ИЗДАТЕЛЬСТВО ГРАМОТА

Манускрипт • Manuscript

ISSN 2949-3242 (online)
ISSN 2618-9690 (print)

2025. Том 18. Выпуск 3 | 2025. Volume 18. Issue 3
Материалы журнала доступны на сайте (articles and issues available at): manuscript-journal.ru

RU

Цивилизационная идентичность России и культура. Часть первая

Хренов Н. А.

Аннотация. В данной статье ставится и обсуждается вопрос о необходимости обоснования целостного представления о коллективной идентичности. Такая постановка вопроса является реакцией на использование в современной научной литературе понятия «идентичность» в самых разных смыслах. Одни под идентичностью понимают этническую, другие культурную, третьи – национальную или транснациональную идентичность. Но также следует говорить о об индивидуальной, коллективной и субкультурной идентичности. Но эти разновидности коллективной идентичности находятся в непростых взаимоотношениях, а кроме того, все они являются слагаемыми так называемой цивилизационной идентичности. Но всегда ли возможен их синтез? Автор доказывает, что идентификационная целостность народов является наиболее общим системообразующим уровнем, на котором все разновидности коллективной идентичности образуют иерархическое структурное единство. Столь необходимый для функционирования цивилизации синтез возможен лишь на этом уровне. Предмет исследования в статье – становление цивилизационной идентичности России в истории. Доказывая эту мысль, автор утверждает, что становление коллективной идентичности в России проходит несколько этапов, что предполагает ее рассмотрение не в кратких, а в больших временных протяженностях. Для уточнения разных периодов в становлении идентичности в России автор обращается к этнологической концепции Л. Гумилева. Однако прослеживание истории становления коллективной идентичности предполагает не только выявление ее временных, но и пространственных координат. Это положение автор иллюстрирует стремлением к расширению пространства, которое на Руси имело место с рубежа XVI и XVII веков. В эту фазу вписывается история продвижения русских в сторону Севера и дальнего Востока. По утверждению автора, психология людей этого времени свидетельствует о том, что коллективная идентичность русских в этот период впервые приобрела четкие формы проявления, определившие коллективную идентичность России в последующие столетия. Представление результатов исследования будет продолжено во второй части.

EN

Civilizational identity of Russia and culture. Part 1

N. A. Khrenov

Abstract. This article raises and discusses the need to substantiate a holistic view of collective identity. This formulation of the question is a reaction to the use of the concept of “identity” in various senses in modern scientific literature. Some scholars distinguish ethnic identity, others cultural identity, and others national or transnational identity. But we should also talk about individual, collective and subcultural identity. But these varieties of collective identity are in a difficult relationship. And besides, they are all components of the so-called civilizational identity. But is their synthesis always possible? The author proves that the identity integrity of peoples is the most common system-forming level at which all varieties of collective identity form a hierarchical structural unity. Synthesis, which is so necessary for the functioning of civilization, is possible only at this level. The subject of the research in the article is the formation of the civilizational identity of Russia in history. Proving this idea, the author argues that the formation of collective identity in Russia goes through several stages, which implies its consideration not in short, but in long time stretches. To clarify the different periods in the formation of identity in Russia, the author turns to L. Gumilev’s ethnological concept. However, tracing the history of the formation of collective identity involves not only identifying its temporal, but also spatial coordinates. The author illustrates this position with the desire to expand the space that has taken place in Russia since the turn of the 16th and 17th centuries. The history of the Russian advance towards the North and the Far East fits into this phase. According to the author, the psychology of people of this time indicates that the collective identity of Russians in this period for the first time acquired clear forms of manifestation, which determined the collective identity of Russia in the following centuries. A further presentation of the research findings will be offered in Part 2.

Эссе (essay) | **https://doi.org/10.30853/mns20250171**

© 2025 Авторы. © 2025 ООО Издательство «Грамота» (© 2025 The Authors. © 2025 Gramota Publishing, LLC). Открытый доступ предоставляется на условиях лицензии CC BY 4.0 (open access article under the CC BY 4.0 license): https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

I. Что мы понимаем под идентичностью и о каком виде идентичности идет речь?

Можно лишь радоваться тому, что представителям гуманитарных наук предоставляется возможность принять участие в обсуждении столь значимой темы. Значимой и в практическом, и даже в политическом и геополитическом смысле. Приятно констатировать, что гуманитарии смогут сегодня предложить в этом направлении новые идеи. Для нас, культурологов, тема идентичности не новая и даже, может быть, не главная. Но в последние десятилетия она превратилась в весьма значимую и не только научную, но и практическую проблему. Культурология как новая наука на ее значимость у нас отреагировала в числе первых. Почему идентичность стала культурологической, а не какой-то иной проблемой? Видимо, дело здесь не в культурологии, а в переживаемом нами историческом моменте. Дело в разрушительных процессах во всем мире. В кризисах. В том числе в кризисе идентичности в самых разных ее проявлениях.

Актуальной эта проблема становится, когда ее существующие формы разрушаются. Вопрос о том, «кто мы», который сегодня задает Самюэль Хантингтон (2004), – это вопрос не только Америки и России, но и других народов. Что же касается культурологии, то эта наука занялась идентичностью все же не первой. Первой оказалась психология. Некоторые процессы, развертывающиеся внутри культур, можно объяснить лишь с помощью психологии. Изменяющаяся атмосфера в обществе – капризная и часто неуловимая вещь. Это нередко испытываемое нами состояние неопределенности, и его трудно изложить в понятиях. Для этого существует специальная наука – социальная психология. В нашей стране интерес к ней есть, но она, следует признать, развивается слабо. Так, Д. Андреев, пытаясь объяснить распространяющийся в России XVII века зов пространства, о чем мы будем говорить чуть ниже, настаивает на том, что это к экономическим установкам государства отношения не имело. Как он утверждает, речь в данном случае идет лишь о психологическом факторе (Андреев, 1991, с. 151).

Итак, первой наукой в постижении идентичности стала психология. Мы имеем в виду прежде всего исследования впервые превратившего идентичность в предмет психологического исследования американского автора Эрика Эриксона. Но Э. Эриксон все же занимался исключительно индивидуальной идентичностью. Но ведь очевидно, сегодня, когда мир приходит в движение и нарастает хаос, проблематику идентичности свести к этому подходу невозможно. Идентичность становится глобальной проблемой приходящих в движение и погружающих человечество в хаос современных обществ. Речь должна идти о коллективной идентичности, без которой невозможно объяснить и индивидуальную идентичность. Собственно, то, что сегодня речь должна идти об идентичности, в том числе и в коллективных формах, продемонстрировал и сам Э. Эриксон. В одной из своих книг он затрагивает вопрос о коллективной идентичности в ее американской и российской формах.

Что касается русской формы, в качестве предмета исследования Эриксон обратился к фильму М. Донского, поставленному в 1938 году по известной трилогии М. Горького. Отталкиваясь от этого фильма, он прослеживает, как в России развертывается воспитание своевольного подростка в борьбе с главой рода – дедом, который был беспощадным тираном. В подростке Алексее Э. Эриксон видит также и становление будущего известного писателя. Однако анализ взросления подростка у него превращается в прослеживание того, как в России с большим запозданием, но все же рождается то, что на Западе обозначается как протестантское умонастроение. Прослеживание этого процесса у него происходит с многочисленными экскурсами в российскую историю, в которой можно выделить древнейшие пласты идентичности, сохраняющиеся еще и в XIX веке. Затрагивает он, в частности, и вопрос о существовании в российской истории паттерна, как он выражается, мазохистской идентификации народа с властью. Так, касаясь вопроса о «молчаливом разрешении народа этим царям делать все то, что им заблагорассудится» (Эриксон, 1996, с. 523), он даже поднимает вопрос о пеленании в России младенцев, что, как он утверждает, является средством в русской культуре воспитания покорности. По сути, Э. Эриксон в связь с идентичностью ставит и вопросы воспитания.

Мы не будем вступать в дискуссию с основоположником психологии идентичности, но обратим внимание лишь на то, как много аспектов включает в себя предмет нашего исследования – идентичность. Для объяснения одного частного явления исследователю потребовалось и знание истории культуры, и представление в ней о средствах воспитания. Именно Э. Эриксон показывает, как индивидуальная идентичность связана с коллективными ее формами. Но ни индивидуальная, ни коллективная форма идентичности не исчерпывают всех ее разновидностей. Но о каких еще идентичностях следует говорить? Что имеется в виду: этническая идентичность, национальная идентичность, транснациональная идентичность, культурная идентичность, групповая, субкультурная, профессиональная, корпоративная. Но следует также иметь в виду и цивилизационную идентичность. Идентичность дробится, и каждая из ее разновидностей требует анализа. Все эти виды идентичности имеют место. Каждая из них в складывающихся и некоторое время существующих в обществах видах идентичности может принимать участие. Статических и неизменных идентичностей вроде бы не существует. Каждая из них может сыграть или чрезвычайно активную, или пассивную роль. Все зависит от возникающих в ходе истории обстоятельств.

Но, в конечном счете, проблема заключается в том, чтобы понять, как все эти виды идентичности «уживаются» и предстают в каком-то едином образовании. Иначе говоря, всегда ли их синтез достижим? Не возникает ли здесь конфликтная ситуация? Какие виды в этом синтезе могут оттесняться и выполнять второстепенные роли, а какие могут выйти на первый план? Какие факторы воздействуют на изменение между ними отношений, на разрушение этого синтеза, но и на его образование? Ясно, что этот синтез – не статическое, а динамическое, а потому и трудно постижимое состояние. Является ли это иррациональным процессом или в него можно вмешиваться, вносить рациональную логику? Уже проблема пеленания младенцев, от которой, как утверждает Э. Эриксон, многое зависит в жизни взрослых, свидетельствует о неизбежном вмешательстве.

Конечно, идентичность может изменяться, но до какой степени? А кроме того, невозможно исключать, что какие-то ее слагаемые при этом остаются все же неизменными, сохраняющимися на протяжении столетий, что обязывает идентичность рассматривать в границах не десятилетий, а в больших временных длительностях.

От чего это зависит? Наверное, от типа культуры, который требует на протяжении какого-то времени устойчивости и стабильности. Но если все же идентичность изменяется, то следовало бы понять, от каких факторов – внутренних или внешних это зависит. Под внешними факторами следует понимать взаимодействие между разными народами и культурами по логике друга или врага. Хорошо если друг, но такие отношения могут быть конфликтными. В том и в другом случае идентичность не существует без активного участия в ее трансформации других народов. Это мощный фактор, способный воздействовать на идентичность и ее изменять. Теоретически можно допустить, что в истории существовали общества с застывшей идентичностью, которая не изменялась и постоянно воспроизводилась все в тех же формах. Однако в истории существовали общества, которые вечно находились в перманентном стремлении обрести свою идентичность, так ее и не обрели. И если так и не обрели, то может ли это свидетельствовать о том, что проблемы, которые связаны с необходимостью в синтезе и которые каждая культура должна решить, следует рассматривать как нечто ущербное, не достигающее гармонии, равновесия, и, следовательно, оценивать как негативное? То есть оценивать как неспособность народа решить то, что способствует его выживанию. Позволяя себе такое суждение, сразу же зададимся вопросом, который не может не напрашиваться: а как это в России? Разве мы все время ходим, как об этом некоторые нередко говорят, по кругу или же постоянно склонны свою идентичность круто изменять?

II. Коллективная идентичность как проблема современной России: кто мы и какими мы хотели бы себя видеть?

Конечно, идентичность подчас представляется чем-то в понятийных формах неосознанным и неуловимым. Об этом свидетельствует и запоздавшее возникновение о ней рефлексии. Да, это новое понятие. Тем не менее даже не будучи названной и представленной в понятиях, идентичность улавливалась и каким-то образом в сознание входила и даже рационально формулировалась. В том числе входила в сознание с помощью искусства. Конечно, искусство, кроме всего прочего, есть средство формирования идентичности и ее поддержания, но в то же время и ее разрушения. Разве герои в произведениях искусства – это изъятые из реальности и перенесенные на экран, сцену или страницы романов натуралистические фигуры? Разве это документы реальности, какой она была на самом деле? Идеологи и критики эпохи социализма все время требовали от художников идти в жизнь, в народ, видеть реальность. Но ведь они имели в виду что-то совсем другое. Они хотели видеть художника тем самым младенцем, которого в соответствии с Домостроем родители крепко на Руси пеленали. Разумеется, нет, то, что имели в виду представители власти, и то, что нравилось массе, хотя массе нравилось часто совсем не то, что власти, – это не реальность. Это все зеркальные отражения не реальных людей, а наших коллективных представлений о самих себе, о том, не какие мы есть на самом деле, а какими мы себе кажемся, какими бы хотели себя видеть и как мы себя представляем. Какими мы себя хотели бы видеть – это и есть идентичность. Это все проекции нашей идентичности.

Если искусство с этими установками расходится, мы его отвергаем, и не потому, что оно ложно или не убедительно в художественном смысле, а потому, что оно не подтверждает наше идеальное индивидуальное «я», но также и коллективное «мы». У Д. Мережковского есть о нас любопытное высказывание, а именно, можно ли на основании творчества того или иного гения судить о лице целого народа. Гениями России он представлял Льва Толстого и Федора Достоевского. Для него не существует вопроса, можно или невозможно. На него он отвечает: можно. А все ли в этом «мы» нам самим нравится? Не есть ли в нас что-то такое, что в нас нам самим не нравится? Конечно, есть. Но мы это отвергаемое нами знание и представление о нас самих научились проецировать на другой народ. Но ведь и другой народ тоже создает наш образ и пытается его навязать и нам, и другим. Мы предстаем или в позитивном, или в негативном свете. В любом случае этот наш образ, созданный другими народами, может расходиться с тем, какими мы являемся в реальности. Это объяснил еще Гегель, который доказывает, что знание о себе, конструирование «я» оказывается в зависимости от Другого. Присутствие Другого – условие формирования «я». Этот механизм реален, когда мы вместо «я» ставим «мы», т. е. пытаемся понять коллективную идентичность (Нойманн, 2004, с. 30). Независимо от того, соответствует ли такое представление другому народу или нет, он может предстать нашим недоброжелателем, т. е. носителем тех комплексов, которые мы в себе не терпим, отвергаем и переносим на другой народ. Все эти психологические тонкости способно проигрывать искусство. Но умеем ли мы все эти смыслы в нем считывать?

Приведем в связи с этим суждением высказывание Д. Мережковского. Так, имея в виду названных им русских гениев, еще о «лице народа», т. е. русского народа, по их произведениям о русских судить нельзя. Спрашивается, почему? А потому, пишет Д. Мережковский, имея в виду Л. Толстого и Ф. Достоевского, слишком они еще сложны. Они отражают в культуре то, что еще не установилось, а только становится. Они отклоняются от нормы. Синтез еще невозможен. А время, которое они выражают, является переходным, что не способствует возникновению устойчивой и гармоничной идентичности. В их творчестве еще отсутствует полная определенность, нет гармоничности и уравновешенности, с которыми хотелось бы отождествить «лицо» русского народа. Таким образом, русские все еще находятся в поиске определенности своей идентичности. Это психологическое состояние неопределенности мешает осмыслить сдвиги в коллективной идентичности. Согласно Мережковскому, в названных гениях нет того, чего русский народ еще не нашел, но к чему стремится. «В них нет последней тишины и ясности, – пишет Д. Мережковский – того “благообразия”, которого уже столько веков бессознательно ищет народ в своем собственном и византийском искусстве, в старинных

иконах своих святых и подвижников» (1995, с. 349). Более того, лица русского народа мы, как мыслит Мережковский, не найдем даже в Пушкине, который, как известно, «наше все». То легкое, мгновенное, неуловимо скользящее, без чего нет поэзии Пушкина, в лице народа так и не закрепилось, а, появившись, тут же и отлетело. Это лишь какое-то мимолетное обещание гармонии, которая оказывается все же недостижимой. Действительно, гармония отсутствует даже у Пушкина. Как справедливо писал о поэте Г. Федотов (1992, с. 141-162), поэт воспевал свободу, но он также был и певцом империи.

Пытаясь понять атмосферу XVIII века, Г. Флоровский пишет: «История русской души в XVIII веке еще не написана. Мы знаем из нее только отрывочные эпизоды» (1991, с. 115). Но история души, в том числе русской, это история становления цивилизации, и, следовательно, важно понять, на какой фазе этого становления цивилизация обретает свою душу или, в соответствии с О. Шпенглером, свой прасимвол, позволяющий расшифровать восприятие пространства и времени, присущее данной цивилизации. Когда же, на какой фазе эта душа в русской культуре пробуждается? Когда этот вопрос обсуждает Шпенглер, он имеет в виду лишь душу европейца. «Глубокая идентичность скрепляет оба акта, – пишет он, – пробуждение души, ее появление на свет во имя определенной культуры и внезапное постижение дали и времени, рождение внешнего мира через символ расширения, остающийся отныне прасимволом этой жизни и придающий ей собственный стиль и гештальт истории, как поступательного осуществления ее внутренних возможностей» (Шпенглер, 1993, с. 337). Так, для древнего грека прасимволом является близлежащее, точно определенное, замкнутое в себе тело; для человека Запада – бесконечное пространство и стремление к его преодолению, для араба – мир как пещера.

Спрашивается, как же понимает Шпенглер прасимвол русской культуры. По этому поводу Шпенглер высказывается так: «Избирательное сродство между русской и магической душой, пожалуй, еще ощутимо, но прасимвол русскости, бесконечная равнина, не находит пока твердого выражения как в религиозном, так и в архитектоническом отношении. Холмообразная церковная крыша почти не выделяется на фоне ландшафта, и торчат на ней шатровые коньки с “кокошником”, маскирующие и нейтрализующие обращенность вверх. Они не возносятся, подобно готическим башням, и не порывают, подобно куполам мечети, но именно торчат, подчеркивая этим горизонтальность строения, которому угодно быть на виду с исключительно внешней стороны» (1993, с. 368). Любопытно, однако, что Шпенглер констатирует не уже окончательно сложившуюся форму прасимвола, а только движение к ней. Он пишет: «Это еще не стиль, но обещание стиля, пробуждающегося только с начальными манифестациями собственно русской религии» (Шпенглер, 1993, с. 368).

Прекрасно, что Шпенглер склонен фиксировать процесс, а не окончательно сложившуюся форму. Только вот применительно к России такую форму вообще зафиксировать сложно, что объясняется особенностями этой цивилизации, о чем мы еще скажем. Не это ли обстоятельство сохранения в русской культуре никогда не заканчивающегося процесса и нахождения некоей константы порождает время от времени вспыхивающие дискуссии об отсутствии в этой культуре какой-то ясной формы вообще, о чем свидетельствует и искусство (Якобсон, 2011)? Если история русской души будет когда-либо написана, то не получится ли так, что русский человек, как это часто утверждается, постоянно ощущает себя «чужим» в своей собственной стране. Это не только ощутил, но и сформулировал в своем первом «Философическом письме» П. Чаадаев. «В домах наших мы, – пишет он, – как будто определены на постой; в семьях мы имеем вид чужестранцев; в городах мы похожи на кочевников. Мы хуже кочевников, пасущих стада в наших степях, ибо те более привязаны к своим пустыням, нежели мы к нашим городам» (Чаадаев, 1991, с. 324). Потом, в этом же письме, он повторит: «Мы как бы чужие для себя самих». Это ощущение высказывает и один из лучших наших историков В. Ключевский, но применительно к русскому XVII веку. Так, имея в виду смуту в этом столетии, он пишет, что «московские люди как будто чувствовали себя пришельцами в своем государстве, случайными, временными обывателями в чужом доме» (Ключевский, 1937, с. 55).

Превосходный филолог и историк культуры А. Эткинд* (Эткинд* А. Внутренняя колонизация. Имперский опыт России. М.: Новое литературное обозрение, 2023, с. 90), возвращая к этим приводимым им суждениям, пытается расшифровать это посещающее русского человека ощущение, объясняя его последствиями русского имперского проекта и, еще более точно, последствиями порождаемой империей колонизацией, которая бывает как внешней, свидетельствующей об имперском комплексе распространения в пространстве, так и внутренней. Эта внутренняя колонизация и порождает тот комплекс чуждости русского человека миру и его стремление или уходить от него, или его изменять. Эту сложность и неустойчивость, конфликтное существование разных проявлений души русского человека улавливает и создатель метаистории в русских формах Д. Андреев. Он имеет в виду внутренний фактор – возникновение внутренней дисгармонии в душе русского человека еще в период, начавшийся изживанием следующей за царствованием Ивана Грозного и все еще имеющей продолжение в XIX веке смуты. Ничего еще не успело устояться. «Распад первичной цельности душевного строя, – пишет Д. Андреев, – достиг в XIX веке такой глубины, что на его фоне даже исполненная противоречий, сложно эволюционировавшая личность Пушкина, прошедшего через противоположные полюсы религиозных и политических воззрений, кажется нам, однако, цельной сравнительно с душевным обликом его современников и потомков» (1991, с. 149).

Согласно Д. Андрееву, под знаком внутренней дисгармонии оказывался весь XIX век. Но к концу XIX века, казалось бы, преодоление этой внутренней дисгармонии намечается. Преодоление с помощью марксизма, вызвавшего к жизни таких лидеров, как Плеханов и Ленин. Но то, что поначалу воспринималось преодолением, на самом деле оказалось еще более страшной катастрофой, но уже в XX веке. Поэтому, подхватывая это настроение, возникшее еще в период смуты XVII века и сохраняющееся на протяжении всего XX века, П. Гайденко пишет: «Русская смута, начавшаяся, вероятно, еще до первой революции, где-то в последнее десятилетие XIX столетия, судя по всему, еще не закончилась, и к концу XX века в России возвращается к его началу» (2001, с. 8). Нет, не разрешил XX век загадки русской души. И наше поколение все еще ее должно разгадывать. Начавшийся

в XVII веке распад первичной целостности душевного строя москвитянина, т. е. личности средневекового типа, конечно, не сводится к отдельным выдающимся личностям. В XIX веке психологические бездны этого процесса постигали с помощью литературы. Но герои этой литературы имели своих психологических двойников в самой жизни. Вот как об этом пишет Д. Андреев. «Способность к одновременному созерцанию противоположных духовных глубин оказывались не чем иным, как соответствовавшим новому культурному возрасту нации проявлением в духовной сфере исконной русской способности к неограниченному размаху: к тому самому размаху, который во времена примитивных и цельных натур выражался психологически – в слитности душевного склада с ширью необозримых лесов и степей, эмоционально – в богатырской удали, а исторически – в создании монолитной державы от Балтики до Тихого океана. Печорины и Пьеры Безуховы, Ставрогины и Иваны Карамазовы, герои "Очарованного странника" и "Преступления и наказания" – внуки землепроходцев и опричников, иноков и разбойников, казачьих атаманов и сжигающих самих себя раскольников; только разный культурный возраст и разные, следовательно, сферы размаха» (Андреев, 1991, с. 150).

III. Первое приближение к представлению о типе цивилизационной идентичности и о России как одном из таких типов

Мы уже успели отметить, что постижение движения к стабилизации идентичности развертывается в больших исторических длительностях. Это мы наблюдаем и сегодня. В разных видах медиа постоянно проводятся параллели между сегодняшним днем и разными в истории России периодами. Нередко вспоминают рубеж 20-30-х годов прошлого века. Вспоминают эпоху Николая I. Наконец, один из отечественных писателей отождествил наше время, используя известный прием остранения, с эпохой Ивана Грозного. Читая подобные тексты, испытываешь странное ощущение, словно оживают персонажи из экранизированной Л. Гайдаем пьесы М. Булгакова. Ясно, что это свидетельство того, что Россия снова оказывается в состоянии неопределенности, а следовательно, вновь вступила в свой очередной переходный период. Искусство ведь, как говорил Кант, имеет отношение к игре. Вот и играем, а надо бы жить и жить настоящим. А жизнь наша такая. «Слишком привыкли русские люди праздно томиться на роковых перекрестках, у перепутных крестов… – пишет Г. Флоровский. – И есть в русской душе даже какая-то особенная страсть и притяжение к таким перепутьям и перекресткам. Нет решимости сделать выбор. Нет воли принять ответственность. Есть что-то артистическое в русской душе, слишком много игры» (1991, с. 501).

Мы ищем ответы в прошлом. Значит, ходим по кругу. Но ведь именно в прошлом мы находим и обратное, а именно, способность радикально изменять коллективную идентичность. Так, ассимилировав культуру Византии, Россия с XVII века взяла курс на вестернизацию и в этом преуспела. А вот с некоторых пор мы во многом находимся еще и под воздействием идей евразийцев и, в частности, «последнего евразийца» Л. Гумилева. Вспоминаем о нашей самой древней довизантийской родине – Востоке, начинаем размышлять о нашей причастности к евразийскому пространству. А ведь это самый древний, сохраняющийся лишь в коллективном бессознательном пласт русской культуры. Но такое движение в сторону Востока началось не сегодня. Еще в 1920-е годы П. Сувчинский писал в письме П. Савицкому: «Нарождается какой-то новый культурный тип русского человека; происходит какое-то перерождение среднего русского человека, это новый тип скорее степного, восточного характера. Вследствие весьма сложных внутренних процессов, передвижений людских масс, всеобщей элементаризации, Россия стала восточной страной, продвинулась, так сказать, на Восток» (Евразия. Исторические взгляды…, 1992, с. 26).

Но здесь возникает и не может не возникнуть вопрос: изменения в коллективной идентичности происходят стихийно или их при наличии рациональных проектов можно контролировать, направлять? Но раз направлять, то, следовательно, это предполагает активность элиты. А что же народ? Какова его роль в трансформации идентичности? Разве он все еще сохраняет архетипы средневековой, т. е. византийской, культуры? Все эти вопросы требуют ответа. Подчеркнем только еще раз то, что проблема идентичности – это не только проблема ученых и новой науки о культуре. Она рождена современными процессами в тех обществах, которые с некоторых пор называют массовыми, какой бы тип общества мы, начиная с распада романовской империи, не строили, мы его создаем в контексте заданного всей мировой историей вектором, а именно, реальностью массового общества. В любом виде новое общество будет функционировать по законам массового общества. А процессы, происходящие в этих обществах, своевременно не осознаются. Ведь замышляя создание на основе разума принципиально новых обществ, энциклопедисты XVIII века не могли предсказать, какие проблемы в этих новых обществах могут возникнуть. И уж точно они не могли допустить мысли о возникновении поставивших под вопрос существование ценностей гуманизма тоталитарных режимов. А ведь это все последствия развития массового общества, и не одна Россия это обстоятельство иллюстрирует.

Конечно же, это проблема не только России. Не случайно посвятивший свою книгу вызовам американской национальной идентичности Самюэль Хантингтон (2004) постоянно говорит о кризисе в XX веке идентичности, дезинтеграции общества не только применительно к Америке. Подумать только: американцы и по сей день размышляют, является ли их идентичность западной [поскольку население Нового света – этот ведь все переселенцы из западных стран] или же актуальная форма их идентичности предстает уже независимой от Запада, а является вполне самостоятельной, заново созданной самими американцами. Когда-то этот вопрос решался в связи с возникновением Византии. Думали, что византийцы, называвшие себя ромеями, – это римляне, а на самом деле возникала самостоятельная цивилизация. Оказывается, американцы этот вопрос еще не решили и, пользуясь этой нерешенностью, опекают Старый свет. Но в зависимости от ответа на этот вопрос находится и другой, может быть, для американской идентичности еще более важный вопрос,

является ли Америка самостоятельным цивилизационным образованием, т. е. особой цивилизацией или нет, который окончательно не решили. А ведь это важный вопрос для всех обществ, задающих сегодня вопрос «Кто мы?». Может быть, с некоторых пор и самый важный.

Вот и Макс Лернер в своей книге «Развитие цивилизации в Америке» этим вопросом задается. Ссылаясь на авторитет Шпенглера, он приходит к выводу, что Америка как особая цивилизация – это реальность лишь последнего времени. Он эту проблему начинает обсуждать с констатации: «Нет почти ни одной великой исторической теории, где бы нашлось равноправное место для Америки как самостоятельной цивилизации» (Лернер, 1992, с. 75). Этого места нет потому, что она рождается в самое последнее время. М. Лернер совершенно справедливо говорит, что даже Шпенглер, просчитавший число существующих в мире цивилизаций, места ей в этом раскладе не нашел. «Создавая свою теорию в эпоху между двумя мировыми войнами, он еще не сумел разглядеть в Америке чего-либо большее, чем просто усеченный морфологический образчик, не слишком хорошо укладывающийся в его теорию ритмов культуры и цивилизации. В его глазах Америка представлялась чем-то вторичным, производным, боковым побегом [или даже болезненным наростом] на стволе западной культуры» (Лернер, 1992, с. 75). Между тем без поисков идентичности на цивилизационном уровне проблему интеграции разных видов и уровней идентичности не решить. Среди существующих в мире цивилизаций Америки Шпенглер не нашел. А нашел ли он в этом списке Россию? Все-таки нашел. Правда, искал он ее долго. И, в конце концов, «прописал» ее не на Западе, а все-таки на Востоке (Старостин, 1991, с. 56). Полагаем, что в XVIII, да и в XIX веке с этим бы не согласились. А вот сегодня мы, кажется, начинаем думать иначе.

Получается, что история России как слагаемого евразийской цивилизации – это многовековая история. За плечами российской цивилизации – целые столетия. Между тем в наших попытках понять, является ли Россия особой цивилизацией, все еще есть трудности. Нам еще этот вопрос приходится обсуждать. Единый евразийский контекст рождения России свидетельствует, что мы имеем именно самостоятельную цивилизацию. Но проблема заключается вовсе не в этом, а в понимании того, что можно было бы обозначить как особенности этой цивилизации, что Шпенглер называет «прасимволом». «Прописывая» Россию на Востоке, Шпенглер тем самым сближается со славянофилами, которых мы постоянно осуждаем, но ведь именно они первыми увидели русского человека не только носителем имперского начала и начали историю его идентичности со Средних веков. Не случайно Шпенглера называли немецким славянофилом. Получается, что Шпенглер опередил выводы Л. Гумилева, да, собственно, и «евразийский поворот» в сегодняшней России. Но это не новый, никогда прежде не существовавший поворот. Да и не поворот вовсе. Ведь, как свидетельствует история искусства, вот уже на протяжении столетия возникает потребность возвращения к истокам большого цикла в истории культуры, когда цивилизации только возникали. Возвращения к так называемому «осевому времени». И эта проигранная искусствоведами тенденция опережает те процессы в цивилизационных сдвигах, что происходят и сегодня. Возникает, как кажется, нечто принципиально новое, еще в истории не существовавшее. На самом деле, это не новое, а уже некогда существовавшее. Это ранее существовавшее, но забытое и ушедшее в коллективное бессознательное становится предпосылкой для возникновения, действительно, чего-то качественно иного. Один из наших искусствоведов Б. Гройс написал статью «Россия как подсознание Запада». Несколько лет тому назад автор этой статьи опубликовал статью под названием «Россия как подсознание Запада, Восток как подсознание России» (Хренов, 2013). Вот этот подсознательный пласт русской культуры, кажется, в последнее время и начинает входить в сознание.

IV. Возможен ли синтез всех существующих разновидностей коллективной идентичности и какую роль в этом может играть цивилизационная идентичность? Зависимость обретения коллективной идентичности в России от взаимоотношений между Западом и Востоком

Почему же представляется, что проблематика цивилизационной идентичности сегодня становится особенно значимой? С некоторых пор ее актуальность объясняется несколькими причинами. Первая причина. Цивилизационная идентичность – это всегда синтез всех уровней идентичности. Без цивилизационной идентичности любая коллективная идентичность будет открытой, так сказать, неполной. Открытым вопросом. Не достигшей законченности и определенности. Это имеет отношение ко всем народам. Ко всем существующим цивилизациям. Однако осознание этого обстоятельства происходит поздно. Ведь, пожалуй, только такие авторы, как А. Тойнби, историю представляют еще и как историю цивилизаций и их взаимоотношений между собой.

Вторая причина. Цивилизационная идентичность особенно значимой является для русской культуры. Это объясняется ее географическим положением, но не только. Она находится между Западом и Востоком. Идентичность русского человека несет на себе печать того и другого. Но западное начало в эпоху европоцентризма в идентичности русских выходило на первый план. Конечно, это имеет объяснение. Застой в развитии России, объясняемый сохранением здесь средневековых и византийских традиций, требовал коренных изменений. А они подсказывали смену ориентации с Византии на Запад, что и начало происходить. Это определило сдвиги в коллективной идентичности. Это было продиктовано не только процессами изнутри, но и извне. Запад был заинтересован в вестернизации России, представляя ее в функции миссионера западных ценностей на Востоке. Запад был сознанием русской культуры, а Восток существовал на положении коллективного бессознательного. Россия охотно поддалась давлению Запада как образца, на который следовало равняться. В этом направлении она многое осознала о себе и многое ассимилировала. Но не все. Мешала матрица вестернизации.

Когда в связи с евразийским вопросом Н. Бердяев высказывается о России, он говорит о ней нечто такое, что имеет отношение к идентичности. В частности, он утверждает, что универсальные основы человеческой

культуры связаны с античностью. Это затрагивает не только культуру европейских народов, но и Россию. И это роднит русскую культуру с Западом. Но это еще не позволяет называть Россию исключительно прозападной страной. Дело в том, что античное наследие мы понимаем все-таки иначе, чем остальные европейцы. «Мы – платоники, – пишет он. – Западные люди по преимуществу аристотелевцы… Мы стали бы окончательно азиатами, восточными людьми, если бы отреклись от греческой патристики. От св. Климента Александрийского, от каппадокийцев, если бы туранское начало в нас окончательно возобладало» (Бердяев, 2007, с. 11). Следовательно, западное начало трудно отторгнуть вместе с отторжением вестернизации, начавшейся еще в эпоху Ренессанса и распространяющейся на весь мир, даже если бы такая задача стояла. Западное начало в России – это в том числе и те традиции, которые еще связаны с античностью как общей стихией и западной, и русской культуры. И тем не менее эта западная традиция далеко не все в русской культуре определяет. В эпоху европоцентризма вторая душа русских оказалась на положении коллективного бессознательного. Это не означает, что она ничего не значила. Искусство, например, все время прорывалось к этому коллективному бессознательному и восточному. Вспомним, например, Н. Рериха.

Тем не менее восточное начало в России вплоть до евразийцев не подвергалось осознанию. Но евразийцы – теоретики. А сегодня это становится актуальной практической проблемой. В настоящее время необходимо осознать целостность идентичности через постижение Востока как слагаемого российской культурной идентичности. Независимо от политических установок, рано или поздно Россия должна была превратить свои бессознательные слои культуры в сознательные. И она это делает уже с тех пор, как А. Шопенгауэр в XIX, а М. Хайдеггер в XX веке повернули Запад в сторону Востока. Следует отметить, что сначала такой поворот в своем осознанном, а не стихийном виде произошел все-таки на самом Западе. Как же совместить эти два начала в русской душе? Нужно для этой цели использовать не только диалог, но и искать точки соприкосновения между Россией, не жертвующей западной традицией, но в то же время сохраняющей в себе что-то такое, что представляет уже восточную ценность. Нельзя понимать движение России в сторону Востока как отторжение от Запада. Обретение самостоятельности России с помощью выведения в сознание ее слагаемых, связанных с Востоком, не должно вести к разрыву с Западом. Наоборот, этот процесс может даже сблизить Россию с Западом. «Чтобы сблизиться с Европой, – пишет евразиец П. Савицкий, – нужно стать духовно и материально независимыми от нее» (2007, с. 22).

Россия сегодня снова стремится к обретению своей самостоятельности, не разрывая связей с Западом. И коль скоро Восток сегодня – это не только одно время существовавшие, но подзабытые идеи евразийцев, но, можно сказать, политический курс, то попробуем высказаться более подробно. Однако чтобы в этих вопросах разобраться глубже, следовало бы сначала соотнести открываемый сегодня заново и осознаваемый в России Восток с Западом. Если попытаться освободиться от охватившего сегодня эмоционального всплеска в расхождении между Россией и Западом, необходимо трезвое понимание прежде всего новой фазы в отношениях между самим Западом и Востоком. Правильно ли поступают те исследователи, которые исходят из проведения между ними жесткой границы? Можно ли между ними и в самом деле провести жесткую границу? В зависимости от того, можно или нельзя, можно успешней решить вопрос о коллективной идентичности русских. Во всяком случае, точнее разобраться в тех сдвигах, что сегодня происходят. Приведем пример того, как на одном из уровней взаимодействия между такими суперцивилизациями, влияющими на сдвиги в идентичности России, возникают точки соприкосновения.

Пытаясь разобраться в «Балладе о Востоке и Западе» Р. Киплинга, М. Свердлов исходит из жесткого геополитического противостояния Запада и Востока как онтологических сущностей, исключающих всякое единство. Следовательно, он жестко проводит между ними границу, а затем, противореча себе, приходит к отрицанию каких-либо границ. Он делает такой вывод: «Запад и Восток абсолютно равны себе и абсолютно противоположны друг другу, но противоположности приравниваются, когда сильный встречается с сильным» (Свердлов, 2014, с. 490). В балладе Р. Киплинга, по сути, происходит испытание белого человека и оценка его возможностей вождем – афганским разбойником. Кажется, белый человек в стрельбе, езде, борьбе ловкому и сильному азиату проигрывает. Разбойник безрассуден и нерасчетлив, а британский офицер все держит под контролем. Он рационалист, т. е. согласно Н. Бердяеву, последователь Аристотеля. Но ведь и в действиях разбойника имеет место расчет. У Р. Киплинга антагонисты все же уравниваются. В западном человеке разбойник узнает себя. Он чувствует в нем некое подобие себя.

Значит, точки соприкосновения между ними, а, следовательно, и между цивилизациями возможны. Как известно, для обозначения души европейца Шпенглер выбирает образ Фауста и его порыв к бесконечному, к обладанию пространством, что уже было и в Улиссе. Это для Шпенглера и является тем, что он подразумевает под духовным ядром цивилизации, т. е. прасимволом. Этот прасимвол уже существовал у древних греков, что свидетельствует о преемственности. Античность предвосхитила прасимвол европейской цивилизации. Улисс, как и Фауст, выражают стремление к странствиям, движение вдаль, к движению без остановки. Утилитарно это стремление не мотивировано, а значит, иррационально. Это сознание не признает границ, как и традиции. Но это не только географический или геополитический комплекс. Он проявляется и в воле к познанию, к открытию новых смыслов, к перманентной новизне. Вот это не объясняемое никаким расчетом иррациональное побуждение, даже если эта стихия увлекает фаустовского человека к смерти, ощущает в нем у Р. Киплинга и разбойник. Иначе говоря, он узнает в британском офицере себя, познает себя. Несмотря на очевидные различия, он в нем видит своего двойника. Здесь важно то, что без встречи с этим офицером он этого не мог бы сделать.

Познание и самопознание происходит лишь в процессе общения с Другим, когда это общение может от противопоставления переходить на уровень сближения и единения. Эта трансформация у Р. Киплинга происходит между людьми. Но этот принцип приемлем и для понимания происходящего между цивилизациями.

Что произошло в процессе общения британского офицера и афганского разбойника? Произошло открытие многоликости человека в процессе общения. Да, британский офицер рационален, расчетлив и трудолюбив. Но он демонстрирует и иррационализм, стремление к прорыву, к выходу за пределы границы и традиции. Его влечет бесконечное и неизведанное. Он способен отвергнуть то, что выстроила культура, культивируя в себе разум. Это один и тот же человек. Но мы бы добавили, что эта многоликость человека любой культуры часто пребывает в сонном, непроявленном состоянии. Она существует лишь потенциально. Чтобы протеическое начало в человеке восторжествовало и он открыл в себе и другое «я», необходимы еще и обстоятельства. Но вместе с тем необходимо понимание того, что пробуждение иных «я» происходит лишь на определенных фазах становления культуры, которые просчитаны, например, Л. Гумилевым. Это пробуждение иррационального фактора не является лишь реальностью индивида. Эта иррациональная стихия способна овладевать большими массами людей. Но проблема заключается еще и в том, что это осознание прасимвола, оказывающегося конституирующим культуру духовным ядром, происходит не сразу. На ранних фазах прасимвол еще не осознается. Да, собственно, он не только не осознается, но еще и не успевает приобрести окончательные формы. Такая форма в своем окончательном виде возникает лишь на одной из фаз, и тогда возникает вопрос: остается ли она выражением лишь одной этой фазы или, возникнув на этой фазе, она становится универсальным выражением типа культуры в целом. Попробуем такую фазу в русской культуре обнаружить.

V. Прасимвол российской цивилизации в его пространственном выражении

Воспользуемся только что сделанными нашими выводами, чтобы объяснить то, что обычно называют колонизацией. Это вопрос присоединения к России географического пространства, обозначенного как Дальний Восток. Колонизация – болезненный процесс. В этом процессе принимают участие в овладении необжитым огромным пространством люди, нередко проявляющие насилие и жестокость по отношению к проживающему в этих пространствах населению. Так было в Америке в эпоху завоевания дальнего Запада. Хотя абсолютное сходство здесь, естественно, отсутствует. Имело это место и в России. Это обстоятельство дает право А. Эткинду* даже применительно к колонизации Севера и Дальнего Востока говорить о геноциде коренного населения на земле, сохраняющейся от доисторических времен. По сути, об этом А. Эткинд* говорит не первый. Он подхватывает касающийся колонизации в России существующий в среде русских историков неофициальный дискурс, который по известным причинам был запрещен, а его авторы были репрессированы.

Среди историков, которые в своих исследованиях выходили за пределы имперской апологетики, А. Эткинд* называет А. Щапова, который первым представил колонизацию «не как бурную и победоносную авантюру, а как кровавый, подлинно политический процесс» (Эткинд* А. Внутренняя колонизация. Имперский опыт России. М.: Новое литературное обозрение, 2023, с. 96). Этого процесса касался и В. Ключевский, разделявший мнение другого авторитетного русского историка С. Соловьева, который писал: «История России есть история страны, которая колонизуется… То падая, то поднимаясь, это вековое движение продолжается до наших дней» (1988, с. 631). Эту точку зрения по отношению к колонизации как одну из определяющих тенденций в истории российской империи продолжал аргументировать П. Милюков. Неофициальный дискурс был характерен также и для работавшего в России немецкого историка Шлецера, утверждавшего, что, например, русское завоевание Камчатки было одним из самых кровавых в истории («Всего за сорок лет после прибытия казаков население Камчатки сократилось в пятнадцать раз» (Эткинд* А. Внутренняя колонизация. Имперский опыт России. М.: Новое литературное обозрение, 2023, с. 78)).

Для нас такой новый колониальный дискурс, возникший в среде историков младшего поколения и вообще в среде современных историков, как зарубежных, так и отечественных, интересен в связи с постановкой вопроса не только о внешней, но и о внутренней колонизации. Причем эти два типа колонизации нельзя изолировать друг от друга. Ведь именно внешняя колонизация как распространение Россией империи по евразийскому пространству во многом определяла и внутреннюю колонизацию, правда о которой начала выходить, конечно, не только в настоящее время. Но этой правды до некоторого времени человечество не знало. Дело в том, что внешняя колонизация оказывалась чем-то вроде лаборатории, в которой были впервые опробованы новые технологии власти, а они постепенно начали применяться и внутри России по отношению к ее населению. Поэтому технологии, освоенные применительно к присоединенным к империи коренным народам, использовались и внутри империи. Собственно, именно поэтому и возникало восприятие русским человеком самого себя как чужака, как пришельца в своей стране, а этот комплекс русского человека, как нами уже отмечалось, фиксировал уже П. Чаадаев. Это что-то вроде восприятия человеком самого себя в философии экзистенциализма. Экзистенциалистский комплекс до возникновения философии экзистенциализма. Собственно, именно это обстоятельство и определяет сложность того типа коллективной идентичности, который представляет идентичность русского человека.

Не отрицая драматизма внешней колонизации, Л. Гумилев, однако, видел и другую сторону этого процесса, не сводящегося к жестокости и насилию, применяемым по отношению к коренным народам Сибири и Дальнего Востока. Л. Гумилева, например, удивляет тот факт, что некоторые степные народы, например, ойроты, т. е. западные монголы, русским землепроходцам и воеводам не сопротивлялись. Однако, например, маньчжуры все-таки пытались казаков остановить (Гумилев, 1992, с. 260). Л. Гумилев не мог не отметить, что переживающие век Просвещения англосаксы, французы и португальцы, которые так гордились своей «цивилизованностью», особой гуманностью не отличались. Колонизация Сибири и Дальнего Востока не была похожи на истребление индейцев американцами, как это показано в американском фильме режиссера А. Пенна «Маленький большой человек» (1970), выразившем новое отношение к жертвам некогда проводимой в Новом свете колонизации.

Кстати, хотя искусство обращалось к теме колонизации не так часто, тем не менее какую-то правду о ней доносило. В 1929 году В. Пудовкин поставил фильм «Потомок Чингис-хана». В нем рассказывалось о бедном охотнике из этноса аратов, которого за несогласие по дешевой цене продать шкурку чернобурой лисицы иностранцу-скупщику и за то, что он посмел выказать свое возмущение этой несправедливостью, арестовывают и ведут на расстрел. Но именно в это время среди его одежды находят талисман, свидетельствующий о том, что он причастен к роду Чингис-хана. У колонизаторов возникает план использовать охотника и сделать его марионеточным правителем страны. Расстрелянного, но еще живого лечат и готовят к исполнению роли правителя. Однажды он обнаруживает в одежде женщины, представляющей местную элиту, некогда проданную им за бесценок чернобурую лисицу. Сдерживаемый бунт прорывается наружу. Несмотря на все доставляемые ему как правителю почести и устраиваемые в его честь церемонии, арат восстает против лицемерия, круша и разрушая все вокруг, а его возмущение передается всему этносу и даже природе. Фильм поставлен в духе той классовой ненависти, атмосфера которой определяла мировосприятие людей 1920-х годов. Но фильм позволяет ощутить и ту атмосферу в жизни колонизуемых коренных народов, которые, конечно же, независимо от того, бунтовали они открыто против угнетателей или нет, носили в себе ненависть к закрепостившим их и использующим их в своих интересах.

Конечно, иные исследователи склонны за этим продвижением землепроходцев в пространстве видеть утилитарные интересы государства, интересы российской империи, а также тот комплекс, что связан с империей в принципе, а именно, стремление распространяться в пространстве, присоединяя к себе новые территории. Об этом в книге А. Эткинда* сказано достаточно. Но всегда ли это так, хотя отрицать такую установку империи тоже невозможно. Ведь для всякой империи характерно стремление распространиться в пространстве. Это движение за пределы фронтира в России начинается с XVII века. Невозможно не видеть, что это было какое-то заметное пробуждение русской души, которое очень напоминает то, что Шпенглер усматривает в фаустовской душе человека Запада, т. е. волю к овладению пространством, свидетельствующую уже о планетарном комплексе. И тут следует, конечно, говорить не об утилитарных интересах империи, а скорее о пассионарной вспышке. Преодоление фронтира и продвижение на Дальний Восток позволяют уточнить вопрос и о времени, и о пространстве становления и России как цивилизации, и в том числе России как типа неклассической, т. е. переходной цивилизации или цивилизации переходного типа [позволим себе использовать эту терминологию, смысл которой проясним чуть ниже], и о становлении в пределах этой цивилизации коллективной идентичности.

Здесь важно представить, что вопрос о распространении в пространстве связан именно с одной из фаз в становлении и этноса, и типа цивилизации. Выявление такой фазы позволит прояснить временной фактор становления российской цивилизации. Когда мы ставим вопрос о выделении фазы в истории российской цивилизации, мы одновременно уточняем время, в котором эта фаза начинается, сменяя предыдущую фазу. Для нас интересно понять, является ли то новое, что возникает на этой фазе, только достоянием этой фазы, ее признаком или же чем-то таким, что определяет уже прасимвол всей этой цивилизации. Может быть, именно на этой фазе возникает пока еще в психологической форме то, что определяет Россию как цивилизацию, хотя это и не означает, что этим все об этой цивилизации будет сказано. Этот зов пробуждающегося пространства, которым нужно овладеть, что охватывает русского человека, этот иррациональный и необъяснимый порыв представляет психологический комплекс, активизировавшийся именно в определенное время и в определенном месте. Такой зов пространства вроде бы не присущ славянской душе издревле. Хотя А. Эткинд* склонен считать, что этот проявившийся в колонизации Сибири и Дальнего Востока комплекс возник еще раньше. Наверное, он мог тогда существовать в бессознательном и непроявленном и уж точно в неотрефлексированном виде. Это состояние, которое возникло и угасло. И его следует описывать как характерное для одной из фаз в существовании этноса, но и в становлении российской империи мгновение.

Нам важно понять, в каких отношениях это состояние оказывается с коллективной идентичностью русского человека. Явилось ли оно для русского человека определяющим или же в последующей истории изменялось? Ведь, как мы уже успели отметить, коллективная идентичность на протяжении столетий не сохраняется неизменной. Это состояние хорошо ощутил Д. Андреев, доказывающий, что в XVII веке Россия переживала переход от отрочества к юности, что приводило, как он выражается, к культурному и трансфизическому расширению границ личности, к открытию и одновременно созерцанию противоположных духовных глубин. Это положение Д. Андреева не противоречит шпенглеровской концепции. Шпенглер ведь тоже выделял эпохи в истории каждой великой культуры, ориентируясь на возрасты человека, утверждая, что каждый тип культуры имеет свою биографию. Реальность этих изменений позднее демонстрировали искусство, а также философия и культура XIX века. Фоном этого расширения границ личности было создание монолитной державы от Балтики до Тихого океана.

Мы уже цитировали мысль Д. Андреева о том, что Печорины и Пьеры Безуховы, Ставрогины и Иваны Карамазовы, герои «Очарованного странника» и «Преступления и наказания» – внуки землепроходцев и опричников, иноков и разбойников, казачьих атаманов и сжигавших самих себя раскольников. В самом деле, история России именно в это время входила в какую-то новую фазу, что готовилась начиная с XVII века, продолжалась с появлением Петра I в виде мощного сдвига и начала осознаваться в формах литературы и философии лишь в XIX веке. Так, Н. Бердяев констатировал: «Особенное значение XIX века определяется тем, что после долгого безмыслия русский народ, наконец, высказал себя в слове и мысли и сделал это в очень тяжелой атмосфере отсутствия свободы» (1997, с. 6). Но ведь и XX век с его драмами и трагедиями, как нами уже отмечалось, эту фазу продолжал. Так, может быть, революция 1917 года, наконец-то, под историей России как историей смут подвела черту, а, следовательно, с этого момента началось движение в сторону синтеза и гармонии как основы формирования непротиворечивой идентичности. Но так все же не получается. Критикуя евразийцев за романтизм

и отрыв от реальности, Г. Флоровский пишет: «У евразийцев сложилось совсем неоправданное представление, будто революция в каком-то смысле уже кончилась и выплавление новой России завершилось… Внутри России в самых недрах русского бытия и духа все еще продолжается смертельная борьба, борьба разночастных и несовместимых начал – и, может быть, именно сейчас она в наивысшем разгаре и напряжении. Раскаленная и расплавленная народная масса все еще в огне, вулканические сотрясения не прекратились, и основной кристаллизационный процесс едва еще начался» (2007, с. 44). Есть основания полагать, что революция и в самом деле финалом этого процесса поисков идентичности не была.

Примечание: * – выполняет функции иностранного агента.

Источники | References

1. Андреев Д. Роза мира. Метафилософия истории. М.: Прометей, 1991.
2. Бердяев Н. Евразийцы // Трубецкой Н. Наследие Чингисхана. М.: Эксмо, 2007.
3. Бердяев Н. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. М.: ЗАО «Сварог и К», 1997.
4. Гайденко П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001.
5. Гумилев Л. От Руси к России. Очерки этнической истории. М.: Экопрос, 1992.
6. Евразия. Исторические взгляды русских эмигрантов. М., 1992.
7. Ключевский В. Курс русской истории: в 5 ч. М., 1937. Ч. 3.
8. Лернер М. Развитие цивилизации в Америке: в 2 т. М.: Радуга, 1992. Т. 1.
9. Мережковский Д. Лев Толстой и Ф. Достоевский. Вечные спутники. М.: Республика, 1995.
10. Нойманн И. Использование «Другого». Образы Востока в формировании европейской идентичности. М., 2004.
11. Савицкий П. Евразийство как исторический замысел // Трубецкой Н. Наследие Чингисхана. М.: Эксмо, 2007.
12. Свердлов М. Диалектика имперского пограничья в «Балладе о Востоке и Западе» Р. Киплинга // Проблемы культурного пограничья. Памяти В. Б. Земскова. М.: ИМЛИ РАН, 2014.
13. Соловьев С. История России с древнейших времен: в 18 кн. М.: Мысль, 1988. Т. 2.
14. Старостин Б. Историософия Шпенглера и наше время // Европейский альманах: история. Традиция. Культура. М.: Наука, 1991.
15. Федотов Г. Певец империи и свободы // Федотов Г. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры: в 2 т. СПб.: София, 1992. Т. 2.
16. Флоровский Г. Евразийский соблазн // Трубецкой Н. Наследие Чингисхана. М.: Эксмо, 2007.
17. Флоровский Г. Пути русского богословия. К.: Христианская благотворительная ассоциация «Путь к истине», 1991.
18. Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М.: АСТ; ТранзитКнига, 2004.
19. Хренов Н. Русская культура на перекрестке Запада и Востока. Россия как подсознание Запада. Восток как подсознание России // Искусствознание. 2013. № 3-4.
20. Чаадаев П. Полное собрание сочинений и избранные письма: в 2 т. М.: Наука, 1991. Т. 1.
21. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: в 2 т. М.: Мысль, 1993. Т. 1. Гештальт и действительность.
22. Эриксон Э. Детство и общество. СПб.: Ленато; АСТ; Фонд «Университетская книга», 1996.
23. Якобсон Р. Формальная школа и современное русское литературоведение. М.: Языки славянской культуры, 2011.

Информация об авторах | Author information

RU

Хренов Николай Андреевич[1], д. филос. н., проф.
[1] Государственный институт искусствознания, г. Москва

EN

Nikolai Andreevich Khrenov[1], Dr
[1] State Institute for Art Studies, Moscow

[1] *nihrenov@mail.ru*

Информация о статье | About this article

Дата поступления рукописи (received): 16.09.2025; опубликовано online (published online): 25.09.2025.

Ключевые слова (keywords): индивидуальная идентичность; коллективная идентичность; цивилизационная идентичность; синтез видов идентичности; прасимвол цивилизации; внешняя и внутренняя колонизация; individual identity; collective identity; civilizational identity; synthesis of types of identity; prasymbol of civilization; external and internal colonization.