

Э. Я. Баталов

*РУССКАЯ ИДЕЯ*  
*и АМЕРИКАНСКАЯ*  
*МЕЧТА*



Федор Достоевский  
*Fyodor Dostoyevsky*  
*Vladimir Solovyov*  
Владимир Соловьёв  
Николай Бердяев  
*Nikolai Berdyaev*  
*Ivan Ilyin*  
Иван Ильин  
Томас Джефферсон  
*Thomas Jefferson*  
*Horatio Alger*  
Хорэйшио Элджер  
Джеймс Тр. Адамс  
*James Thr. Adams*  
*Martin Luther King*  
Мартин Лютер Кинг

# Эдуард Яковлевич Баталов

## Русская идея и американская мечта

*Издательский текст*

*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=2672055](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=2672055)*

*Русская идея и американская мечта: Прогресс-Традиция; М.; 2009*

*ISBN 978-5-89826-320-9*

### **Аннотация**

Монография Батанова Э.Я. «Русская идея и американская мечта» – первое в отечественной и зарубежной научной литературе комплексное сравнительное исследование «Русской идеи» и «Американской мечты» как двух великих национальных мифов, оказавших и продолжающих оказывать большое, хотя и не всегда осознаваемое нами, влияние на сознание и самосознание, соответственно, россиян и американцев. Автор книги опирается на документы, научные исследования, публицистику, художественные произведения многих авторов, включая Федора Достоевского (автора термина «русская идея»), Владимира Соловьева, Николая Бердяева, Василия Розанова, Джеймса Труслоу Адамса (автора термина «американская мечта»), Хорейшо Элджера и др. Проследивая историю русской идеи и американской мечты, автор затрагивает вопрос об их роли в жизни современных России и Америки и возможных

перспективах эволюции. Книга представляет интерес для культурологов, философов, историков, всех, кто интересуется историей и культурой двух великих стран.

# Содержание

Вступление	5
Глава I. РОССИЯ И АМЕРИКА В ПОИСКАХ ИДЕНТИЧНОСТИ	20
Национальная самоидентификация и социальное мифотворчество	20
Миф-Идея и миф-Мечта	41
Идея, Мечта, Утопия	73
Конец ознакомительного фрагмента.	78

# Эдуард Яковлевич Баталов

## Русская идея и американская мечта

### Вступление

Эта книга – о двух массовых социальных мифах. Великих мифах. О Русской идее и Американской мечте. Их роль и значение в жизни соответственно России и США не вполне еще поняты и оценены, как не вполне поняты и оценены роль и значение мифосознания в социальной и политической истории XX века. Но можно смело утверждать: не составив корректного представления о Русской идее, мы не поймем Россию, будь то Россия императорская, большевистская или постсоветская.

Теперь часто цитируют строки Тютчева: «Умом – Россию не понять, / Аршином общим не измерить: / У ней особенная стать – / В Россию можно только верить». По сути, это художественная характеристика феномена Русской идеи. Что значит не понять Россию «умом»? Это значит, что в ее душу невозможно проникнуть, опираясь только на методы рационального познания. А что же нужно для постижения этой души? «Вера», – отвечает Тютчев. Россия, ее «особенность»

постигаются не только разумом, но и верой. Или, как скажет уже в середине XX века один из крупнейших отечественных философов минувшего столетия, Иван Ильин, – «сердцем». Русская идея как раз и раскрывает *«особенную статью» России, постигаемую верой, «сердцем».*

А взять Американскую мечту. Прагматичнейшую из наций, страну трезвого расчета, холодной деловитости и жесткой пригнанности друг к другу всех «колесиков» и «винтиков», из которых «собраны» Соединенные Штаты Америки, – ее, эту страну, тоже, оказывается, не «раскусить», не постигнув романтического мифа об «этой стране». Мифа, который вот уже на протяжении нескольких сотен лет гонит в Америку миллионы людей со всего света...

О Русской идее у нас вспомнили чуть меньше двадцати лет назад, когда стало очевидно, что советский марксизм мертв, советская политическая система – на краю гибели, а советское общество – на грани распада. И когда начали понимать, что Россия, чтобы выжить, должна заново утвердить свою идентичность: социальную, политическую, этническую. Вот тогда и вспомнили о Русской идее.

Но отечественную общественность больше волновало не прошлое, а настоящее и будущее. Поэтому, когда в 90-х годах в стране началась широкая дискуссия о новом облике страны и ее народа, о том, что могло бы его сплотить, мобилизовать, позвать «на подвиг и на труд», акценты как-то незаметно сместились с Русской идеи на Национальную

идею, хотя никто точно не знал, что означают эти два слова. А потом все переплелось-перепуталось. Говорили о Русской идее, имея в виду Национальную идею, и о Национальной идее, имея в виду Русскую идею. А кто-то решительно отделял одно от другого...

Теперь, по прошествии почти двух десятилетий после начала спора, стало очевидным (по крайней мере для какой-то части его участников), что, чем бы последний ни закончился и что бы ни было предложено обществу под видом Национальной идеи, Русская идея – та самая Идея, которая приобрела более или менее целостный вид в XIX – начале XX в., жива, хотя и несколько изменила свой облик за минувшие десятилетия. Она с нами. Она в нас. Хорошо это или плохо и как это может сказаться на дальнейшем развитии российского общества, на отношениях России с остальным миром, в частности с Соединенными Штатами Америки, где властвует Американская мечта, – обо всем этом разговор впереди. Ибо, повторю, если мы хотим понять, «что же будет с Родиной и с нами», как было сказано на одной из конференций<sup>1</sup>, надо попытаться понять суть Русской идеи как общенационального социального мифа<sup>2</sup>, воплощенного в русской культуре и общественном сознании.

Постичь же по-настоящему эту Идею можно только в сравнении с подобными ей феноменами, и прежде всего – с Американской мечтой. И потому, что Россия – лишь часть, пусть и особенная часть, большого мира и несет в себе в

свернутом виде все его черты. И потому, что Русская идея есть одно из частных проявлений интегральной общечеловеческой Идеи – мифа о человечестве. И потому, наконец, что Америка, в которую вглядывается Россия в процессе самопознания, – великая страна, великое общество, с которым ей жить бок о бок всю оставшуюся жизнь.

Но можно ли сравнивать Русскую идею с Американской мечтой? Корректным ли будет такое сравнение с логической и культурологической точек зрения? Литератор-американист В. Лазарев в разговоре с культурологом-американистом О. Тугановой как-то высказал мнение, что сравнение двух феноменов друг с другом «некорректно». «А нынешние призывы к поиску высокой национальной идеи для России как бы оставляют в стороне реально существующую обыкновенную Русскую Мечту: жить счастливо, благополучно, спокойно, в достаточно разумной степени быть уверенным в завтрашнем дне. Пусть мне кто-нибудь скажет, что такой Мечты у русского народа нет»<sup>3</sup>.

В. Лазарев прав на все сто процентов: такая мечта у русского народа есть. Только вот назвать ее Русской мечтой нельзя. Нельзя уже по той простой причине, что это одновременно и китайская, и японская, и испанская мечта. «Жить счастливо, благополучно, спокойно...» – мечта всех без исключения народов Земли. Общечеловеческая мечта. Ничего специфически русского или специфически американского в ней нет. А вот исторически сложившееся сочетание пред-

ставлений, составляющих Американскую мечту, – уникально, хотя присуще не только самим американцам, но и тем, кто, находясь за пределами США, ориентируется на американские ценности и американский образ жизни.

Уникальна и Русская идея как продукт длительного исторического развития. И сравнение этой Идеи с Американской мечтой как ее культурным аналогом<sup>4</sup> в принципе (при условии соблюдения соответствующих исследовательских процедур) вполне корректно, как корректно сравнение общенациональных социальных мифов, в каких бы странах они ни рождались, какую бы форму ни принимали и какими бы именами ни были наречены.

Первым, кто высказал мысль, пусть в самой общей форме, о полезности сравнения Русской идеи с ее американским аналогом (тогда еще не существовало такого понятия, как «американская мечта»), был Лев Карсавин, один из видных русских философов XX в. Провозгласив задачей своей книги «Восток, Запад и русская идея» «хотя бы несколько уяснить русскую идею в ее отношении к Западу и Востоку»<sup>5</sup> через сравнение соответствующих религиозных философий, Карсавин выражал сожаление, что не может сопоставить в этом плане Россию и Америку. «Америку, – писал он, – можно рассматривать как ответвление христианско-западной культуры, весьма, впрочем, поучительное как раз в своих религиозно-философских обнаружениях. Очень соблазнительно было бы остановиться на некоторых аналогиях в

развитии американской и русской философской мысли. Однако, смиренно сознаваясь в своем невежестве, я умышленно уклоняюсь от анализа американских отношений и предоставляю говорить о них людям, в «американизме» более осведомленным»<sup>6</sup>.

«Осведомленные люди» заговорили о сравнении Русской идеи и Американской мечты почти три четверти века спустя. Осенью 1991 года в популярном общественно-политическом молодежном иллюстрированном журнале «Перспективы» была опубликована небольшая статья доктора филологических наук Юрия Сохрякова ««Русская идея» и «американская мечта»»<sup>7</sup>. То была, насколько мне известно, первая попытка сопоставить – в популярной форме и в самом общем плане – два названных феномена. Несколькими годами позднее российский литературовед-американист Т. Морозова и американский филолог Ст. Лаперуз напечатали в журнале «Москва» ряд «русско-американских диалогов»<sup>8</sup>, в которых среди прочих обсуждался вопрос об Идее и Мечте. А в 1998 г. Т. Морозова опубликовала статью, формально посвященную Американской мечте, но по сути предлагавшую сравнение двух феноменов<sup>9</sup>. Беглые сопоставления Русской идеи и Американской мечты (ограничивающиеся нередко всего несколькими фразами) встречаются и у отдельных участников вышеупомянутой дискуссии о Национальной идее<sup>10</sup>. Заслуживает упоминания увидевшая свет в

1999 году книга Б. С. Гершунского «Россия и США на пороге третьего тысячелетия»<sup>11</sup>. Ее составитель, приглашая к разговору десятки авторов (которых он считает экспертами по Америке и России), предпринимает анализ российского и американского менталитетов и, решая эту задачу попутно раскрывает представление о Русской идее и Американской мечте. И хотя Б. Гершунский не идет по пути их прямого и систематического сопоставления, читатель тем не менее получает информацию, позволяющую ему сравнить эти два мифа и вынести собственное суждение об их сходстве и различии.

К сказанному стоит, пожалуй, добавить, что в России само сопоставление Русской идеи и Американской мечты больше уже не является экзотикой. Судя по публикациям последних лет, появившимся в Интернете, сравнение этих двух феноменов занимает многих из тех, кто пытается понять, чем Россия отличается от Соединенных Штатов, в чем они близки и в чем далеки друг от друга. Как правило, эти сравнения носят поверхностный характер и не отличаются знанием предмета. Но сам факт сравнения политики и культуры двух стран именно в плане сравнения Идеи и Мечты говорит сам за себя.

Что касается заокеанской литературы, то, насколько мне известно, почти никто из тех, кто писал об Американской мечте (а ей посвящены сотни работ, преимущественно статей), не пытался сопоставить ее с Русской идеей. Едва ли не

единственное исключение – упомянутый выше Ст. Лаперуз, автор серьезного исследования «По пути духовного сближения Америки и России», опубликованного в США в 1990 году<sup>12</sup>. К сожалению, этим дело пока и ограничивается, и интереснейшая проблема остается почти не исследованной.

Предлагаемую работу, которая писалась в основном с середины 90-х годов, автор рассматривает как один из шагов в этом направлении. Свою задачу он видит в том, чтобы подступиться к ответам на несколько, как ему представляется, актуальных и вместе с тем связанных друг с другом вопросов.

Вопрос первый. Как выглядят основные вехи на пути становления и эволюции двух общенациональных мифов – Русской идеи и Американской мечты? Каковы их основные черты? Что их сближает и что отдаляет друг от друга? Как специфика Идеи и Мечты связана с особенностями исторического развития России и Соединенных Штатов? Подчеркну: речь идет именно об «основных вехах» и «основных чертах», а не о целостной истории развития двух мифов и не о целостных их картинах, воссоздание которых – дело будущего.

Второй вопрос касается возможности и целесообразности использования социально-политического опыта Соединенных Штатов, «закодированного» в Американской мечте, в интересах национальной самоидентификации современного российского общества. Может ли Мечта оказать продуктивное воздействие на Идею, способствовать ее обновлению

и адаптации к современным условиям? Возможна ли вообще интеграция в российское общественное сознание (в том числе в мифосознание) политических и нравственных ценностей, воплощенных в Американской мечте? Если возможно, то что это за ценности и как они могли бы быть интегрированы в другое сознание? Практика наших реформ 90-х годов, когда их инициаторы стремились использовать опыт, накопленный Соединенными Штатами (и получивший специфическое отражение в Мечте) для преобразования России, но при этом не знали, как это сделать и можно ли это сделать вообще, убеждает, что тут есть над чем поразмыслить.

Вопрос третий. Как Идея и Мечта способны повлиять на внешнеполитическое поведение России и США, в том числе и на взаимоотношения между двумя странами, оптимальная модель которых (взаимоотношений) остается во многом неясной как для российских, так и для американских политиков? Какова вообще детерминирующая роль общенациональных мифов в формировании и реализации внешнеполитической стратегии соответствующих стран, на что они их «провоцируют» и какие табу для них устанавливают?

И наконец, последний вопрос касается направлений и перспектив дальнейшей эволюции Русской идеи и Американской мечты. Социальные мифы, и прежде всего их ядро, – достаточно стабильные и консервативные структуры. Но и они подвержены изменениям. В современную эпоху – эпоху ускорения темпов общественного развития, глоба-

лизации, становления нового мирового порядка и нарастающей экспансии виртуальной реальности во все сферы социального бытия – интервалы между необходимыми пересмотрами каждой нацией-государством концепции своего Я (Я-концепции), включая ее мифологические элементы, сокращаются. А это значит, что вопрос о направлении и темпах эволюции общенациональных идентификационных мифов приобретает острый социальный характер, тем более когда дело касается стран, в огромной степени влияющих на судьбы человечества.

Принимая во внимание то обстоятельство, что различные интерпретации и оценки Русской идеи и Американской мечты нередко проистекают из разноголосого толкования таких понятий, как «социальный миф», «мечта», «идея», автор счел необходимым предварить непосредственный анализ и сравнение исследуемых феноменов рассмотрением ряда вопросов теоретико-методологического плана (им посвящена первая глава книги), а именно: что представляет собой современный социальный миф, каковы его признаки и функции как одной из форм национальной самоидентификации; какова роль социально-политической мифологии в формировании национальной Я-концепции; в чем специфика и различие мифа-идеи и мифа-мечты и т. п.

Отдельная глава посвящена анализу материалов дискуссии о Национальной идее (Русской идее), развернувшейся в российском обществе с начала последнего десятилетия ми-

нувшего века. Эта дискуссия примечательна в двух отношениях. Во-первых, она дает представление о духовной атмосфере, в которой протекали поиски новой российской Я-концепции, а значит, и такой органической ее части, как национально-идентификационный миф, равно как и об основных направлениях этих поисков. Во-вторых, – и это главное – нынешняя дискуссия достаточно убедительно, на мой взгляд, подтверждает сам факт присутствия базовых элементов традиционной Русской идеи в современном российском общественном сознании и раскрывает основные формы ее бытования в социокультурном контексте конца XX – начала XXI в.

Первоначально основные идеи предлагаемой работы были изложены автором в двух больших статьях, помещенных в 2000 г. в журнале «США-Канада: экономика, политика, культура»<sup>13</sup>. Позднее рукопись была опубликована в сокращенном объеме (примерно четверть нынешнего текста) отдельной брошюрой тиражом 100 (сто) экземпляров<sup>14</sup>. Что касается частных аспектов феноменов Американской мечты, Русской идеи и современного социального мифа, то они рассматривались автором во многих работах, публиковавшихся в 80-х и 90-х годах<sup>15</sup>.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См.: Преемство. Что же будет с Родиной и с нами: Материалы международной научной конференции «Кризис российской идентичности: причины и пути преодоления». М., 2000.

<sup>2</sup> Во избежание недоразумений сразу поясню: говоря о Русской идее как о мифе, я имею в виду не реальные черты и особенности России и ее народа, не реальные черты и особенности русского национального характера, а определенные, исторически сложившиеся в обществе *представления* об этих чертах и особенностях, которые живут собственной жизнью (у идей, как и у книг, своя судьба) и способны оказывать существенное влияние на общественно-политические процессы. Соответствуют или не соответствуют эти представления реальности и какова эта реальность – об этом речи в книге не идет. Аналогичным образом обстоит дело и с Американской мечтой. Это тоже область *представлений* об Америке и американцах. И вопрос о степени близости этих представлений к реальности в книге не обсуждается.

<sup>3</sup> Лазарев В.Я., Тушинова О.Э. Самообновление вечных ценностей. Подтвердится ли сущность человека разумного (Из материалов Круглого стола) // Американский характер. Традиция в культуре. М.: Наука, 1998. С. 389.

<sup>4</sup> «В США, – как справедливо замечает один из участников дискуссии, – функцию национальной идеи выполняет «американская мечта», чья суть определяет Америку как уникальное общество «равных возможностей», с присущим ему специфическим индивидуализмом и исключительным динамизмом» (*Шаповалов В.* Смысл национальной идеи // Независимая газета. 1996. 23 авг.).

<sup>5</sup> *Карсавин Л.П.* Восток, Запад и русская идея. Пг., 1922. С. 18.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> *Сохряков Ю.* «Русская идея» и «американская мечта» // Перспективы. 1991. № 11.

<sup>8</sup> *Морозова Т., Лаперуз Ст.* Русско-американские диалоги // Москва. 1994. № 9, 11; 1995. № 7; 1996. № 9; 1997. № 6; 1998. № 5.

<sup>9</sup> *Морозова Т.Л.* Американская мечта (и размышления о России) // Американский характер. Традиция в культуре. М.: Наука, 1998.

<sup>10</sup> См., в частности: Ценности американизма и российский выбор // Свободное слово. Интеллектуальная хроника десятилетия. 1985–1995. М., 1996; *Коршунов С.* Национальная сверхзадача: Опыт российской идеологии // Независимая газета. 1995. 7 окт.; *Говард Б.* Россия должна идти своим путем. Ибо свет американской мечты угасает даже в самой Америке // Независимая газета. 1995. 20 нояб.; *Соко-*

лов В. В поисках Великой Российской Мечты // Общая газета. 1996. 18–24 янв.; Загородников А. Национальная идея и частные интересы. Государство должно прислушиваться к гражданам, если само хочет быть услышанным // Независимая газета. 1996. 20 сент.; Голенпольский Т. Куда подевались наши герои? России нужна «российская мечта // Независимая газета. 1996. 3 окт.

<sup>11</sup> Гершунский Б.С. Россия и США на пороге третьего тысячелетия: Опыт экспертного исследования российского и американского менталитетов. М.: Флинта, 1999.

<sup>12</sup> См.: Lapeyrouse S.L. Towards the Spiritual Convergence of America and Russia. Santa Cruz (Calif.), 1990. См. также: Леперуз Ст. Духовный призыв «Американской мечты» // Американский характер. Очерки истории культуры США. Импульс реформаторства. М., 1995; Lapeyrouse S.L. Contrasting Ideas of Man. «American Creed» vs. «Perennial Philosophy» // Американский характер. Очерки культуры США. Традиция в культуре. М., 1998.

<sup>13</sup> Баталов Э.Я. Русская идея и Американская мечта // США-Канада: экономика, политика, культура. 2000. № 11, 12.

<sup>14</sup> Баталов Э.Я. Русская идея и Американская мечта. М., 2001.

<sup>15</sup> См., в частности: Баталов Э.Я. Социальная утопия и утопическое сознание в США. М.: Наука, 1982; Он же.

«Американская мечта» и внешняя политика США // Общественное сознание и внешняя политика США. М.: Наука, 1987; *Он же*. Куда путь держим? О национальной идее и государственной идеологии // Российская Федерация. 1996. № 15, и др.

# Глава I. РОССИЯ И АМЕРИКА В ПОИСКАХ ИДЕНТИЧНОСТИ

## Национальная самоидентификация и социальное мифотворчество

У каждого человека в процессе социализации складывается определенное представление о собственной личности: своей родословной; принадлежности к той или иной стране, социальной, политической и этнической группе; о своем положении в обществе, своих качествах, возможностях и перспективах. Иными словами, каждый человек отождествляет (идентифицирует) себя с определенными общностями, статусами, институтами, ролями и тем самым формирует в своем сознании картину собственного Я, или, как скажет психолог, Я-концепцию.

Нечто подобное происходит с целыми народами, с национальными (национально-государственными) общностями. В процессе их становления, развития, трансформации у них складываются определенные представления о своем происхождении, месте и роли в мировом сообществе, своих достоинствах, своем историческом «предназначении» и т. п. Иначе говоря, формируется представление о своей *националь-*

*ной идентичности.*

Поэтому, как бы ни определили мы Русскую идею по предмету, содержанию, сущности, функциям и политическому значению, о чем речь впереди, она с момента своего появления на свет была и остается *одной из форм национальной (национально-государственной) самоидентификации России, одной из форм выражения национальной идентичности россиян.*

Так же обстоит дело и с Американской мечтой. При всех своих отличиях, подчас существенных, от Русской идеи она родилась и закрепилась в общественном сознании именно как форма национальной самоидентификации исторически сложившейся общности людей, названной «американцами» и населяющей страну, именуемую «Соединенными Штатами Америки».

Введенное в науку в качестве более или менее строгой категории З. Фрейдом, понятие идентичности (от лат. *Identitas* – тождественность) ныне вышло далеко за пределы психологии и стало широко использоваться научными дисциплинами, входящими в социологический и политологический комплексы. Специалистов интересует, как общество формирует свою идентичность (в том числе в политическом аспекте) и с помощью какого аналитического инструментария можно исследовать этот процесс и получаемый в итоге продукт; какую роль в формировании идентичности играет специфика национальной психологии и культуры и т. д. и т. п.<sup>1</sup>

Национальная самоидентификация касается прежде всего внутреннего аспекта бытия субъекта, будь то нация-государство или этнические общности, образующие его население. В этом случае идет поиск ответов на вопросы типа: что мы (русские, американцы, итальянцы, китайцы и т. п.) за народ? В каком государстве живем? Каковы наши национальные особенности? Куда держим путь? И далее в том же духе.

Заметим, что в рамках этнически (расово) неоднородных обществ – а мы находим их в десятках стран, включая такие гиганты, как Китай, Россия, Индия, США, – поиск национальной идентичности в ее внутреннем аспекте может вестись одновременно по нескольким руслам, причем отношения между потоками поисков носят порой конфликтный характер. Так, в современных США наряду с вопросами типа «что мы, американцы, за народ?» активно обсуждались на протяжении последних лет вопросы типа «что мы, афроамериканцы, за общность?» и т. п.<sup>2</sup>

Нечто подобное происходило в 90-х годах XX в. и в России, где «парад суверенитетов» сопровождался ростом национального самосознания (принимавшего порой националистические формы) населяющих страну этносов и поисками ими своей идентичности. Но одновременно (как будет показано далее) предпринимались попытки найти ответ на вопрос: «Кто такие россияне? Каковы их этнические характеристики?» и т. п.

Естественным продолжением и дополнением националь-

ной самоидентификации во внутреннем аспекте является ее внешний (международный) аспект. Любая общность, являющаяся членом мирового сообщества и выступающая в качестве субъекта международных отношений, так или иначе решает для себя вопрос о своем месте в мире, принадлежности к той или иной группе стран, роли в рамках существующего мирового порядка, исторической миссии (политической, культурной, религиозной).

В отличие от самоидентификации индивидов, которая (если исключить патологию) ограничивается в каждый данный момент одной-единственной Я-концепцией, самоидентификация национальных общностей допускает одновременное существование нескольких Я-концепций. Тут многое зависит от степени гомогенности данной общности. У представителей различных групп и даже одной и той же группы могут складываться неодинаковые, вплоть до взаимоисключающих, представления о своем народе и государстве, их месте в мире, их историческом «предназначении»... При этом какая-то из национальных Я-концепций оказывается доминирующей, а возможно, и официально санкционированной, в то время как другие носят периферийный и маргинальный характер.

Без Я-концепции субъект, будь то индивид или национальная общность, не может ориентироваться в пространстве и времени и успешно взаимодействовать с другими субъектами. Я-концепция во многом определяет линию по-

ведения субъекта. Если, скажем, нация-государство идентифицирует себя как великую державу, то она и вести (или, по крайней мере, пытаться вести) себя будет соответствующим образом. А от этого немало зависит как ее восприятие другими субъектами, так и социально-политический статус. «Мы те, кем себя ощущаем, и наша страна – это то, что мы знаем о ней, – говорил историк А.Б. Горянин, выступая на конференции «Кризис российской идентичности: причины и пути преодоления». – То, что люди «твердо знают» о своей стране, не обязательно соответствует действительности, но это «знание» с практической точки зрения едва ли не важнее действительности. Скажем, французы твердо знают, что на земле нет женщин красивее француженок, американцы совершенно уверены, что их страна – самая свободная в мире, немцы убеждены, что немецкое качество невозможно превзойти, японцы не сомневаются, что они – самый трудолюбивый народ среди живущих. И хотя все эти постулаты ошибочны, их носители исходят из них. Уже своей уверенностью они заставляют всех остальных поверить, что дело обстоит именно так, и действовать соответственно»<sup>3</sup>.

Эта яркая картинка, конечно, упрощает суть дела, но в ней образно выписан один очень важный момент. Самоидентификация субъекта оказывает существенное воздействие на его идентификацию другими субъектами и таким образом выступает как материальная сила. Сила тем более значительная по своему потенциалу, чем точнее Я-концепция

отражает реальное качество идентифицируемого субъекта.

Национальные Я-концепции – исторически устойчивые образования, и меняются они, по крайней мере в базовых своих элементах, сравнительно медленно, особенно в стабильных обществах. Наиболее стойкими оказываются представления, фиксирующие глубинные характеристики данной общности и составляющие ядро национальной Я-концепции. Но поскольку в истории любой, даже очень устойчивой в цивилизационном плане социальной общности возникают более или менее существенные разрывы (связанные обычно с войнами, революциями и другими национальными катастрофами), то время от времени возникает потребность в корректировке или даже пересмотре данной общностью своей Я-концепции.

История России имеет прерывистый характер, что отмечали многие отечественные исследователи. Наиболее емко и лаконично эту мысль выразил Николай Бердяев. «В противоположность мнению славянофилов, – писал философ об этой истории – она менее всего органична. В русской истории есть уже пять периодов, которые дают разные образы. Есть Россия киевская, Россия времен татарского ига, Россия московская, Россия петровская и Россия советская»<sup>4</sup>.

Существовали и другие формулы, фиксировавшие дискретность истории России, например ее разделение на «допетровскую» и «петровскую». А советскими партийными деятелями высказывалась точка зрения, что подлинная исто-

рия отечества начинается только после Октябрьской революции (предлагалось даже, взяв ее за точку отсчета, ввести в СССР новое летоисчисление), а все, что было до этого, – «предыстория».

Бердяев не исключал, что со временем «будет еще новая Россия»<sup>5</sup>. Так оно и случилось. На наших глазах с политической карты мира исчез Советский Союз, и на его месте появился ряд суверенных государств, включая Российскую Федерацию. Так что сегодня у нас согласно бердяевской схеме шесть России, истории которых составляют в совокупности единую историю страны. И никто не даст гарантий, что нынешняя постсоветская Россия не примет со временем существенно иной облик и на политической карте не появится новая, седьмая Россия.

Необходимо добавить к сказанному, что в рамках обозначенных Бердяевым исторических периодов – некоторые из них охватывают сотни лет – были кризисные моменты перехода от одного этапа к другому, когда у российского обывателя менялись, пусть и не радикально, представления и об обществе, в котором он живет, и о себе самом, и о прошлом, и о возможном будущем. Так было в период Смуты. Так было в относительно близком к нам XIX веке – в частности, после проигранной Крымской войны. Еще более динамичным оказался XX в. с его революциями и войнами, выпавшими на долю России. «Была монархия, потом короткий промежуток Временного правительства, за ним – 35 лет неограни-

ченной большевистской тирании. На смену ей пришел посталалинский период той же длительности, когда сложился опять-таки другой, вполне особый, строй. В ходе второго 35-летия происходило вырождение и ожирение тирании, она утрачивала свирепость, теряла безоглядную уверенность в своей правоте...»<sup>6</sup>

Очевидно, что преодоление разрыва между крупными историческими этапами, как и между отдельными периодами внутри последних, предполагало в качестве одного из важнейших условий сохранения единства национальной истории и национальной культуры идейно-духовный процесс, который мы назвали бы «самореидентификацией», т. е. повторной общественной самоидентификацией, фиксирующей новые исторические реалии и предлагающей переосмысленные – в соответствии с изменившейся ситуацией – ответы на традиционные вопросы: что мы за народ? Что это за страна, в которой мы живем? Каково наше место в мире? И т. д. и т. п.

В последние годы нередко можно было услышать недоуменный вопрос: как могло случиться, что страны, потерпевшие тяжелейшее моральное (помимо военно-политического) поражение во Второй мировой войне, и прежде всего Германия, сумели быстро преодолеть кризис идентичности<sup>7</sup>, а Россия, пусть и оказавшаяся после распада СССР в сложном экономическом и политическом положении, но все же не испытывавшая таких публичных моральных унижений, как Германия и Япония в 1945 г., все еще не решила проблему

самореидентификации? Как такое могло случиться?

Ответы на эти вопросы надо искать не только в различии условий, в которых оказались Германия и Япония в 40-50-х годах и Россия – в 90-х, хотя различия эти весьма существенны. Не менее значимы специфические условия бытия стран, занятых поиском своей новой идентичности, их национальные традиции, геополитический статус и т. п. Как свидетельствует исторический опыт, самореидентификация различных социальных, в том числе национально-государственных, общностей осуществляется в соответствии с моделями, имеющими разные доминанты. Иначе говоря, преодоление кризиса идентичности и формирование новой Я-концепции зависят от решения разных проблем, выступающих в разных обществах в качестве доминант. Где-то это – воссоздание сильного государства, где-то – воссоздание институтов гражданского общества, где-то – возрождение традиционной религии... Это, конечно, не значит, что разрешение других проблем несущественно для выхода из идентификационного кризиса, однако последние носят подчиненный или даже периферийный характер, и поэтому и их разрешение во многом определяется состоянием доминантной проблемы.

В России на протяжении многих веков такой доминантной проблемой было *положение и роль государства*, которое в силу многих исторических обстоятельств (о них – отдельный разговор) почиталось как высшая ценность – не только

политическая, но также социальная и культурная. Ценность, имеющая под собой метафизические основания<sup>8</sup>. Пока россияне не убеждались, что в стране существует государство как реальная сила, способная более или менее эффективно выражать их интересы (или то, что принималось за их интересы), защищать их, управлять ими, они чувствовали себя не в своей тарелке, испытывали кризис идентичности. Преодоление последнего было напрямую связано с преодолением кризиса государственности.

Это понимали не только российские самодержцы. Это быстро усвоили большевистские лидеры, и в первую очередь Ленин, Троцкий, Сталин. Выступив в первые послереволюционные годы, как и положено марксистам, каковыми они провозглашали себя публично, с радикально антигосударственных позиций, они под давлением обстоятельств столь же радикально изменили свои позиции на противоположные, а Сталина иначе как супергосударственником и не назовешь.

Чрезмерное упование народа и элит на государство, фетишизация государства, служившая одним из тормозов на пути либеральных реформ, нежелание и неумение общественности хотя бы немного разгрузить государственную машину, взяв на себя часть ее функций и ответственности, всегда служили и служат сегодня одним из препятствий на пути модернизации и либерализации российского общества. Но факт остается фактом: государство в России всегда играло (делая

это порой фальшиво) первую скрипку, а общество, попадая в кризисные ямы, рассчитывало не столько на собственную инициативу и собственные усилия, сколько на спасительную помощь государства.

Под государственным углом ставились и решались в России практически все проблемы, связанные с само(ре)идентификацией, в том числе и такие, какие либо вовсе не вставали перед другими странами, либо имели для них периферийный характер. Ни одной стране не приходилось мучительно искать ответ на вопрос, относится ли она к Европе или к Азии, к Западу или к Востоку. Германия, например, твердо знала, что, будучи расположена в Европе, является европейской страной, а германская цивилизация – частью европейской цивилизации. Точно так же Япония однозначно идентифицировала себя с Азией, Востоком и восточно-азиатской цивилизацией.<sup>9</sup>

Иное дело – Россия. Расположенная на евразийском материке, она должна была снова и снова, по мере изменения международного положения и ситуации внутри страны, искать ответ на трудный для нее вопрос о соотношении двух начал – европейского и азиатского, западного и восточного – в ее цивилизации, политике, культуре: чего в России больше – «азиатскости» или «европейскости»? Как оба истока сливаются и уживаются в русской культуре?..

Эти вопросы терзали многих крупных российских мыслителей, включая Пушкина, Тютчева, Достоевского. «Россия

не в одной только Европе, но и в Азии, – читаем в «Дневнике писателя» за 1881 год, – ...русский не только европеец, но и азиат. Мало того: в Азии, может быть, еще больше наших надежд, чем в Европе. Мало того: в грядущих судьбах наших, может быть, Азия-то и есть наш главный исход!.. Надо прогнать лакейскую боязнь, что нас назовут в Европе азиатскими варварами и скажут про нас, что мы азиаты еще более, чем европейцы»<sup>10</sup>.

Прогнать «лакейскую боязнь» было, однако, нелегко. Да и не в одной только боязни было дело. Россия не могла не чувствовать себя Европой и не могла обойтись без Европы (о чем не раз говорил в разные годы и сам Достоевский), как, впрочем, и Европа, не всегда, возможно, осознавая это, не могла, не может и никогда не сможет обойтись без не любимой ею России.

Отсюда известные идентификационные решения: *евроазиатское* и *евразийское*. Евроазиатское решение четко сформулировал Бердяев: «...в России сталкиваются и приходят во взаимодействие два потока мировой истории – Восток и Запад. Русский народ есть не чисто европейский и не чисто азиатский народ. Россия есть целая часть света, огромный Востоко-Запад, она соединяет два мира<sup>11</sup>». Евразийское (т. е. выросшее из так называемого евразийства как историософского течения) решение предложили П.Н. Савицкий, Н.С. Трубецкой, ЕВ. Вернадский и др. В России, утверждают они, не просто соседствуют, «соединяются», как говорит

Бердяев, Европа и Азия – в России они естественным образом, не имея четких границ, *перетекают* друг в друга, образуя своего рода сплав, ингредиенты которого настолько перемешаны друг с другом, что ни отделить, ни выделить их в чистом виде уже невозможно. Россия – *интегральная уникальная цивилизация, порождение разных культурных и этнических начал, растворившихся в сотворенном ими целом.*

Еще один специфический вопрос, который приходилось решать России в процессе самореидентификации, касается исторической самооценки и характера отношений с другими странами и народами. В ее душе шла борьба между комплексом неполноценности и комплексом величия, что отчетливо проявилось в творчестве П.Я. Чаадаева. Отсюда и разные решения вопроса о позиции в отношении Европы и европейцев, в первую очередь немцев, французов, англичан: учиться у них – не учиться; заимствовать создаваемые ими политические, экономические, иные культурные образцы – не заимствовать и т. п. Это наглядно отразилось в творчестве западников и славянофилов. Вообще надо заметить, что Европа, начиная с петровских времен, неизменно выступала важным фактором самоидентификации России, о чем еще пойдет речь. (Америка появляется в этом качестве на российском горизонте только в XX в.)

Была и еще одна проблема, определявшая во многом Я-концепцию российского общества. Это – отношения между населяющими страну этносами. Россия XIX – начала

XX в. не была ни «тюрьмой народов», ни интернациональным эдемом. Этнический аспект бытия общества характеризовал принцип «единство в многообразии». Это многообразие, время от времени обогащавшееся (вплоть до середины XIX в. Российская империя прирастала новыми территориями и населявшими их этносами), и это единство, время от времени нарушавшееся и снова восстанавливавшееся, служили одновременно и одним из главных источников жизненной силы российского общества, и одним из постоянных источников разрывавших его противоречий...

По-иному складывалась история Соединенных Штатов Америки. В ней, гораздо более короткой по времени, не было ни той прерывности, ни того внутреннего драматизма (быть или не быть?), ни тех революционных сотрясений и потрясений, которые выпали на долю России. США вообще шли необычным во многих отношениях путем, и в них формировались отношения и институты, которые порой сильно отличались от европейских аналогов<sup>12</sup>. Так что проблемы саморидентификации, встававшие перед американским обществом, имели специфическую интригу и остроту.

Эта специфика проявляется прежде всего в том, что образ Америки как райской земли сложился в Европе еще до появления нового континента на карте мира. «...Как состояние ума и как мечта Америка существовала задолго до того, как ее открыли. С самых ранних дней западной цивилизации люди мечтали о потерянном Рае, о Золотом веке, где

было бы изобилие, не было бы войн и изнурительного труда. С первыми сведениями о Новом Свете возникло ощущение, что эти мечты и стремления становятся фактом, географической реальностью, открывающей неограниченные возможности»<sup>13</sup>.

Отождествлявшиеся изначально со всем Американским континентом, утопические мечтания были впоследствии спроецированы лишь на одну из стран Нового Света, а именно на Соединенные Штаты Америки, которые и стали называть (с точки зрения канадцев и народов других стран, расположенных на том же континенте незаконно) «Америка».

Национальная самоидентификация Америки была лишена напряженного драматизма, сопровождавшего этот процесс в таких странах, как Германия, Италия, Франция или Россия. Американцам в отличие от россиян не нужно было ломать голову над вопросами о своем географическом и геополитическом статусах и вытекающих отсюда культурных и цивилизационных особенностях. У них не было под боком ни «просвещенной» Европы, ни «седой» Азии, и им почти не приходилось балансировать между комплексом неполноценности и комплексом величия. Уже вскоре после своего образования США стали ощущать свою самобытность, самоценность, самодостаточность, свое величие и предназначение, что, кстати сказать, нашло отражение еще в некоторых политических текстах периода революции, в частности в той же Декларации независимости, «Здравом смысле» То-

маса Пейна и т. д.

Не приходилось американцам в течение долгого времени и мучительно думать над тем, как выстраивать отношения с другими странами, чтобы обеспечить процветание Соединенных Штатов, не говоря уже об их выживании. Отделенная от остального мира, включая вечно сотрясаемую войнами Европу, двумя океанами, Америка чувствовала себя в безопасности, а знаменитый американский изоляционизм позволял сосредоточить силы и средства на решении внутренних проблем. Правда, у США имелись соседи по континенту, однако они были не столь сильны, чтобы доказательство своей «правоты» по любому спорному вопросу требовало отяжки непомерных усилий.

Отсутствие потребности в содержании сильной армии вкупе с другими факторами<sup>14</sup> освобождало американцев и от забот о создании сильного государства. Напротив, институты гражданского общества, строительству и поддержанию мощи которого граждане Соединенных Штатов всегда уделяли большое внимание, успешно соперничали с государством и на протяжении долгого времени сдерживали его экспансионистские поползновения. Этот примат гражданского общества над государством оказал огромное влияние на всю историю США и во многом определил характер и содержание складывавшейся на протяжении XVIII–XIX вв. национальной Я-концепции, ее доминанту.

Что же это была за доминанта? Что делало Америку той

самой Америкой, какой видели ее и те, кто жил в этой стране, и те, кто стремился попасть в нее? Эта идентификационная доминанта – *положение личности в обществе*.

Соединенные Штаты воспринимаются самими американцами и большинством наблюдателей со стороны как *страна индивидуальной свободы*<sup>15</sup> и отождествляются прежде всего с *личной свободой*, в том числе по отношению к государству. Американец – ярый патриот, но не государственник. Он, разумеется, не отрицает государства, но и не фетишизирует его. Не связывает с ним надежды на лучшее будущее. Кризис национальной идентичности для американца – это прежде всего кризис его индивидуальной свободы, а преодоление кризиса – это укрепление положения индивида в обществе – и как гражданина, и как человека.

Но тут встает вопрос, весьма существенный для его самоидентификации: а кто он такой, американец? И что значит быть американцем? Нигде, ни в каком другом многонациональном, многорасовом, многоэтническом обществе, включая Россию, вопрос о расово-этнической самоидентификации как органической части гражданской самоидентификации не вставал с такой остротой, как в Соединенных Штатах Америки. «...Американцы, – пишет известный заокеанский культуролог и публицист Тодд Гитлин, – постоянно гляделись в зеркало, проверяли и классифицировали себя, восхищались или ужасались тем, что в нем видели, спорили, не было ли зеркало кривым и не требуется ли новое зеркало».

В итоге менялось и зеркало, и глядевший в него субъект, и представление о «настоящем американце»<sup>16</sup>.

Нелишне напомнить, что США формировались не только как иммигрантское общество, лишенное общего прошлого, а значит, и глубинной исторической памяти, но и как общество, изначально разделенное на рабовладельцев и рабов. Причем социальная граница между ними была одновременно и расовой границей. Правда, до войны между Севером и Югом и даже на протяжении долгого времени после отмены рабства этой границы в представлении белого большинства Америки не существовало вовсе. Чернокожие американцы, даже став полноправными гражданами США, оставались в сознании белого человека маргинальной социальной группой, характеристики, а в некоторых отношениях само существование которой можно было не принимать в расчет при определении национальной идентичности американца.

Де Кривекер, автор знаменитых «Писем американского фермера» (одно из них так и называлось: «Что такое американец?»), вышедших первым изданием в 1782 г., утверждал: в Америке из представителей разных народов выплавляется единый народ. Но при этом он делал примечательные добавления: «Если некто, отбросив свои старые привычки и нравы, взамен приобретает новые под воздействием нового образа жизни, им усвоенного, нового правительства, которому он подчиняется, и нового положения, которое он занимает, сей человек и есть американец. Он сделался американцем,

когда наша великая Alma Mater приняла его в свое обширное лоно»<sup>17</sup>.

Иными словами, чтобы стать американцем, было недостаточно пересечь океан и вместе с другими переселенцами заняться хлебопашеством или иным ремеслом. Требовалось также быть принятым в уже сложившееся в переселенческих колониях сообщество. А чтобы это произошло, необходимо было перековаться в нового человека, подстроиться под определенные, а именно выработанные этим сообществом требования. Так что в «переплавку» попадали далеко не все качества, с которыми «представители разных народов» попадали в Америку, и далеко не все из этих представителей, оказавшихся волею судеб в Новом Свете.

А кто же составлял становой хребет сообщества, члены которого как истинные американцы «принимали» (или не принимали) в свои ряды тех, кто жаждал стать вровень с ними? Де Кревекер отвечает и на этот вопрос. Англичанин, впервые ступающий на Американский континент, говорит он, должен, испытывая «величайшую радость» от увиденного, воскликнуть в душе: «Сие чудо сотворили мои соотчичи, когда, сотрясаемые междоусобицей, они в волнении к тревоге бежали сюда, чтобы спастись от бед и лишений. Они привезли с собою дух нашего народа, коему особливо обязаны своею свободой и своим состоянием. Здесь он наблюдает, как природное усердие англичан находит себе новые приложения, здесь видит в зародыше все искусства, науки и изоб-

ретения, которые процветают в Европе»<sup>18</sup>.

В самом деле, как справедливо замечает историк-американец С. Червонная, «отцы-основатели североамериканской республики весьма узко очерчивали границы формирующейся национальной общности как англосаксонской диаспоры в Северной Америке. Быть американцем в реалиях конца XVIII в. означало принадлежность к «англосаксонской расе» и к одной из деноминаций протестантизма (вплоть до середины XX в. большинство протестантов видели противоречие между американской идентичностью к принадлежности к католицизму)»<sup>19</sup>.

При такой формуле национальной идентификации в число «американцев» не попадали ни потомки чернокожих рабов, завезенных когда-то в США, ни «желтые» – выходцы из Китая, Японии, других стран Азии, а также иммигранты из Южной, Центральной и Восточной Европы. Правда, с течением времени круг «исключенных» постепенно сужался. Сначала «расширились параметры национальной общности, включавшие более широко определяемые европейское происхождение и религиозную принадлежность»<sup>20</sup>. В дальнейшем статус равноправных и полноправных граждан Соединенных Штатов Америки получили чернокожие американцы (которых, соблюдая правила вошедшей в моду «политической корректности», стали именовать «афроамериканцами»), равно как и члены других этнических групп, представ-

ленных в США.

Однако все это происходило в последние десятилетия XX в., когда американская национальная Я-концепция давно уже сформировалась в своей основе, как сформировались и репрезентирующие ее дискурсы и мифы, включая Американскую мечту. А это значит, что и социальная, и культурная, и тем более расово-этническая база, на которой в течение по меньшей мере двух веков происходила саморидентификация Америки, носила не просто ограниченный (она, впрочем, везде ограничена до той или иной степени), но искусственно суженный характер. Как пишет культуролог Н. Рэнвик, «американская идентифицирующая культура – это гибрид», но гибрид, выражающий культурное неравенство.

# Миф-Идея и миф-Мечта

У российского дворянства и интеллигенции XIX – начала XX в. не было *единого и общего* представления ни о российском обществе и государстве, ни о русском народе, ни о месте России в мире, ни о ее исторической миссии. В подтверждение сказанного можно сослаться на таких авторитетных и во многом очень не похожих один на другого мыслителей, как Чаадаев и Аксаковы, Герцен и Достоевский, Белинский и Вл. Соловьев, Чернышевский и Розанов, Плеханов и Данилевский, Бакунин и Леонтьев...

Их представления о России и ее народе, подкрепленные и дополненные представлениями сотен русских писателей, публицистов, политиков и философов разных направлений и калибров, свидетельствуют о том, что самоидентификация российского общества, в том числе и в форме социальной мифологии, протекала одновременно по нескольким руслам. Однако именно так называемая Русская идея – тоже многоликая – оказалась в конечном счете тем национально-идентификационным мифом, который полнее и последовательнее других отразил, хотя и в превращенной форме, специфику бытия (в том числе и в историческом аспекте) России и ее народа, равно как и специфику общественного сознания, сложившегося в стране к середине XIX в.

Само это понятие – «Русская идея» – впервые введенное

в оборот не кем иным, как Федором Достоевским, может показаться случайным по отношению к обозначаемому им феномену, как случайны были многие понятия, введение которых в научный и литературный обиход не было результатом предварительного расчета. Высказывалась даже точка зрения, что данное словосочетание носит искусственный характер и представляет собой кальку то ли с французского, то ли с немецкого. «Стоит... на нем сосредоточиться и произнести его отчетливо вслух, – пишет в своей интересной книге «Слова и смыслы» отечественный политолог М.В. Ильин, – как возникает ощущение, что звучит оно как-то не по-русски. Сами слова *русская* и *идея* плохо вяжутся друг с другом, а их насильственное соединение кажется каким-то натужным и в смысловом отношении путанным. Это неудивительно. Здесь проявилась, как мне представляется, болезненность заимствования. Выражение напоминает кальку, оригинальный смысл которой утрачен, а значение подменено. Требуются специальные разыскания, чтобы обнаружить непосредственный источник (или источники) калькирования. Не исключено, что они могли быть германскими – *Russlandidee* по модели *Kaiseridee* – или французскими: *Idée russe* по модели *idée fixe*, *idée général* etc. Весьма вероятно, что немецкие или, скорее, франкофонные образования возникли не в Германии или в Париже, а в салонах Петербурга и Москвы»<sup>23</sup>.

Анализ наследия Достоевского дает, однако, достаточно

веские основания для вывода о том, что словосочетание «русская идея» – плод оригинального творчества писателя. Как заметил еще много лет назад философ Федор Степун, автор проникновенного и тонкого эссе «Миросозерцание Достоевского», «слово “идея” – наиболее часто употребляемое Достоевским слово. Оно постоянно встречается как в “Дневнике писателя”, так и в романах. Все герои Достоевского живут идеями, исповедуют идеи, борются за идеи и разгадывают идеи. Иван Карамазов носится со своей идеей, Алеша пытается разгадать “тайну этой идеи”, Смердяков снижает идею Ивана. В набросках к “Подростку” Достоевский говорит о новой идее Версилова: будто бы люди – мыши. Кириллов не перенес своей идеи, отчего и повесился. У Шитова своя идея, он страстно исповедует религиозный национализм. Сам Достоевский силится постигнуть “идею Европы”»<sup>24</sup>.

Любопытно и другое, а именно сочетания, в которых используется Достоевским слово «идея». Сочетания, порой совершенно неожиданные и потому иногда действительно выглядящие «натужными». В романе «Подросток» и творческих рукописях к нему, где тема России и ее места в мире (знаменитые рассуждения Крафта) является одной из центральных, Достоевский размышляет о «Женевских идеях» (13, 173)<sup>25</sup>, «идее Рима» (13, 174), «идее социализма» (ТР, 95)<sup>26</sup>, «идее об отечестве» (ТР, 87), а еще о

«мстительной и гражданской идее» (13, 8), «идея разложения» (ТР, 69), «руководящей идее» (ТР, 92), «простейшей идее» (13,72), «высшей идее» (ТР, 85), «казенной идее» (ТР, 93), «великой идее» (ТР, 94, 119, 154, 158), «второстепенной идее» (ТР, 128) и т. д. и т. п.

Такое же богатство и в «Дневнике писателя»: «идея католическая» (25,6; 25,7; 25,17), «идеи 89 года» (25,6), «идея освобождения духа человеческого» (25,7), «Рим и идея его» (25,7), «идея славянская» (25,8), «восточные идеи» (25,8), «мировая идея» (25,9), «безумные и гордые идеи» (25,8), «национальная идея» (25,20), «европейские идеи» (25,22), «русские идеи» (25,22), «идеи русского народа» (21,17), «новые идеи» (25,55), «идея православия» (25,68), а заодно – «идея веселости» (27,73) и «идея невинности» (27,73)...

Словосочетание «русская идея» несколько не выбивается из этого действительно порой режущего ухо ряда, вполне, впрочем, характерного для манеры письма Достоевского. Но дело не в том или, во всяком случае, не только в том, что русский мыслитель любил слово «идея». Дело в том, что, как будет показано далее, он вкладывал в него глубокий смысл. Смысл, который был понят и принят другими мыслителями и писателями, рассуждавшими о Русской идее. И если это словосочетание прижилось в русской культуре, вошло в общественное сознание, то произошло это потому, что оно оказалось органически совместимым с российским менталите-

том и созвучным как тем исканиям, которые предпринимали российские мыслители, так и тем установкам, которым они при этом следовали<sup>27</sup>.

Органичен в этом словосочетании и другой его элемент: «русская». Как убеждает анализ текстов, и для Достоевского, и для Вл. Соловьева, и для Бердяева, и для других про-тагонистов Русской идеи слово «русская» означало «национальная». Национальная не в этническом, а в социокультурном плане, т. е. выражающая «идею» «всея Руси», всего общества, всех этносов, населяющих Россию и связывающих свою судьбу с ее судьбой. Иначе говоря, речь шла об *Общенациональной идее, Российской (Общероссийской) идее*.

Исследователи отечественной истории не раз обращали внимание на то, что в дореволюционной России слово «русский» имело широкое значение. Отличительная черта убеждений жителя дореволюционной России, пишет историк А. Горянин, – «это его чувство единства русского народа. Сейчас даже вполне интеллигентные люди готовы верить, будто и тогда были малороссы (дескать, не говорили «украинцы», говорили «малороссы», но это были украинцы), были белорусы и были собственно русские, то есть все обстояло, как сегодня»<sup>28</sup>. На самом деле, продолжает А. Горянин, в России начала XX в. «сегодняшнего деления на три народа не было. Большевистская украинизация еще не состоялась, и единство русского народа ощущалось всеми тремя славян-

скими субэтносомами России вполне органично»<sup>29</sup>. Но, добавляет историк, самоотождествление себя с Россией, с Российской империей «было присуще не только русским с малороссами и белорусами, но и другим народам России... Татары, мордва, чувашаи, удмурты, поляки, русские немцы (как один из российских народов), молдаване, армяне, грузины, карелы, латыши, евреи – почти все народы тогдашней России – сыграли активную роль в заселении окраин империи. Значит, эти люди не отделяли себя от империи, а империя не отделяла себя от них. Трудно реконструировать то, как обычный человек воспринимал «пафос империи», но это чувство, совершенно неведомое жителям малых стран, бесспорно, составляло часть его самоощущения. Он твердо знал: его страна безмерно велика и могущественна, «привольна» и «раздольна», в ней великое множество народов и языков. Все прочие страны мира меньше России, что вызывает их зависть, однако врагам никогда ее не одолеть»<sup>30</sup>.

Не следует из этих и подобных им суждений делать опрометчивый вывод, будто отношения между «великороссами» и «иногородцами» в дореволюционной России были безмятежными и что не было ни великорусского шовинизма, ни черносотенства, ни националистических выбросов со стороны населявших Россию этносов. Не резон забывать и о том, что некоторые творцы Русской идеи, в том числе великие, рассуждая в бытовом плане о национальном вопросе, не всегда были столь же терпимы и широки, как в своих рассчитанных

на публику сочинениях. Случалось, что и они опускались до пошлого шовинистического свинства, за что и бывали не раз публично отчитаны Вл. Соловьевым, столь почитавшим их как мыслителей.

И тем не менее, когда говорили о «русских», то имели в виду не только великороссов (хотя прежде всего, конечно, их как государствообразующий этнос, в чем у других российских этносов сомнений, между прочим, не было), но и все народы, жившие в России, защищавшие Россию и считавшие ее своим домом. Иначе говоря (повторим), «*русский*» означало «*российский*». А Русская идея – Российскую идею, Национальную (Общенациональную) идею, которая с религиозной точки зрения воспринималась одновременно и как Православная идея.

Русская идея не тождественна «идее России» – различие, тонко подмеченное о. Павлом Флоренским<sup>31</sup>. Выражая, с точки зрения «аранжировщиков» этого мифа, какие-то черты России как целого, она не фиксировала особенности (точнее, фиксировала не все особенности) составляющих это целое элементов, т. е. народов России. В этом была одна из причин того, что внутри страны Русскую идею пытались «оседлать» (дав ей соответствующее истолкование) националистические силы, а некоторые зарубежные наблюдатели вообще не видели и не видят в Русской идее ничего иного, кроме как попытку обоснования и оправдания великорусского шовинизма, что не соответствует действительности.

Ну а что означал второй элемент рассматриваемого концепта – слово «идея»? И почему, как уже было сказано, оно прижилось в сочетании со словом «русская» в отечественной культуре?

Ни сам Достоевский, ни большинство других протагонистов Русской идеи не дают, как мы увидим при рассмотрении их взглядов, одинакового, а порой и однозначного толкования понятия «идея», но тем не менее дружно пользуются им. Что их объединяет? Очевидно, близкое толкование смысла этого понятия (лишь частично зафиксированного в системе значений), позволявшее выразить с его помощью свой творческий замысел. Ведь «вместо слова «идея» в названии, – пишет автор статьи «Русская идея (символика и смысл)» Л.В. Карасев, – можно было бы поставить «мечта» или, скажем, «надежда», ибо эти слова точнее передают сокровенность русского духовного порыва»<sup>32</sup>. «Но нет, – возражает себе автор статьи, – все же «идея» оказывается наиболее подходящей. Здесь есть обобщение, широта; здесь есть намек на цель движения – на идеал, к которому идея стремится»<sup>33</sup>.

Конечно, и «широта», и «обобщение», и устремленность к идеалу – все это в той или иной мере заключено в понятии «идея». И это – особенно устремленность к идеалу – имеет, как мы увидим далее, большое значение для понимания Русской идеи. Но дело не только в этом. Федор Степун, характеризуя мирозерцание Достоевского и отмечая, что послед-

ний, не будучи «школьным философом», выражает свое понимание «идеи» не через понятия, а через образы, замечает: «Верховным образом, которым Достоевский уточняет свое понятие идеи, является образ “божественного семени”, которое Бог бросает на землю и из которого вырастает Божий сад на земле. Этим определением идеи как семени Достоевский отграничивает свое понятие идеи от платоновского: у Платона идея является лишь трансцендентной моделью земной действительности, но никак не прорастающим на земле семенем»<sup>34</sup>. Но есть, по Степуну, еще один образ, посредством которого Достоевский уточняет свое понимание идеи: «это образ тайны». Идею, которой человек живет и в которую он верит, Достоевский определяет как его «тайну»<sup>35</sup>.

Эти характеристики, как резонно замечает отечественный философ В.Н. Сагатовский, могут быть распространены на «идею» как таковую, идею как родовой феномен. В самом деле, если посмотреть на «идею» как на вербальное обозначение целостности-в-проекте предмета, то «идея» есть и «семя», и «тайна». «...Идея как доминанта духа, как «почка», распускающаяся в целостность культуры и образа жизни, есть изначальный прообраз будущей целостности, заданный фундаментальным настроением (общим чувством) носителя идеи, выражающийся в образах-символах и до определенной степени проясняемый в понятиях; идея есть самая общая характеристика внутренних возможностей целостности, включая ее возможное место в мировой целостности...

содержащая в себе последовательно раскрывающиеся более конкретные характеристики»<sup>36</sup>.

Именно «идея», а не «мечта» оказалась наиболее созвучной замыслам тех, кто пытался в XIX – первой половине XX в. отыскать понятие, позволяющее раскрыть душу России, расшифровать ее жизнь и судьбу<sup>37</sup>. «Идея» есть связующее звено между прошлым (из которого она вырастает), настоящим, в котором она бытийствует как замысел, и будущим, в котором она раскрывается в конкретной предметности. Но «идея» связана с прошлым не только генетически. Недостаточно видеть в «идее» только «самый общий прообраз будущего»<sup>38</sup>: она есть еще и прообраз (и праобраз) прошлого, ибо предмет «идеи» – вне времени. Таким образом, *Русская идея призвана зафиксировать – на уровне мифосознания – связь между прошлым, настоящим и будущим. России, определить константы ее бытия и существования русского (российского) народа, его характерные черты.*

Другой момент. Идея, как было сказано, есть замысел относительно предмета в его целостности. Так и Русская идея. Она выражает представление не о каких-то частных сторонах истории и жизни российского общества и его культуры, но о России, русском народе и русской культуре *в целом*.

Далее. Субъектом и творцом «идеи» может выступать *как человек, так и Бог*. А это почва для консенсуса между мыслителями, по-разному интерпретирующими происхождение

Русской идеи.

И последнее. «Идея», как уже было замечено выше, есть *свернутый идеал*, выступающий в качестве *цели деятельности человека*, стремящегося воплотить «идею» в жизнь. Русская идея обозначает такую цель применительно к российскому обществу и человеку.

Вот почва, на которой сходились такие во многом разные люди, как Достоевский, Вл. Соловьев, Розанов, Ильин, Бердяев и др. Конечно, были, как мы увидим далее, существенные расхождения и споры. По словам Льва Карсавина, одного из видных отечественных философов первой половины XX в., о Русской идее рассуждали не только «много», но и «противоречиво». Однако противоречия эти проявлялись главным образом в толковании содержания этой идеи, а не ее предмета: это были «препираательства о мировом призвании русского народа, о его вселенскости, смирении и исконном христианском чувстве...»<sup>39</sup>. Никому из серьезных авторов и в голову не приходило ставить знак равенства между Русской идеей и идеологией или толковать эту Идею как стратегию национального развития или как план государственных действий и т. п. Так что, когда произносили эти два слова – Русская идея, было понятно, что речь идет о *пути России в мировой истории: предначертан ли он всевышним или логикой исторического процесса; о месте и роли России в мире; о русском народе как субъекте, носителе исторической миссии.*

У Русской идеи были конкретные, персональные творцы,

в роли которых выступали религиозные деятели, политики, философы, писатели, публицисты. Но представления о России и ее народе, получившие воплощение в творениях Достоевского, Вл. Соловьева, Ильина и других мыслителей, хотя и несли на себе печать авторского своеобразия, отражали по сути представления, бытовавшие на протяжении столетий в сознании различных групп российского общества – от «низов» до самых «верхов». Образы России, запечатленные Русской идеей, были растворены и в отечественной культуре – религиозной и светской, народной и элитарной. Фиксировавшие архетипы национального общественного сознания, они являли собой продукт коллективного творчества, растянувшегося на века. При этом в отличие от историософских и культурологических идей В. Ключевского, С. Соловьева, Н. Костомарова, А. Веселовского и других крупных историков и литературоведов Русская идея складывалась не как результат углубленных аналитических штудий, а как плод синтетических (гештальтных) озарений, плод художественного воображения народа.

Но что за мифы рождались в русле традиционной Русской идеи? Это прежде всего *миф о сакральных, благородных, чистых духовных истоках России, ее культуры, ее народа*. Православного народа, который ведет свою духовную родословную от Второго Рима, Константинополя, как столицы восточного христианства, и уже в силу этого исторического обстоятельства причастен к величию Первого Рима. Отход

от опыта раннего христианства, происходивший от века к веку, губил Россию, но она помнит о своих истоках и стремится восстановить истинную, т. е. православную, духовность, несущую ей спасение.

Это миф о *герое-освободителе*, в роли которого выступают Россия и русский народ как народ-богоносец, призванный спасти мир от злых сил, от раздирающих человечество противоречий, примирить крайности, гармонизировать отношения между людьми во вселенском масштабе.

Это миф о *новой России и новом мире*, в которых победит религиозная духовность.

Это миф о *новом человеке* – воплощении религиозной духовности и мировой гармонии. Причем культурной основой нового человека выступает не кто иной, как русский человек, свободно вбирающий в себя то лучшее, что имеется у представителей других народов.

Конечно, как и любой миф, Русская идея выступала в качестве культурного механизма адаптации его субъекта (русского народа) к социальной среде, в которую он был погружен. В мифе «возмещалось» и «компенсировалось» в специфической форме то, чего субъекту устойчиво не хватало в реальной жизни, или что препятствовало его нормальному функционированию. Социальная мифология – это социальная психотерапия, которая одновременно и исцеляет, и отдаляет от реальности, примиряет с ней, упрощает и «укрощает» ее, придает субъекту уверенность в себе и вместе с

тем опасно завышает его самооценку.

Американский массовый идентификационный миф явился на свет в форме *Американской мечты* (*American Dream*). Впервые это понятие, как установили исследователи, встречается на страницах книги «История Соединенных Штатов», опубликованной писателем и историком Генри Адамсом в 1884 г. Однако путевку в жизнь этому концепту – Американская мечта – дал Джеймс Труслоу Адамс. Именно после появления в 1931 г. его книги «Американский эпос» (*The Epic of America*)<sup>40</sup>, которую он, кстати сказать, так и хотел назвать (отговорил издатель): «Американская мечта», это сакральное словосочетание прочно вошло в американскую, а затем и в мировую культуру.

Многие исследователи настаивают на принципиальной неопределимости этого социокультурного феномена<sup>41</sup>. И в самом деле, можно долго перечислять атрибуты Американской мечты, разбирать ее бесчисленные трактовки, а границы и смысл этого концепта так и останутся не до конца определенными и ясными. Как в общем нетрудно сформулировать основное содержание Американской мечты – *свободный, успешный человек в свободном и успешном мире* (с тем уточнением, что человек этот – *американец*, а мир – *Америка*), так трудно расчленить мысленно эту структуру, без ущерба для ее понимания, на автономные, рационально обоснованные элементы, которые могли бы быть описаны как части целого, полностью покрывающие все его содержа-

ние. И наоборот, из элементов, рассматриваемых обычно как органические части Американской мечты, невозможно механически составить последнюю. В ней всегда остается что-то невыразимое, не поддающееся рациональному анализу и вместе с тем понятное и близкое американцу. А это типичные признаки мифа как феномена современного массового сознания.

Вдогонку Джеймсу Адамсу не раз бросали вопрос: почему описанный им комплекс представлений об Америке и американцах был назван им «мечтой», а не как-то иначе – скажем, «идеей»? (Ситуация, обратно аналогичная российской: почему Русская идея, а не Русская мечта?) «Существует ли какая-либо другая нация, – спрашивает американский публицист Тодд Гитлин, – которая бы столь же тесно идентифицировала себя с мечтой? Существует ли Испанская или Пакистанская мечта? Была ли Римская мечта? Танская мечта<sup>42</sup>? Габсбургская или Наполеоновская мечта? Одно дело – иметь видение (vision), взывать к славе и разуму или во имя славы и разума – к арийскому господству как национальной цели и другое дело – идентифицировать нацию с чем-то столь иллюзорным, как мечта»<sup>43</sup>.

В самом деле, ни один народ в мире, кроме американцев, никогда не говорил и не говорит о национальной мечте как выражении глубинных характеристик нации (народа), ее сокровенных чаяний и целей<sup>44</sup>. И то, что эта странная на пер-

вый взгляд формула привилась в Америке, стала одним из популярных воплощений массового сознания в его мифологическом варианте, выглядит на первый взгляд тоже странным. Казалось бы, именно американцы должны были в поисках национальной идентичности повести речь об Идее Америки, об Американской идее, Национальной идее и т. п. Ведь политическая система Соединенных Штатов выстраивалась не просто амбициозными политиками, но, как это давно было замечено, историками, интеллектуалами, людьми образованными и просвещенными: Джефферсоном, Франклином, Мэдисоном, Гамильтоном, Джемом и т. п. Это по их «чертежам» начинало возводиться американское общество. Чертежам, в основе которых лежали определенные, достаточно отчетливо осознававшиеся ими *идеи*, которые они хотели воплотить (и во многом действительно воплотили) в Новом Свете.

Тем не менее формулой национальной самоидентификации в Соединенных Штатах стала именно Американская мечта. И это несмотря на то, что такие понятия, как Идея Америки, Американская идея, вовсе не чужды культуре США. Ими пользуются, пусть не слишком часто, и обществоведы, и журналисты, и политики, включая президентов страны, в частности Билла Клинтона, который не раз говорил публично об Американской мечте, но вместе с тем был не прочь порассуждать и об Американской идее. «Сегодня, – говорил он в инаугурационной речи 20 января 1993 г., – мы

не просто чувствуем Америку, мы вновь посвящаем себя истинной идее Америки. Эта идея рождена революцией и обновилась через два века, наполненных усилиями по решению сложных задач. Эту идею закалило понимание того, что нам – счастливым и несчастным – судьбой суждено быть едиными. Эту идею облагородила вера в то, что из мириадом различий внутри себя наша нация способна извлечь глубочайшую меру единства. Эту идею воспламеняет уверенность в том, что в долгом героическом путешествии Америка вечно должна идти вверх – все выше и выше»<sup>45</sup>.

А вот еще более любопытный документ: коллективная монография, опубликованная в США в 1942 г. Она так и называлась: «Американская идея»<sup>46</sup>. Ее авторы, обеспокоенные, по их словам, будущим страны, задались целью «постичь дух Америки», «дух ее культуры, ее судьбы», дух ее литературы, философии, науки и т. п.<sup>47</sup>, дать «здоровую высокую оценку наших национальных достижений». И все это по замыслу авторов, – а шел, напомним, 1942 г. – должно было стать «первым шагом на пути самопознания», а значит, и «необходимым шагом на пути понимания нашей роли в истории цивилизации»<sup>48</sup>.

Как видим, понятие «Американская идея» используется для обозначения *общенационального духа Америки*<sup>49</sup>, объективированного в ее политической системе, науке, философии и т. п., т. е. в *достижениях Американской цивилизации*.

В одном ряду с Национальной идеей стоит (и порой отождествляется с ней) еще одно понятие, которым пользуются западные, включая заокеанских, обществоведы: Американское кредо (American Creed)<sup>50</sup>. Любопытно, что, по мнению С. Лаперуза, если бы мы поставили перед собой задачу отыскать в американской культуре интеллектуальный (философский) эквивалент Русской идеи, то должны были бы обратиться именно к Американскому кредо, базовые постулаты которого были впервые сформулированы Томасом Джефферсоном в Декларации независимости<sup>51</sup>. Заметим, что речь идет не о Русской идее в ее многомерности и целостности, а лишь о ее *философском аспекте*, и тут с американским исследователем можно, пожалуй, согласиться, с той, впрочем, оговоркой, что такого рода отождествление было бы не более чем мысленным экспериментом, ибо философия Русской идеи *растворена* в ней и может быть вычленена из целого только *чисто спекулятивно*.

Примечательно, что само понятие Американское кредо было предложено иностранцем – шведским экономистом Гуннаром Мюрдалем. В 1944 г. в США было опубликовано фундаментальное исследование «Американская дилемма: негритянская проблема и американская демократия», в рамках которой Мюрдаль и сформулировал свой концепт. По словам шведского ученого, он ставил перед собой задачу выявить «политическое кредо Америки», выраженное в «совокупности принципов, которые должны властвовать» в об-

ществе. Эти принципы, именуемые им также «идеалами», включают «неотъемлемое достоинство индивидуального человеческого существа», «фундаментальное равенство всех людей», «неотчуждаемые права на свободу, справедливость и равные возможности». «Американское кредо, – утверждал Мюрдаль, – цементирует всю структуру этой великой, ни с кем не сравнимой нации». При этом оно выступает как особая разновидность «национализма», который «дает рядовому американцу ощущение исторической миссии Америки в мире»<sup>52</sup>.

Легко заметить, что в содержательном плане Кредо частично совпадает с Мечтой, однако ни в структурном, ни в функциональном отношении Американское кредо не тождественно Американской мечте. Как справедливо отмечает известный историк Майкл Линд, Американское кредо есть не что иное, как «всеохватывающая идеология либеральной демократии, разделяемая различными этническими группами»<sup>53</sup>. О том же, в сущности, говорит и Сеймур Липсет. По его словам, «Американское кредо может быть описано с помощью пяти понятий: свобода (liberty), равенство (egalitarianism), индивидуализм, популизм и невмешательство в естественный ход событий (laissez faire)»<sup>54</sup>. Таким образом, *Американское кредо* выступает как своего рода *политическая идеология*, объективирующая некоторые элементы *Американской мечты* как *совокупности живых массовых*

*представлений американцев о себе, своей стране и окружающ- юшрм мире.*

Конечно, выбор Адамсом понятия «мечта» для обозначения идейного комплекса, выступающего в роли общенационального идентификационного мифа, не был результатом дальнего расчета. Адамс в большей степени руководствовался интуицией. Но это был тот самый случай, когда именно интуиция обеспечивает точное попадание в цель: мифологизированный комплекс массовых представлений об Америке и американцах (разделявшийся в первую очередь самими янки, но вместе с ними и теми, кто хотел бы перебраться за океан или в поисках идеала обращал взоры в сторону США), названный Адамсом Американской мечтой, был *именно мечтой, а не идеей, не кредо, не идеологией или чем-то еще.*

*Мечта субъективна.* Ее творцом и носителем может быть *только Человек.* Боги не мечтают – они рожают идеи. А мечтать умеют только создаваемые ими хрупкие твари, пытающиеся приспособиться и выжить в мире, куда забрасывают их Боги и История.

Мечта может принимать массовые масштабы, когда одни и те же образы и представления (видения) получают широкое распространение в обществе. Но любая (пусть даже самая массовая) мечта в своем индивидуализированном проявлении *интимна и уникальна,* Особенно мечта о счастье, которое каждый толкует по-своему и которое со времен провозглашения Декларации независимости виделось многими

как олицетворение Америки.

Мечта – синоним неограниченной, абсолютной *свободы*: и в предметном, и в пространственном, и во временном плане. Нет ничего свободнее мечты. Она способна уноситься в такие дали, куда «не ступала» (и не ступит) «нога человека» и в которых существуют такие предметы, к которым никогда не прикоснется его рука<sup>55</sup>.

Мечта *обращена в будущее*. Она являет собой мысленный проект искомого, но пока еще не существующего – здесь и теперь – бытия. Хотя надо тут же заметить, что в сознании американца это такое будущее, которое для кого-то может стать явью уже завтра.

Не таковой ли рисовалась и Америка в пору ее открытия и освоения: страна неограниченной индивидуальной свободы; общество-эксперимент; социум, образуемый индивидами, которые связаны друг с другом устремленностью в общее будущее?

Футурологичность Американского национального мифа во многом объясняется тем, что у иммигрантов, прибывавших в Соединенные Штаты, не было общего прошлого, общих корней, общей национальной истории. Их связывала, правда, общность материальной жизни. Но этого было мало. Требовались общие идейные и духовные узы, сплачивающие нацию<sup>56</sup>, объединяющие ее вокруг общих целей. Такими узами и стали представления о *будущем*.

Нельзя сказать, что американцы жили завтрашним днем,

принося ему в жертву день сегодняшней. Но они постоянно проецировали себя в будущее, а многие вообще полагали, что именно в будущем откроется истинная суть и предназначение Америки. «Что слава Рима и Иерусалима, куда посланцы всех наций и рас стекаются для того, чтобы оглянуться на прошлое и поклониться ему, по сравнению со славой Америки, куда посланцы всех рас и наций прибывают для того, чтобы трудиться и вглядываться в будущее!.. Настоящий американец еще не явился на свет. Он еще в плавильном котле. И будет он, скажу я вам, сплавом всех рас, грядущим суперменом». Так говорит герой некогда популярной в Америке пьесы Исраэла Цэнгуилла «Плавильный котел» (1908)<sup>57</sup>. Но так думали и говорили многие американские писатели, публицисты, политические деятели самых разных направлений и воззрений<sup>58</sup>.

Естественно, что идеи, принципы, представления, которые могли бы способствовать социальной интеграции и национальной самоидентификации американцев, непременно должны были фиксировать и воплощать в себе эту *самопроекцию в будущее*, связь настоящего с будущим. Такая миссия и выпала на долю Американской мечты.

Со временем у американцев сложилось общее прошлое. Не столь длительное и драматичное, как у китайцев или англичан. Но два-три столетия (в зависимости от точки отсчета) – это тоже история. Однако появление общего прошлого не ослабляет их постоянного самопроецирования в будущее,

в инобытие. Возможно, это происходит потому, что американец еще не устал расти. Ему тесно в настоящем и интересно представлять себя в будущем. Он устремлен в иные миры<sup>59</sup>. Американская мечта – это мечта растущего подростка, чувствующего в себе огромный жизненный потенциал и вместе с тем не имеющего четких, конкретных представлений о том, как им распорядиться.

Но Американская мечта всегда была еще и мечтой о *будущем-в-настоящем* для миллионов людей, видевших в эмиграции за океан решение стоявших перед ними жизненных проблем<sup>60</sup>, прыжок в осуществленное «светлое будущее», в иные *временные пределы*, осуществляемый путем преодоления *пространственных пределов*<sup>61</sup>. Иными словами, Американская мечта была и остается *мифологизированным образом Америки как реально существующей страны-мечты, живой, но еще не исчерпавшей свой творческий потенциал Утопией*.

Как нетрудно заметить, при всех существенных отличиях Мечты от Идеи миф-Мечта и миф-Идея близки друг другу в предметном плане. Помимо того, что Американская мечта являет собой, как только что было отмечено, миф о стране-мечте, она представляет собой еще и *миф о великом народе*, который смело раздвигает границы (вспомним знаменитую американскую концепцию «фронтيرا») существующего мира, открывает перед человечеством новые горизонты

во всех областях деятельности, вдохновляет другие народы собственным примером и готов оказать им помощь в борьбе за свободу.

Это *миф о новой, уникальной социальной общности*, рождающейся в недрах «плавильного котла» и объединяемой не узами крови или почвы, а узами духа.

Это *миф о новом человеке и даже сверхчеловеке* – свободном, предприимчивом, справедливом, талантливом, самодостаточном, сильном, умеющем побороться за собственное счастье и рассудить других.

Творцы и аранжировщики Русской идеи, скорее всего, не согласились бы признать себя мифотворцами, а свое творение – современным социальным мифом. Ускользает ее мифологическая природа и от участников нынешней дискуссии о Русской идее. Ее порой даже критикуют, отмечая «недостатки», «искажение реальности», «односторонность», т. е. предъявляют к ней претензии, уместные по отношению к продуктам научного творчества. И все же традиционная Русская идея была и остается *мифом – современным социальным мифом*. Отсюда, конечно, не следует, что она не имеет других измерений (об этом речь впереди) и не способна выполнять функции, присущие продуктам мыслительной деятельности, лишенным мифологического измерения. Но одно другому не помеха.

Мифологическую природу имеет и Американская мечта, чего не отрицают и серьезные заокеанские исследователи.

«Наш наиболее устойчивый миф (our most enduring myth), – пишет профессор Вильям Хадсон, – это миф об Американской мечте»<sup>62</sup>. Хадсон называет ее также «центральным мифом нашей культуры»<sup>63</sup>. И тут же поясняет, что имеет в виду не «вымышленное повествование» (fictional story), а «символическую репрезентацию некоторых фундаментальных ожиданий американцев, касающихся своей страны и своего места в ней»<sup>64</sup>. И что этот миф «хотя и, подобно всем мифам, вырастает из основных черт реальности (basic reality), однако не является точным отражением исторического опыта всех американцев»<sup>65</sup>.

Пояснения явно не лишние, поскольку в культуре XX века понятие «миф» нередко использовалось (и продолжает использоваться сегодня) как синоним чего-то ложного, иллюзорного, фантазийного, антинаучного. Это примитивное, одностороннее и потому некорректное истолкование такого многомерного и многоаспектного феномена, как миф. По справедливому замечанию одного из крупнейших современных исследователей мифа, Мирчи Элиаде (разделяемому многими культурологами), общепринятого определения мифа не существует, ибо «миф есть одна из чрезвычайно сложных реальностей культуры, и его можно изучать и интерпретировать в самых многочисленных и взаимодополняющих аспектах»<sup>66</sup>. И все же если говорить о мифах, существовавших в архаических и традиционных обществах, то

их можно, согласно доминирующему среди исследователей мнению, определить в самых общих чертах как *символически выраженные повествования* (лишенные рационального обоснования, анализа, четких пространственно-временных характеристик) о *творении мира сверхъестественными существами (богами и героями) и о самом этом мире.*

Миф как таковой представлял собой вымысел. Но он не был пустой иллюзией, ибо выросал не на пустом месте. Он отражал в символической, иррациональной форме бытовавшие в архаическом обществе устойчивые представления о мире, за которыми стояли реальные факты материального бытия. Но он отражал еще и реальную структуру общественной психологии архаичного общества. Больше того, поскольку это общество воспринимало миф как повествование о событиях не только реальных и подлинных, но еще и сакральных, то он рассматривался его членами как пример для подражания, т. е., говоря современным языком, моделировал их сознание и поведение, выступая тем самым как мощный материальный фактор их бытия.

Так обстояло дело в архаичном и традиционном обществе. Миф был первой исторически сложившейся формой идеального освоения человеком предметного мира – природного и социального, характерными чертами которой были нерасчлененность субъекта и объекта, эмоциональная окрашенность, иррациональность. По мере развития научного знания мифосознание претерпевало существенную транс-

формацию и постепенно утрачивало присущую ему ранее универсальную роль. Но вопреки ожиданиям рационалистически ориентированных философов, историков и социологов, связывавших существование мифа исключительно с «историческим детством человечества», мифосознание сохранилось и в условиях Нового времени. «Подчас мифологическое поведение оживает на наших глазах, – пишет Элиаде. – Речь идет не о «пережитках» первобытного менталитета. Некоторые аспекты и функции мифологического мышления образуют важную составляющую часть самого человеческого существа»<sup>67</sup>.

Миф по-прежнему остается одной из форм идеального освоения мира, тесно переплетающейся с другими формами или входящей в них в качестве элемента. Миф берет на себя функции, которые не может выполнить наука, но в которых человек всегда испытывал и будет испытывать потребность и которые лишь частично выполняются религией и искусством. Он формирует у членов той или иной общности представление об общей исторической судьбе; сплачивает вокруг общих ценностей и целей – подлинных или мнимых; способствует социальной и (на более поздних ступенях) национально-государственной самоидентификации этой общности. Миф задает смысл существованию данного народа среди других народов земли и оправдывает его пребывание в этом мире. При этом он оказывает огромное – как правило, амбивалентное – влияние на формирование и развитие об-

щества, на какой бы стадии эволюции оно ни находилось.

В XX в. в условиях массовизировавшегося общества возникали и получали широкое распространение специфические формы современного мифа – политическая, социальная, религиозная, – определяемые предметом (объектом, сферой) мифотворчества. Причем, как показал исторический опыт минувшего столетия, в определенных ситуациях (социалистический Советский Союз, фашистская Италия, нацистская Германия) эти мифы приобретали колоссальное значение в деле манипулирования массами и регулирования социально-политической жизни общества.

Однако наряду с *тоталитарным* мифом XX в. породил и противоположный ему по содержанию, но не менее мощный по воздействию на общественное сознание *либеральный* миф. Миф о свободном, успешном индивиде, живущем в свободном, процветающем, демократическом (то есть управляемым самими этими индивидами) обществе в условиях свободного саморегулирующегося рынка и ограниченного в своих регулятивных функциях государства. Наиболее ярким воплощением этого либерального мифа (родившегося спонтанно, но впоследствии активно и целенаправленно воспроизводившегося обществом) как раз и стала Американская мечта.

Марксу принадлежит любопытное суждение о мифологии, помогающее понять причины живучести мифа. «Всякая мифология, – утверждал он в подготовительных рукописях

к «Капиталу», – преодолевает, подчиняет и формирует силы природы в воображении и при помощи воображения; она исчезает, следовательно, вместе с наступлением действительного господства над этими силами природы...»<sup>68</sup>

Эти характеристики, хотя они и относятся непосредственно к античной мифологии, имеют важное значение для понимания современного массового социального мифа, хотя и по своим внешним формам, и по способам продуцирования и распространения, и по ряду других характеристик мифология XX в. отличается от античной мифологии. Миф является следствием отсутствия «действительного господства» человека над политическими, экономическими и социальными силами, действующими в мире. Он оказывается, иными словами, следствием отчуждения человека от общества, от природы, от собственной сущности. Миф порождается сложностью, непонятностью, враждебностью мира, в который «заброшен» человек, и является своеобразной защитной (компенсаторной) реакцией на это воздействие.

Так было в античном мире. Так обстоит дело и в мире современном, точнее – постсовременном. Ни о каком «действительном господстве» человека над политическими, экономическими и социальными силами, действующими в обществе, ни о каком господстве (именно господстве, а не насилии) человека над природой сегодня не может быть и речи. А это значит, что сохраняются и даже усиливаются все предпосылки для воспроизводства мифосознания, проявля-

ющегося во множестве социальных мифов, принимающих самые разные формы, скрывающие мифологическую природу их содержания.

Воспроизводству мифосознания способствует и массовый характер нынешнего общества. Не будем забывать, что миф был и остается продуктом *коллективного творчества*. Американская мифология, отмечают ее исследователи П. Тестер и М. Корде, авторы книги «Миф в американской истории», создается совместными действиями нескольких сил. Это прежде всего историки, которые при всей их кажущейся аккуратности «вносят существенный вклад как в создание, так и в поддержание американской мифологии»<sup>69</sup>. Радио, телевидение, кинематограф, другие источники информации, повествуя о тех или иных событиях, стремятся не столько исследовать, сколько драматизировать их. Художественная литература, политическая риторика, живопись, устное народное творчество, паломничество в места, связанные с легендарными историческими событиями, также вносят свой вклад в создание мифологических стереотипов.

Конечно, и историки, и политологи, и исследователи общественного мнения, такие, как Гэллап или Харрис, и многие другие деятели культуры, торговли и т. п. участвуют в создании мифологического пантеона во всех его ипостасях: политической, исторической и др. Профессиональный идеолог или коммуникатор способен внести существенный вклад в формирование и распространение мифа, в усиление его

влияния на общественную жизнь. Но не только они формируют и распространяют мифы. Миф – продукт массового, народного творчества, «*хоровой*» продукт. Так было и есть в Америке. Так было и есть в России. Так было и есть везде.

Кто, в самом деле, создавал ту же Русскую идею: Достоевский, Вл. Соловьев, Бердяев, Ильин? Да, и они тоже. Но можно назвать еще десятки, а если взять второй эшелон, то сотни писателей, публицистов, священников, деятелей культуры, которые внесли более или менее оригинальный, более или менее весомый вклад в создание этого мифа. Но и они стояли на чьих-то плечах. Было еще великое множество людей – летописцев, монахов, сказителей, военачальников, странников, политиков, досужих мечтателей, художников, путешественников, а в более поздние времена – журналистов, университетских профессоров, ученых и т. п. – русских и иностранцев, глубоких и поверхностных, знатных и незнатных, которые, то подхватывая и разнося по миру услышанное ими дома и за границей, то придумывая что-то свое, лепили из года в год, из века в век общенациональный миф – Русскую идею, растворявшуюся в общественном сознании и усваиваемую им. А за всем этим стоял уникальный (он у всех народов уникален) национальный опыт, уникальная история пребывания русского (российского) народа в этом мире.

Так же обстоит дело и с Американской мечтой. Мы знаем, кто дал имя этому мифу. Но знаем и то, что присвоение имени (как и в случае с Русской идеей) произошло уже после

того, как этот миф обрел свою сущность и явился на свет. И творцов у этого мифа было еще больше, чем у Русской идеи, ибо едва ли не каждый иммигрант, направлявшийся в Соединенные Штаты, был его «соавтором».

# Идея, Мечта, Утопия

Характеристика Русской идеи и Американской мечты как социальных мифов была бы, однако, неполной, если бы мы не сказали об одном существенном, вскользь уже упомянутом, внутреннем измерении, присущем обоим этим мифам. Речь идет об утопическом измерении, без учета которого не может быть понята ни та роль, которую Идея и Мечта играли и продолжают играть в своих обществах, ни их поразительная живучесть.

Понятие утопии относится к числу тех конструкций сознания, которые, по словам одного из крупнейших русских философов XX в. А.Ф. Лосева, «обычно считаются общепонятными и которые без всяких усилий обычно переводятся на всякий другой язык, оставаясь повсюду одним и тем же словом»<sup>70</sup>, но в действительности оказываются в числе «самых туманных, сбивчивых и противоречивых понятий»<sup>71</sup>.

Томас Мор, назвав свое великое произведение «золотой книжечкой о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопия», затерянном в океанских просторах, казалось бы, исключил возможность последующих разнотолков: Утопия – это вымышленная страна, воображаемое общество, которому отдается предпочтение перед обществом реальным и в образе которого воплощается с большей или

меньшей полнотой представление о совершенном обществе и человеке, о социальном идеале<sup>72</sup>. Однако за долгие годы своего существования понятие утопии обросло множеством новых значений и толкований, и процесс этот нельзя считать завершенным.

Умножение и разброс значений некоторых ключевых понятий культуры – явление не только распространенное, но и неизбежное, поскольку темпы накопления человечеством социального (в широком смысле этого слова) опыта и потребность в его осмыслении и интерпретации далеко обгоняют экстенсивный рост понятийного аппарата, находящегося в распоряжении человечества. В итоге новый опыт нередко идентифицируется и интерпретируется с помощью старых понятий, в результате чего последние сами начинают постепенно трансформироваться и приобретать неожиданные и странные на первый взгляд значения.

Подобная участь постигла и понятие утопии. В обыденном сознании она, правда, однозначно отождествляется с чем-то *нереальным, неосуществимым*. Именно так характеризует утопию, например, хорошо известный у нас в стране Словарь русского языка С.И. Ожегова: «Несбыточная, неосуществимая мечта»<sup>73</sup>. Такое же толкование утопии дают словари английского, французского и других языков, фиксирующие массовое представление об утопии.

Однако для философов, историков, политологов, культурологов, обращающихся к исследованию утопии, вопрос о

значениях этого понятия остается открытым. Как замечает в этой связи Дж. Кейтеб, автор статьи «Утопия и утопизм», помещенной в американской Философской энциклопедии, «слова “утопия” и “утопический”... приобрели множество значений, выходящих за пределы того, которое было предложено книгой Мора. Общим для всех случаев является указание либо на воображаемое, либо на идеальное, либо одновременно на то и другое... Но иногда, – продолжает Кейтеб, – эти слова («утопия» и «утопический». – Э.Б.) используются для выражения насмешки или с такой долей неопределенности, которая лишает их всякой подлинной полезности. Например, заумная или неправдоподобная идея часто клеймится как «утопическая» независимо от того, заключено в ней какое-либо идеалистическое содержание или нет. Ближе к этой стоит и трактовка «утопического как обозначающего все то, что недопустимо отличается от привычного или радикально по своим требованиям»<sup>74</sup>.

Сам Кейтеб полагает, что понятие утопии должно быть зарезервировано для обозначения «размышлений... об идеальных обществах и идеальном образе жизни, направленных на достижение совершенства, определяемого в соответствии с общими предрасположениями, а не личными пристрастиями. При этом совершенство понималось бы как гармония каждого человека с самим собой и с окружающими его людьми»<sup>75</sup>.

Основная причина разнобоя в толковании понятия уто-

пии заключается в том, что оно ведется с разных позиций и на основе разных методологий. Одни исследователи сосредоточивают внимание на генетических особенностях утопии и выводят сущность последней из ее происхождения. Другие (они составляют большинство) определяют утопию, исходя из ее функций, которые опять-таки трактуются далеко не однозначно. Третьи истолковывают утопию, основываясь на ее структурных особенностях и формальных признаках. И т. п.

На мой взгляд<sup>76</sup>, при исследовании сущности утопии и определении значений понятия утопии следует исходить из *способа продуцирования* тех исторически сформировавшихся конструкций сознания, которые на уровне рациональной интуиции воспринимаются (и фиксируются культурной традицией) как утопические. Иначе говоря, только через сравнительный анализ способа продуцирования сознанием идеальных проектов общества и человека, содержащихся в таких произведениях, как «Государство» Платона, «Утопия» Томаса Мора, «Город солнца» Томазо Кампанеллы, «Путешествие в Икарию» Этьена Кабе, «Взгляд назад» Эдварда Беллами и множестве других сочинений того же ряда, плюс трактатах мыслителей (среди которых обычно выделяют Сен-Симона, Фурье и Оуэна, но имя коим – легион), посвященных устройству наилучшего общества, а также других произведений, принадлежность которых к утопическому кругу представляется очевидной, – только таким образом можно раскрыть сущность утопии как феномена созна-

ния, обладающего определенными структурными и функциональными характеристиками. А в итоге дать корректную интерпретацию понятия утопии.

Будучи целенаправленной и предметной, человеческая деятельность – материальная и духовная – есть деятельность, направленная на достижение идеала, формируемого сознанием субъекта. Но идеал, в соответствии с которым строится и на достижение которого направляется эта деятельность, может полагаться различными способами – обстоятельство, имеющее первостепенное значение для понимания природы и сущности утопии. История общественной мысли и социально-политической практики позволяет абстрагировать *два полярных способа полагания идеала*, находящих отражение в соответствующих им типах сознания и порождаемых последними продуктами мыслительной деятельности.

# Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.