцам настаивать на

том, что живое и самобытное, охватывающее все стороны жизни, явление российской культуры, наделенной качествами симфонизма и соборности, обеспечивает свое динамичное единство благодаря творческой активности каждого человека. Таким образом, через индивидуальную культуру, культуру сословия, народа согласованные действия отдельных личностей преобразуются в «симфоническое единство более частных культур», во «всеединство» более общей общенациональной культуры (Л.П. Карсавин).

Евразийцы были убеждены в особом пути России на фоне глубокого кризиса западной цивилизации, и поэтому они хотели выявить позитивное значение национального мировоззрения и российской национальной культуры. В результате для евразийства одной из ключевых становится проблема национальной культуры. Поэтому первоначально евразийцев объединяла глубокая убежденность, что именно через актуализацию национальных начал можно указать реальные пути нового духовного и культурного возрождения России.

Русское евразийство стало обозначать термином «Евразия» не европейско-азиатское единство, а срединное пространство как особый географический и исторический мир, который отделяем как от Европы, так и от Азии. По мнению евразийцев, Евразия должна быть структурной целостностью, объясняемой через саму эту целостность, через её внутренние составляющие, а не через взаимодействие с внешней средой. П.Н. Савицкий стал, таким образом, первооткрывателем структурной географии. Единство Евразии заключалось не в существовании одного и того же климата или пространства, а в системном характере, в регулярности территории. Однако не все евразийцы согласны определять Евразию как третий континент. Так, Г.В. Вернадский описывал Евразию как пространство, «обнимающее собою восточную часть Европы и северную часть Азии» [2].

По устоявшемуся мнению, евразийская система идей формировалась под влиянием славянофильской философии, ядро которой составляла критика пронизанной утилитаризмом западно-европейской цивилизации и представления о мессианизме русского народа и его культуры, сохранившей христианскую духовную традицию в форме православия. Так, американский ученый Н.В. Рязановский полагает, что сходство этих течений заключа-

ется в религиозном типе мышления, в критике Запада и во внимании к проблеме своеобразия русской культуры. Основания для такого сближения видятся в следующих положениях:

– *утверждение православия как ядра русской духовной культуры*; данная идея была дополнена евразийцами историческим рассмотрением судьбы православия во время татаро-монгольского ига, при котором, по их мнению, православие не только сохранилось, но и получило развитие в виде придания особого статуса организующей силе Церкви и духовенства; сохранилась в евразийстве и критика католицизма и особенно протестантизма, имеющая прочную традицию в русской религиозной философии, начиная с кружков «любомудров», выступивших с отрицанием чрезмерной увлеченности Запада «вещественными условиями вещественной жизни»;

– *критическое отношение к западной секулярной культуре*. В евразийской теории неприятие рационалистической культуры соединилось с отрицательным отношением к социалистической революции 1917 г. в России, которая воспринималась как апофеоз западной идеологии в её наиболее агрессивном варианте;

– *мессианизм русского народа и русской культуры*; эта идея получила развитие в евразийстве в связи с новой исторической реальностью Первой мировой войны и революций в России 1917 г., в связи с гибелью европейских культурных ценностей и не оправдавших себя политических институтов, оказавшихся к тому же чуждыми русской культуре, в которой никогда не было европейских идей собственности и права; отказавшись от идеализации русской общины (Герцен, славянофилы), евразийцы разрабатывали концепцию особого типа хозяйствования, при котором экономические и правовые интересы будут облагоустроены этико-религиозной составляющей; получила философское значение идея хозяина как «сопряжения» экономических (относительных) ценностей и религиозных (абсолютных);

– *отрицательное отношение к деятельности Петра Первого*; тезис о нарушении Петром Первым «естественного хода русской истории» евразийцы дополнили положением о том, что материальная мощь государства была приобретена в это время ценой утраты духовных оснований русской жизни, ослабления роли

Церкви, превращенной Петром в «департамент по духовным делам»; в то же время, утверждая, что Россия в Азии «у себя дома», евразийцы предлагали «закончить дело, начатое Петром», т. е. вслед за тактически необходимым поворотом к Европе совершить «органический поворот к Азии» (П. Савицкий);

В целом в проблеме «Восток – Россия – Запад» евразийцы заострили некоторые ее аспекты и придали ей более глубокое историческое обоснование.

Как верно отмечает П.Н. Савицкий в работе «Евразийство», в чисто географическом смысле понятие «Европа» как совокупность Европы Западной и Восточной бессодержательно и нелепо. На Западе – богатейшее развитие побережий, истончение континента, полуострова, острова; на востоке – сплошной материковый массив; на западе – сложнейшее сочетание гор, холмов, низин; на востоке – огромная равнина, только на окраинах окаймленная горами; на западе – приморский климат с относительно небольшим различием между зимой и летом; на востоке это различие выражено резко: жаркое лето, суровая зима и т. д. Можно сказать по праву, отмечает ученый, «Восточно-Европейская равнина по географической природе гораздо ближе к равнинам Западно-Сибирской, Туркестанской, лежащим к востоку от нее, нежели к Западной Европе. Названные три равнины вместе с возвышенностями, отделяющими их друг от друга (Уральские горы и так называемый "Арал-Иртышский" водораздел) и окаймляющими их с востока юго-востока и юга (горы русского Дальнего Востока, Восточной Сибири, Средней Азии, Персии, Кавказа, Малой Азии), представляют собой особый мир, единый в себе и географически отличный как от стран, лежащих к западу, так и от стран, лежащих к юго-востоку и югу от него. И если к первым приурочить имя "Европы", а ко вторым – имя "Азии", то названному только что миру, как срединному и посредствующему, будет приличествовать имя "Евразии"» [41, с. 82–83]. Сам термин «Евразия» в понимании основоположников евразийства имеет два четких смысла:

– узкий – культурный и геополитический, обозначающий внутреннее континентальное пространство Старого Света, в целом совпадающее с территорией бывшего СССР и отличающееся целым комплексом объективных – географических, климатиче-

ских, культурных, исторических – надэтнических характеристик, позволяющих отграничить Евразийский культурно-географический мир и от Западного, и от Восточного культурно-географических миров. Естественными географическими границами этой континентальной внутренней Евразии являются:

- ✓ на севере – Ледовитый океан,
- ✓ на западе – Балтийское море, Прикаспийская низменность, Карпаты,
- ✓ на юге и юго-востоке – Черное и Каспийское моря, горные системы: Кавказ, Копетдаг, Гиндукуш, Памир, Тянь-Шань, Кунь-Лунь, Нань-Шань,
- ✓ на востоке – хребет Хинган;
- широкий – весь евроазиатский материк в целом (от Лисабона до Токио).

Понятие «Евразия», как отмечает С.М. Соколов, стало обозначать историческую парадигму, особую цивилизационную сущность. Оно требовало анализа и выявления внутреннего содержания евразийской природы России. Особое цивилизационное образование у П.Н. Савицкого определялось через главный признак – срединность. Так, например, его работа «Географические и геополитические основы евразийства» начинается словами: «Россия имеет гораздо больше оснований, чем Китай, называться "Срединным государством". Срединность определяет важность для России культуры Востока и культуры Запада. Срединность определяет корни евразийской культуры. Эти корни в вековых соприкосновениях и культурных слияниях народов различнейших рас» (цит. по: [56, с. 35]).

Именно Россия занимает основное пространство земель Евразии. П.Н. Савицкий писал: «Евразия цельна. И потому нет России "Европейской" и "Азиатской", ибо земли, обычно так именуемые, суть одинаково евразийские земли... Россия-Евразия есть "месторазвитие", "единое целое", "географический индивидуум", – одновременно географический, этнический, хозяйственный, исторический и т. д. и т. п. "ландшафт"... » [41, с. 218]. Уникальность России как особого евразийского материка, обладающего консолидирующей функцией, подчеркивали все евразийцы. Ф.С. Файзуллин, в частности, отмечает, что «евразийцы доказывали боль-

шую значимость самобытности, неповторимости каждой национальной культуры, необходимость её сохранения и развития в новых исторических условиях. При этом они не отрицали значения взаимовлияния культур, и в частности, влияния европейской культуры на Россию, но подчеркивали, что Россия как основная часть евразийской цивилизации вместила в себя ценности европейской культуры. Евразийская культура многообразнее и шире последней, поскольку она в качестве своих истоков имеет культуру многих примыкающих к ней народов: тюркских, угро-финских, туранских, монгольских, арийских и т. д.» [12, с. 8]. Главным и основополагающим смыслом евразийства стало сохранение российской культуры, занимающей особое место в рамках культурных координат «Запад-Восток».

Ей, России, предначертан особый исторический путь и своя миссия. В этом евразийцы считали себя последователями славянофилов. Однако в отличие от последних, растворявших русскую идею в этнической славянской, евразийцы считали, что русская национальность не может быть сведена к славянскому этносу, что в её образовании большую роль сыграли тюркские и угро-финские племена, населявшие единое с восточными славянами месторазвитие и постоянно взаимодействовавшие с ними. Так сформировалась русская нация, которая приняла на себя инициативу объединения разноязычных этносов в единую многонародную нацию – евразийцев, а Евразии в единое государство Россию. Национальным субстратом этого государства, как подчеркивал ведущий теоретик евразийства Н.С. Трубецкой, является вся совокупность населяющих его народов, представляющих собой единую многонародную нацию. Эту нацию, названную евразийской, объединяет не только общее «месторазвитие», но и общевразийское национальное самосознание. Если предположить, что земли не распадутся между двумя материками, а составляют некий самостоятельный мир, это детерминирует целый ряд принципиальных выводов. Главным из них в рамках нашего исследования является вывод о том, что Россия есть особый тип цивилизации и культуры, евразийской культуры. Само название «Евразия» говорит о том, что «в социокультурное бытие России вошли в соизмеримых между собой долях, перемежаясь и сплавляясь воедино, элементы

культур Востока, Запада и Юга, создав особое синтетическое, евразийское геополитическое видение мира» [14, с. 97]. Юг в рамках культурного взаимодействия представлен византийской культурой, чье влияние на русскую культуру было весьма серьезным и длительным. Восток выступает у евразийцев в образе «степной» цивилизации. Проникновение европейской культуры началось с эпохи Петра I. Именно так, в таком хронологическом порядке, по мнению П. Савицкого, шло напластование и становление русской культуры. Категорически отвергая западничество и одновременно его славянофильскую альтернативу, евразийцы декларировали свою «серединную» позицию. «Культура России, – писали они, – не есть ни культура европейская, ни одна из азиатских, ни сумма или механическое сочетание из элементов той и других» [53, с. 47]. В целом источником культурно-исторического своеобразия является неразрывная слитность в русской культуре европейских и азиатско-азиатских элементов, причем именно эта связь выступает для евразийцев наиболее сильной стороной русской культуры.

Оценивая специфику русской культуры, евразийцы, в первую очередь, обосновывали гетерогенный характер отечественной культуры, который приобретает несколько разноплановых этнических корней и духовных субстратов, а также утверждали самобытность русской культуры, в отличие от европейской и азиатской. Евразия как самодостаточный культурно-исторический мир объединяет, по мнению евразийцев, помимо славян (русских, украинцев, белорусов), туранские, монгольские, угорские и другие народы. Евразия есть область некоторой равноправности и некоторого «братания» наций, не имеющего аналогий в межнациональных соотношениях колониальных империй, а «евразийскую культуру можно представить себе в виде культуры, являющейся в той или иной степени общим созданием и общим достоянием народов Евразии».

Концепцией России-Евразии евразийцы объясняли историческую функцию России – быть Евразией – целостным единением многих народов, населяющих её «степи и леса».

Одной из специфических черт, определяющих русскую духовную культуру, является пограничное положение России между двумя континентами и цивилизационными типами – Европой

и Азией, Западом и Востоком. Эта промежуточность отчетливо видна в лингвистических особенностях языка, религиозном пантеоне славян, в складывании отдельных центров субкультуры, в самом духовном складе русского человека. Взаимодействие этих начал привело к глубокой противоречивости русского культурного архетипа, его раздвоенности.

Отсутствие пространственных барьеров между отдельными народами создавало возможность появления «сверхнациональности», общей для всей Евразии. Культуры славянских, тюркских, финно-угорских, монгольских и других народов Евразии длительное время формировались и развивались, находясь в единой системе связей. Единство целей, схожесть жизненного уклада и менталитета («туранский психологический тип») часто приводили эти народы, по мнению евразийцев, к объединению в единые государства.

Основными факторами, которые способствовали формированию весьма сложной, синтетичной и самобытной культуры на территории России, были, в первую очередь, природно-географические условия, а во-вторых, особенности Российского государства как политической и культурно-цивилизационной системы.

О влиянии природного окружения на формирование культурно-ценностных ориентаций, архетипических черт национального характера говорили многие евразийцы. Г. Вернадский, в частности, писал: «Не случайна связь народа с государством, которое этот народ образует, и с пространством, которое он себе усваивает, с его месторазвитием» (цит. по: [14, с. 62]). Термин «месторазвитие» – один из центральных в евразийстве. По мнению ученых, именно месторазвитие определяет специфику и культуры, и цивилизации. Все тот же Г. Вернадский пишет: «Под месторазвитием человеческих обществ мы понимаем определенную географическую среду, которая налагает печать своих особенностей на человеческие общежития, развивающиеся в этой среде» [15, с. 21]. В русской истории можно наблюдать различные типы больших и меньших месторазвитий, главным и крупнейшим из которых является Евразия. Русские, по мнению Г. Вернадского, не только воспользовались предпосылками евразийского месторазвития, но и в значительной степени создали свою Евразию,

как единое целое, приспособив к себе географические, хозяйственные и этнические условия.

Роль политического, государственного фактора в формировании русской культуры также весьма значима. Евразийцы, в отличие от других исследователей, раскрывают специфику не отдельных культурных миров, существующих в рамках Российского государства, но самое русское государство, российское общество в целом же рассматривают как нечто иерархическое целостное, приобретающее принципиальные отличия как от культур Запада, так и от культур Востока. «Мы не славяне и не туранцы, а – русские... Мы должны констатировать особый этнический тип, на периферии сближающий нас как с азиатским, так и с европейским, и, в частности, конечно, более всего славянским, но отличающийся от них резче, чем отличаются друг от друга отдельные "соседние" в нашем ряду его представители» [23, с. 256].

Срединное положение России между Западом и Востоком обусловило возможность синтеза восточных и западных ориентаций в её системе ценностей. Так, подобно Западу, в российской системе базовых ценностей значительную роль играла ценность *Развития*. Вместе с тем, подобно Востоку (например, конфуцианской цивилизации), в этой системе ценностей важное значение имели ценности *Государства* и *Служения*. Российская культура глубоко усвоила восточное стремление к целостности. Но и западный путь разделения наук, аналитического мышления и специализации также присущ российской культуре последних нескольких веков. Для российской культуры характерна тяга к синтезу в различных сферах знания, деятельности и общения; примерами такого синтеза могут служить философия всеединства В.С. Соловьева, концепция ноосферы В. И. Вернадского, творчество К.Э. Циолковского и многих других деятелей российской культуры.

Следствием воспроизведения подобной гетерогенности в российской культуре и её стремления синтезировать разные начала стало сосуществование многообразных, подчас противостоящих друг другу социокультурных, политических, идеологических ориентаций, наличие в российском обществе различных идентичностей и векторов развития, отсутствие единства в элитных и массовых группах. Феномен раскола (точнее, множества расколов),

который подробно проанализировал А.С. Ахиезер, стал перманентно действующим фактором российской истории, снова и снова воспроизводящимся на разных её этапах.

Вкратце суть евразийского мировоззрения может быть выражена в следующих ключевых положениях, как верно отмечают авторы книги «Духовно-экологическая цивилизация: устои и перспективы» А.В. Иванов, И.В. Фотиева, М.Ю. Шишин [31].

1. Наряду с восточным и западным культурно-географическими мирами существует особый срединный континентальный мир. Это – своеобразный многонациональный евразийский мир-материк, единство и специфика которого обуславливаются:

– Единством природно-географических условий внутренне-го континентального пространства евроазиатского материка, совпадающего с территорией бывшего СССР плюс внешняя Монголия до Китайской стены;

– Единством духовно-мифологических культурных корней и ценностных представлений, а также психологической совместимостью (комплиментарностью, по выражению Л.Н. Гумилева) различных этносов, населяющих пространства Евразии (тюркского, славянского, угро-финского, монгольского и т. д.);

– Специфическими историческими законами развития (или, точнее, «месторазвития», по выражению П.Н. Савицкого) этого этнокультурного пространства. Например, законом чередования периодов государственной интеграции и дезинтеграции Евразии; законом культурно-хозяйственного и политического взаимодействия леса и степи, установленных Г.В. Вернадским;

– Единством исторических судеб евразийских этносов, которые неотрывны друг от друга;

– Единством будущего народов Евразии, которое может быть достигнуто лишь их соборными братскими усилиями, противостоящими западной конкурентно-конфликтной и эгоистической политике.

2. Западный мир не есть вершина мировой истории, а его культура «ничем не совершеннее, не выше всякой другой культуры... ибо высших и низших культур и народов вообще нет» [64, с. 88].

3. Рыночно-либеральные рецепты политического и экономического реформирования евразийских стран глубоко ошибоч-

ны, ибо противоречат их историческим традициям, базовым ценностям и природно-географическим условиям.

4. Способом идейной консолидации Евразии и залогом процветания всех её народов является формирование чувства обще-евразийского патриотизма и борьба с разрушительными проявлениями как космополитизма, так и национализма.

Таким образом, определяющим в евразийстве стало понимание России как особой исторической формации, уникальность которой связана, в первую очередь, с восточными корнями. Особую роль в становлении отечественной культуры, по мнению евразийцев, сыграл «византийский слой», ибо именно он сохранил «евразийское» наследие предшествующей культуры.

Контрольные вопросы

1. Предпосылки софиологических представлений в отечественной культурной традиции.
2. Образ Матери-земли в русской культуре.
3. Идея Софии в русской культуре.
4. Соборность: основные подходы к трактовке понятия.
5. Предпосылки идеи соборности в русской культуре.
6. Всеединство: история и сущность понятия.
7. Идея всеединства в русской культуре.
8. «Народные космизм»: истоки в русской культуре, особенности космистского мировоззрения.
9. Русский космизм: основные этапы развития, течения, представители.
10. Евразийство как общественное движение: идеи и представители.
11. Истоки и предпосылки евразийского мировоззрения в отечественной культуре.

Рекомендательный библиографический список

1. *Абрамова Т.В.* Космизм в русской религиозной философии: В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М., 1994. – 18 с.
2. *Анисин А.Л.* Основания и пути становления идеи соборности в русской духовной жизни: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Тюмень, 1997. – 17 с.

3. *Анисин А.Л.* Основания и пути становления идеи соборности в русской духовной жизни: дис. ... канд. филос. наук. – Тюмень, 1997. – 125 с.
4. *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. – М., 1969.
5. *Бальбуров Э.А.* Поэтическая философия русского космизма: учение, эстетика, поэтика. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2003. – 242 с.
6. *Бердяев Н.А.* Духовные основы русской революции. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – 444 с.
7. *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989.
8. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. В русском переводе с параллельными местами. – М.: Издание Всесоюзного совета евангельских христиан – баптистов, 1968. – 1224 с.
9. *Булгаков С.Н.* Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. 1. – М.: Общедоступный православный университет, 2000. – С. 464.
10. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 672 с.
11. *Булгаков С.Н.* Сочинения: в 2 т. – М., 1993.
12. *Булгаков С.Н.* Центральная проблема софиологии // Русские философы (к. XIX – сер. XX вв.): антология. Вып. 1 / сост. А.Л. Доброхотов, С.Б. Неволин, Л.Г. Филонова. – М.: Кн. палата, 1993. – 368 с.
13. *Бычков В.В.* Вл. Соловьев и эстетическое сознание Серебряного века // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: к 150-летию Вл. Соловьева и 110-летию А.Ф. Лосева / [Отв. ред. А.А. Тахо-Годи; сост. Е.А. Тахо-Годи]; Научн. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – 631 с. – С. 11–29.
14. *Василенко И.А.* Геополитика. – М.: Логос, 2003.
15. *Вернадский Г.* Начертание русской истории. – М., 1927.
16. *Вышеславцев Б.П.* Русский национальный характер // Вопросы философии. – 1996. – № 6. – С. 136–140.
17. *Вышеславцев Б.П.* Русский национальный характер // Русский индивидуализм: сборник работ русских философов XIX–XX вв. – М.: Алгоритм, 2007. – 288 с.
18. *Гайденко П.* «Конкретный идеализм» С.Н. Трубецкого // Вопросы литературы. – 1990. – № 9. – С. 96–121.

19. *Гиренок Ф.И.* Русские космисты. – М.: Знание, 1990. – 64 с.
20. *Демин В.Н.* Русский космизм: от истоков – к взлету // Вест. Моск. ун-та. Серия 7. Философия. 1996. – № 6. – С. 3–18.
21. *Демин В.Н.* Философские принципы русского космизма: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. – М., 1996. – 34 с.
22. *Доброхотов А.Л.* С.Н. Булгаков / Русские философы (к. XIX – сер. XX вв.): антология. Вып. 1 / сост. А.Л. Доброхотов, С.Б. Неволлин, Л.Г. Филонова. – М.: Кн. палата, 1993. – 368 с.
23. Евразийство. Опыт систематического изложения // Мир России. – Евразия: Антология. – М., 1995.
24. *Есенин С.* Собрание сочинений: в 6 т. – М., 1978.
25. Жизненные силы русской культуры: пути возрождения в России начала XXI века: – М.: Издат. дом МАГИСТР-ПРЕСС, 2003. – 380 с.
26. *Зеньковский В.В.* История русской философии: в 2 т. – Ростов н/Д: Феникс, 1999.
27. *Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа. – М.: Республика, 1997. – 392 с.
28. *Иванов А.В.* Идея Софии в русской философии // Алтай-Космос-Микрокосм: тезисы 3-й Междунар. конф. – Алтай, 1995. – 215 с.
29. *Иванов А.В.* Мир сознания. – Барнаул: Изд-во АГИИК, 2000. – 240 с.
30. *Иванов А.В.* Философско-богословская идея Софии: современный контекст истолкования // Вестн. Моск. ун-та. Серия 7. Философия. 1996. – № 2. – С. 3–18.
31. *Иванов А.В., Попков Ю.В., Тюгашев Е.А., Шишин М.Ю.* Евразийство: ключевые идеи, ценности, политические приоритеты. – Барнаул, 2007.
32. История религии: в 2 т. / В.В. Винокуров, А.П. Забияко, З.Г. Лапина и др.; под общ. ред. И.Н. Яблокова. – М.: Высшая школа, 2002.
33. История русской философии: учебник / под ред. М.А. Маслина. – 2-е изд. – М.: КДУ, 2008. – 638 с.
34. *Когай Е.А.* Социальная экология. Человек и природа в русском космизме // Социально-гуманитарные знания. – 1999. – № 2. – С. 68–80.
35. *Кожев А.* Религиозная метафизика В. Соловьева // Вопросы философии. – 2000. – № 3. – С. 104–135.
36. Космизм // EIDOS-LIST. – 1999. – Вып. 1–2 (5–6). – URL: <http://www.eidos.techno.ru/list/serv.htm>

37. *Купарашили М.Д.* Сумма трансценденталей: в 2 ч. Ч. 2. – Омск: Омск. гос. ун-т, 2002.
38. *Куракина О.Д.* Русский космизм как социокультурный феномен. – М.: МФТИ, 1993. – 184 с.
39. *Лазарев В.В.* Соборность // Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М., 2001. – Т. 3.
40. *Лосев А.Ф.* Вл. Соловьев. – М.: Мысль, 1983. – 208 с.
41. Мир России – Евразия: антология / сост.: Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. – М.: Высш. шк., 1995. – 399 с.
42. *Назаров М.* Онтологические основы соборности (по исследованию С.Л. Франка) // Русская нация: историческое прошлое и проблемы возрождения. – М.: Возрождение, 1995. – С. 89–95.
43. *Новикова И.Л., Сиземская И.Н.* Русская философия истории: курс лекций. – М.: Магистр, 1999. – 328 с.
44. *Овечкина И.С.* Космизм и русское искусство первой трети XX в.: автореф. дис. ... канд. культурологии. – Краснодар, 1999. – 24 с.
45. *Подзолкова Н.А.* Философия всеединства Вл. Соловьева: основные идеи и традиции: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Екатеринбург, 2003. – 21 с.
46. Размышления о России и русских. «Вторая философия» русского человека / сост. С. Иванов. – М.: Московская школа политических исследований, 2006. – 616 с.
47. *Руднев В.* Словарь культуры XX века: ключевые понятия и тексты. – М.: АГРАФ, 1999. – 384 с.
48. Русская гамма. Истоки национального многообразия: сборник / сост. Е. Пенская. – М.: Европа, 2006. – 112 с.
49. Русская философия: малый энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1995. – 624 с.
50. *Савицкий П.Н.* Географические и геополитические основы евразийства // Классика геополитики, XX век: сб. / сост. К. Королев. – М.: АСТ, 2003. – 678 с.
51. *Сагатовский В.Н.* Русская идея: продолжим ли прерванный путь? – СПб.: Петрополис, 1994. – 218 с.
52. *Саркисянц М.* Россия и мессианизм. К «русской идее» Н. Бердяева: пер. с нем. – СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2005. – 272 с.
53. *Сендеров В.А.* Евразийство – миф XXI века? // Вопросы философии. – 2001. – № 4.
54. *Сербиненко В.В.* История русской философии 11–19 вв. – М.: Изд-во РОУ, 1996. – 144 с.

55. *Сербиненко В.В.* Русская религиозная метафизика (20 век): курс лекций. – М.: Изд-во РОУ, 1996. – 113 с.
56. *Соколов С.М.* Философия русского зарубежья: евразийство: монография. – Улан-Удэ: Изд-во ВСГТУ, 2003. – С. 135.
57. *Соловьев В.С.* Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1988.
58. *Соловьев В.С.* Сочинения / сост., авт. вст. ст. и прим. А.В. Гудыга. – М.: Раритет, 1994. – 448 с.
59. *Соловьев В.С.* Три силы // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. – М., 1989.
60. *Столович Л.Н.* Теоретико-ценностные воззрения Вл. Соловьева // Владимир Соловьев и культура Серебряного века: К 150-летию Вл. Соловьева и 110-летию А.Ф. Лосева / [отв. ред. А.А. Тахо-Годи; сост. Е.А. Тахо-Годи]; Научн. совет «История мировой культуры». – М.: Наука, 2005. – 631 с. – С. 33–46.
61. *Сохряков Ю.* Благодатный дух соборности // Москва. – 1995. – № 10. – С. 168–173.
62. *Трофимов В.К.* Менталитет русской нации: учебное пособие. – 2-е изд., испр. и доп. – Ижевск: ИЖГСХА, 2004. – 272 с.
63. *Трубецкой Е.Н.* Свет Фаворский и преображение ума // Вопросы философии. – 1989. – № 12.
64. *Трубецкой Н.С.* Наследие Чингис-хана. – М., 1999.
65. *Трубецкой С.Н.* О святой Софии, Премудрости Божией // Вопросы философии. – 1995. – № 9. – С. 120–168.
66. *Трубецкой С.Н.* Сочинения. – М., 1994.
67. *Тютчев Ф.И.* Полное собрание стихотворений / вст. ст. Б.Я. Бухштаба; подг. текста и примеч. К.В. Пигарева. – Л.: Советский писатель, 1957. – 423 с.
68. *Управителев А.Ф.* К будущему цельному мировоззрению (Религиозное миросозерцание П.А. Флоренского): монография. – Барнаул: Изд-во АГУ, 1997. – 163 с.
69. *Фараджев К.В.* Русская религиозная философия. – М.: Весь мир, 2002. – 208 с.
70. *Федоров А.А.* Введение в теорию и историю культуры: словарь. – М.: Флинта: МПСИ, 2005. – 464 с.
71. *Федотов Г.П.* Россия и свобода // Русский индивидуализм: сборник работ русских философов XIX–XX вв. – М.: Алгоритм, 2007. – 288 с.
72. *Федотов Г.П.* Стихи духовные: русская народная вера по духовным стихам / вступит. ст. Н.И. Толстого; послесл. С.Е. Ники-

тиной; подготовка текста и комментарий А.Л. Топоркова. – М.: Прогресс; Гнозис, 1991. – 192 с.

73. Философия: краткий тематический словарь. – Ростов н/Д: Феникс, 2001. – 416 с.

74. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. – М.: АСТ, 2003. – 640 с.

75. *Франк С.Л.* Русская философия: малый энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1995. – 624 с.

76. *Холодный В.И.* А.С. Хомяков – дилетант и провидец пост-христианского «завета» // Вопросы философии. – 2001. – № 8. – С. 145–156.

77. *Хоружий С.С.* После перерыва. Пути русской философии. – СПб.: Алетейя, 1994. – С. 448.

78. Христианство: словарь / под общ. ред. Л.Н. Митрохина и др. – М.: Республика, 1994. – 559 с.

79. *Циолковский К.Э.* Монизм вселенной / Очерки о Вселенной. – М.: ПАИМС, 1992.

80. *Циолковский К.Э.* Научная этика // Очерки о Вселенной. – М., 1992.

81. *Шапошников Л.Е.* Философия соборности. – СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 1996. – 200 с.

82. *Шпидлик, о. Томаш.* Русская идея: иное видение человека / пер. с франц. В.К. Зелинского, Н.Н. Костомаровой. – СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2006. – 464 с.

83. *Юркевич П.Д.* Философские произведения. – М.: Правда, 1990. – 700 с.

Учебное издание

Монина Наталья Петровна

РУССКИЙ КУЛЬТУРНЫЙ АРХЕТИП
ФАКТОРЫ ФОРМИРОВАНИЯ
И ФИЛОСОФСКИЕ ДОМИНАНТЫ

Учебное пособие

Санитарно-гигиенический сертификат
№ 77.99.60.953 Д001101.01.10 от 26.01.2010 г.

Технический редактор *Н.В. Москвичёва*

Редактор *Л.Ф. Платоненко*

Дизайн обложки *З.Н. Образова*

Подписано в печать 24.06.11. Формат бумаги 60х84 1/16.
Печ. л. 12,25. Усл. печ. л. 11,4. Уч.-изд. л. 11,0. Тираж 100 экз. Заказ 243.

*Издательство Омского государственного университета
644077, Омск-77, пр. Мира, 55а
Отпечатано на полиграфической базе ОмГУ
644077, Омск-77, пр. Мира, 55а*