ИЗДАТЕЛЬСТВО ГРАМОТА

Манускрипт • Manuscript

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

2025. Том 18. Выпуск 4 | 2025. Volume 18. Issue 4
Материалы журнала доступны на сайте (articles and issues available at): manuscript-journal.ru

RU

Цивилизационная идентичность России и культура. Часть вторая

Хренов Н. А.

Аннотация. Данная статья является второй частью публикации: Хренов Н. А. Цивилизационная идентичность России и культура. Часть первая // Манускрипт. 2025. Т. 18. Вып. 3. В этой части продолжается обсуждение вопроса о необходимости обоснования целостного представления о коллективной идентичности. Предмет исследования в статье – становление цивилизационной идентичности России в истории. Для уточнения разных периодов в становлении идентичности в России автор обращается к этнологической концепции Л. Гумилева. По мнению автора, наиболее значимой фазой для становления идентичности в России явилась акматическая фаза, для которой характерен крайний подъем пассионарного напряжения. Одной из самых глубоких идей статьи является также доказываемая автором идея российской цивилизации как цивилизации неклассической или переходной, что позволяет точнее представлять своеобразие России как специфической цивилизации. В зависимости от особенностей российского типа цивилизации как неклассического и переходного оказывается и определение коллективной идентичности России как открытого процесса, что ее отличает от других типов цивилизации.

EN

Civilizational identity of Russia and culture. Part 2

N. A. Khrenov

Abstract. This article is the second part of the publication: Хренов Н. А. Цивилизационная идентичность России и культура. Часть первая // Манускрипт. 2025. Т. 18. Вып. 3. This part continues the discussion on the need to substantiate a holistic view of collective identity. The subject of research in the article is the formation of Russia's civilizational identity in history. To clarify different periods in the formation of identity in Russia, the author refers to L. Gumilev's ethnological concept. According to the author, the most significant phase for the formation of identity in Russia was the akmatic phase, which is characterized by an extreme rise in passionary tension. One of the deepest ideas in the article is also the author's argument for Russian civilization as a non-classical or transitional civilization, which allows for a more accurate understanding of the uniqueness of Russia as a specific civilization. Depending on the characteristics of the Russian type of civilization as non-classical and transitional, the definition of Russia's collective identity also turns out to be an open process, which distinguishes it from other types of civilization.

VI. Акматическая фаза в российской истории: можно ли считать, что именно на этой фазе коллективная идентичность русских окончательно определилась?

Констатируя иррациональный порыв русских в расширении пространства, мы, по сути дела, продемонстрировали лишь своеобразие одной из фаз в становлении российской цивилизации, а следовательно, и коллективной идентичности русских. Л. Гумилев эту фазу называет акматической. Она следует за фазой, опять же, согласно терминологии Л. Гумилева, подъема, а эта фаза характеризуется повышением и усилением пассионарного напряжения, ставшего следствием первоначального пассионарного толчка. Что же касается акматической фазы, то для нее характерен предельный уровень пассионарного напряжения. Спрашивается, как эту фазу в истории российского этноса соотнести с периодизацией, принятой в традиционной политической истории? Этот вопрос придется уточнять, обратившись к Л. Гумилеву. Согласно этому исследователю, акматическую фазу Россия переживала в XVII веке, хотя кажется, что этому соответствует скорее век Петра I. Но кажется потому, что эта эпоха, согласно суждению Л. Гумилева, была сильно идеологизирована и мифологизирована, чему способствовала установка на вестернизацию. В реальности, как утверждает Л. Гумилев (1992, с. 288),

Эссе (essay) | https://doi.org/10.30853/mns20250183

© 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/

уже в начале XVIII века уровень пассионарности российского суперэтноса был ниже, чем в XVI и XVII веках. Это совсем не означает, что пассионарных вспышек в российской цивилизации больше не предвидится. Многочисленная крестьянская масса, разбуженная революцией, это продемонстрирует и в позитивных, и в негативных проявлениях. Видимо, как можно предположить, именно на акматической фазе возникают все предпосылки для возникновения большей определенности коллективной идентичности, хотя в то же время предельная конфликтность и нестабильность этой эпохи этой определенности мешает. Гуманитарный пласт, благоприятный для расцвета философии и искусства, наступает по мере ослабления пассионарности. И именно в этой области появляются первые проблески мысли, в которой угадываются столь популярные в XX веке идеи ментальности и идентичности.

Как же этот процесс развертывается в XX веке? Может быть, акматическая фаза ушла в прошлое, и мы уже существуем в фазе, названной Л. Гумилевым фазой надлома? А для этой фазы характерно резкое снижение уровня пассионарного напряжения. Но не похоже. Видимо, XX век демонстрирует не только затухание пассионарности, но и новые ее вспышки. Во всяком случае, в первые десятилетия этого века. XX век продолжил и углубил, но и изумил трагичностью совершаемого во время предшествующих состояний российской истории. Чем же этот процесс должен был закончиться, чтобы можно было утверждать, что наступает следующая фаза? Именно так на XX век смотрит и Д. Андреев. «Я не думаю, – пишет он, – чтобы имелась надобность в разъяснении того, что события XX века должны еще углубить этот процесс, должны довести до крайности и внутреннюю дисгармонию, и борющиеся концепции, и эмоциональную накаленность поляризующихся идей, этим подготавливая фазу некоего синтеза, предстоящего следующим поколениям» (Андреев, 1991, с. 150).

Замечательно, что Д. Андреев предполагает, что каждая фаза свидетельствует о движении истории русской цивилизации к тому, что принято считать под типом классической цивилизации с ее целостностью и системностью, а следовательно, с непротиворечивостью и большей завершенностью коллективной идентичности. А в общем, к синтезу. Но мы склонны выделить и оценить в этой предпринятой Д. Андреевым метаисторической картине мира даже не расширение личности и открытие подчас противоположных сторон духовного мира славянина, а одновременно и пробуждение в нем потребности в распространении в пространстве, в овладении им, что, как мы отметили, казалось бы, в соответствии со Шпенглером, присуще исключительно фаустовской душе западного человека. И вот эта похожесть комплекса славянина на комплекс фаустовского человека свидетельствует не просто об очередной фазе развития русского этноса, а о той фазе, когда цивилизационная идентичность становится реальностью. Это проявилось, как выражается Д. Андреев, в «молниеносной и головокружительной экспансии» («экспансии, похожей на развернувшуюся пружину, на излияние лавы из кратера, на ураган; экспансии, и не подумавшей остановиться на захвате богатых и плодородных соседних стран, но в какие-нибудь пятьдесят лет захлестнувшей территорию от Гвадалквивира до Инда» (1991, с. 151)).
Этот иррациональный зов пространства, получивший свое выражение в краткий срок, с конца XVI века и в XVII веке проявился на Руси в экспансии на Дальний Восток. Вот как об этом пишет Д. Андреев. А эта его мысль заслуживает обдумывания. Ведь он отметает все объяснения этого зова пространства, что связаны и с социально-экономическими причинами, и с государственными установками. Получается фактор исключительно психологический. Дело тут вовсе не в колонизации или только в колонизации, которая усложняется коммерческими и вообще экономическими и политическими интересами. «XVII век, – пишет Д. Андреев, – вообще задал исторической мысли немало загадок, и одна из самых глубоких заключается в следующем: почему и ради чего, какими именно социально-экономическими причинами понуждаемый русский народ и без того донельзя разреженный на громадной, необжитой еще восточно-европейской равнине, в какие-нибудь сто лет усилиями отнюдь не государства, а исключительно частных людей, занял пространство в три раза превышающее территорию его родины, пространство суровое, холодное, неуютное, почти необитаемое, богатое только пушниной да рыбой, а в следующем столетии перешагнул через Берингово море и дотянулся до Калифорнии» (1991, с. 152).

Действительно, загадка. Действительно, дело не в государственных интересах. К этому зову, под воздействием которого оказались землепроходцы, государство было почти безучастно. Тут важно отметить, что страсть к расширению пространства исходила из крестьянских слоев населения. Ведь уходившие за Каменный Пояс казаки – это те же крестьяне, вчерашние крестьяне, а точнее, те из них, которым оседлость земледельца была психологически противопоказана. Это пассионарии. Это те из особей, которые передвигали фронтир на дальнем Западе (а это американский вариант), и те из них, которые в России двигались в сторону Сибири и Дальнего Востока. А ведь рядом был более развитый в культурном отношении, чем Россия, Китай. Он тоже мог бы на эти территории претендовать. Но он их не видел или ими не интересовался. Это было хорошо для тех народов, которые двигались в сторону цивилизационной определенности, пока еще ее не достигнув. Видимо, все дело в немотивированном зове иррационального, бессознательного. Но действительно ли этот зов не мотивирован? У Д. Андреева свое объяснение, но верное ли? Он обращает внимание на то, что ни Китай, ни Англия, ни Япония, ни Америка никакого внимания к этому обживанию Дальнего Востока – огромного пустого пространства между культурами – не проявили. А вот Петра I это интересовало, хотя вроде бы ни он, ни его продолжатели так и не могут иметь на Тихом океане ни военного, ни гражданского флота. Почему?

По мысли Д. Андреева, возможное обживание этого неуютного, холодного, сурового и слабо обитаемого «полого пространства» существующими культурами можно объяснить лишь осознанием особого всемирно-исторического предназначения России именно как типа самостоятельной цивилизации. А вот очередная волна осознания всемирности посетит русский мир в начале XX века. Он будет разбужен революцией 1917 года.

И нет в советском искусстве 20-30-х годов более адекватного выражения этого комплекса распространения в пространстве, чем фильм А. Довженко «Аэроград» (1935). Он как раз свидетельствует об освоении Дальнего Востока и о превращении всего этого края в цветущий сад. Этому будет способствовать возведение на берегу океана города под названием «Аэроград». Обживание Дальнего Востока с его необъятными просторами оказывается возможным. Возможным с помощью самолетов. Но Довженко показывает не только расширение пространства, но и в соответствии с социальной утопией его очищение от врагов. Кто же у него эти враги? А это прежде всего сектанты – староверы, которые были современниками в этих местах землепроходцев и которые спасали здесь греческую веру. Большевики их тоже сделали врагами. Сектанты пытаются подорвать мирную трудовую жизнь колхозников, а те вынуждены стать партизанами, чтобы врагов преследовать. Врагами также предстают и японские самураи.

Вообще, врагами могут быть и иностранцы, и свои, если их поведение классовому принципу не соответствует и строительству пролетарского государства мешает. Как же происходит это истребление врагов? Партизан, а в фильме это потомок землепроходцев – старый партизан, отец героя-летчика, творя волю нового государства и революционного пролетариата, тут же в тайге самолично убивает и врага-японца, и своего друга, оказавшегося в сговоре со старообрядцами. Для отца героя тайга прекрасна. Он воспринимает ее эстетически. Но он способен ее принять полностью только после очищения. Города в этих местах еще нет, но он возводится. Речь о будущем городе произносит счастливый парень из местного этноса. Город воздвигается, в том числе и руками тех, чей род на этой земле существует веками, а не только переселенцами, внуками землепроходцев, как и строителями новой жизни.

Любопытно в связи с этим фильмом Довженко вспомнить отношение к дальневосточной тайге в фильме японского режиссера А. Куросавы «Дерсу Узала», поставленном им в СССР. Фильм был снят в 1975 году по произведениям В. Арсеньева. В центре фильма – обитатель Уссурийского края. Этнически это гольд, т. е. тот, кого в 20-30-е годы советская власть пыталась цивилизовать. Тогда он был просто исполнителем утопического проекта новой жизни. Настоящими культурными героями представали большевики. Пока же абориген воспринимается еще кем-то вроде дикаря и должен пройти цикл воспитания и приобщения к новой жизни. У Куросавы он – духовный центр жизни и той культуры, что еще находится в гармонии с природой. Городские жители прибывают в тайгу с научными целями, чтобы отыскать место для нового строительства и продолжающегося обживания пространства. Они носят с собой оружие, но оказываются совершенно беззащитными перед природной стихией. Их может вывести из экстремальных ситуаций только гольд, способный читать тайгу словно книгу. Фильм у Куросавы получился не о продолжающемся овладении природой и не о расширении цивилизованного пространства. На первом месте – не пробивающиеся через озера, болота и горы отважные исследователи, а мудрый, старый коренной житель тайги – укор оторвавшемуся от природы и ощутившему в своей жизни тупик современному городскому человеку.

Но вернемся к мысли, почему обживание этих пространств заинтересовало Петра I и как это объясняет Д. Андреев. Если эти пространственные резервы самими первопроходцами еще не использовались в те далекие времена в утилитарных целях, то это не означает, что они когда-то не будут нужны народу, который начал воспринимать себя еще в Средние века «сверхнародом», когда передавшая ему свою форму с помощью религии и империи Византия как один из определяющих средневековых типов цивилизации пала. А вот это и был уже очередной серьезный шаг в обретении идентичности. Хотя таким «сверхнародом» русский земледелец себя еще долго не ощущал и еще не имел этому реального подтверждения, это совсем не значит, что эта идентичность в последующие столетия себя не проявит. Вот как это мотивирует Д. Андреев. «Культура, призванная перерасти в интеркультуру, – пишет он, – может осуществить свое назначение, лишь тесно соприкасаясь со всеми культурами, которые она должна ассимилировать, объединять и претворить в планетарное единство. Если сверхнарод предназначен стать реактивом, трансформирующим и себя, и все сверхнароды мира в духовно единое человечество, то ему должны быть уготованы пространства, соответствующие размаху его борьбы, его идей и творческого труда» (Андреев, 1991, с. 152). А идея, в соответствии с которой русский народ – это «сверхнарод» и обязан занять свое определяющее место в планетарном пространстве, уже пробилась в литературу XIX века, и подтверждение этому мы можем обнаружить, например, в стихах А. Хомякова (Хренов, 2018).

VII. Российская цивилизация как неклассический тип цивилизации: открытость и незавершенность коллективной идентичности в России – сильная или слабая ее сторона?

В первой части публикации мы ставили вопрос о нетождественности тех типов цивилизации, в которых коллективная идентичность оказывается завершенной и не противоречащей тем ее типам, в которых этот процесс не завершается, оставаясь всегда открытым. Попробуем сейчас понять, какой тип коллективной идентичности присущ России. Здесь мы должны сделать сноску на идеи В. Земскова (2014), который много занимался цивилизациями и взаимодействием между ними. Его точку зрения, на наш взгляд, можно разделять. Он больше других исследователей ощутил и объяснил исключительность российской цивилизации. Это серьезный вклад в дискуссии, в которых обсуждается проблема, является ли Россия особым типом цивилизации. Дело в том, что в исследованиях, которые можно отнести к культурологии, существовали представления о том, что есть типы цивилизации, в которых окончательное оформление в систему уже состоялось. В них мы можем фиксировать четко определившуюся форму. Они окончательно достигли своей целостности и завершенности. Обычно их называют классическими. Но если есть классические типы, то, следовательно, существуют

и неклассические или, как их еще называют, «пограничные» типы. В пограничных цивилизациях имеют место неоднородность, расколотость, фрагментарность, нестабильность, конфликтность. По каким-то причинам в них синтеза разнородных слагаемых не произошло, а, может быть, их предназначение заключается в чем-то другом. Зато им присущ столь востребованный сегодня в гуманитарных науках принцип гибридности, о котором много пишет в своей книге Д. Бахман-Медик (2017).

Понятно, что такому типу цивилизации присуща не стабильность, а неустойчивость, отрицание существующей формы, попытка создать новое, но и возвращение к тому, что некогда уже имело место, но забыто. Читатель, возможно, уже догадался, к какому типу цивилизации можно отнести Россию. Что же из этого получается? А получается жесткое противопоставление цивилизационных типов. Это такая установка на сохранение существующих цивилизаций как онтологических и неизменяемых во времени сущностей. На ранней фазе становления науки о культуре такой подход был характерен. Сегодня он, по утверждению все той же Д. Бахман-Медик, устарел. Архаичность такого подхода была очевидной уже у евразийцев, исходивших из жесткого, раз и навсегда закрепленного за типами цивилизации противопоставления. Поэтому у них получалось: либо Запад, либо Восток. В соответствии с этой бинарностью они пытались найти и место России в мировой истории. Это проявилось в попытке разрушить идею вестернизации мира, представить Запад лишь одной из многих цивилизаций и отвергнуть ее, изолироваться от нее. Отсюда такие категорические выводы Н. Трубецкого (2007, с. 100), «прописавшего» Россию на Востоке.

Конечно, подобная интерпретация евразийцев стала возможной лишь сегодня. А более оптимальная идея В. Земскова заключается в том, что он выступил против жесткого противопоставления цивилизаций. Для него история развивается, исходя не из одного центра. Даже если таким центром объявлялась Европа. У В. Земскова история предстает «как децентрированная история, понятая как свободный многообразный и нелинейный процесс в различных вариантах и формах, на разных уровнях, на принципах неоднородных и в различных версиях, и одновременно как единый процесс на принципах взаимодополнительности и взаимодействий» (2014, с. 15). Такое представление о функционировании цивилизаций и о взаимодействии между ними позволяет взглянуть на идентичность не как на нечто статическое, неизменяемое состояние, как на онтологическую сущность, а как на подвижный и динамичный, незамкнутый и открытый процесс, предполагающий и забывание традиционного, и открытие, и освоение нового, а также перманентную ассимиляцию элементов других цивилизаций. С этой точки зрения классические типы цивилизации повертываются не позитивной, а своей уже негативной стороной. Эта застылость мешает перманентному обновлению. Хотя в этом Запад, кажется, упрекнуть невозможно, и все же.

Если принять эту точку зрения, то неклассические типы цивилизации уже перестают восприниматься «недоделками» мировой истории и цивилизационного процесса, возникающими по принципу псевдоморфоза. Открытость и незаконченность формы является положительным свойством, обращенностью в будущее. Эта ценная мысль В. Земскова была в еще большей степени развита и дополнена Я. Шемякиным. Она позволит нам точнее определиться с тем, что собой представляет коллективная идентичность России, возникающая в типе цивилизации, обозначаемом как неклассическая или пограничная цивилизация. Дело в том, что в таких типах цивилизации (а Я. Шемякин к ним относит, например, и прародительницу России – Византию или Испанию) жесткая определенность и законченность идентичности и не предполагается. Неклассический тип цивилизации может находиться в переходном или пограничном состоянии сколь угодно долго. В связи с этим Я. Шемякин пишет: «В этом случае черты переходности постепенно становятся онтологическими характеристиками данной общности, “пограничное” состояние становится способом ее бытия, она вырабатывает механизмы, обеспечивающие воспроизводство переходной ситуации, которая закрепляется соответствующей системой ценностей и социальных институтов, обеспечивающих сохранение “пограничного” состояния. Это означает, что возникло новое социокультурное качество, особая системность; “пограничная” ситуация становится “пограничной” цивилизацией» (2014, с. 40). Удивительно то, что Д. Бахман-Медик приписывает это свойство современным культурам, тогда как Россия на протяжении всей своей истории демонстрирует именно такой тип.

И все-таки не случайно русские философы активно дискутировали по поводу идеи «всеединства», а мы еще недавно сообща обсуждали проблему глобализации. Если мы сделали экскурс в евразийство, то попробуем свою мысль закончить. Сегодня мы, наверное, повторяем ошибку евразийцев, продолжая проводить резкую границу между Западом и Востоком, хотя это не означает, что их теорию мы оцениваем отрицательно. Сегодня мы снова изолируемся от Запада, как, впрочем, и Запад от нас. Маятник в отношениях с Западом качнулся в сторону противостояния. Но ведь взаимоотношения с Западом не определяются лишь одним моментом, когда Россия не сближается с Западом, а отторгает его. Таких моментов в истории было несколько. Книга Н. Данилевского может служить этому примером (Хренов, 2024). Сегодня мы снова переживаем расхождение с Западом. Но отношения с Западом детерминированы общей исторической основой. Идентичность романо-германских народов обусловлена еще античностью. Об этом мы уже сказали. Запад гордится тем, что является продолжением тех традиций индивидуализации и рационализации, которые впервые возникают в античном мире. Гордится тем, что смог оторваться от Востока, и предпринимает все, чтобы сохранить свою независимость от него и идентичность.

Но ведь эта же основа присуща и России. Мы эту античную основу ассимилировали вместе с усвоением культуры Византии. В Россию античная традиция приходит вместе с византинизмом. У нас общая основа с Европой, а это одно из слагаемых русской культуры. Мы ведь тоже принадлежим к Европе. У нас общая основа,

и ее не вытравить. Правда, тут есть нюанс. Мы прочитываем античность по-своему, осваивая «Иное» и вместе с тем оставаясь собой. Мы уже цитировали в первой части суждение Н. Бердяева о том, что если Запад следует традиции Аристотеля и культивирует рационализм, то в этом мы Западу вроде бы уступаем. Бердяев говорит: мы – платоники. В нашем мышлении преобладают эмоции, мифы и фольклорные стереотипы. И здесь мы можем снова вернуться к неклассическим типам цивилизации, а значит, к России и поставить точку. Все дело в том, что Россия находится между Западом и Востоком. Она многое ассимилировала и от Запада, и от Востока. Это констатируют все, и с этим спорить не приходится. Но именно по этой причине становление идентичности в России закончиться не может, а тем более принять застывшую форму. Идентичность здесь остается открытым вопросом. Остается лишь понять – эта открытость идентичности русского человека является лишь моментом в ее становлении или постоянным признаком ее онтологии? Возможно и то, и другое. Маятник раскачивается то в сторону Запада, то в сторону Востока. Однако когда маятник качнулся в сторону Востока, отторгается ведь не только Запад и его культура, но и античная основа, а следовательно, и христианская традиция, и тогда кажется, что, как пишет Н. Бердяев, «христианство не вполне победило в евразийском царстве» (2007, с. 12). Но возможно ли это? В данном случае мы отходим от одной из определяющих русскую культуру традиций. Но если мы жертвуем христианством, то активизируется язычество, и тогда закономерен вопрос, поставленный В. Соловьевым: «Каким же хочешь быть Востоком: Востоком Ксеркса или Христа?» (1974, с. 81). Как же этот вопрос разрешить?

VIII. Является ли большевистская идеология только идеологией: идеология большевизма как возникающий в неклассическом типе цивилизации бессознательный цивилизационный проект

Уже на первых страницах первой части мы констатировали дробление коллективной идентичности на множество ее видов (этническую, культурную, национальную и т. д.). Мы назвали и тип цивилизационной идентичности, но из этого не сделали всех выводов. Мы также констатировали наличие кроме разных видов идентичности еще и культурной идентичности. Как мы отметили, она стала чуть ли не определяющей проблемой в российской культурологии. Сейчас. В заключении мы попробуем показать, что с интегративной функцией коллективной идентичности культуре справиться сложно. И вопрос об открытости коллективной идентичности остается по-прежнему нерешенным вопросом. Значит, интеграцию видов идентичности должно осуществлять что-то другое. Попробуем в этом разобраться. Здесь важно затронуть опыт большевизма и создание универсальной идентичности в виде возникающей поверх остальных видов идентичности специфической идеологии, способной осуществить интегративные функции. Какое отношение эта идеологическая идентичность имеет к цивилизационной идентичности? У большевиков это был рациональный проект, не учитывавший, правда, многих проявлений человека и потому со временем оказавшийся уязвимым. Рационализм и стихия жизни разошлись, и выяснилось, что утопия – ложный путь построения новой идентичности и не может быть ее основой. Утопия неизбежно заканчивается антиутопией, реальность которой некоторые писатели уже в те годы прогнозировали.

Однако идеология в ее советской форме в потенциале мыслилась по типу цивилизации, и в этом смысле такой опыт имеет смысл тоже проанализировать. Идеология большевизма как необъясненный и непроанализированный цивилизационный проект. Он понятен, если на историю смотреть в духе А. Тойнби, т. е. как на историю цивилизаций. Советский проект построения нового общества свидетельствует, что идеология является одной из возможностей объединения, синтеза всех других видов идентичности. Вообще, эту возможность, как мы уже сказали, дает именно цивилизационная идентичность как альтернатива в этом смысле идеологии. Не случайно Самюэль Хантингтон (2004) утверждает, что с крахом марксистской утопии и социализма эпоха идеологий уходит в прошлое и начинается эпоха цивилизаций. Странная идея. Ведь эпоха цивилизаций всегда была и никогда и не кончалась. Пример с Евразией в этом смысле показателен. Сегодня говорят о включении России в евразийскую цивилизацию. Но Россия как самостоятельная цивилизация в этом контексте и возникала. Она существовала всегда. Сказанное Хантингтоном следует понимать как что-то вроде «красного словца».

Мы этот вопрос ставили еще в связи с выводами, сделанными Д. Андреевым по поводу длящегося столетиями неразрешенного вопроса, достигающего XX века. В этом веке Россия в становлении массового общества по-своему переживала начальный и, видимо, самый драматический этап. Хочется поставить этот вопрос так: несмотря на этот драматизм, можно ли утверждать, что в нем был и позитивный момент? Конечно, он обошелся России дорого. Конечно, до последних десятилетий XX века у нас понятие «идентичность» в философии и в идеологическом лексиконе отсутствовало. Но это не мешало проводить эксперимент по радикальной смене именно коллективной идентичности. Жизнь заставляла. И не только революция, но прежде всего становление принципиально нового общества, а именно, массового общества. А революция это становление обостряла. Нами это еще до конца не осмыслено. На эту радикальную смену идентичности работали все средства массовой коммуникации. И, разумеется, искусство. Все виды идентичности, которые в самом начале первой части мы перечисляли, отодвигались на задний план, нейтрализовались, а на первом месте оказывалась идеологическая основа идентичности. Для России, объединявшей десятки этносов и конфессий и сохранявшей, а точнее, возрождающей империю в ее византийском варианте, это было особенно важно.

Да, это можно считать экспериментом, способствующим интеграции разнородного населения. Конечно, нам могут возразить и напомнить, что большевики постоянно обсуждали национальный вопрос. Да, это вроде бы так. Но вот что пишет евразиец П. Савицкий, не противопоставлявший, кстати, большевистский проект евразийскому, но мыслящий евразийский проект как усовершенствование большевистского проекта. «Самоопределение национальностей, – утверждает он, – которое провозглашает коммунистическая власть, в значительной степени фиктивно. Это “самоопределение”, даже в чисто культурной области, сводится к возможности усваивать

на национальных языках коммунистическую идеологию. Ведь каждая национальная культура должна быть, по учению коммунистов, “национальной по форме, но коммунистической по содержанию”» (Савицкий, 2007, с. 33). Но главное все-таки у большевиков – поиск наднациональных, надэтнических и надрелигиозных связей. Эти функции осуществляет именно цивилизация. Причем существующая. Но большевики как футуристы, создавая новую идеологию, не отдавали отчет в том, что речь у них на самом деле шла не об идеологии, а о цивилизации, которую они хотели создать. Этой цивилизации еще не было, но она уже мыслилась как реальность. Отсюда такое их внимание к присоединению разных территорией, народов и культур, в том числе и тех, которые входили в евразийский регион. Для решения этого вопроса удобна именно идеология.

Правда, здесь особого разговора заслуживает структура этой идеологии по-большевистски. Как мы полагаем, в ней неосознанно активизировались архетипы прошлого, а они связаны с Востоком. И вот уж точно – большевики мало думали о прошлом и были футуристами. Их пассеистами не назовешь. А значит, их сознанием владела утопия, т. е. образ социалистического общества. У К. Маннхейма есть типология утопий: либерально-гуманистическая, консервативная (обращенная в прошлое), социалистическо-коммунистическая и, наконец, средневековая, т. е. хилиастическая. Есть основание полагать, что в революции 1917 года слились две разновидности утопии: социалистическо-коммунистическая и хилиастическая (Хренов, 2023). А вот хилиастическая по своему духу является средневековой.

Этот вопрос мы затрагиваем не случайно. Это вопрос активности в трансформации идентичности не только элиты, но и массы, а значит, иррациональной стихии в этих процессах и несводимости созидаемого нового государства к деятельности элиты. Чтобы в этот вопрос углубиться, нужно быть социологом, а следовательно, поставить другой вопрос о носителях в России хилиастических настроений. А это в том числе и сектанты, от которых А. Довженко в своем фильме пытается очистить, как это было в империи Романовых раньше, просторы Дальнего Востока. Об этом А. Белый написал роман «Серебряный голубь». А вообще, есть прекрасная книга А. Эткинда* «Хлыст. Секты, литература и революция», где обсуждается вопрос о созвучности настроения сектантов большевизму. Сектанты – это ведь тоже пассионарии, какими были в XVII веке первопроходцы, обживавшие Сибирь и Дальний Восток. И, следовательно, революция развертывалась в том числе и на основе очередной пассионарной вспышки.

Хилиастические настроения сопровождали и западную Реформацию. В России ни Ренессанса, как ожидалось в начале прошлого века, ни Реформации не произошло, но вопрос, кто может быть «русским Лютером», все-таки обсуждался. Реформация же связана с возникновением множества сект. Согласно мнению В. Жукоцкого и З. Жукоцкой (2008), функцию Реформации в России осуществила русская революция 1917 года. Когда В. Бонч-Бруевич показал Ленину рукописи сектантов, вождь воскликнул: «Как это интересно… Ведь это XVII век Европы и Англии в XIX столетии России» (Цит. по: Клибанов, 1983, с. 73). А ведь их в России было миллионы. А. Блок цитирует письмо одного сектанта, а в нем говорится о том, что все русские секты мистические. Сектанты убеждены в том, что тысячелетнее царство будет не в потустороннем мире, а на земле. Они все находятся в ожидании катастрофы, которую обещают революционеры (Блок, 1962, с. 355).

В какой мере массовые настроения этого рода определяли те сдвиги, что происходили в России на протяжении десятилетий? Не случайно Э. Эриксон (1996), которого мы процитировали в предыдущей части, ощущал, что революционное возбуждение в России в начале XX века можно рассматривать как явление запоздавшего протестантского умонастроения. Сегодня мы осознаем, что утопическое сознание не вечно. Тем более кратковременны и массовые настроения. Они иссякают и затухают. Одно только утопическое настроение не приводит к существенным сдвигам. Это временное состояние. Идентичность в большевистском проекте основывалась даже не на идеологии, а на утопии. А идеология, пропаганда и искусство были костылями для поддержания утопии. На утопии замешана вся советская культура. И в этом качестве идеология оказалась весьма, кстати, успешной. Поэтому все это продолжалось десятилетия. Но ведь этот процесс опять-таки не рациональный (исключительно российский), а универсальный. Россия существует и мыслит, как сказано, по Платону. Утопия, которой мы уделяем так много места, – это ведь проблема особого мировоззрения, а именно, модерна как европейского феномена. Ф. Джеймисон (2019, с. 78) говорит, что марксизм – это самое радикальное направление в модерне. Это его суждение переводит осмысление происходящего в России на новый уровень. Та идеология, и та утопия, которые сопровождали все это, – производное от модерна. Утопия-то получается модернистского толка. Так что российская драма идентичности – это общеевропейская драма. Все страны оказались, как говорится, «в одной лодке».

А что сегодня? А теперь, когда утопическое сознание угасло, все вытесненные в бессознательное типы и слагаемые идентичности стали предельно активными вплоть до этнического. Это было очевидно уже в 60-е годы, когда появились фильмы, заставившие активизироваться цензуру. В них обращало на себя внимание этническое начало. Но оно выдвигалось на первый план как следствие распада и идеологии, и утопии. Теперь уже идеология и утопия уходили в коллективное бессознательное. Это бередило душу консервативных слоев сознания, не перестающих быть активными. Но в России ведь всегда были не только консерваторы, которые хотели бы сохранить существующее и вернуть то, что, как кажется, ушло в историю, но и так называемые «странники». Искатели, жаждущие не только открываемых новых пространств, но и новых знаний. Это все носители фаустовского начала. Понятие «странник» употребил, как известно, на открытие памятника Пушкину Достоевский. «Странники» – это представители типа личности, озабоченные поисками вечного «Беловодья» как альтернативы средневековому типу домостроителя, а точнее, государственника. И тот, и другой тип могут быть отнесены к пассионариям.

В России утопичен и фольклор. Необходимость в таком типе личности, т. е. «странника», всегда была, поскольку найденное очередное идеальное «Беловодье» устроить «странников» все же не могло. И они поиски продолжали.

Это, кстати подтверждает нашу мысль об открытости, незавершенности коллективной идентичности в российской цивилизации. Это мы к тому, что есть народы, которые постоянно находятся в поисках идентичности и так ее и не обретают. Получается, футуризм русского человека удивительным образом уживается с пассеизмом. И все, несмотря на усилия типа «странника», снова и снова воспроизводится вновь. И это именно психологический аспект идентичности. Можно утверждать, что в этом смысле в России имеет место расколотость единого базового типа личности. Но это проблема не только психологии, но и культуры. Русской культуры. Однако в ситуации кризиса той идентичности, что в XX веке существовала в советской России, в результате начавшейся дезинтеграции, подстегиваемой здесь переходом к капитализму, сопровождаемому вакханалией потребления (а капитализм в ленинском проекте, вопреки Марксу, исключался), идеология вынуждена уступить культуре.

Поэтому пора поставить вопрос: способна ли культура в новых условиях осуществлять те интегративные функции, которые до этого осуществляла идеология? А вроде бы больше нечему. Но этой идеологии больше нет. Однако и та, которая была, в новых условиях уже не срабатывала. Остается только культура. Культура как фактор преодоления дезинтеграции и кризиса коллективной идентичности. Как основа новой или хотя бы трансформирующейся идентичности. Может быть, и может. Но в данном случае можно поставить и еще один парадоксальный вопрос: а решались ли раньше все эти проблемы исключительно с помощью идеологии? Нельзя ли переставить местами идеологию и утопию? Может быть, в XX веке ядром идентичности была все же утопия в ее модернистском виде, а не идеология? Потому советская идеология, как сегодня понятно, и оказалась каким-то симулякром. Во всяком случае, недолговечной.

По мере нарастания разочарования в социалистическом проекте из коллективного бессознательного стали выходить и активизироваться этнические, конфессиональные, национальные и другие слагаемые коллективной идентичности. И это уже следует рассматривать первым шагом к культуре как возможной новой доминанте идентичности, а, по сути, к ее открытию. Весьма, правда, запоздавшему. Но если сохраняется империя, то на какой же новой, уже не идеологической основе можно дезинтеграцию общества преодолеть? Мы, культурологи, вроде бы выход находим и утверждаем: в новых условиях эту функцию способна осуществить культура. А почему именно и только культура? Почему не религия? Когда такой вопрос применительно к Америке ставит Самюэль Хантингтон, он говорит: религия была и остается ключевым (возможно, ключевым) элементом американской идентичности. Далее свой тезис он аргументирует так – потому, что американцы более религиозны, чем население любой другой промышленно развитой страны. «В мире, где культура и в особенности религия формируют связи и союзы между людьми и провоцируют конфликты, – пишет он, – американцы могут восстановить национальную идентичность и заново обрести национальную цель через возрождение культуры и веры» (Хантингтон, 2004, с. 78).

Как мы убеждаемся, провозглашая религию ключевым слагаемым идентичности, С. Хантингтон не отрекается и от культуры. Но, аргументов, оправдывающих участие в поддержании традиционной формы идентичности культуры, у Хантингтона недостаточно. А ведь речь идет не о традиционных, а о современных, постиндустриальных и, вообще, секулярных обществах. Религию и церковь в России больше не преследуют. Народ ждет от нее защиты от репрессий власти, а власть хотела бы видеть в ней союзника в управлении народом. Храмы открыты. Открываются новые. С некоторых пор сосредоточенная в музеях иконопись возвращается церкви. Но авторитет церкви может усиливаться вовсе не с помощью икон. Получается, что в России, как кажется, все же на первом месте не религия, а все-таки культура. Но ведь что получается? В России не только множество этносов и конфессий, но, как следствие этого, и культур. Именно потому, что множество этносов и конфессий. А можно ли преодолеть их самостоятельности и достичь гибридизации, преодолеть между ними жесткие границы? Мы не можем исключать возросшую в новых условиях роль культуры. Она, конечно, способна нейтрализовать роль других слагаемых. Но все же проблему их синтеза в наших условиях она решить не способна, а если и способна, то только в больших исторических длительностях. Поэтому с этим по-прежнему справляется административно-командная система.

Вместе с признанием культуры как доминанты в новой идентичности мы (что логично вытекает из этой посылки) в современное состояние общества впускаем и прошлое с его проигранными и не до конца проигранными утопическими и имперскими комплексами. Культура ведь существует и, кстати, осознается, как нами уже отмечалось, в больших исторических длительностях, в «большом», как утверждал М. Бахтин, времени. А когда мы будем рассматривать ее в таком времени, то выясняется, что мы в своей истории все время ходим по кругу. А жить-то следует все же не только прошлым и даже не только настоящим, хотя жить настоящим мы вообще разучились. Общество должно видеть перспективу. Оно должно представлять тот идеальный образец, что может быть достоянием лишь в будущем. Следовательно, в культуре прошлого мы берем лишь то, что этому образу не противоречит. Из этого получается, что без утопии мы тоже обойтись не можем. Но только это должна быть другая утопия, и она культуре не должна противостоять, а должна ее предполагать. Значит, дело за элитой, которая вместе с гуманитариями, культурологами обязана создать новый образ будущего, в котором человеку было бы комфортно. А главное, чтобы он не только все время возвращался в прошлое, но из этого «заколдованного круга», в котором мы оказались, выводил. Но это не окончательное решение проблемы. Окончательное связано с пониманием потенциала того, что мы подразумеваем под цивилизационной идентичностью.

Таким образом, подводя итог сказанному, можно утверждать, что предпринятый и обозначенный как проект возведения социалистического общества на самом деле оказывался проектом построения новой цивилизации. Однако это такая реальность, которая возводится и поддерживается на протяжении столетий. Крах социализма следует понимать и так, что он в еще большей степени явился не только крахом марксистской, правда, понятой специфически и не совсем в соответствии с Марксом, и крахом реализации утопии, а крахом проекта

создания новой цивилизации. В результате этого проекта коллективная идентичность так и не получила, как планировалось, окончательной определенности, да и не могла получить, поскольку, как мы старались показать, тип цивилизации в России – это «неклассический», то есть переходный тип, а, следовательно, социалистический проект, тяготеющий к онтологическому конструкту, с самого начала ему противоречил. Тип идентичности не только окончательно не определился, но и оказался не соответствующим тому, что наконец-то на позднем этапе истории был осознан. А осознана была его перманентная незаконченность и принципиальная открытость. Но отрицательный опыт – тоже опыт. Именно крах возведения в России чего-то похожего на классический тип цивилизации противоречил всей истории России, демонстрирующей именно «переходный» и неклассический тип этой цивилизации.

Примечание: * – выполняет функции иностранного агента.

Материалы исследования | Research materials

1. Соловьев В. Свет с Востока // Соловьев В. Стихотворения и шуточные пьесы. Л.: Советский писатель, 1974.

Источники | References

1. Андреев Д. Роза мира. Метафилософия истории. М.: Прометей, 1991.
2. Бахман-Медик Д. Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре. М.: Новое литературное обозрение, 2017.
3. Бердяев Н. Евразийцы // Трубецкой Н. Наследие Чингисхана. М.: Эксмо, 2007.
4. Блок А. Собрание сочинений: в 8 т. М. – Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1962. Т. 5.
5. Гумилев Л. От Руси к России. Очерки этнической истории. М.: Экопрос, 1992.
6. Джеймисон Ф. Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма. М.: Издательство Института Гайдара, 2019.
7. Жукоцкий В., Жукоцкая З. Русская реформация XX века. Статьи по культурфилософии советизма. М.: Новый хронограф, 2008.
8. Земсков В. Цивилизационно-культурное пограничье – универсальная константа и средство самостроения мирового историко-культурного процесса // Проблемы культурного пограничья. Памяти В. Б. Земскова (1940-2012) / отв. ред. Ю. Н. Гирин. М.: ИМЛИ РАН, 2014.
9. Клибанов В. Из воспоминаний В. Д. Бонч-Бруевича // Записки Отдела рукописей Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина. 1983. № 44.
10. Савицкий П. Евразийство как исторический замысел // Трубецкой Н. Наследие Чингисхана. М.: Эксмо, 2007.
11. Трубецкой Н. Наследие Чингисхана. М.: Эксмо, 2007.
12. Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М.: АСТ; ТранзитКнига, 2004.
13. Хренов Н. Глава 5. Концепция культурно-исторических типов Н. Данилевского: проект новой науки или имперский дискурс // Хренов Н. Искусство в ситуации культурологического поворота. Методологические поиски. М.: Канон-Плюс, 2024.
14. Хренов Н. Имперский комплекс России и его критики: А. И. Солженицын // Личность и творчество А. И. Солженицына в современном искусстве и литературе: материалы Международной научной конференции, посвященной столетию со дня рождения А.И. Солженицына (г. Москва, 15-17 марта 2017 года). М.: ГИИ; Русский путь, 2018.
15. Хренов Н. К психологической интерпретации предыстории, истории и постистории революционного сознания в России: как возникают в профанном обществе «боги»? // Политическая концептология. 2023. № 3.
16. Шемякин Я. Социокультурная «пограничность» в контексте всемирной истории // Проблемы культурного пограничья. Памяти В. Б. Земскова (1940-2012) / отв. ред. Ю. Н. Гирин. М.: ИМЛИ РАН, 2014.
17. Эриксон Э. Детство и общество. СПб.: Ленато; АСТ; Фонд «Университетская книга», 1996.

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

RU Часть опубликованного материала была представлена автором в рамках конференции: Хренов Н. А. Становление идентичности в пространстве и времени российской цивилизации. Место Дальнего Востока в просторах Евразии // Дальневосточные Пропилеи. Материалы международной научной конференции. Дальневосточный федеральный университет. 16-18 апреля 2024 года. Владивосток: Издательство ДВФУ, 2024. С. 7-18.

EN A portion of the published material was presented by the author at the conference: Хренов Н. А. Становление идентичности в пространстве и времени российской цивилизации. Место Дальнего Востока в просторах Евразии // Дальневосточные Пропилеи. Материалы международной научной конференции. Дальневосточный федеральный университет. 16-18 апреля 2024 года. Владивосток: Издательство ДВФУ, 2024. С. 7-18.

Дата поступления рукописи (received): ; опубликовано online (published online): 07.10.2025.

Ключевые слова (keywords): цивилизационная идентичность России; акматическая фаза; пассионарное напряжение; европоцентризм; вестернизация; civilizational identity of Russia; akmatic phase; passionate tension; Eurocentrism; Westernization.