

О.В. Рябов
«МАТУШКА-РУСЬ»



Ладмир

О.В. РЯБОВ

«МАТУШКА-РУСЬ»:

**ОПЫТ ГЕНДЕРНОГО АНАЛИЗА ПОИСКОВ НАЦИОНАЛЬНОЙ
ИДЕНТИЧНОСТИ РОССИИ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ И ЗАПАДНОЙ
ИСТОРИОСОФИИ**

ISBN 5-86218-384-1

Рябов О.В. Монография, 2001

Филатович В.С. оформление, 2001

Научно-издательский центр «Ладомир»

Моему сыну Мите

ВВЕДЕНИЕ

«Матушка-Русь» — эта историософема, в которой задается связь гендерной и национальной характеристик, стала своеобразной отправной точкой исследования. В ней заключены две идеи: первая — русские относятся к России как к матери; вторая — сама Россия обладает качествами скорее женственными, в то время как противопоставляемый ей Запад — скорее мужественными. Термин «Матушка-Русь», будучи популярен и в России, и на Западе, широко используется в историософских спекуляциях и изысканиях культурологов, беллетристике и даже поп-музыке. Превратившись в своеобразный литературный штамп, он выполняет функцию маркера «подлинной русскости», вечной и неизменной, не замутненной никакими модернизациями.

Какую роль играют подобные метафоры в национальной идентичности русских? Какое преломление они получают в международных отношениях? Как они влияют на взаимоотношения полов в российском обществе? Почему вообще такие метафоры, соединяющие совершенно различные, казалось бы, экспоненты социального бытия, оказываются возможными?

Уже этот круг вопросов обнаруживает связь темы исследования с двумя проблемами, которые обрели в России особую актуальность.

Во-первых, сегодня очевидно, что прогнозы о том, что национальный фактор будет терять свое значение вследствие модернизационных процессов и развития гражданского общества, себя не оправдали. Нет необходимости говорить о том, насколько остро стоят национальные проблемы в нашей стране.

Во-вторых, испытаниям подвергаются и, казалось бы, привычные модели взаимоотношений между мужчинами и женщинами. Рост

интереса к этой проблеме выразился в появлении новой отрасли социального знания — гендерных исследований, развитие которых в нашей стране заставляет определиться, в какой степени их установки могут быть применены к российской модели цивилизации.

В истории изучения феномена национального существовала определенная традиция осмысления влияния мужского и женского, материнского и отцовского образов на восприятие страны, нации; достаточно вспомнить имена русских философов Н.А. Бердяева, И.А. Ильина, В.В. Розанова, Ф.А. Степуна. Однако особый интерес данная проблема стала вызывать последние полтора-два десятилетия. Вначале она была актуализирована новыми парадигмами исследования национализма, востребованными как т.н. «этническим парадоксом современности», так и методологическими установками постмодернистского философствования. Такие ключевые вопросы, как природа национального чувства, соотношение этнического и политического в национальной идентичности, роль в ее конструировании семиосферы, механизмы легитимации нации потребовали обращения к анализу функций мужских и женских репрезентаций нации.

Предметом пристального анализа проблема взаимовлияния гендера и национальной идентичности становится в работах феминистских исследователей. Феминистский анализ национальной идентичности позволял эксплицировать включенность гендерных отношений в систему неравенств и противоречий социальной жизни, пролить дополнительный свет на вопросы о логике власти, о принципах и механизмах продуцирования асимметрий. Кроме того, без учета национального фактора, без постижения национальной составляющей гендерных стереотипов многие проблемы гендерных исследований не могут быть поняты адекватно, что подчеркивается в постфеминистском дискурсе.

Обозначая *предмет* исследования, подчеркнем, что таковым является не Россия сама по себе. Эта книга ни в коем случае не является очередной попыткой разгадать «загадку России», «разволшебствовать» ее. Мы не ставим задачи верификации тех суждений о России и русскости, которые широко представлены в нашей работе. В центре нашего анализа — своеобразный «миф о России», некая «вторая реальность», складывающаяся из историософских спекуляций, стереотипов, установок, предубеждений, предрассудков, которая, тем не менее, оказывая влияние на наши чувства и поступки, определяет жизненные стратегии отдельных людей и судьбу нации в целом и является не менее значимой, чем «реальность первая». Мы исследуем не факты русской истории и грани русского характера, «русской души», а различные *интерпретации* этих фактов и этих граней, пытаясь понять логику различных образов России сквозь призму гендерных характеристик.

Объект исследования составляют прежде всего историософские тексты о России отечественных и западных авторов, написанные в различные периоды истории. Среди их авторов — Максим Грек и Андрей Курбский, А.И. Герцен и Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев и В.В. Розанов, Н.А. Бердяев и Д.С. Мережковский, И.А. Ильин и И.Л. Солоневич, И.Г. Гердер и Р. Штейнер, А. Камю и Г. Адамс, О. Шпенглер и В. Шубарт, и многие другие. Мы понимаем историософию как «учение о смысле и направленности человеческой истории, ее включенности в универсальный онтологический процесс» (Максимов 1998: 66), что предполагает и определение места каждой нации в этом процессе. Историософские идеи получают воплощение не только в сочинениях философов, но и в публицистике, художественных произведениях, записках путешественников, рекламе, языковом сознании, плакатах, листовках и других формах агитационных материалов. Все это также включается в объект нашего исследования.

Цель исследования — выявление сущности, способов, механизмов и социальных функций гендерного аспекта историософских поисков национальной идентичности России — предполагает постановку ряда задач, которые определили *структуру* книги.

Гендерный аспект национальной идентичности как методологическая проблема рассматривается в главе I «*Национальная идентичность сквозь призму гендерных исследований*». В ней мы пытаемся создать необходимый для дальнейшего анализа инструментарий, рассматривая ключевые понятия исследования: гендер (социокультурный пол), гендерная картина мира, национальная идентичность, выявляя причины и формы включения представлений о мужском и женском началах в национальные репрезентации и межнациональные отношения.

Глава II «*Жена, облеченная в солнце*» представляет собой анализ идеи женственности России — как наиболее известного и влиятельного способа гендерной концептуализации русскости. В ней исследуются представления о России как «радикальном Ином» по отношению к Европе, их функции в феминизации нашей страны в историософском дискурсе, гендерные характеристики различных граней «загадочной русской души».

В главе III «*Материнское начало русской жизни*» сквозь призму трех концептов — историософемы Родины-Матери, представления о России как о «Доме Богородицы», мифа о русской женщине — рассматриваются взгляды по вопросу о влиянии женского начала в его материнской ипостаси на специфику русской цивилизации и русского типа личности, и воздействие этих взглядов на гендерную характеристику России.

Другие варианты гендерной концептуализации русскости и России, дискуссии о гендерной идентичности России в отечественной и

западной историософии находятся в центре внимания в главе IV «*Вечно-мужественное в русской душе*».

Книга является продолжением наших работ «Женщина и женственность в философии Серебряного века» и «Русская философия женственности (XI—XX века)», в которых мы предприняли попытку выявить содержание концептов мужественности и женственности в отечественном философском дискурсе и показать влияние национальной идентичности на философию женственности и образ женского начала в русской культуре.

В заключение хотелось бы выразить глубокую признательность всем тем, кто способствовал созданию этой книги — Т.Б. Рябовой, Г.И. Батуриной, И.В. Дмитриевской, А.В. Кирилиной, П.А. Лежебокову, А.Н. Портнову, О.А. Хасбулатовой. Мы считаем своей приятной обязанностью высказать слова благодарности Женской Сетевой Программе и ее Директору, Е.В. Кочкиной, за помощь в издании монографии.

ГЛАВА I. НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ГЕНДЕРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

1. Категория «гендер» («социокультурный пол») в социально-философском знании

Развитие социально-гуманитарного знания поставило на повестку дня вопрос о необходимости категории, которая бы способствовала более глубокому осмыслению деления человеческого бытия на мужское и женское. В этом параграфе мы попытаемся определить понятие «гендер» («социокультурный пол»), установить его категориальный статус; обосновать необходимость этой категории в социально-философском анализе; выявить место, занимаемое им в системе социально-философского знания.

В современной отечественной философии вплоть до настоящего времени проблема пола занимает место скорее маргинальное. Между тем, половое измерение представляет собой всеобщее свойство человеческого бытия — такое же, как социальность, труд, разум, смертность. Каждое человеческое существо так или иначе относится к полу. Сама характеристика человеческой природы как биосоциальной предполагает признание человека частью природы, живым телесным существом — при том, разумеется, что раскрытие человеческой сущности не может ограничиться характеристикой человека как биологического существа. Влияние природно-биологической организации на жизнь людей огромно; большую часть времени мы вынуждены использовать на удовлетворение своих биологических потребностей, что определяет многие стороны нашей жизнедеятельности. В числе биологических характеристик, связывающих человека с живой природой, — пол.

Значение этой экспоненты человеческой экзистенции сложно переоценить. Очевидно, что всегда вопросы, связанные с полом — рождение, любовь, потомство — занимали важное место в жизни человека. Пол — это и трагизм, и упоение, и фатальная разломленность человеческого бытия, и радость, часто необоснованная, обретения своей целостности¹. Не случайно в философском дискурсе проблема Эроса оказывается тесно связанной с анализом иных, весьма значимых для социальной философии проблем: Смерти, Власти, Творчества.

¹ Н.А. Бердяев заметил: «Пол — источник бытия; половая полярность — основа творения <...> Пол не есть одна из сторон человека — он захватывает и определяет всего человека» (Бердяев, 1989, с. 399, 401).

Наконец, аргументом в пользу того, что философская мысль не должна игнорировать эту сторону бытия человека, может служить и наличие богатейшей традиции философии пола. Среди наиболее ярких ее представителей — и Платон, и Аристотель, и Фома Аквинский, и А. Шопенгауэр, и З. Фрейд, и Ж.-П. Сартр, и Ж. Деррида. Глубокие корни у отечественной философии Эроса; достаточно назвать имена Максима Грека, Н.К. Михайловского, В.С. Соловьева, В.В. Розанова, Н.А. Бердяева, И.А. Ильина (См.: Рябов, 1999).

Таким образом, проблема полового диморфизма имеет философское измерение и, несомненно, должна быть в компетенции философского знания. С 70-х годов XX века философии пола сначала в англоязычной исследовательской литературе, а затем в работах исследователей из других стран, включая Россию, начинает активно использоваться категория «гендер»²; соответствующее направление социально-гуманитарного знания получает название гендерных исследований.

Становление гендерных исследований связано с различием двух категорий: «пол» (или биологический пол) как совокупность анатомо-биологических особенностей мужчины и женщины и «гендер» (или социальный пол) как совокупность представлений об их должных качествах, как система культурных образцов, норм и репрезентаций, регулирующих социальное поведение мужчин и женщин. Термин «пол» используется для обозначения биологических различий мужчин и женщин, между тем как по отношению к родовому понятию гендера видовыми становятся категории «мужественность» и «женственность».

Логика «изобретения» нового понятия можно реконструировать следующим образом. Деление человечества на две *социальные* группы (мужчин и женщин), их различия в социальном плане связаны с *биологическими* различиями, с половой конституцией, с телесностью, — но не определяется непосредственно ими. Особенности взглядов на женщину, половое разделение труда, отношение полов к правам собственности, политические и юридические права, индивидуальные возможности в образовании, в профессиональной деятельности, в доступе к власти — эта дифференциация не может быть объяснена исключительно биологическими различиями мужчин и женщин. То есть, в остатке остается некий фактор «X», который и получает название «гендер». Таким образом, гендер был проинтерпретирован как социокультурный конструкт, который общество «надстраивает» над физиологической реальностью.

Чтобы понять, почему новый термин был востребован, рассмотрим время и условия возникновения и распространения гендерных

² Английский термин «гендер» (Gender) перешел в социальные науки из лингвистики, где он обозначает «грамматический род».

исследований. Одним из важнейших пунктов проблематизации существующей системы взаимоотношения полов был связан с вопросом о том, что в различиях между мужчинами и женщинами выступает первичным, определяющим: биологическое или социальное? По этому вопросу в истории философии сформировались две противоположные точки зрения, которые могут быть обозначены как «эссенциализм» и «акцидентализм». Согласно первой точке зрения, уходящей корнями в мифологические представления, половые различия детерминированы онтологически (т.е. укоренены в бытии) и/или биологически, что определяет их вечный и неизменный характер. Сторонники второй полагают, что эти различия социально обусловлены и потому могут быть преодолены (деконструированы) вместе с изменением общественных структур и культурных практик.

Проиллюстрируем *онтологическую* трактовку пола фрагментами из текстов представителей русского религиозно-философского ренессанса. Так, В.В. Розанов пишет: «Если пол... имеет свое "здесь" и свое "там", то как здесь есть мужское начало и женское начало, то и "там", в структуре звезд, что ли, в строении света, в эфире, магнетизме, в электричестве, есть "мужественное", "храброе", "воинственное", "грозное", "сильное" и есть "жалостливое", "нежное", "ласкающее", "милое", "сострадательное"» (Розанов, 1995, с. 87). В комментариях к соловьевским «Чтениям о Богочеловечестве» Е.Н. Трубецкой подчеркивает: «Контраст и единство деятельного мужественного начала — Слова и начала восприимчивого, пассивного, женственного — земной природы должен был найти себе образное выражение в различии и соединении мужского и женского пола в человечестве» (Трубецкой, 1995, т. 1, с. 342). Другими словами, онтологический пол здесь интерпретируется как предшествующий биологическому; мужественность и женственность первичнее мужчины и женщины (См. подробнее: Рябов, 1999).

Другой вариант эссенциалистской парадигмы представлен в биодетерминистских теориях, согласно которым бытие в социуме в качестве либо мужчины, либо женщины определяется анатомо-морфологической спецификой полов; в качестве иллюстрации к подобным воззрениям нередко используют сакраментальную фразу З. Фрейда «Анатомия — это судьба».

Давнюю историю имеет и *акциденталистская* парадигма. Идеология феминизма на протяжении пятисот лет строилась по преимуществу вокруг тезиса, что «подчиненное положение женщины» обусловлено обществом, «средой», воспитанием, неравными социальными условиями, а не тем, что она уступает мужчине по своим природным способностям и зататкам³.

Один из наиболее влиятельных вариантов акциденталистского объяснения половых различий — теория социальных ролей,

³ О подобных взглядах в России см., например: (Рябов, 1999, с.77—84).

связанная, в первую очередь, с трудами Т. Парсонса. Различия между мужскими и женскими социальными ролями, в основе которых лежат различные образцы (паттерны), Т. Парсонс объясняет неизбежной дифференциацией функций в семье, когда «инструментальные» функции считаются мужскими, а «экспрессивные» — женскими.

Новый импульс акциденталистской парадигме был дан в постмодернистском философствовании. Именно с именами М. Фуко и Ж. Деррида связано появление методологических основ гендерных исследований.

Появление гендерных исследований было в значительной степени обусловлено задачами феминистского движения, и вне социально-политического контекста понять их пафос непросто. Колыбелью гендерных исследований как направления в социальных науках стали «женские исследования» (Women's Studies), некогда интеллектуальное сопровождение женского движения на Западе. Это не могло не наложить отпечаток на особенности отношения к данному виду социальной рефлексии в академической среде. По оценке немецкой исследовательницы Г.-Ф. Будде, за гендерными исследованиями длительное время сохранялась «сомнительная репутация экзотической науки», что обуславливало их маргинализацию и известное игнорирование (Будде). Поэтому одна из тенденций современных гендерных исследований на Западе — стремление обрести академическую респектабельность, приблизиться к стандартам, нормам и статусу профессионального научного сообщества.

На наш взгляд, идеологическая ангажированность отнюдь не является атрибутом гендерных исследований⁴. Гендерные исследования — это не обоснование той или иной политической позиции, а междисциплинарная область научного знания, связанная с социальной философией, социологией, культурологией, лингвистикой и другими дисциплинами, изучающими структуры культуры. Термин «гендер» может быть инструментом анализа вне идеологием любого «изма».

Среди отечественных исследователей ведутся дискуссии и по вопросу о целесообразности использования самого термина «гендер» в российской науке. Критические замечания в его адрес высказывали как представители биодетерминистского направления, так и те, кто, разделяя основные методологические установки гендерных исследований, полагает, что следует отказаться от иноземного и неблагозвучного термина «гендер» в пользу понятия пола, за которым стоит значительная традиция отечественной философии (см., например: Ушакин, 1999, с. 83.).

⁴ О проблеме соотношения феминистской идеологии и науки применительно к типу научного дискурса, принятого в отечественном социально-гуманитарном знании см.: Добровольский, Кирилина.

Соглашаясь с призывами о необходимости осторожно вводить иностранную терминологию в отечественный научный лексикон, мы, вместе с тем, полагаем, что термин «гендер» необходим, он не является избыточным и не может быть заменен категорией «пол». Впрочем, он оправдал себя с концептуальной точки зрения, демонстрируя наглядно культурную, а не природную доминанту моделирования пола⁵. Во-вторых, и за пределами англоязычных стран уже сложилась традиция использования данного концепта — история его функционирования в отечественном социально-гуманитарном знании насчитывает около десяти лет, что нашло отражение в сотнях исследований, включая диссертационные и монографические. В-третьих, гендерные исследования, показав возможность рассмотрения вопросов пола в более широком интеллектуальном контексте, связали их с анализом национальных репрезентаций, теорией познания, экологических проблем, принципов организации господства и подчинения, способов конструирования картины мира и многих других. Между тем, слово «пол» в русском языке имеет, скорее, медико-биологический оттенок и не вполне соответствует стилю исследования феноменов социальной жизни.

Нам представляется, что наиболее эвристичным, непротиворечивым и удобным в использовании терминов «пол» и «гендер» выглядит следующий подход к соотношению категорий: синонимом термина «гендер» является понятие социокультурного пола, где подчеркивается именно культурно-символическая составляющая данного феномена: «*пол*» состоит из «*биологического* пола» и «*социокультурного* пола», в котором, в свою очередь, должны быть различаемы *социальная* и *культурно-символическая* составляющая. При этом «пол» и «гендер» соотносятся между собой не как род и вид, а как целое и часть. Таким образом, о «социокультурном» и «биологическом поле» можно говорить лишь метафорически, в рамках научной модели. Не отказываясь в дальнейшем от употребления терминов «биологический пол» и «социальный пол», мы предлагаем иметь в виду, что они обозначают скорее «биологическую» и «социокультурную» *составляющие* пола.

⁵ Вместе с тем, нельзя не признать, что пафос введения термина «гендер» в значении «*социальный* пол» был уместен только в контексте критики *биологизаторских* концепций пола и человека вообще (Батлер, с. 305) — и, например, в марксизме с его тезисом о сущности человека как совокупности общественных отношений он в значительной степени обесценивается. Этот нюанс в исследовании анализируемого термина можно пояснить при помощи аналогии с таким феноменом, как раса, которая сама по себе есть биологическое явление — при том, что расизм как система отношений между расами не может быть понята вне социального контекста. Однако никто не предлагал в связи с этим ввести термин «социальная раса», который бы фиксировал социально обусловленный характер межрасовых отношений.

Дальнейший анализ понятия предполагает ответ на вопрос о его онтологическом статусе (является пол вещью, свойством или отношением). Заметим, что категория пола имеет не один план: уместно говорить о *реистической*, *атрибутивной* и *реляционной* интерпретациях пола.

Во-первых, словом «пол» обозначают группу людей (то есть, *вещь* или совокупность вещей) — потому принято употреблять выражения «сильный пол», «прекрасный пол», «женский пол» и говорить в связи с этим, что, например, «люди делятся на два пола»⁶.

Во-вторых, пол — это *свойство*, признак. Подобно тому, как этничность делит человечество на этносы, а вероисповедание — на конфессии, признак пола делит людей на мужчин и женщин. Характерной особенностью этого признака является то, что им не только обладают, но и *демонстрируют* такое обладание: телесные различия сами по себе не столь существенны, однако мужчины и женщины их постоянно акцентируют. Это было подчеркнуто в так называемой драматургической модели социального взаимодействия, разработанной в трудах Э. Гоффмана. Используя метафору «сцены» и понимание общественной жизни как инсценирования, исследователь предложил рассматривать процесс взаимодействия между мужчинами и женщинами как разновидность драматургического интеракционизма. В связи с этим Э. Гоффман вводит для описания социальных аспектов пола термин «гендерный дисплей», которым обозначает все культурные составляющие пола; основу гендерного дисплея составляют такие социальные феномены, как институализация и ритуализация пола (См.: Кирилина А.В. 1999а, с. 12—14).

Уже такое понимание пола — как обретающего значимость лишь в определенном контексте, в процессе взаимодействия — заставляет обратить внимание на роль *взаимоотношения* полов. Гендер, таким образом, может быть проинтерпретирован и как *отношение*, как некий порядок вещей⁷ — в отличие от биологического пола; в этом мы усматриваем еще одну причину, позволяющую говорить об эвристическом потенциале понятия социокультурного пола.

Подобная трактовка онтологического статуса социокультурного пола делает возможным перенос акцента исследования на системный анализ взаимоотношения полов.

Для исследования гендерных отношений как упорядоченной целостности мы используем системный подход в интерпретации А.И. Уемова и И.В. Дмитриевской (Уемов; Дмитриевская, 1992). Для системного подхода характерно особое направление исследования — от свойств и отношений, понимаемых как особого рода вещи, к собственно вещам. Для несистемного же подхода типично обратное —

⁶ В словаре русского языка С.И. Ожегова пол определяется как «разряд организмов, в том числе людей» (Ожегов, с. 550).

⁷ Р. Коннелл использует термин «gender regime» (Connell).

исследование от вещей к свойствам и отношениям. Это означает, что системный подход предполагает последовательный анализ сначала концепта системы, потом ее структуры и затем элементов. При этом сама система понимается как вещь (или множество вещей), на которой реализовано какое-то отношение с заранее фиксированными свойствами. *Концепт* системы есть системообразующее свойство, *структура* — системообразующее отношение, *субстрат* — вещь или множество вещей, на которых выполняется системообразующее отношение. Субстрат есть содержательный компонент системы. Целостность системы определяется концептом и структурой, а субстрат играет подчиненную роль. В системе одни компоненты, принимая функции системообразующих, доминируют над другими, занимающими субстратный уровень, и производят их рафинирование, отбор, редукцию.

Если концептом общества в целом является сохранение и развитие социального организма, то концепт системы взаимоотношения полов — упорядочивание отношений мужчин и женщин с учетом их биологических различий. Социальные субъекты (индивиды и группы) вступают между собой в многообразные отношения — классовые, этнические, профессиональные, конфессиональные; среди общественных отношений должны быть выделены и гендерные, то есть связанные с принадлежностью к определенному классу людей (социокультурному полу). В этих отношениях находятся индивиды, принадлежащие к различным полам. Вместе с тем, необходимо подчеркнуть ту сторону проблемы, которой не всегда уделяется достаточное внимание: и индивиды, принадлежащие к одному полу, находятся в гендерных отношениях — будь то конкурс красоты или шоу «Мистер Вселенная», соперничество между мужчинами за женщину или между женщинами за мужчину. Наконец, сложную систему отношений образуют и сами модусы маскулинности или феминности; так, «в любой период истории есть конкурирующие типы маскулинности: господствующие, маргинализированные, изгои» (см.: Месснер); очевидно, что то же можно сказать и о типах феминности⁸.

В *структуре* гендера как вида социальных отношений целесообразно выделять следующие компоненты: «гендерный контракт»; гендерные представления; гендерное самосознание (идентичность).

Гендерный контракт — это вид «общественного договора» между мужчинами и женщинами; он характеризуется отношениями собственности, власти, разделением труда по половому принципу, что,

⁸ Вспомним ту язвительную трактовку женского эмансипационного движения, которую когда-то высказал Ф. Ницше: «"Эмансипация" Женщины — это инстинктивная ненависть *неудачной*, то есть не приспособленной к деторождению, женщины к женщине *удачной* — борьба с "мужчиной" есть только средство, предлог, тактика» (Ницше, 1990в, с. 727).

в конечном счете, определяет локализацию мужчин и женщин преимущественно в частной или публичной сферах. Так, базовым гендерным контрактом в западном буржуазном обществе эпохи Модерна был контракт женщины как «домохозяйки» и мужчины как «кормильца», в советском — «контракт работающей матери» ((Здравомыслова, Темкина, 1997, с. 86).

Гендерные представления обнаруживают себя, во-первых, в доктринах различного рода: религиозных, правовых, политических, философских. Что касается, например, последних, то они представляют собой воззрения на природу и предназначение мужского и женского начал, которые выражены при помощи своеобразного, присущего только философии понятийного аппарата; они, с одной стороны, отражают существующие в коллективном сознании представления о женственности и мужественности, с другой — оказывают влияние на их формирование и функционирование. В обыденном сознании гендерные представления проявляются как гендерные стереотипы; их присутствие в самых различных сферах человеческого бытия дает основания для метафор типа: «гендерные стереотипы бомбардируют нас в каждом аспекте нашей жизни» (Peterson, Runyan, p. 22).

Понимание социокультурного пола как системы позволяет подчеркнуть еще одну сторону этого аспекта бытия человека, а именно взаимообусловленность маскулинности и феминности. Так, идеал английского джентльмена может существовать только одновременно с идеалом леди. С изменением идеала женщины меняется идеал мужчины, и наоборот: например, очевидно, что женская «эмансипация» и «феминизация» современного мужчины — это две стороны одной медали, каждая из которых была бы невозможна без другой.

Гендерное самосознание (идентичность), в свою очередь, есть система, в которой можно выделить различные структурные элементы. Во-первых, когнитивный (представления о своем соответствии или несоответствии той или иной модели маскулинности или феминности), эмоциональный (переживание подобного соответствия или несоответствия гендерным нормам) и волевой (готовность поступать в плане создания модели собственного гендерного поведения). Во-вторых, необходимо различать статический компонент гендерной идентичности («идентичность-состояние») и динамический («идентичность-процесс»). Что касается последнего, то процесс отождествления себя с социокультурным полом может принимать различные формы: так, можно относиться к своей роли быть женщиной или быть мужчиной как к закрепленному Божественным промыслом порядку вещей, как к природной необходимости, как к навязанной обществом функции, как к бесконечному «перформансу» и

др.⁹ Для того чтобы подчеркнуть момент определенной свободы выбора человеком собственной модели гендерного поведения, в некоторых работах используется понятие «множественной идентичности», которая реализует себя при помощи дискурсивных практик (Ушакин, 1999, с. 76).

Место гендерной характеристики в структуре индивидуальной идентичности не остается неизменным, будучи зависимым от концептуальных и структурных характеристик системы гендерных отношений. Хорошо известен проделанный М. Фуко анализ изменений значимости пола в идентичности; французский мыслитель показал, как накануне эпохи Модерна сексуальность из «удовольствия», каковой она была в средневековой культуре, превращается в «важнейший идентификатор личности» западного человека. Личность теперь воспринимается и оценивается через призму четырех дискурсивно оформленных типов сексуальности: истеризация женского тела, педагогизация пола ребенка, социализация деторождения и психиатризация извращенных удовольствий (Фуко, с. 204 и след). При помощи этих типов дискурса в европейской культуре была установлена четкая взаимосвязь между понятиями «личность», «пол» и «сексуальность». Половые различия превращаются в категорию онтологическую, универсальную, определяющую смысл и траекторию развития личности. Сексуальность же стала одним из тех элементов властных отношений, с помощью которого стали возможными разнообразные формы контроля и подчинения населения (Фуко; см. также: Ушакин, 1999, с.76).

Вопрос о том, какое место занимает и должна занимать гендерная идентичность в структуре человеческого «Я», всегда имел принципиальное значение в дискуссиях о женском вопросе. Например, Н.К. Михайловский констатирует, что «факт невозможности коллективного женского дела остается все-таки налицо» — в том числе, потому, что общего, скажем, между великосветской дамой и проституткой весьма и весьма немного (Михайловский, 1911, с. 548)¹⁰.

⁹ «Не существует гендерной идентичности до и помимо проявлений гендера; эта идентичность перформативно конструируется теми ее «проявлениями», которые считаются результатами ее существования» (Батлер, с. 329).

¹⁰ Интерес представляет оценка Н.К. Михайловским этического аспекта проблемы «женской эмансипации»: «Нам приходит на память страстная ненависть, с которою Белинский отнесся сначала к так называемому женскому вопросу и к жорж-зандовским идеям эмансипации женщин в частности. Это был промах, от которого Белинский и сам вскоре отказался, но промах гениального человека. Основания этого вопроса совершенно не совпадали со всем строем нашей тогдашней жизни, звучали в нем нестерпимым диссонансом <...> Эмансипация дворянок прежде эмансипации миллионов крестьян! Было отчего отшатнуться...» (Михайловский, 1896, с. 82).

Впоследствии подобные аргументы использовались идеологами пролетарского женского движения в полемике с «буржуазным феминизмом». А.М. Коллонтай подчеркивала, что у «пролетарки» несравненно больше общего с ее «братом по классу», чем со своей «буржуазной сестрой» (Коллонтай, 1923а). Против «феминизма белых женщин» направлен гнев и критика цветных женщин, феминисток стран третьего мира (См.: Жеребкина). Очевидно, гипертрофирование значимости деления человечества на мужчин и женщин обуславливает то известное непонимание, которое встречает феминизм со стороны женщин современной России.

Необходимо также учитывать, что на место гендерной идентичности в идентификационной матрице личности существенное влияние оказывает и специфика национальной культуры. Так, согласно исследованиям А.В. Кирилиной, в русской культуре, в отличие от западной, пол не становится основным идентификатором личности (Кирилина А.В. 1999а).

Наконец, следует принимать во внимание, что половое деление — не единственное, что различает людей, и часто означает не больше, чем другие идентификационные факторы — возраст, этническая и социальная принадлежность, уровень образования, профессия и т.д. Поэтому мы солидарны с В.В. Макаровым, высказавшим идею о том, что, поскольку существует единый для обоих полов, то есть обслуживающий и мужчин, и женщин, слой культуры, поведения, социальных институтов и даже грамматических форм, постольку гендерный анализ должен дополняться «метагендерным» (Макаров, 1999, с. 14).

Говоря о детерминантах развития системы взаимоотношений полов, отметим, что она является подсистемой общественных отношений в целом; концептуальные характеристики общества, изменение его задач (будь то модернизация или военное противостояние), оказывают влияние на концепт гендерных отношений. В соответствии с типом гендерного контракта, который выполняет функцию системообразующего отношения, проводится редукция гендерных норм и стереотипов, составляющих уже не концептуальный и не структурный уровень гендера, но содержательный. Так, идеал женщины, созданный в обществе потребления и включающий в себя определенные качества, акцентирующие женскую слабость и зависимость, не мог быть востребован в советском обществе эпохи индустриализации. Изменениям подвержен и идеал мужчины: скажем, умение ремонтировать сантехнику может стать одним из главных показателей маскулинности только в определенном контексте. В работе Ж. Папич анализируются те перемены в стереотипе маскулинности, которые происходили в Югославии в период военных событий, вызванных распадом СФРЮ. По мнению исследовательницы, националистическая пропаганда в первую очередь апеллирует к мужчинам. «Женщины просто отсутствуют в националистических идеологических стратегиях

<...> *Война — это Мир Мужчин*» (Папич, с. 13). При этом происходит деконструкция урбанизированного, окультуренного, цивилизованного и менее агрессивного типа маскулинности; взамен него утверждается маскулинность агрессивная, насильственная (Папич, с. 15).

Вместе с тем, не следует преувеличивать элемент изменчивости в экспектациях и нормах, предъявляемых обществом мужчинам и женщинам; наряду с переменными чертами, очевиден элемент стабильности, который связан, прежде всего, с различием функций полов в процессе воспроизводства человеческого рода. Так, функции женщины-матери, длительный срок вынашивания плода, перекладывают на мужчину обязанности по обеспечению и потомства, и матери, и требуют от него определяемых этим качеств.

Система гендерных отношений, в свою очередь, оказывает обратное влияние на социальные отношения в целом. Характер отношений между полами является одним из детерминантов развития общества. Так, картина мира социума коррелирует с гендерными нормами, идеалами, репрезентациями, стереотипами; гендерная метафора включается в оценку самых разнообразных явлений социальной и природной жизни, оказывая на них постоянное воздействие.

Выделение культурно-символической (наряду с биологической и социальной) составляющей пола, посредством которой многие, непосредственно с полом не связанные феномены и понятия, отождествляются с «мужским» или «женским» позволяет предположить, что в каждой культуре существует «гендерная картина мира». Этим термином мы обозначаем совокупность представлений, составляющих такое видение человеком реальности, где вещи, свойства и отношения категоризируются при помощи бинарных оппозиций, стороны которых ассоциируются с мужским или с женским началами.

Чтобы обосновать необходимость и правомерность использования термина «гендерная картина мира», обратимся к понятию общей картины мира, достаточно подробно разработанному в философской литературе. Общая картина мира является одной из подструктур мировоззрения — наряду с такими, как рациональное мирообъяснение, мироотношение и самосознание. Среди свойств общей картины мира называют чувственную очевидность; целостность, согласованность, соотнесенность частей; заявку на безусловную достоверность. Общая картина мира претендует на идентичность с действительностью; она держится на убежденности, что мир именно таков, каким он предстает в этом обобщенном образе реальности¹¹.

¹¹ Психологическую потребность человека в целостном и непротиворечивом взгляде на мир можно проиллюстрировать словами А. Эйнштейна: «...Человек стремится каким-то адекватным образом создать в себе простую и ясную картину мира... Этим занимаются художник, поэт,

Вместе с тем, общая картина мира — это «родовой термин по отношению к ряду видовых: научной, обыденной, мифологической, национальной картина мира. Эти картины мира представляют собой совокупность системно организованных психических образов, отображающих человека в его видение человека окружающей среды» (Ментальность россиян, с. 258). Активность субъекта, его способность, если пользоваться термином А.Н. Леонтьева, «вычерпывать» окружающую действительность под разными углами обуславливает множественность картин мира (Леонтьев А.Н., с. 255).

Деление понятия картины мира может быть проведено по разнообразным основаниям. По субъекту восприятия различают картины мира определенных культур, исторических эпох, этносов. Например, в современной этнологии широко используется термин «этническая картина мира» (Лурье, 1997, с. 24). Различные картины мира могут быть выделены и по объекту отражения. Так, стремление к этикоантропологическому осмыслению полученного знания лежит в основе античной картины мира. «Мир, созданный с точки зрения физики, — несколько иной, чем мир, рассматриваемый с точки зрения биологии. Иные аспекты выступают на первый план, если объективная реальность обрисовывается средствами этики или социальной психологии. В связи с этим оказалось целесообразно говорить о физической картине мира, либо о биологической, социально-психологической и т.п.» (Дышлевой, Яценко, с. 4). В процессе создания произведений искусства формируется образ социальной реальности, называемый художественной картиной мира. Можно смотреть на мир сквозь призму представлений борьбы Бога и дьявола, можно — под экономическим углом. На наш взгляд, все вышеизложенное подтверждает правомерность введения термина «гендерная картина мира».

Гендерная маркировка различных социальных и природных феноменов обнаруживает себя в различных формах. Одна из наиболее древних, уходящая корнями в мифологическое мышление, — это персонификация природных сил в божествах, которые наделяются свойством пола (например, Перун и Мокошь, Деметра и Локи).

Аллегорические репрезентации различных человеческих качеств, социальных явлений, политических событий также отражают и формируют гендерную картину мира.

На гендерную картину мира оказывает влияние концептуализация полового диморфизма в философских или историософских текстах. Например, в трудах представителей русского религиозно-философского ренессанса проводится мысль о том, что два пола,

теоретизирующий философ и естествоиспытатель, каждый по-своему. На эту картину и ее оформление человек переносит центр тяжести своей духовной жизни, чтобы в ней обрести покой и уверенность...» (См.: Дышлей, Яценко, с. 4).

мужской и женский, — это два полюса бытия, причем не только человеческого, но и вселенского; в мире действуют два противоположных начала, и половая полярированность не просто отражает всеобщую противоречивость бытия, но и порождает ее. При этом мужское начало трактуется как аполлоновское начало формы, идеи, активности, власти, культуры, личности, разума, справедливости; женское — как дионисийское начало материи, пассивности, подчинения, природы, рода, чувства, милосердия (См.: Рябов, 1999, с. 121—134).

Наконец, нельзя не принимать во внимание такой очевидный (хотя и не универсальный) фактор, как собственно грамматический род языка. Напомним, что, согласно гипотезе лингвистической относительности Сепира-Уорфа, язык навязывает его носителям определенные модели поведения и категоризации действительности¹². Исходя из идеи взаимовлияния языка и процессов мышления, можно допустить, что грамматический род служит фактором, оказывающим постоянное воздействие на отношения между полами в обществе и гендерную идентичность человека.

К причинам, лежащим в основании функционирования гендерной картины мира, следует отнести две принципиальные характеристики процесса мышления. Первой является сам способ концептуализации реальности при помощи бинарных оппозиций. Это — наиболее привычный и «экономный» способ организации картины мира, берущий начало в противопоставлении «Мы» – «Они».

Вторая заключается в следующем: общая картина мира всегда «очеловечена», что проявляет себя в аллегорическом, символическом и метафорическом характере ее образов, в обращении, например, к телесной метафоре¹³. Идея человека как микрокосма, когерентного макрокосму универсума, отражает неизбывную потребность в антропоморфной, родной, «домашней» вселенной. Человек создает картину мира по своему образу и подобию. Очевидно, антропоморфизация картины мира свидетельствует о мифологических корнях отношения к действительности¹⁴. Поскольку человек не

¹² Этнолингвист Э. Сепир утверждал, что реальный мир бессознательно строится на основе языковых норм. Развивая это положение, Б. Уорф выдвинул концепцию, согласно которой человек получает от окружающего мира хаотичный поток ощущений, приводимый в определенный порядок лишь нашим языком.

¹³ Согласно выводам, сделанным в рамках исследований по когнитивной лингвистике Дж. Лакоффом и М. Джонсоном, категоризация происходит на основе опыта, а опыт человека как физического существа всегда связан с его телесной деятельностью (См.: Кирилина, 1999а, с. 90).

¹⁴ Именно для мифа свойственно рассмотрение природного мира в многообразии вещей, свойств и отношений как прототипа мира людей. Мир людей выполняет функции модели; затем свойства и связи мира людей переносятся на природу. Подобная метафора, основанная на аналогии, —

нейтрален к полу, постольку в той же степени, в какой картина мира антропоморфна, она является и гендерной; частным случаем антропоморфизации картины мира служит наделение явлений и вещей гендерными характеристиками, соотнесение их с мужским или женским началами. Гендерная метафора, таким образом, представляет собой модус «телесной метафоры» (Кирилина, 1999а, с. 92).

Таковы причины гендерной маркировки социальных и природных феноменов. Но далее неизбежны следующие вопросы: какие же вещи, свойства и отношения соотнесены с мужским, а какие с женским началами? И каковы последствия подобной метафоризации для отношений между полами?

Гендерная метафора, используемая в картине мира и берущая начало в мифологическом мышлении, — это не только образ. Картина мира запечатлевает облик вещей в единстве с миром значений, с тем смысловым полем, которое сложилось в определенной культуре и которое А.Н. Леонтьев называл «пятым квазиизмерением», существующим наряду с четырехмерностью пространственно-временных характеристик материи (Леонтьев А.Н., с. 253). Очевидно, что маркировка тех или иных фрагментов картины мира как феминных или маскулинных означает перенос на них всей суммы смыслов, которые закреплены за мужским и женским в данной культуре. В процессе гендерной метафоризации происходит производство новых значений, которые в данном случае представляют собой продукт взаимодействия между двумя частями метафоры (Кирилина, 1999, с. 92; Stepan, p. 42).

Как известно, одним из принципиальных положений гендерных исследований стал тезис о том, что в двух составляющих пола — социальной и культурно-символической — содержатся неявные ценностные ориентации и установки. Природа и культура, эмоциональное и рациональное, духовное и телесное — эти феномены, непосредственно с полом не связанные, отождествляются с мужским или женским таким образом, что внутри этих пар создается своеобразная иерархия, получившая название «гендерная асимметрия». То, что определяется как мужское, помещается в центр и рассматривается в качестве позитивного и доминирующего, а промаркированное как женское — в качестве периферийного.

Проблема «периферийности» феминного в культуре как философская проблема была поставлена задолго до появления собственно гендерных исследований. Особо стоит подчеркнуть, что тема подавления женственного постоянно привлекала внимание русских философов. Например, по оценке В.В. Розанова, «культура наша, цивилизация, подчиняясь мужским инстинктам, пошла по

универсальный способ освоения мира, что и способствует превращению мифа в универсальное средство познания на все времена (Дмитревская, 1998, с. 149—150).

уклону специфически мужских путей — высокого развития "гражданства", воспитания "ума"» (Розанов, 1990д, с. 245). Это привело к кризису «односторонне мужской, то есть неуравновешенной» цивилизации: «мужская агрессивность», «номинализм», «дискурсивное мышление» поставили европейские народы на грань вырождения. Поэтому на женщину возлагается великая миссия — «переработать нашу цивилизацию, приблизить ее к своему типу» (Розанов, 1990д, с. 243.)¹⁵.

Очевидно, что иерархия «мужественности» и «женственности» как ценностей оказывает влияние на иерархию социальных субъектов (как отдельных индивидов, так и, например, стран), для которых быть представленным или представлять самих себя как женщину или мужчину означает принять весь набор подобных атрибуций. Таким образом, гендерная метафора выполняет роль культурно-формирующего фактора. Оппозиция «мужское-женское» выступает в роли своего рода культурной матрицы установления иерархий и оценок. Тем самым при помощи гендерной метафоры подтверждаются отношения неравенства, иерархии, власти, контроля.

¹⁵ Положение о том, что причина кризиса — в андроцентризме современной культуры, становится отправной точкой рассуждений Д.С. Мережковского. Мир гибнет оттого, что забыл Мать; он погибнет в огне войны, если не потушат его слезы Матери (Мережковский, 1925, с.363). В этом ключе мыслитель предлагает трактовать знаменитые слова Ф.М. Достоевского: не красота спасет мир, а любовь, Вечное Материнство, Вечная Женственность (Мережковский, 1991, с. 446.). Идея женского мессианизма преломляется у Д.С. Мережковского через положение о трех Заветах. Он пророчествует о том, что вслед за Первым Заветом — Отца и Вторым — Сына будет явлен Третий Завет — Св. Духа, или Завет Матери; именно так он интерпретирует пророчества Апокалипсиса о том, что «семья Жены сотрет главу Змея» (Мережковский, 1992, с. 292.). Отец не спас, Сын не спасает — спасет Мать (Мережковский, 1925, с. 364).

Опасность, заставляющая И.А. Ильина писать о преддверии мировой катастрофы (Ильин, 1994, с. 396), — это «доминирование, или переизбыток, мужского начала в культуре», которое характерно для человеческой истории последних нескольких столетий. Нарушением гармонии начал, полагает мыслитель, вызван и современный кризис культуры (Ильин, 1997а, с.182.). Среди его симптомов: исчезновение религиозных чувств; ложный стыд вместо жизненности души и сердца; формализм во всех сферах культуры — и как следствие — чрезмерный динамизм, суматоха, механизация, поклонение маммоне, революционизм, терроризм и коммунизм; доминирование мужского в женщине и переизбыток его в мужчине; безжалостная наука; формализм правоведения; антиобщественная политика; антисоциальная свобода. Поэтому вряд ли отыщется другой, более верный и созидательный путь, чем реабилитация вечно-женственного и восприятие его лучей (Ильин, 1997а, с.182).

Необходимо подчеркнуть, что подобная метафоризация, оказывающая воздействие, скорее, через подсознание, весьма эффективна, поскольку отношения между полами, иерархия полов воспринимаются как едва ли не наиболее легитимный, естественный и не подлежащий рефлексии пласт человеческой культуры.

В то же время образ женского начала (как и образ Другого вообще) по своей сущности амбивалентен. Иное, «чужой» — это начало и дьявольское, и Божественное, это всегда и страх, и надежда: надежда на чудо, на спасение. Мужчина — это то, что есть; это — сущее. Можно согласиться с Ж. Лаканом в том, что женщина в андроцентрической культуре «не существует», но при этом следует уточнить — не существует как действительность. Однако она постоянно присутствует как возможность, возможность как худшего, так и лучшего. Женщина — это и меньше, чем мужчина, но и больше, чем мужчина. Мужчина — это человек, но *всего лишь* человек. Феминное как угроза нарушения одних норм и отрицание одних ценностей — это одновременно и возможность утверждения иных норм и ценностей, чем объясняется глубокая укорененность в мировой культуре идеи спасительной миссии женского начала. На женственность возлагают надежды как на будущее, *лучшее будущее*.

Эти характерные черты восприятия женского и мужского необходимо принимать во внимание при анализе гендерной картины мира, «маскулинизации» или «феминизации» образов *социальных групп и классов, сфер общественного бытия, исторических событий*. Гендерными метафорами насыщается дискурс о *власти*, касается ли это отношений между классами или между правителем и подданными.

Так, отношения интеллектуального слоя и народа русские мыслители рассматривали как взаимодействие соответственно мужского и женского начал. Интеллектуальная часть общества воспринималась как мужское начало формы, идеи, ума; народ — как неоформленная материя общественного бытия, как женственная стихия. Народ ожидает от образованного слоя нации акта воли, мужественного овладения и оформления; интеллектуалы должны вносить Логос, свет, смысл в народную стихию (Бердяев, Вяч.Иванов). Что же касается интеллектуального слоя в России — интеллигенции — то она маркируется в отечественной историософии как феминная: «способная на героические подвиги, на отдание своей жизни, но никогда не была способна не мужественную активность, никогда не имела внутреннего упора, она отдавалась стихии, не была носителем Логоса". Бердяев указывал на такие ее черты, как слабость воли, пассивность, господство чувства над мыслью, «частный взгляд на историю», приоритет моральных оценок над правовыми, недостаток личного достоинства, погруженность в безликий коллектив, преклонение перед Западом. В «Философии неравенства» мыслитель обращается к интеллигенции с такими словами: «Будьте мужами» (Бердяев, 1990г, с. 62). Отечественная интеллигенция

наделяется женственными чертами не только в историософских текстах, но и в политическом дискурсе. Стереотип интеллигента включает такие черты, как слабость воли, эмоциональность, неорганизованность, недисциплинированность, безответственность, увлечение крайностями. Вместе с тем подобное негативное отношение к интеллигенции дополняется в официальной пропаганде ее известной сакрализацией; она — хранитель культуры, носитель идеализма, бескорыстия, духовности. Не это ли приписывание интеллигенции жертвенности и самоограничения во имя высших интересов способствует легитимации бесконечно повторяющихся заклинаний власти предрежащих «потерпеть»?

Гендерная маркировка хаоса и порядка, берущая начало в античных представлениях о мужском как «пределе» и женском как «беспредельном», оказывает влияние на восприятие революции в женском облике. Поскольку мужское начало есть начало оформления, внесения смысла, Логоса, строя, лада, поскольку «мужественный дух оформляет, дисциплинирует, организует» (Бердяев), постольку оно есть начало порядка. Беспорядок, стихия, хаос рассматриваются как проявление начала женского. Одним из проявлений борьбы хаоса и порядка в русской историософии считается противостояние дионисической природы, соотносимой с женским началом, и аполлонической культуры, соотносимой с мужским. В такой системе координат революция как нечто противостоящее порядку, культуре, не могла не восприниматься как женское. В.В. Розанов свое понимание событий 1905—1907 гг. выразил следующим образом: «В революции русская баба пошла на мужика <...> Баба-революция пошла на мужика-государство». Мыслитель подчеркивает в революции такие качества, как стихийность, анархизм, безрассудство, мечтательность — «Вся статья бабья. Ничего мужичьего». При этом «бесформенность» революции трактуется как основа «доброты», «христианского сентиментализма», не переносящего самого вида жестокой государственности. Революция «не хочет жестких углов, твердых граней, крепких линий». Но нельзя отрицать, пишет далее В.В. Розанов, что «тут в одной куче с пошлостью кроется и много прекрасного, трогательного, есть мучительно-острые звуки, есть мучительно-прекрасные краски»; революция «хотела бы оставить один "быт" без всякого "государства"» (Розанов, 1995а, с. 261). Да и сам русский социализм мыслитель характеризует как женственный, как «расширение "русской женственности", "сострадания к несчастным, бедным, неимущим» (Розанов, 1990а, с. 330).

Провинция и столица — эта оппозиция является весьма значимой для отечественной культуры. Столичный дискурс о провинции обнаруживает все те же закономерности рецепции периферийно-феминного; мифологизированная «провинция» — это варварство, угроза цивилизации, порядку, это место, которое должно быть окультурено, просвещено, оформлено. В то же время именно с ней

нередко связывают надежду на преобразование несправедливой реальности, объявляют ее хранилищем подлинной русскости, национального духа, утраченного столицей (См.: Савкина, с. 60—65).

Таким образом, обозначение социальных феноменов как мужественных или женственных используется для их оценки и способствует созданию определенной социальной иерархии. Вместе с тем подобная метафоризация является тем фактором, который созидает, поддерживает и корректирует саму гендерную систему. Ведь если революцию соотносят с феминным, то тем самым женщина ассоциируется и с надеждой на преобразование несправедливой реальности, и с хаосом, анархией, с тем, что может выйти из-под контроля и повлечь за собой непредсказуемые последствия.

Теперь нам предстоит проанализировать сущность, формы, механизмы и социальные функции слияния гендерных характеристик с национальными.

2. Понятие национальной идентичности

Логика дальнейшего исследования предполагает уточнение нашей позиции в отношении дискуссий, ведущихся в современной литературе по вопросу о природе и сущности феномена национального. Новые реалии — влияние западных методологических подходов, появление иных исследовательских парадигм, в первую очередь постмодернизма — привели не только к необходимости уточнения понятийного аппарата, но даже поставили под сомнение сам факт существования нации.

В значительном массиве исследований последних лет, посвященных проблемам нации, этничности, расы, можно выделить три основных вопроса, по которым ведется полемика. Во-первых, какова природа современных наций (какую роль в национальном играет этнический компонент, а какую — политический)? Во-вторых, каков онтологический статус национального (существует ли нация объективно или же «национальная общность — это, прежде всего, общность национального самосознания ее членов, а не сама по себе групповая отличительность» — Тишков, 1995, с. 5)? В-третьих, какова природа национального чувства (чем определяется роль национальной и этнической принадлежности в индивидуальной идентичности)?

Традиционное, господствующее в западной науке до 60-70-х годов, а в отечественной — до начала 90-х годов XX века, направление, обозначаемое в современной литературе как «*примордиалистское*», основано на идее, согласно которой национальность есть изначальная («примордиальная») характеристика человечества. В соответствии с этим в рамках данного направления постулируется, что нации суть сообщества, складывающиеся исторически на основе объективно заданных свойств этнического (биологического, геополитического или

культурного) характера. В основе нации, таким образом, лежит этнический компонент.

В рамках примордиализма различают два подхода: социобиологический и эволюционно-исторический. Приверженцы *социобиологического* подхода трактуют сущность нации с помощью эволюционно-генетических идей, интерпретируя ее как «расширенную родственную группу», «расширенную форму родственного отбора и связи». Так, один из наиболее видных сторонников примордиализма П. Л. Ван ден Берг пишет: «С прогрессивным ростом размера человеческих обществ границы этноса становились шире, связи родства соответственно размывались... Однако потребность в коллективности более широкой, чем непосредственно круг родственников на основе биологического происхождения, продолжает присутствовать даже в современных массовых индустриальных обществах» (См.: Арутюнян, Дробижина, Сусоколов, с. 32—33)¹⁶.

Сторонники второго — *эволюционно-исторического* — модуса примордиалистской концепции нации и национального рассматривают этносы как, в первую очередь, социальные, а не биологические сообщества. При этом акцент делается на их тесной связи с такими общественными группами, как классы, социальные слои, территориальные общности. С известными оговорками к этому направлению следует отнести историко-материалистическую интерпретацию феномена наций. Принципиальные положения воззрений ее основоположников по исследуемой проблеме можно представить следующим образом:

- 1) решающая роль экономических факторов, общности экономической жизни в формировании наций, в развитии национальных отношений;
- 2) закономерный характер возникновения национальной формы общественного развития в связи с зарождением и утверждением капитализма, и — в то же время — исторически переходящий характер национальных общностей;
- 3) огромное воздействие классовых факторов на развитие национальных и межнациональных процессов;
- 4) важное значение для формирования наций общности языка и общности территории;
- 5) значительное влияние на развитие наций национальной культуры, национального сознания и национального характера, которые в антагонистическом

¹⁶ В отечественной науке особую близость к социобиологическому подходу обнаруживает «пассионарная теория» Л.Н. Гумилева. Согласно этой теории, правомерно говорить об этногенезе как о процессе, движущими силами которого являются природные факторы. Эти же факторы опосредованно детерминируют социальные формы жизни, которые создаются людьми разных этносов (См., например: Гумилев).

обществе являются классово противоречивыми (См.: Ленинизм и национальный вопрос, с. 14—15).

Большое значение и для марксистской теории, и для национальной политики Советского государства имело определение нации, данное И.В. Сталиным в 1913 году; в его формулировке «нация есть исторически сложившаяся общность людей, возникшая на базе общности языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры» (Сталин, с. 296)¹⁷. Нация трактовалась в качестве объективно существующего сообщества, субъекта исторического процесса, обладающего объективными интересами. Осознание нацией своей целостности и своих интересов и составляет содержание национального самосознания.

Наконец, национальное чувство индивида рассматривалось как порождение взаимосвязи интересов национальной общности и индивидов, ее составляющих, каковая и образует объективную основу патриотизма.

Проблематизация отмеченных положений лежит в основе трех основных направлений в критике примордиалистской парадигмы понимания феномена национального: модернизма, конструктивизма, инструментализма.

В самом названии *модернистского* направления обозначен один из его краеугольных камней — положение о том, что нации возникают в эпоху «Модерности», Нового времени; при этом постулируется идея политического — то есть, внеэтнического — происхождения наций, которые предложено трактовать не столько в качестве этносов, сколько в качестве государств; национальность же — не как этничность, а как гражданство, подданство (Хобсбаум, 1995, с. 84).

Рассмотрим основные положения модернистской интерпретации феномена наций на примере взглядов Э. Геллнера — одного из самых известных ее представителей. Исследователь полагает, что нации имеют сугубо политическое происхождение, то есть этносы обретают черты нации не в процессе саморазвития на этнической основе¹⁸, а в результате политического действия. Политическая власть, и в первую очередь государство, не просто *выражает* интересы нации или народа, а *создает* эти интересы, используя с этой целью определенные этнические, лингвистические, геополитические предпосылки. В часто

¹⁷ Разумеется, сталинская дефиниция после XX съезда подвергалась корректировке; вместе с тем нельзя не признать, что одним из основных недостатков господствующего в советской науке понимания нации была определенная недооценка значения национального самосознания (См.: Руткевич, с. 21).

¹⁸ По утверждению Э. Геллнера, «национальная принадлежность — не врожденное свойство человека, хотя теперь это воспринимается именно таковым» (Геллнер, с. 124).

цитируемой фразе Э. Геллнера утверждается, что «именно национализм порождает нации, а не наоборот» (Геллнер, с. 127)¹⁹. Возникают же нации по мере перехода от аграрного к индустриальному способу производства, и, таким образом, представляют собой продукт современной истории — развития экономических и культурных связей, бюрократической государственной машины и системы светского образования. В рассматриваемой концепции причины этого процесса представлены следующим образом. Новые социальные условия эпохи индустриального общества требуют стандартизированных, однородных, централизованно охраняемых высоких культур, охватывающих все население — а не только эгалитарное меньшинство, как в обществе доиндустриальном. Такой порядок предусматривает взаимодействие огромного количества людей, что предполагает стандартизированный способ поведения в различных ситуациях и обуславливает важность письменной культуры, типового обучения и всеобщей грамотности. Именно подобная унификация становится основой появления «гражданина» как своеобразного «человека без свойств», точнее с одним-единственным свойством — быть национальным²⁰. Нации становятся почти единственным, по мнению исследователя, видом общности, с которой люди добровольно и часто пылко отождествляют себя (Геллнер, с. 126). Национальность, таким образом, трактуется как форма кооперации сограждан в определенных социально-исторических условиях. Схематически процесс возникновения наций может быть представлен так: «потребность в эффективном взаимодействии индивидов в условиях перехода к индустриальному обществу» — «государство как гарант организации такого взаимодействия» — «национализм» («национальная идеология») — «нация»²¹.

¹⁹ На наш взгляд, заслуживает упоминания тот факт, что в Предисловии к русскому изданию книги Э. Геллнер счел необходимым заметить следующее: термин «nationalism» в английском языке употребляется в нейтральном смысле и не содержит оттенка как одобрения, так и неодобрения. — Геллнер, с. 5; в дальнейшем мы предполагаем в качестве эквивалента данного термина использовать термин «национальное чувство».

²⁰ Каждый стал мамлюком, образно характеризует создавшуюся ситуацию Э. Геллнер (Геллнер, с. 91)

²¹ В Предисловии к русскому изданию Э. Геллнер заявляет, что основная идея его исследования обнаруживает близость к историческому материализму (Геллнер, с. 67). И, действительно, в некоторых аспектах его концепция, выводящая национальное государство, нацию и национальное чувство из определенного типа организации производства материальных благ, сходна с марксистской теорией, акцентирующей внимание на роли материального фактора в образовании нации из народности. Вместе с тем, различия, на наш взгляд, довольно существенны. Во-первых, Э. Геллнер отрицает закономерный характер возникновения наций («фактически нации,

Представители *конструктивистского* направления, опираясь на социальную доктрину постмодернизма, отстаивают концепцию, согласно которой национально-этнические общности — это социальные конструкты. Они созданы произвольно политическими лидерами и интеллектуалами, хотя и приобрели с течением времени видимость естественности (Verdey, p. 226). Для постмодернистского философствования нация — это система коллективных образов и репрезентаций, продукт социальной инженерии, образованный благодаря соединению элементов из огромного разнообразия культурных источников в результате дискурсивных практик. Построение наций с этой точки зрения есть больше вопрос распространения символического представительства, чем появление социальных институтов. В работе «Гастрономия или геология? Роль национализма в реконструкции наций» британский исследователь Э. Смит выражает сущность критикуемого им постмодернистского подхода («гастрономической теории нации», как метафорически он его обозначает) такими словами: «В конце концов, нация не имеет иного существования помимо того, которое воплощается в воображении и представлениях соответствующих образов» (См.: Здравомыслов, с. 168—169).

Значительную роль в становлении конструктивистской парадигмы сыграл труд Б. Андерсона «Воображенные общности: размышления по поводу возникновения и распространения национализма», в котором отстаивается тезис о том, что национальное самосознание есть не что иное, как результат деятельности политических и государственных структур. «Воображаемость» нации состоит в том, что она представляет собой коллектив, члены которого друг с другом не знакомы, непосредственно друг с другом не взаимодействуют и тем не менее рассматривают себя как единую общность с общей судьбой (Anderson, p. 15)²². По оценке Б. Андерсона, национальность и национальное чувство являются культурными артефактами особого рода, время создания которых исследователь относит к концу XVIII века

как и государства — всего лишь случайность, а не всеобщая необходимость» (Геллнер, с. 34), которое представлено следствием случайной игры политических сил. Во-вторых, в рассматриваемой концепции гипертрофируется роль субъективных факторов в возникновении и существовании наций. При этом необходимо подчеркнуть, что постулирование Э. Геллнером политического (и, в каком-то смысле, искусственного) характера образования наций отнюдь не приводит исследователя к отрицанию их объективного существования на современном этапе. Пусть нация сложилась в результате «нациестроительства», но она от этого не теряет статус объективной реальности.

²² Впрочем, Б. Андерсон замечает, что все сообщества, кроме «примордиальной» деревни, носят такой же «воображенный» характер (Anderson, p. 15).

— периоду, когда теряют свою власть над умами людей три фундаментальных культурных концепта средневековья: 1) религия²³; 2) идея монархии как центра, вокруг которого была организована вся жизнь в средневековом обществе; 3) особое чувство времени, при котором история воспринимается как продолжение космогонии (Anderson, p. 40). Для того, чтобы люди могли почувствовать себя принадлежащими к такой «иллюзорной общности», следовало проделать колоссальную работу: установить законные границы и определить геополитическое положение нации по отношению к другим народам; разработать и провести в жизнь политику в области языка и иных средств общения; создать систему представлений об историческом прошлом данного народа, которая была бы принята в качестве важнейшей составляющей образования. Стандартизация истории через канонические тексты — важнейшая особенность создания «воображаемого сообщества», подчеркивает Б. Андерсон. Освоение означенных стандартов становится условием взаимопонимания в данном обществе. Подобное взаимопонимание предполагает создание полей обмена и коммуникаций, которые и представляют собой эмбрион наций как «воображенных сообществ». «Принт-капитализм» — так называет данный феномен исследователь: слово в виде газетного текста создает нацию (Anderson, p. 40—47).

Конструктивистская интерпретация феномена национального имеет немало сторонников и среди отечественных авторов, которые фактически готовы признать только одну реальность — национальное самосознание, национальную идентичность. Так, В.А. Тишков предметом своей критики определяет идею Нации как некой субстанции (Тишков, 1990, с. 11). По его оценке, «*нация* — это категория семантико-метафорическая, которая обрела в истории большую эмоциональную и политическую легитимность и которая не стала и не может быть категорией анализа, т. е. стать научной дефиницией» (Тишков, 1998, с. 18). «Иллюзия», «пустое слово», «предмет риторики», «выдумка академических схоластов», «политический лозунг и средство мобилизации, а вовсе не научная категория» — такими эпитетами награждается нация в ряде работ (См.: Тишков, 1998, с. 14; Тишков, 1995, с. 35, 37). Поэтому естественным выглядит предложение отказаться от понятия «нация», которое, по мнению исследователя, фактически обозначает пустое множество²⁴.

²³ Б. Андерсон подчеркивает компенсаторные функции национального чувства, анализируя на примере феномена Могилы Неизвестного Солдата роль идеи коллективного (и индивидуального) бессмертия в национальном дискурсе (Anderson, p. 18).

²⁴ «Нация — это слово, наполненное смутным, но привлекательным содержанием» (Тишков, 1998, с. 17).

Аналогичные подходы к пониманию феномена нации содержатся в работах ряда других российских авторов²⁵.

Наконец, для представителей *инструменталистского* направления характерно подчеркивание прагматического характера национальности и этничности; национальные движения рассматриваются в качестве групп, созданных для достижения совместных благ. Этничность вызывается к жизни и используется в целях социальной мобильности, преодоления конкуренции, доминирования и социального контроля, для достижения гедонистических устремлений. Особую роль в критике понимания этничности как объективной характеристики человека играет тезис об ее символическом характере; она интерпретируется в качестве символической конструкции, механизмы осуществления которой имеют психологическую основу. Чувство принадлежности к той или иной группе нужно человеку как форма, через которую реализуется необходимая ему социальная комфортность и которая используется им для достижения определенных социальных целей (См.: Ачкасов, с. 53). Таким образом, если сторонники конструктивизма, признавая искусственный характер образования нации, тем не менее подчеркивают субъективную значимость национальной идентичности для индивида, то в инструменталистской парадигме она рассматривается как всего лишь метка при достижении личностью или группой своих целей.

Таковы основные положения современных дискуссий о феномене национального. Сразу оговоримся, что мы не являемся сторонниками модернистской, конструктивистской или прагматической концепций и во многом разделяем те критические замечания, которые высказываются в их адрес в работах отечественных и зарубежных авторов²⁶.

Мы исходим из того, что нация – это объективно существующая общность людей, имеющая этническую основу.

Очевидно, что многие усилия подобных «инженеров человеческих душ», направленные на «изобретение» национальной идеи, национальной идеологии оказываются тщетными, между тем как другие порождают массовый отклик. Любую ли идею может навязать своим гражданам государство? И если нет, то какова же основа

²⁵ Так, Б.Г. Капустин подвергает критике уподобление нации организму; по его мнению, это скорее явление «мира культурных символов, знаков, кодов, определенный и сложный их кластер» (Капустин, с. 22.) «Релятивистскую теорию наций» предлагает А.Г. Здравомыслов, утверждающий, что главное не в том, что такое нация на самом деле и в чем состоят подлинные национальные интересы, а в том, как создается образ нации в сознании конкретного общества (Здравомыслов).

²⁶ Отметим работы Э. Смита, В.В. Коротеевой, М.О. Мнацаканяна, М.Н. Руткевича (Smith, Коротеева, Мнацаканян, Руткевич), контраргументы которых нам представляются наиболее убедительными.

успешного «нациестроительства»? Как резонно заметила В.В. Коротеева, одно дело подчеркивать роль и значение национальной идентичности в бытии нации и совершенно другое — расценивать идентичность как изобретение, не имеющее отношение к реальным качествам нации, как результат объединения группы людей, что они составляют нацию; воображение объединяет лишь тех, кто обладает сходным жизненным опытом и подтверждает существующие деления (Коротеева, с. 160).

Основная функция социальной идентификации для человека состоит в фиксации единства его интересов с интересами различных социальных общностей, которые (даже если сам он этого не осознает до конца), обеспечивают его самосохранение, защищают его основные интересы, способствуют реализации потребностей в самоутверждении, развитии и самовыражении. Психологический механизм социальной идентификации — это соотнесение личных интересов, ценностей и моделей поведения с интересами различных общностей, которые могут быть либо «своими», либо «чужими». Этим определяется и значение национального чувства, патриотизма, в бытии отдельного человека. Этничность — это неизбежная форма социализации и инкультурации человека, превращающая его в личность. Индивид не может «очеловечиваться» как «всечеловек», «общечеловек»; он становится личностью лишь вместе с обретением национально-этнических черт. Его бытие есть бытие в качестве существа этнического²⁷. Механизмы этнической идентификации имеют *субъективную*, психологическую природу, но при этом этничность обуславливается факторами, существующими для каждого индивида *объективно* (территория, религия, хозяйство, стереотипы повседневного или ритуального поведения) — при том, что момент свободы в процессе самоопределения человека по отношению к национально-этнической общности отрицать нельзя (поскольку в самой этничности присутствует как бы веер модификаций и свойств характера, языка и др.).

²⁷ Выразительно об этом написал Э. Геллнер: «Для среднего человека пределы его культуры представляют если не совсем пределы мира, то, по крайней мере, границы его трудовых возможностей, социальной преемственности, достоинства, эффективного участия и гражданства. Они определяют пределы использования его концептуальной интуиции, доступа к правилам игры и понимания социального мира. За этими пределами человек становится неуклюжим, неуместным, объектом насмешек и презрения, наталкивается на препятствия во всех его начинаниях... Его глубочайшая идентичность определяется отнюдь не его банковским счетом, родством или статусом, а культурой его воспитания. Он националист не из атавизма, а как раз наоборот, скорее из-за совершенно трезвой, хотя редко явной и сознательной оценки своих собственных интересов» (Геллнер, с. 121.).

Наиболее взвешенной нам представляется точка зрения, в которой делается попытка преодолеть крайности как примордиалистской парадигмы, так и ее критиков. Среди самых известных ее сторонников — британский исследователь Э. Смит. Основная интенция его работ, в частности, монографии «Этническое происхождение наций», состоит в критике модернистской концепции наций. По мнению Э. Смита, благоприятную почву для усвоения народом национальной идеологии формирует. При этом его концепция противостоит и эссенциалистским тенденциям в трактовке феномена наций: нация — это не состояние, а процесс, точнее, совокупность процессов мобилизации, которые не заканчиваются никогда (Smith, 1986, p. 184). В каждом новом поколении происходит «переопределение» нации и национального интереса. Это переопределение, переформулировка национального интереса, изменение отдельных граней национальной идентичности, образа «Мы», происходит при активном участии государства, политиков и интеллектуалов, нередко преследующих собственные корыстные цели.

Вместе с тем многие положения, высказанные в рамках критики примордиалистского понимания феномена национального, заслуживают серьезного внимания и будут использованы нами при анализе гендерного аспекта национальной идентичности. Так, мы согласны с тезисом о необходимости изучения истории различных концептов и символов национальной идентичности, их интеллектуального контекста; скажем, суждения отдельных людей о России, пусть впоследствии канонизированные, должны быть предметом не культа, но критического научного анализа. Следует принимать во внимание то, что одновременно существует несколько конкурирующих и взаимодополняющих моделей концептуализации бытия той или другой нации; при этом репрезентации нации — как внутри ее, так и за ее пределами, картины ее взаимоотношений с другими нациями — это результат дискурсивных практик. Одной из основных функций межкультурной коммуникации является управление, побуждение к действию или бездействию. В дискурсивных практиках межкультурной коммуникации реальные различия между культурами не только отражаются — они постоянно создаются, конструируются. Наконец, необходим учет компенсаторных функций национального чувства, психологической потребности человека в принадлежности к чему-то более прочному и устойчивому, чем он сам; в подобном контексте анализ способ легитимации нации, ее «естественности» и «вечности» предполагает исследование функций гендерной метафоры в национальном дискурсе.

Сквозь призму этих аспектов понимания феномена национального нам представляется необходимым уточнить понятие национальной идентичности. В отечественной философской литературе оно существует параллельно с привычным, «устоявшимся», термином «национальное самосознание». На наш взгляд, понятие национальной

идентичности не является лишь выражением моды на иностранные слова, позволяя выразить те оттенки смысла, которые в традиционное понятие самосознания не включаются.

Во-первых, в идентичность нации, помимо сознательного компонента, акцент на котором сделан в категории «национальное самосознание», входит еще и «национальное бессознательное» (Солдатова, с. 43).

Во-вторых, если термин «самосознание» содержит в себе значение «самоосознания», осознание своего «Я», своей *подлинной* сущности, и, таким образом, известную тождественность бытия нации и ее сознания — то в понятии идентичности, на наш взгляд, заключена возможность рассматривать образ «Мы», существующий у нации в тот или иной исторический момент, как не всегда адекватный, как только *один из возможных*. Понятие же идентификации — как производное от рассматриваемого — означает лишь *попытку* выявления количественно-качественной характеристики вещи, ее границы, меры, предела («о-предел-ить»), установления ее подлинной сущности.

В-третьих, рассматриваемый термин позволяет использовать категориальный аппарат идентичности индивидуальной при анализе идентичности коллективной. Признавая необходимость учитывать качественные различия между индивидуальной и коллективной психикой, мы, вместе с тем, полагаем, что, поскольку индивидуальная идентичность отражает в себе, в том числе, национальную экспоненту бытия индивида (так же, как, скажем, конфессиональную, профессиональную или гендерную), то допустимо признать наличие общих закономерностей их функционирования.

Таким образом, если идентичность есть функция бытия социального субъекта, осознание им тождества «Я вчерашнего» и «Я завтрашнего» и своих отношений с Другими, то применительно к коллективному субъекту (включая нацию) она означает осознание и переживание им своего единства, целостности, групповой сплоченности, во-первых, и своих интересов, своего места в социальном пространстве, во-вторых.

Заметим, что национальную идентичность следует рассматривать не только в качестве функции от бытия нации как социальной общности, в качестве ощущения нацией себя единым целым, осознания себя субъектом истории с собственными интересами, выявления смысла своего бытия — то есть *коллективной национальной идентичности*. Идентичность нации определяется и тем, как индивид, отдельно взятая личность, соотносит себя с группой, какое место в его «Я» занимает национальная экспонента его бытия — то есть *индивидуальная национальная идентичность*. Индивидуальная национальная идентификация играет важную роль в становлении и консолидации отношений внутри нации. Подчеркнем особо, что сама исследуемая проблема — роль гендерных представлений в функционировании национальной идентичности — предполагает в

первую очередь анализ отношения к нации отдельного человека, то есть индивидуальной национальной идентичности.

Таким образом, может быть предложено следующее определение исследуемого понятия: *национальная идентичность — это формирующееся на основе этнического и политического единства состояние групповой солидарности, включающее коллективный (осознание и переживание нацией своей целостности и тождественности) и индивидуальный (осознание и переживание индивидами своей принадлежности к нации) уровни.*

Теперь перед нами стоит задача представить вариант структуры феномена национальной идентичности, адекватный логике дальнейшего исследования.

Во-первых, в ней могут быть выделены сознательный и бессознательный уровни.

Во-вторых, следует различать три компонента: *когнитивный* (знание о собственной нации и ее отношениях с Другими), *оценочный* (чувство национального достоинства), *волевой* (представление о национальных интересах, которое имплицитно содержит в себе готовность действовать в направлении их реализации).

В-третьих, представляется необходимым выделять *статическую* («идентичность-состояние») и *динамическую* («идентичность-процесс») составляющие исследуемого феномена. Идентичность предполагает признание себя частью общности. Предметом рефлексии коллективного «Я» нации становится и сам характер соотнесения себя с ней, способ включения в нее. Человек может идентифицировать себя, например, с очередью, с семьей, с учебным заведением; очевидно, способ соотнесения, характер взаимных обязанностей, связанных с этим, может быть различным (например, термин «альма матер» демонстрирует наглядно один из них). Чем является для человека его нация: целью или только средством? Кем являются для него соотечественники: «товарищами по несчастью», компаньонами, посторонними людьми, братьями? Очевидно, динамическая составляющая исследуемого феномена становится объектом рефлексии национального «Я».

В-четвертых, коллективная идентичность, будучи средством объединения с одними и дистанцирования от других, состоит из «*позитивных*» и «*негативных*» элементов. Применительно к идентичности индивидуальной эти два аспекта были выделены в работах Э. Эриксона; первый из них характеризует соотнесение себя с определенным объектом, группой, и принятие присущих ему ценностей в качестве своих; второй — с неприятием того или иного социального объекта идентичности и стремлением исключить приписываемые ему черты из собственного «Я» (Эриксон, с. 312—313). Формирование идентичности всегда сопровождается противоборством этих двух составляющих. Следует особо отметить такой вид негативной идентичности, как «реактивная идентичность»

(«идентичность различения») — человек реагирует на других с позиций восприятия своего отличия от них. Крайней степенью такой идентичности является *«полевая идентичность»*: индивид не только отличается или защищает себя от другого, но в предельной степени агрессивно «завышено» оценивает себя или даже восстанавливает себя против других (К. Камиллери). Таким образом, идентичность — это всегда дистанцирование от других; идентификация невозможна без сравнения, взаимодействия. Очевидно, различение позитивной и негативной идентичности целесообразно и в отношении коллективной идентичности. Роль оппозиции «Мы» — «Они» в формировании социальной группы была всесторонне проанализирована в работах Б.Ф. Поршнева (Поршнева, с. 83). «Мы» с необходимостью предполагает психологическую оппозицию «Они», так как «Мы» просто не может быть определено без значимого другого. Архетипическая оппозиция «Мы» — «Они» лежит и в основе национально-этнических отношений и национальной идентичности.

Далее, подобно тому, как индивидуальная идентичность включает в себя персональную («Я-сам») и социальную («Я-в-группе»), идентичность национальная, на наш взгляд, может быть представлена как результат взаимодействия двух подсистем, фиксирующих *внутренние* и *внешние* отношения данной общности.

Кроме того, в национальной идентичности должны быть выделены *этническая* и *политическая* составляющая; первая означает рефлексию нации относительно своего языка, психического склада, антропологических особенностей, форм хозяйства, норм и обычаев повседневной жизни, ландшафта, народной культуры; вторая — рефлексию относительно политической истории, государственного устройства, своего места в истории человечества.

Наконец, в исследуемом феномене различимы *содержательный* и *формальный* компоненты: не только содержание, но и форма, в которую облакаются знания, эмоции, побуждения к действию, служит важнейшим способом сплочения группы в единое целое, в «Мы», противостоящее «Другим».

Применяя для анализа содержательного компонента национальной идентичности системный подход, ее концептом мы предлагаем считать осознание национальной общностью себя как целостного самостоятельного субъекта истории и выявление смысла собственного бытия. Экспликация этого смысла составляет сущность феномена *национальной идеи*, сообразно с которой выстраиваются все прочие компоненты национальной идентичности. Известная мистичность понятия национальной идеи заставляет исследователей относиться к ней с некоторым предубеждением, во всяком случае, с предосторожностью. Всем памяты слова В.С. Соловьева о том, что *«идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»* (Соловьев, 1992, с. 220). В контексте же настоящего исследования интерес представляет именно

то, что нация «сама думает о себе во времени», то есть национальная идея в структуре национальной идентичности. На наш взгляд, каждая нация обладает национальной идеей, выражающей определенную преемственность в духовной истории народа — при том, разумеется, что у этой идеи может быть несколько модусов.

Структура национальной идентичности определяется такими подсистемами, как **картина пространственно-временного континуума; образ «Мы»; представление об отношениях с Другими** — подобно тому, как структура индивидуальной идентичности, благодаря которой достигается целостность собственного «Я», определяется ответами на вопросы «где Я?» (локализация в пространстве и во времени), «какой Я?» (сумма физических, психических и нравственных качеств), «с кем Я?» (помещение себя в определенный социальный контекст, идентификацию себя с какой-то группой, с «Мы», и вместе с тем подчеркивание собственной индивидуальности).

Национальное тело в процессе идентификации должно быть помещено в специфическую систему **пространственно-временных координат**. О том, какое значение для нации имеет хронотоп ее бытия, пишет немецкий исследователь К. Хюбнер: «Нация определяется согласно своей истории и пространству, в котором эта история отображалась. Она... представляет собой лишь исторически обоснованную группировку в соответствующем историческом пространстве» (Хюбнер, с. 325).

Переживание нацией своего единства, ощущение себя целостным «Мы» невозможно без образа родной земли (Smith, 1986, p. 212 — 213). Территория («земля», «почва») нации приобретает исключительное значение для ее самосознания; природные феномены становятся национальными символами (например, «Волга-матушка» в русской культуре или «Белый орел» в польской). Особой сакральностью наделяется «колыбель нации».

С проблемой колыбели, «родителей», происхождения сопряжено также установление временных рамок бытия нации — причем факт начала ее существования идеологи нации стремятся перенести как можно дальше в глубь истории, к сакральному времени. Как отмечает Э. Смит, историческое самосознание нации содержит картину некоего «золотого века» (Smith, 1986, p. 212 — 213). Эта картина служит тем образцом, на который она ориентируется, определяя пути своего развития и пытаясь разгадать контуры своего будущего. В периоды национальных движений и конфликтов влияние представлений, черпаемых из далекого прошлого (о выдающихся правителях, о героях, о древней и великой культуре), возрастает особенно заметно.

В работах, посвященных исторической памяти, отмечается, что она всегда представляет собой своеобразную рефлексию современности — с этим связано и ее «избирательность» в каждый исторический

отрезок времени. Представления о прошлом неизменно определяются ценностными мерками настоящего и совмещаются с ним.

Необходимо отдать должное трудам представителей конструктивистской интерпретации феномена наций; в них обращено внимание на взаимосвязь текущей политики и дискурсивных практик, которая интегрирует историческое знание в идеологические конструкции, создаваемые зачастую совершенно произвольно. Мы считаем важным принимать во внимание эту сторону происхождения национальных символов и идеологем — они создаются конкретными людьми в конкретных ситуациях и могут быть предметом критического осмысления. Э. Хобсбаум отмечает, что чаще всего традиция «изобреталась» в ходе радикального преобразования общества. В подобные периоды быстро разрушались социальные формы, под которые подстраивались старые традиции, а взамен возникали такие формы, к которым эти традиции уже невозможно было приложить (Хобсбаум, 2000, с. 51). В этих условиях создавались новые символы и эмблемы, включая государственные гимны, флаги или различные «персонификации» нации: либо принятые официально (французская Марианна и Дева Германия), либо неофициально (британский Джон Буль, американский Дядя Сэм, немецкий Михель) (Хобсбаум, 2000, с. 54). По оценке исследователя, многое из субъективного представления о современной «нации» состоит из подобных конструктов и соответствующим образом выдержанным дискурсом («национальной историей») (Хобсбаум, 2000, с. 61).

Так, заново могут быть «изобретены» этнические «корни» — и каждое такое изобретение учитывает современное состояние общественных отношений и тех связей, которые имеются у данного народа с другими народами. Этим определяется реальное значение различных отраслей исторической науки (например, археологии), воспроизводящих прошлое и воссоздающих совокупность его ключевых образов, вокруг которых складывается историческая память народа.

Установки массового исторического сознания обретают те или иные формы в значительной мере посредством академической и публицистической «дисциплинизации истории», одним из самых мощных каналов которого служит историческое образование в средней и высшей школе. Создание и поддержание в массовом сознании внутренне непротиворечивой целостной «картины прошлого» обеспечивается посредством стереотипных и символических скреплений коллективной памяти²⁸. Историческое измерение

²⁸ В статье Г. Зверевой анализируется та роль, которую играла в конструировании идентичности советского общества иерархия событий отечественной истории, воспроизводимая в Советский период из поколения в поколение. Эта иерархия выстраивалась в соответствии с поименованием исторических событий, по мере канонизации в историческом сознании определенной семантики и метафоричности значимых

национальной идентичности опирается на ряд предпосылок, в числе которых — регистрация событий прошлого. Эти события запечатлеваются в летописях и иных исторических источниках, откуда затем происходит отбор наиболее значимых из них. Другая предпосылка — это наличие некоего стандарта образования; с его помощью уже отобранные сведения делаются общим достоянием определенного культурного слоя. Наконец, историческое самосознание нации предполагает возникновение исторической науки как самостоятельного рода исследовательской деятельности, обеспечивающей превращение некоторого набора различных исторических сведений и исследований в связную дисциплину. Такая дисциплина формирует стандарты исторического знания, создает ряд интерпретаций исторических событий и фактов и тем самым способствует выработке официальной версии исторического процесса данной страны.

Исторический пласт национального самосознания актуализируется текущей политикой. День ото дня политические деятели любой страны обращаются к историческим фактам, сопоставляя деяния предков со своими поступками; апеллируя к историческим примерам, они пытаются придать смысл деяниям собственным (Здравомыслов, с. 158). Политическая ангажированность исторического знания²⁹ обусловлена тем, что историческое прошлое всегда обращено в будущее. Образ будущего — необходимый элемент как индивидуальной, так и коллективной идентичности; никакой субъект идентичности невозможен без проекции себя в будущее³⁰. Каждый

фактов, свода биографий исторических персонажей. Поименованные события и исторические факты становились знаками коллективного исторического знания, выполняя важную роль в обрядовой и ритуальной практике. Знаковую функцию приобрели в коллективной памяти названия исторических мест, вызывающие круг устойчивых ассоциаций, например: Куликово поле, Кремль, Красная Пресня, Смольный. Массовые представления об истории своей страны органично сплетались с «микроисторией», личностным знанием о прошлом (личная судьба, история семьи, родословная), поскольку последнее выражало себя в тех же культурно-исторических образах, речевых конструкциях, смыслах (Зверева, с. 162-163).

²⁹ Политик (или политическая сила) всегда в своей деятельности использует сумму знаний по историческим вопросам своей страны: при этом задается такая их интерпретация, что выделяются и акцентируются определенные ценностные моменты, важные именно для данного политика. Широко пользуясь методом аналогии, он пытается при помощи истории легитимизировать свои деяния — подобно тому, как, скажем, И.В. Сталин обращался к образам Ивана Грозного и Петра Великого.

³⁰ Решающим признаком деидентификации является «утрата биографии». Индивидуальная человеческая биография характеризуется соотношением прошлого и будущего, соотношением жизненного пути и перспективных

исторический факт обретает «историческое значение» лишь сквозь призму последующих событий — как предшествующих настоящему, так и наследующих ему. Таким образом, ожидаемое или желаемое будущее становится основой, позволяющей нации упорядочивать прошлое, производя редукцию и референцию исторических фактов. Мысль Ф. Ницше о том, что будущее является причиной прошлого, применительно к историческому самосознанию нации теряет черты парадоксальности. Действительно, корреляция образов прошлого и будущего придает необходимую целостность, «тождественность», национальному бытию.

Следующая подсистема национальной идентичности — это **образ «Мы»**, концептом которого является *представление о «национальном духе»* («национальной душе», «душе народа»); так, применительно к русской нации это явление может быть обозначено как «русскость». Представление о «национальном духе» находит свое выражение во всех элементах данной подсистемы, в частности, в *образе национального характера*. Индивид, идентифицируя себя в качестве представителя определенной группы, тем самым признает, что одни качества могут быть ему присущи в большей степени, чем другие. В свою очередь, дискурсивные практики национальной пропаганды апеллируют к идентичности этого индивида; ему напоминают о необходимости проявлять «лучшие качества», присущие данной нации (например, быть «по-арийски безжалостным к врагам Рейха»). Наиболее распространенной формой представлений о национальном характере является этнический (этнонациональный) стереотип — то есть социально обусловленный схематический стандартный образ своей этнической общности (автостереотип) или других этнических общностей (гетеростереотип).

Еще одним модусом репрезентации «национального» духа в структуре национальной идентичности является *представление о нормах и ценностях*, присущих данной культуре. В различных вариантах идентификации нации иерархия ценностей может быть представлена более концептуализировано или менее концептуализировано; обычно, характеризуя эту сторону образа нации,

жизненных планов. Но при этом, не прошлое, а именно планируемое, ожидаемое и предвидимое будущее обеспечивает в субъективном восприятии самого индивида единство и целостность его биографии, и, следовательно, прочность и долговременность его идентификаций. Характеризуя кризис идентичности, свойственный для современного россиянина, Л.Г. Ионин точно замечает: исчезает будущее, ибо исчезла содержащаяся в культуре и зафиксированная в соответствующих институтах объективная основа его планирования — исчезает прошлое как развивающаяся система, ибо исчезло будущее как критерий его оценки и интерпретаций. Прошлое превращается в неупорядоченный набор событий и фактов, не обладающий собственной внутренней целостностью (Ионин, с. 3—4).

особенно другой, ограничиваются попытками выявления ценности, венчающей эту иерархию (то, что И.А. Солоневич называл «доминантой народного характера» (Солоневич, 1991, с. 169). Например, приверженность свободе и правам человека — это одно из конституирующих американскую идентичность представлений.

Национальная идентичность включает воззрения нации на оптимальное для нее *государственное устройство*. Так, монархизм британцев — одновременно с гарантирующим свободу личности конституционным устройством — представляет собой «фирменный знак» Британии, имеющий не меньшее значение для британской идентичности, чем идеал джентльмена или ценность «жесткой верхней губы».

Национальный язык выполняет в самоидентификации нации две важнейшие функции: во-первых, он является главным этноразличительным признаком, фиксирующим наиболее трудно переходимую границу нации. Роль языка в процессе национальной идентификации особенно возрастает при необходимости оградить свой этнос от другого. Родной язык человек усваивает без усилий — как данность. Из этого рождается представление о *естественной* принадлежности носителя языка к языковой и национальной общности «мы». Этнические «они», напротив, — это те, кто не понимает «нашу» речь. Данное обстоятельство оказывается источником психологической напряженности, а порою и чувства опасности, которое возникает при соприкосновении с любым непонятным явлением (Здравомыслов, с. 239—240). В связи с этим при определенных политических условиях язык может превратиться в национальный символ, в средство этнодифференциации «мы» — «они». С его помощью очерчивается тот круг, границу которого «национализированный» человек ни в коем случае не должен переступать (Ачкасов, с. 56). Поэтому язык характеризует не только содержательный компонент идентичности, но и формальный.

Во-вторых, язык объявляется важнейшей национальной ценностью, воплощающей «национальный дух», — превращаясь в предмет национальной гордости. Проиллюстрируем подобные настроения словами И.А. Ильина, отмечавшего значимость родного языка в национальном воспитании: «Язык вмещает в себя таинственным и сосредоточенным образом всю душу, все прошлое, весь духовный уклад и все творческие замыслы народа. Все это ребенок должен получить вместе с молоком матери (буквально)» (Ильин, 1997б, с. 237.).

Важнейшим элементом самоидентификации нации являются *представления об отношениях с Богом*, с Божественным — еще один элемент образа «Мы». Иногда религиозный компонент становится едва ли не самым значимым для национальной идентичности, прежде всего, для тех наций, которые оказываются в иноконфессиональном окружении и для которых момент веры служит решающим

этноразличительным признаком. Так, хорошо известно, какое значение в условиях падения Константинополя придавали на Руси православию, что нашло отражение в концепции «Москва — Третий Рим»; в Российской Империи «быть русским» означало именно «быть православным». Человек создает образ Бога по собственному образу и подобию, — потому, говоря о специфике национального характера, «национального духа», идеологи обращаются к анализу релевантных религиозных представлений; в национальные репрезентации входят идеи «избранного народа» или «национального Христа». Святые (например, Патрик или Георгий (Hellberg-Hirn, p.17—19)) и вовсе объявляются небесными покровителями того или иного народа. Важнейшую роль в конструировании идентичности могут играть и предеты культуры, которые становятся не только религиозными, но и национальными святынями (например, «Владимирская Богоматерь» на Руси или «Матка Боска Ченстохова» в Польше).

Наконец, третья подсистема структуры национальной идентичности — это комплекс **представлений об отношениях нации с другими этническими общностями**. Принадлежность к нации ощущается через принадлежность к некоему «Мы», необходимо противостоящему некоторым «Они». Национальное самосознание неизбежно фиксирует отличительные черты других народов, сопоставляя их со свойствами собственной общности. Сама идея нации, по оценке Б. Андерсона, предполагает присутствие других национальных сообществ, акцентирование своих отличий от которых становится одной из целей национальных дискурсивных практик (Anderson, p.16).

Положение о необходимости Другого легла в основание идеи «референтной природы национального самосознания», которая содержится в работах А.Г. Здравомыслова и которая нам представляется весьма эвристичной. Исследователь полагает, что у каждой национально-этнической группы имеется свой собственный круг национальных или этнических сообществ, с которыми идет постоянное психологическое сопоставление. Так, в русском самосознании всегда присутствуют образы немца, англичанина, француза, американца, еврея (Здравомыслов, с.118.). В известном смысле можно сказать, считает А.Г. Здравомыслов, что русские обладали бы иным национальным самосознанием, если бы не было, например, немцев: Россия без Германии была бы иной страной, возможно, что и немцы были бы иной нацией, если бы не было русских. При этом в рамках национального самосознания складывается своя собственная иерархия «значимых других» национально-этнических групп (Здравомыслов, с. 238)³¹.

³¹Вместе с тем некоторые выводы, которые делаются А.Г. Здравомысловым из тезиса о референтной природе национального самосознания, нам представляются не вполне обоснованными. Например, вызывает сомнение справедливость следующего суждения: национальное бытие и

Упорядоченность и взаимосвязь отмеченных элементов или подсистем (то есть структура) обусловлены системообразующим отношением, которое, в свою очередь, детерминировано концептом системы. Разрушение концепта, несмотря на сохранение субстрата, приводит к тому, что национальная идентичность переживает кризис (хотя он, подобно кризису индивидуальной идентичности, может означать шаг к созданию новой, более зрелой идентичности нации). Своеобразие концепта идентичности той или иной нации, то есть решения вопроса о смысле ее бытия, будет определять специфику системообразующего отношения. Не преследуя цели предложить исчерпывающую типологию вариантов национальной идентичности, обозначим лишь некоторые.

Так, роль системообразующего может выполнять отношение нации к прошлому, к *Традиции* (прочие элементы — язык, ценности, форма государственного устройства, отношения с Другими — обретают легитимность только через соотнесение с сакральным временем) или следование национальному духу (верность самим себе и признание собственной самодостаточности).

Еще один вариант — системообразующим выступает отношение к *Богу*; так строилась идентичность в Московской Руси. Православие обуславливало восприятие истории («Третий Рим»), структурирование пространства («Новый Иерусалим»), особенности языка («Исус»), соотношение церковного и светского компонентов в монархической форме правления, внешнюю политику и др.

Наконец, тот вариант, когда системообразующим становится отношение с *Другими*, будет предметом исследования в следующей Главе.

Таким образом, мы рассмотрели содержательные компоненты структуры национальной идентичности. Однако не менее значимой для нации является *форма*, в которую эти представления, чувства и волевые импульсы облекаются.

Подобно содержательным, формальные компоненты выполняют важнейшую функцию в бытии национальной идентичности, позволяя личности идентифицировать себя с общностью, а самой нации отличать себя от других, проводя границу между «Мы» и «Они». Мы разделяем высказывавшееся мнение о том, что все компоненты

национальное самосознание существуют у любого народа *лишь* постольку, поскольку существуют другие народы и страны: национально-этническое «Мы» проявляет себя благодаря тому, что есть некоторые «Они», отличающиеся от данного «Мы» языком, культурой, обычаями и другими характеристиками (См., например: Здравомыслов, с. 246). По нашему мнению, «лицо» народа, неповторимое своеобразие его «Я», складывается под влиянием многих факторов: природной среды его жизнедеятельности, способа организации хозяйства, исторической судьбы, антропологических компонентов и др. Отношения его с Другими — это лишь один из факторов, и отнюдь не решающий.

национальной идентичности имеют свою символическую составляющую, создавая своеобразный феномен символической интересубъективности (Новикова, с. 57).

Роль семиосферы в национальной идентичности велика. Говоря об интегративной функции социального символа, А. Козн отмечает: «Реальность сообщества в восприятии людей заключается в их принадлежности... к общему полю символов. Восприятие и понимание людьми их сообщества... сводится к ориентации по отношению к этому символизму» (Цит. по: Степнова, с. 94). Наличие символики, предоставляющей универсальные средства коммуникации, создает возможность образования общности. Символ — это оболочка, в которую «упаковывается» своя информация: в таком виде она узнаваема и отличима от чужой. Таким образом, формирование социальной структуры сопровождается активным производством символов. Достижение состояния национальной идентичности как психологического единства и ощущения личной сопричастности нации возможно лишь в едином символическом пространстве социума.

Л.А. Степнова подчеркивает иррациональную составляющую символической экспоненты национальной идентичности. По ее мнению, этим во многом объясняется свойство символа не только содержать в себе информацию об историческом герое, событии, но и эмоционально воздействовать на чувства людей. Символ как объективированная идея изначально заключает в себе динамику социального действия, обеспечивая мотивацию совместных действий. Например, такой символический образ, как «Родина-Мать», является, по оценке исследовательницы, непосредственным катализатором социального поведения людей различных наций (Степнова, с. 92-93.). Заметим, что «Родина-Мать» — одна из тех метафор и символов формального компонента национальной идентичности, который связан с гендерными представлениями. Многие концепты национального дискурса на формальном уровне соотнесены с социокультурным полом: идеи территории, национального сообщества, государства, подданных облекаются в образы «матери», «сыновей», «братьев» и т.д. Обратим внимание на мысль Н.А. Бердяева, объясняющего природу национального чувства такими словами: «...К национальности существует прежде всего эротическое отношение, эротическое избрание. Свой народ, своя земля милы нам, как лицо любимой женщины» (Бердяев, Судьба человека: 1994е, с. 348). Показателен и сам термин, используемый для характеристики отношения человека к своей стране, своей нации — «любовь» (а не только лояльность). Компатриоты представлены в национальном дискурсе не просто как компаньоны, заключающие некий контракт, но как родственники,

защищающие одну Родину-Мать, имеющие общих предков и общую кровь; с этим связан и особый потенциал национального чувства³².

3. Гендер в структуре национальной идентичности

Итак, формальный компонент национальной идентичности в значительной степени создается за счет гендерных метафор и символов. Но, прежде чем обратиться к анализу конкретных способов их включения в национальный дискурс, отметим, что помимо причин общих, лежащих в основе перманентной «гендеризации» окружающей реальности и функционирования своеобразной гендерной картины мира, следует выделить и специфические, связанные с самим способом конструирования образа нации. Легитимация именно данного сообщества — едва ли не в большей степени, чем любого другого — предполагает обращение к гендерным метафорам.

Во-первых, такая легитимация невозможна без убежденности в «натуральности» этнической, национальной общности, ее «примордиальности», укорененности в Традиции, в сакральном. Эссенциализация, которая имплицитно содержится в картине отношений между полами, переносится и на отношение к нации: обращение к гендерным метафорам как бы снимает все вопросы при рефлексии по поводу национального чувства или межнациональных отношений (Anderson, p. 133).

Во-вторых, сама идея национальной общности — в отличие от профессиональной, политической, конфессиональной — выражает отношения *родства* (Anderson, p. 131). Это связано с тем, что всякая нация репрезентирует себя как этническую общность (если не на уровне политической доктрины, то на уровне символическом, эмоциональном, иррациональном) (Smith, 1986, p.214). Этнический субстрат национальной идентичности обуславливает восприятие нации в образе семьи как некой формы взаимодействия мужского и женского начал. Поэтому в репрезентации нации представлены такие атрибуты института семьи, как экономическая общность, разделение труда по половозрастному принципу, обеспечение защиты и питания, рождение и воспитание потомства. Аналогия с семьей — это тот элемент национального дискурса, который во многом определяет ценностную систему национальной идеологии, ее концепты и символы. Возрождение и вечность, верность и измена, сыновний долг и «любовь к отеческим гробам» — без данных понятий, отсылающих к гендерным стереотипам, национальная мифология утрачивает свою значительность.

³² Как заметил по этому поводу Б. Андерсон, человек не станет жертвовать жизнью во имя лейбористской партии или медицинского сообщества, к которым он принадлежит наряду с нацией — но за нацию он готов умирать (Anderson, p. 132).

Отношение к родителям становится матрицей отношения индивида к своей нации³³ — то есть самого способа соотнесения себя с общностью, динамического компонента идентичности. Восприятие нации, своей страны как Родины-Матери³⁴ обуславливает тот эмоциональный накал, с которым сопряжено национальное чувство.

Поэтому исследование национальной идентичности предполагает анализ материнского и отцовского архетипов. Э. Фромм, которому принадлежит один из наиболее известных вариантов философского осмысления специфики двух видов родительской любви, подчеркивал потребность человека в их гармонии, равновесии. «Самое глубокое желание человека, по-видимому, добиться такого синтеза, в котором два эти полюса (материнство и отцовство, женское и мужское начала, милосердие и справедливость, чувство и разум, природа и интеллект) не только утратили бы взаимный антагонизм, но и дополняли бы и оттеняли бы друг друга» (Фромм, 1990, с. 151). По мнению философа, «материнская любовь безусловна по самой своей природе. Мать любит своего новорожденного младенца потому, что это ее дитя, а не потому, что ребенок выполняет какие-то ее условия или оправдывает какие-то ее надежды... «...Меня любят потому, что я есть...» Любовь отца — это любовь на определенных условиях. Ее принцип «Я люблю тебя, потому что ты оправдываешь мои надежды» (Фромм, 1992, с. 130—131.). Материнскую любовь нельзя заслужить хорошим поведением, но нельзя и потерять, согрешив. Любовь отца можно потерять, но можно вновь заслужить раскаянием и смирением. В работе «Иметь или быть?» мыслитель определяет эти два вида

³³ Вместе с тем нельзя не отметить, что в центр такого рода символики помещается картина отношения «сынов» к матери-родине; «дочери» же отодвигаются на второй план.

³⁴ Материнство — не единственный модус феминного, мобилизованный для репрезентации нации. Так, нация может принять облик «возлюбленной», «невесты» (См., напр.: Verdery, p. 243). Альтернативой материнской ипостаси феминного является образ нации как «Девы». Как отмечает Л. Эдмондсон, во многих случаях подобная иконография имела религиозные корни. Традиция воспринимать Деву Марию как покровительницу Испании прослеживается начиная с XVI века; этот образ активно эксплуатировал режим Ф. Франко после победы над «безбожными республиканцами». Покровительницей Польши считалась Дева, символизируемая «Черной Мадонной» Ченстоховой. Финляндия, напротив, с конца XIX века была представлена в облике светской, земной девушкой (Suomi-neito), символизирующей молодость и силу поднимающейся нации в ее противостоянии с имперской Россией. Этот образ Финляндии, очевидно, вытеснил более ранний, материнский. Юная Дева Косова символизировала героическую и трагическую судьбу сербов после поражения в битве на Косовом поле в 1389 году (Edmondson).

отношений как соответственно любовь-милосердие и любовь-справедливость. Отцовская условная любовь справедлива, хотя и не всегда милосердна; материнская безусловная — милосердна, хотя и не всегда справедлива.

Образец гармоничных отношений социальной группы и индивида Э. Фромм видит в Римско-католической церкви: богоматерь, вселюбящая мать-церковь, священнослужители как материнские образы дополнялись отцовскими элементами строгой патриархальной бюрократии, во главе которой стоял папа римский (Фромм, 1990, с. 150—151). Очевидно, эти идеи Э. Фромма применимы и к характеристике отношений личности и нации.

Идея комплементарности различных и взаимодополняющих образов отца и матери в национальной идентичности находит свое выражение в дистинкции «Родина — Отечество». Эта оппозиция становится предметом осмысления на страницах сочинений русских философов.

Обратимся к текстам Г.П. Федотова. В его трудах проводится мысль о том, что взаимодействие мужского, отцовского, и женского, материнского, лежит в основании бытия каждой нации. Какие же стороны национального бытия мыслитель относит к отцовскому, а какие к материнскому началам? Г.П. Федотов пишет: «Родина, материнство связаны с языком, с песней и сказкой, с народностью и неопределимой, но могущественной жизнью бессознательного. Отечество, отцовство — с долгом и правом, с социально-государственной, сознательной жизнью» (Федотов, 1991, с. 324). Мать и отец вводят ребенка в сферу национальной культуры; при этом от матери ребенок слышит первые слова на родном, «материнском», языке, народные песни и сказки, первые уроки религии и жизненного поведения. Отец вводит отрока в хозяйственный и политический мир: делает его работником, гражданином, воином. Разделение между рациональным и иррациональным содержанием культуры до известной степени совпадает с различием материнского и отцовского в родовой и национальной жизни, отмечает мыслитель. Не совершая насилия над русским языком, пишет Г.П. Федотов, легко убедиться, что отечество (страна отцов) связывает нас с миром политическим, а родина-мать с матерью-землей (Федотов, 1991б, с. 252).

Таким образом, «Родина» (материнское начало нации) соотносена скорее с этнической составляющей («земля», природа, язык, коллективное бессознательное, иррациональное), «Отечество» (отцовское начало) — скорее с политической (история, политическая сфера, идеология, рациональное); все телесное в жизни нации проинтерпретировано как феминное³⁵.

³⁵ Как свидетельствуют результаты пилотажного социологического исследования, проведенного А.В. Смирновой, соотношение «Родины» с этническим, а «Отечества» — с политическим компонентами характерно и

Похожее содержание вкладывается в понятия Родины и Отечества другими русскими авторами. Например, для Ф.А. Степуна Родина — это мать-земля, связанная с материальным миром, с природой, с мистическим и таинственным; отечество, воплощение мужского, — это государство, закон, организация, мир идеального (См.: Олейник, Меметов, с. 198—199).

П.Н. Савицкий противопоставляет мужское начало России (идеология, Дух) женскому (хозяйство) (Савицкий, с.340).

«Наше материнское лоно», — так говорит о Родине И.А. Ильин. Любопытно, что при этом мыслитель использует образный ряд, который, как показано, например, в исследовании Э. Нойманна (Neumann, p. 44), является типичным для материнского архетипа, — «детская колыбель», «вскормившая нас природа», «гнездо», «жилище», «сад» (Ильин, 1996а, с. 206).

О двух началах русской истории и культуры, мужском и женском, пишет П.А. Флоренский в работе «Троице-Сергиева Лавра и Россия». Женственно-восприимчивое начало соотносится им с народностью, мужественно-оформляющее — с государственностью (Флоренский, 1996, с. 357—359)³⁶.

для сознания современного российского общества. Так, «Родина» ассоциируется со «сказкой» (89% опрошенных), «березкой» (88), «колыбелью» (86), «Волгой» (84), «русским языком» (56), «Церковью Покрова-на-Нерли» (56), «Храмом Христа Спасителя» (56); «Отечество» — с «военной мощью» (93%), «Георгиевским крестом» (87), «президентом» (85), «государственным флагом» (81), «правительством» (79), «Санкт-Петербургом» (67).

³⁶ Приведем еще один пример этнизации феминного, содержащийся на этот раз в одной из работ К.Г. Юнга. Рассуждая о влиянии материнского и отцовского архетипов на формирование у человека образа страны, тот пишет: «Мать Германия для немцев, как и *la douce France* для французов, составляет подоплеку политики, которую нельзя недооценивать и пренебрегать которой могут лишь оторванные от жизни интеллектуалы. Всеобъемлющие недра *mater ecclesiae* столь же мало представляют собой метафору, как и земля-матушка, мать-природа и вообще «материя» <...> «Отечество» означает границы, то есть определенную локализацию, почва же — это материнская земля, покоящаяся и плодородная. Рейн — это отец, как и Нил, как ветер, буря, гром и молния. Отец — это *auctor* и авторитет, а потому закон и государство. Он — это то, что приводит само себя в движение подобно ветру, это то, что создает и управляет при помощи невидимых мыслей — воздушных образов». Отец воплощает динамический принцип, в то время как мать — статический, добавляет К.Г. Юнг (Юнг, 1994, с. 141).

Подобная этнизация феминного, которая, очевидно, закрепляет гендерную маркировку приватной и публичной сфер³⁷, обнаруживает себя и в визуальных репрезентациях нации. В работе Дж. Моссе показано, что в XIX—XX вв. главным национальным символом в большинстве стран был мужчина, ибо именно мужчина воплощал качества, которые в империалистическую эпоху обретают особую ценность: самоконтроль, воля, динамизм, прогресс, насилие (Mosse, p. 23, 64). Женские образы были призваны персонифицировать другую сторону национальной жизни — нечто незыблемое, ту чистоту, те вечные ценности, которые противостоят «современной порочной цивилизации»; одно из проявлений этого Дж. Моссе усматривает в том, что если символизирующие страну мужчины были облачены в современный костюм (например, Джон Буль в Англии), то их женские визави были представлены в античных (например, «Британия») или средневековых (например, «Германия») одеяниях (Mosse, p. 23; см. также: Yuval-Davis, p. 19).

Этнизация феминного тиражируется и в современных СМИ; достаточно посмотреть подшивку российских журналов, например, «Работницы», чтобы убедиться в том, что женщины представлены в национальных костюмах, на фоне природы несравненно чаще, чем мужчины (McArthur).

Мысль о двух ипостасях нации, отцовской и материнской, «Отечестве» и «Родине», можно рассматривать как своеобразный модус идеи *иерогамии* — священного брака правителя и страны. Метафора брака правителя и его мистического тела известна и на Древнем Востоке, и в античном мире, и в средневековье (Kantorowicz, p. 212)³⁸, проекцией идеи иерогамии на религиозные представления стал, как отмечает К.Г. Юнг, миф о священной свадьбе Жениха Христа и Невесты Церкви (Юнг, 1996, с. 130). Ушедшая было в

³⁷ Очевидно, подобное представление о «Родине» и «Отечестве» не может не оказывать влияние на гендерные отношения в обществе. Так, образ Родины-Матери включается в обращенные к реальным женщинам призывы быть матерями будущих воинов. Поэтому в национальном дискурсе, особенно во время мобилизационных процессов, подчеркивается, что «история нации определяется не только на полях сражений», а феминизм, в котором видят идеологию, направленную против материнства, трактуют как «национальное предательство» Дом же рассматривается как «колыбель расы», «первая линия обороны империи» (Davín, p. 29).

³⁸ Идея священного брака получила отражение и в ритуалах. Например, когда венчался Михаил Романов, гирлянда с изображением всех русских городов украшала голову его невесты, олицетворявшей Матушку-Русь. Этот брак символизировал готовность царя служить народу и Матери-сырой земле, которая растила для государства своих детей. И само венчание на царство в Соборе Успения Божьей Матери Матерью-Церковью правителя, жившего в Матушке-Москве, также являлось аллегорией брака царя с народом (Hubbs, 1993, p. 188—189).

демократических обществах в глубины политического «коллективного бессознательного», она интенсивно эксплуатируется в идеологических конструкциях государств с авторитарной формой правления. Например, фюрер как жених Германии, немецкого народа — мысль, которая, появившись в «Майн Кампф» (Гитлер, с. 292), затем активно используется в фашистской пропаганде (Bluel, p.203). Метафора священного брака включается и в политический дискурс современного российского общества³⁹.

Отзвуки воззрений о священном браке Правителя и Земли обнаруживают себя в идее о государстве как воплощении мужского начала и подданных — как воплощении женского. Обратимся к зарисовке политической структуры российского общества, которую включает в одну из своих работ А.И. Герцен: «Внизу сельская община, застывшая в ожидании, медлительная, но уверенная в собственном развитии, консервативная, как мать, несущая младенца в своем чреве, и много переносающая, переносающая все, кроме отрицания своей основы, своего фундамента. Это женское начало и краеугольный камень всего здания, его монада, клетка огромной ткани, именуемой Россия». Наверху же с «государством угнетающим, государством усмиряющим» — «свободная мысль» (Герцен, 1986б, с. 517). Очевидно, в этом тексте задается гендерное измерение таким оппозициям, как материя — идея, низ — верх; женскому, материнскому началу атрибутируются консерватизм, терпение, пассивность. В данном случае особенно любопытна рецепция властной иерархии: «внизу» — женское начало, народ; «наверху» — государство и мысль, мужское начало.

Гендерные маркировки используются и в текстах, описывающих взаимоотношения правящего и подчиненного классов; первому приписываются маскулинные черты, второму же — феминные. А.Ф. Лосев усматривал в античных представлениях о форме и материи отражение взгляда на взаимодействие рабовладельца и раба, умственного и физического труда; материя «лишена собственной инициативы и потому является только потенцией целесообразно формируемой жизни» (Лосев, 1989, с. 13). Между тем, еще Аристотель соотносил форму и материю соответственно с мужским и женским началами; по мнению Стагирита, в процессе зачатия мужское начало придает форму материальному (женскому), сообщает ему движение, вносит в него душу.

³⁹ Так, в предвыборной кампании 1996 года, агитируя за избрание на повторный срок действующего Президента, Н. Михалков использует такую метафору: «Ельцин — мужик, а Россия — существительное женского рода». (См.: Гапова, Е. Гендерные политики в национальном дискурсе // Гендерные исследования. № 2, с. 29). П. Бородин, один из кандидатов на пост мэра столицы на выборах 1999 года, сравнивал Москву с невестой, а себя с женихом и оптимистически приглашал всех на свадьбу, священный брак (См.: Аргументы и факты. 1999. № 50).

Обратим внимание на то, что содержание гендерных характеристик остается и в том, и в другом случае неизменным, как не подлежит сомнению и властная иерархия: народ нуждается в контроле, руководстве, заботе⁴⁰.

Любопытно, что и в конструировании советской идентичности, когда основой социального строя считался союз рабочего класса и трудового крестьянства, заметны отзвуки подобных воззрений. Это показывает анализ гендерного содержания скульптурной композиции В.Н. Мухиной «Рабочий и колхозница» (см. иллюстрация 1), ставшей одним из символов социальных представлений советской эпохи. Сама по себе акцентированная маскулинность не только рабочего, но и колхозницы несет вполне определенную информацию о той стороне советского мироощущения, которую Н.А. Бердяев назвал «социальным титанизмом» (Бердяев, 1990а, с. 123). Вместе с тем мужчина — именно рабочий, а женщина — колхозница, а не наоборот. Это связано, во-первых, с гендерной асимметрией отношений господства и подчинения: гегемон-рабочий представлен мужской фигурой, его помощница-колхозница — женской (Waters, p. 240—241; См. также: Bonnell, 1991, p. 288). Во-вторых, эта композиция отражает представление о «природности» феминного, противостоящего мужскому началу культуры. Традиционный же ассоциативный ряд качеств природы — стихия, материя, бессознательное, интуиция, а также необходимость просветления, оформления, руководства, контроля⁴¹. Гендерная асимметрия двух классов советского общества нашла свое отражение и в других формах визуальных репрезентаций той эпохи (См. об этом: Bonnell, 1991, 1993; Hobsbaum, p. 126—127).

Различные грани сконструированного образа национального тела промаркированы как феминные или как маскулинные. Нам предстоит выявить, какую гендерную маркировку получает каждый элемент структуры национальной идентичности, к каким полюсам оппозиции «мужское—женское», «Родина—Отечество», он «тяготеет».

Приступая к анализу гендерного аспекта *пространственно-временной идентификации* нации, прежде всего, еще раз зафиксируем феминизацию в национальном дискурсе приватного, не-политического, не-меняющегося. Линия *времени* — собственно политическая история — представлена как совокупность деяний, свершаемых героями, абсолютное большинство которых является мужчинами. История

⁴⁰Об аналогичных воззрениях в Европе XIX века см.: Lampland, p. 307-308.

⁴¹Еще один штрих, характерный для многовековой традиции визуальных репрезентаций соотношения мужской и женской фигур, будь то прародители рода человеческого или королевская чета: женщина расположена слева, мужчина — справа (См.: Лейвен-Турновкова, с. 63). Между тем, как установлено в исследованиях семиотического пространства общества, пара «правое — левое» асимметрична в ценностном смысле; (напр., Иванов, Топоров).

нации, будучи структурирована хронологическими рамками правления мужчин, напоминает известный фрагмент из Священного Писания: Авраам родил Исаака, Исаак родил Иакова и т. д. Она трактуется как история мужчин, действующих на безмолвной и пассивной территории-женщине. Нация, таким образом, репрезентируется в историческом метанарративе как мужское братство (Mosse, p. 86; Verdery, p. 242). Вместе с тем, если время представлено в качестве маскулинного, то феминное соотнесено с *вечностью*; это — нечто стабильное, консервативное, не подверженное изменениям, что предписывает нации верить в свое будущее даже в самых неблагоприятных исторических условиях. Рухнут империи, закончатся войны, забудут пророков и вождей — а Волга будет течь вечно. Подобное — внеисторическое — измерение бытия культур и наций постулируется, например, в «Закате Европы» О. Шпенглера. В его глазах, мужская история суть социальная и политическая: она сознательнее, свободнее, подвижнее. Женская же — «первая история», вечная, материнская, растительная, лишенная культуры история последовательности поколений, извечно неизменная, равномерно и плавно проходящая через существование всех животных и человеческих видов (Шпенглер, 1996-1998, т. 2, с. 342). Если оглянуться назад, она равнозначна самой жизни⁴².

Пространство маркируется как феминное: и через соотнесенность с материальным, с природой, с землей, с порождением, с «колыбелью нации»; и через атрибутирование ему пассивности и пустоты. Оно представлено в историческом метанарративе в качестве своеобразного «Дома нации» — нечто пустое, бессодержательное, бескачественное (Verdery, p. 238—243), ждущее наполнения⁴³, где и должна происходить собственно история (но которое само неизменно и пассивно — вроде Прекрасной дамы на рыцарских турнирах)⁴⁴. При этом ландшафт, будучи значимым для нации идентификатором, воспроизводит систему гендерных стереотипов. Так, Волга

⁴² Потому женщина и презирает *другую* историю, мужскую политику, которую никогда не понимает, о которой она лишь знает, что та похищает у нее сыновей. Что ей победоносное сражение, уничтожающее победу, одержанную тысячью родов? Вечная, тайная, достигающая до истоков животного мира политика женщины состоит в том, чтобы отвлечь мужчину от его истории, чтобы завлечь в свою собственную, растительную историю последовательности поколений, то есть в себя саму (Шпенглер, 1996-1998, т. 2, с. 342).

⁴³ «Пустота», «Сосуд, ждущий наполнения» — это, как показано в исследованиях Э. Нойманна — древнейшие и распространенные выражения женского архетипа в культуре (Neumann, 1963, p. 39).

⁴⁴ Оговоримся сразу: к рецепции русской истории это относится в меньшей степени, так как сама Россия в ней представлена как субъект, как начало гораздо более активное.

объявляется матерью, поскольку она выполняет функции кормления, заботы, защиты; подобная метафора соотносит феминное с медиативной и имперсональной стихией воды. Горизонтальные и вертикальные символы (к примеру, «равнина» и «горы») включаются в маркировку наций как соответственно женственных или мужественных (Ильин, 1997а, с.171), превращаясь в одну из граней образа «Мы» нации.

Другой элемент структуры национальной идентичности — «*национальный дух*» — также обнаруживает соотношенность с социокультурным полом. Во-первых, в андроцентрической культуре под типичным представителем нации чаще подразумевают мужчину: немецкая «методичность», французская «галантность», русское «широкая душа», английская «жесткая верхняя губа» — все это атрибуты, скорее, мужчин соответствующих национальностей, чем женщин.

Во-вторых же, существуют и мужские, и женские национальные стереотипы, которые при этом выступают как взаимообусловленные полюса единого целого. Например, образы джентльмена и леди имеют общие черты, составляющие квинтэссенцию английского национального характера.

При создании мужского и женского идеалов активно используется древнейший механизм формирования идентичности социума — противопоставление «мы»—«они». При этом Другой выполняет роль фона, на котором конструируется собственный идеал. Как подчеркивает С. Халл, дискурс о власти неотделим от стереотипизации Другого (Hall, p. 258). Так, в нацистской Германии идеал арийской женщины конструировался за счет противопоставления славянкам и особенно еврейкам (См.: Tidl; Bluel, p. 100). В годы первой мировой войны публицист М. Меньшиков, обосновывая свой тезис о миролюбии русских и агрессивности немцев, обращается к национальному эпосу и противопоставляет Ярославну («светлый ангел») «кровожадной и алчной» Кримгильде (Меньшиков, 1999г. 497).

В эпоху наполеоновских войн «Марианна» олицетворяла для французов революцию, жажду свободы, феминные самоотречение и жертвенность. В пропаганде же соперников Франции — Англии и немецких государств — «Марианну» представляли воплощением неуправляемой стихии, страсти, распутства, противопоставляя ей собственные национальные символы — «Британию», «Германию», королеву Луизу Прусскую, призванных олицетворять чистоту, непорочность, материнство. Европейские государства трактовали войны с Наполеоном как борьбу за торжество нравственности — и эти женские образы напоминали лишний раз, что Добродетель сражается с Пороком. Дж. Моссе подчеркивает, что такой лик женского архетипа, как Непорочная Дева, используют и пропагандистские машины других воюющих стран для демонстрации чистоты и справедливости их намерений (Mosse, p.90). Кроме того, гендерная символика включалась

в межконфессиональные (и межэтнические) отношения, поскольку образ «Марианны» в интерпретации британской и германской пропаганды являлся также аллегорией католического романского мира с его чувственностью, сексуальной свободой, слабым самоконтролем (Mosse, p. 97).

Соотнесенность с социокультурным полом обнаруживает и другой элемент структуры национальной идентичности — образ «Мы», и в этом случае говорят о «женственной душе» той или иной нации или ее «мужественном духе». Традиция обозначения наций как мужественных или женственных берет начало в XVIII веке и в течение последующих столетий распространяется в европейской культуре. В качестве примера приведем фрагмент из сочинения Ф. Ницше «По ту сторону добра и зла», в котором мыслитель оценивает роль народа в творческом процессе при помощи метафор «мужское» и «женское». По его мнению, есть народы мужские — оплодотворяющие, властолюбивые (например, немцы) и женские — вынашивающие, завершающие (например, французы) (Ницше, 1990а, с. 368). Богатая традиция соотнесения наций с социокультурным полом и в русской историософии (См., например: Рябов, 1997, с. 110—111)⁴⁵.

Выявляя гендерную маркировку нации, следует принимать во внимание не только такую — более или менее эксплицированную — характеристику. Если соотнести грани образа нации (например, порядок или хаос, рациональность или эмоциональность,

⁴⁵В дальнейшем мы подробно проанализируем гендерные маркеры России; сейчас же вспомним первую отечественную попытку соотнесения наций с мужским и женским началами, содержащуюся в «Европейских письмах» В. Кюхельбекера. Северо-западные народы, и, в особенности, англичане, пишет автор, могли называться мужами и мужчинами среди европейцев: они жили на земле и в жизни, а не в пустых пространствах воздуха и фантазии. Они одни только долгое время исключительно наслаждались правами граждан и человек, но в то же время, когда в полной мере владели всеми преимуществами мужского возраста, сии сильные племена имели и все недостатки холодной зрелости — суровость, корыстолюбие, нечувствительность. Что же касается итальянцев, то, как отмечает автор, они в своем характере имели большое сходство с женщинами: они были страстны, как женщины, они были одарены всеми достоинствами и всеми пороками женскими. Сластолюбивы и пылки, они в то же время были постоянны в любви и дружбе; они были чувствительны не по воображению, но по сердцу, были готовы жертвовать всем для того, кто умел приобрести их всегда пламенную привязанность. Но горе тому, кого они ненавидели! Горе ему, если он некогда был предметом его удивления, их обожания! Они в своем мщении, в своей ревности были тиграми». Любопытна такая мысль В. Кюхельбекера: «Итальянцы были хитры по той же причине, по которой у всех народов, во всех веках и всех странах земного шара женщины были и будут хитрее мужчин: они были слабы и угнетаемы» (Кюхельбекер, с. 115—117).

индивидуализм или коллективизм, ориентацию на право или ориентацию на мораль) с гендерной сеткой координат, то они могут быть проинтерпретированы как феминные или маскулинные.

Определение нации как «мужественной» или «женственной» включает в себя и суждения о маскулинности и феминности различных компонентов образа «Мы».

Так, в историософский дискурс включается идея гендерных особенностей *языка*. Гендерную маркировку получают *нормы и ценности*, проявляющиеся в отношении к труду, к истине, к праву; особое внимание уделяется отношению к власти и специфике государственного строя. На гендерную характеристику той или иной культуры оказывает влияние и представления об ее *отношениях с Божественным*. Так, В. Шубарт, говоря о женственности культур Востока и мужественности культур Запада, апеллирует к различиям в религиозных представлениях. По его мнению, Восток всегда боготворил женский первоисточник бытия — Исиду, Иштар, Астарту, Кибелу, Дургу. В протестантских же странах понятие о Боге связано с мужским началом (Шубарт, с. 182).

Наконец, еще один аспект использования гендерных характеристик в идентификации той или иной нации представлен в образе ее *отношений с Другими*. Очевидно, что «референтность» национального самосознания, особая роль одних наций в конструировании «Мы» других наций, может быть воплощена и в гендерных характеристиках⁴⁶.

Рассмотрим различные варианты рецепции и концептуализации международных отношений при помощи гендерных метафор.

Первый вариант предполагает феминизацию Другого и утверждение собственной мужественности. Подобная модель характерна для европеоцентризма, который является типичной чертой конструирования идентичности западной цивилизации, берущей начало в оппозиции «эллина-варвары». Как известно, Другой необходим для собственной идентичности⁴⁷. Феминизация Другого — достаточно распространенный мотив в дискурсивных практиках колониальной эпохи. Так, в исследовании Э. Саида обосновывается мысль, что в империалистической пропаганде символ Востока — это женщина, причем женщина страстная, необузданная, загадочная;

⁴⁶ Г.Д. Гачев, характеризуя существующие стереотипы, пишет: «...Англия — самец по отношению к Франции с ее девой Жанной д'Арк; Китай и Индия, Ислам и Израиль — муже-женские пары... Северная Америка — и романская Южная...» (Гачев, 1996, с. 139).

⁴⁷ В работе Э. Саида «Ориентализм: Западная концептуализация Востока» показано, что конструирование образа Востока в западном колониальном дискурсе преследовало цель обозначения границы, за которой начинается «чужое» (Said).

необходимость контроля над ней — это устойчивый мотив западного отношения к Востоку (Said, p. 188).

Сексуальные метафоры, которыми насыщается рецепция межнациональных отношений⁴⁸, в период конфликтов нередко находят выражение в ритуальном насилии над женщинами противоборствующей стороны (Harris).

При этом, как правило, такого рода соотнесение с женским началом, с феминными характеристиками, воспринимается как некая идеологическая диверсия и подвергается критике⁴⁹.

Вместе с тем возможен и другой — более редкий — вариант гендерной интерпретации отношений «мы» и «они»: тот смысловой потенциал, который заключен в концепте феминного (периферийного, Иного), позволял строить идентичность нации на основе тезиса о ее женственности. «Аутофеминизация» может носить ситуативный характер: соотнесение с феминным в национальном дискурсе сопряжено с акцентированием внимания на страдании, жертвенности собственной общности — и потому с упованием на воздаяние. В дни военных противостояний такой интеллектуальный ход преследовал цель продемонстрировать «чистоту намерений» собственного правительства, справедливый характер войны; маскулинизация же противника одновременно становилась его брутализацией, разоблачением его эгоистической, захватнической природы⁵⁰.

Логику же более устойчивого, затрагивающего саму сущность поисков собственной идентичности, соотнесения собственной нации с феминным, мы рассмотрим далее, анализируя дискуссии вокруг идеи женственности России.

Таким образом, в данной Главе мы проанализировали теоретико-методологические основы дальнейшего исследования гендерного аспекта историософских поисков национальной идентичности России.

⁴⁸ Например, Бельгия, ставшая жертвой германского вторжения в начале первой мировой войны, изображалась в образе поруганной девушки (иллюстрация 2). Подобные образы использовались для Кипра после турецкой интервенции 1974 г. (см.: Anthias, p. 155) и Кувейта — после иракской 1990 (Parker, Russo, p.6). Вместе с тем такие метафоры, вызывающие к гендерной идентичности мужчин нации, подвергнувшейся нападению, и выполняют важную функцию в этнонациональной мобилизации.

⁴⁹ Во Франции изображение собственной страны в образе женщины легкого поведения в период между франко-прусской и первой мировой войнами преследовал цель критики действий правительства (в первую очередь в плане укрепления международного положения страны) и «феминизации нравов» (Harris).

⁵⁰ Такая практика была распространена в СМИ Франции в первые месяцы войны 1914—1918 гг.; одна из иллюстраций изображала Францию в материнском облике, занятую мирным сельским трудом, которая подвергается нападению коварного пруссака (Harris; см. иллюстрацию 3).

Исследуя категорию «гендер» («социокультурный пол») и обосновывая ее значимость в социально-философском анализе, мы предложили такую трактовку соотношения релевантных понятий: в категории «пол» следует выделять «биологический пол» (биологическую составляющую пола) и «социокультурный пол» (социокультурную составляющую пола); в последнем, в свою очередь, должны быть различаемы *социальная* и *культурно-символическая* составляющие. Проанализировав онтологический статус исследуемого феномена, мы отметили его многоплановость: уместно говорить о реистической, атрибутивной и реляционной интерпретациях пола; пол может быть проинтерпретирован как вещь, свойство и отношение. Система гендерных отношений, будучи подсистемой социальных отношений в целом, в свою очередь, влияет на последнюю. Одной из форм этого взаимовлияния является культурно-символический аспект пола — то есть соотнесение с мужским и женским началами вещей, свойств и отношений, непосредственно с полом не связанных.

Причиной данного процесса является уже сам способ концептуализации реальности при помощи бинарных оппозиций. Антропоморфизация картины мира, лежащая в основе мифологического мышления, постоянно воспроизводит гендерные оппозиции при описании многих сторон социальной жизни. При этом происходит перенос всей суммы смыслов, заложенных в оппозиции «мужское-женское», которая выступает в роли своего рода культурной матрицы отношения к Другому. Среди этих смыслов прежде всего должна быть отмечена гендерная асимметрия: маскулинное — это центр, феминное — периферия.

Процесс репрезентации нации и ее различных сторон женскими или мужскими образами отнюдь не случайность или поэтическая вольность; он отражает принципиальные закономерности функционирования как гендерной системы, так и национальных общностей. Легитимация именно данного сообщества — едва ли не в большей степени, чем любого другого — предполагает обращение к гендерным метафорам. Будучи необходимым элементом национальной идентичности, гендерная метафора используется при обосновании вечности и естественности нации.

Мы отметили, что нация представляет собой объективно существующую общность, что в ее основе лежит этнический компонент. В то же время анализ национальной идентичности предполагает учет элемента ее сконструированности, сотворенности. Национальная идентичность представляет собой упорядоченную целостность, в которой должны быть выделены концептуальный, структурный и субстратный уровни. Ее концептом является национальная идея. В соответствии с концептуальными и структурными характеристиками национальной идентичности упорядочиваются, подвергаются редукции и референции ее субстратные компоненты — *представления о различных гранях образа «Мы», образ пространственно-временного*

континуума, образ отношений с Другими. Различные элементы структуры национальной идентичности «тяготеют» к различным полюсам оппозиции «мужское — женское», то есть или к «Отечеству», или к «Родине»; первое обозначает *политические* компоненты национальной идентичности, а второе — *этнические*. При этом гендерные стереотипы находят выражение в национальных репрезентациях, которые, в свою очередь, являются фактором их постоянного воспроизводства.

ГЛАВА II. «ЖЕНА, ОБЛЕЧЕННАЯ В СОЛНЦЕ»

Наше дальнейшее исследование предполагает анализ вопроса о том, как историософская мысль использует гендерные характеристики в попытках выявить сущность России, концептуализировать ее бытие. Как и почему представления о мужском и женском, материнском и отцовском началах включаются в осмысление национальной идентичности России? Как они встраиваются в идеологическое противостояние внутри страны? Как эти представления мобилизуются при решении внешнеполитических задач? Какой геополитический контекст такого рода представлений? Каковы коррелятивные связи между различными вариантами гендерных характеристик России, с одной стороны, и взглядами на ее историческое будущее, с другой?

Прежде чем перейти непосредственно к изучению логики, структуры, контекста, социальных функций представлений о гендерной идентичности России, еще раз оговоримся, что *предмет* нашего исследования — не национальная идентичность России *сама по себе*, а *поиски* этой идентичности, *способы* ее идентификации — то есть, своеобразный «миф о России», причем отраженный только в одном из возможных *корпусов источников* — в историософских текстах.

Анализу одного из таких способов, связанных с идеей женственности России, посвящена данная глава.

1. Россия как «радикально Иное»

Прежде всего, зафиксируем широкую популярность идеи женственности России. Она обнаруживает себя в массовом сознании современного российского общества, находит выражение в различных формах визуальных репрезентаций страны. Наконец, это постоянная тема историософских сочинений. На протяжении последних полутора веков этой идеей была заинтригована отечественная мысль: А.И. Герцен и К.Д. Кавелин, В.В. Розанов и Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский и В.Ф. Эрн, Н.О. Лосский и В.И. Иванов, И.А. Ильин и Г.В. Флоровский, Г.Д. Гачев и А.Г. Дугин и многие другие включали это положение в свой дискурс о России. Уже сам перечень имен мыслителей, принадлежащих к различным школам и направлениям отечественной философии, позволяет предположить, что обращение к идее женственности России является не случайным для историософских попыток концептуализировать русское бытие и выявить сущностные характеристики русской цивилизации при помощи соотнесения с социокультурным полом.

Несколько слов об основных этапах развития этой историософемы. Идея женственности славян появляется в сочинениях А.И. Герцена в середине XIX века. Так, во фрагменте из сочинения «Былое и думы», датированном 1855 годом⁵¹, сказано следующее: «Восприимчивый характер славян, их женственность, недостаток самостоятельности и большая способность усвоения и пластицизма делают их по преимуществу народом, нуждающимся в других народах, они не вполне довлеют себе. Оставленные на себя, славяне легко "убаюкиваются своими песнями"... "и дремлют". Возбужденные другими, они идут до крайних следствий; нет народа, который глубже и полнее усваивал бы себе мысль других народов, оставаясь самим собою. <...> В этой симпатичной, легко усвояющей, воспринимающей натуре лежит необходимость отдаваться и быть увлекаемым».

Чтобы сложиться в княжество, России были нужны варяги. Чтобы сделаться государством — монголы. Европеизм развил из царства московского колоссальную империю петербургскую» (Герцен 1986а: 229).

Очевидно, уже здесь, в этом фрагменте, понятен контекст рассматриваемой идеи; он встраивается в интерпретацию и исторической судьбы нашей страны, и хрестоматийного образа «загадочной русской души».

Идея особой связи России с женственным началом появляется в работе А.С. Хомякова «Записки о всемирной истории» («Семирамида»), которая создавалась с 30-х годов на протяжении 20 лет. Философ подчеркивает, что племя славян олицетворялось у других народов женщиной (Хомяков 1994: 269); что славяне придавали огромное значение женским божествам (культ Венеры, по мнению философа, имеет славянское происхождение; Хомяков 1994: 350); что, возможно, славянами правили воительницы-амазонки, царицей которых якобы и являлась Семирамида (Хомяков 1994: 268 и след.) .

⁵¹ Еще ранее, в работе «О развитии революционных идей в России», мыслитель высказывает такое суждение: «В славянском характере есть что-то женственное; этой умной крепкой расе, богато одаренной разнообразными способностями, не хватает инициативы и энергии... Славянской натуре как-будто не достает чего-то, чтобы самой пробудиться, она как бы ждет толчка извне» (Герцен 1987:186). Впрочем, зачатки идеи женственности России можно усмотреть уже в «Петербургских заметках 1836 года» Н.В. Гоголя: «Москва женского рода, Петербург мужского. В Москве все невесты, в Петербурге все женихи». При этом национальная и гендерная характеристики соединяются: Петербург — «совершенный немец»; Москва — «русский дворянин». «Она еще до сих пор русская борода, а он уже аккуратный немец», он «не умеет говорить по-русски» (Гоголь 1967: 189—190). Заметим, что в данном тексте маскулинность атрибутируется «немцу» Петербургу — идея, которая впоследствии станет дополнением представлений о России-женщине.

«Мягкий, расплывчатый, впечатлительный, женственный славянский элемент» (Кавелин 1989б: 206) анализируется К.Д. Кавелиным в «Мыслях и заметках о русской истории» (1866).

В культуре Серебряного века с ее постоянным интересом к философии женственности (см.: Рябов 1997) исследуемая идея из маргинальной превращается в весьма влиятельную, становится предметом дискуссий и занимает особое место в историософской проблематике. Образ России-женщины, «жены облеченной в солнце», появляется в творчестве В.С. Соловьева и затем встречается в текстах В.В. Розанова и А.А. Блока, А. Белого и Н.А. Бердяева.

К этой проблеме обращалась и философская мысль Русского Зарубежья. Скажем, И.А. Ильин характеризует гендерный аспект идентичности России следующими словами: «... русская душа в целом... в избытке вобрала в себя и целиком поглотила лучи вечно-женственного, подвергнувшись лучам вечно-мужественного в гораздо меньшей, более ограниченной мере» (Ильин 1997а: 184—185). В ряде работ Г.П. Федотова можно встретить связь понятий русскости и женственности. Так, рассматривая большевистский режим в качестве порождения абсолютизации мужского, «героического», начала (Федотов 1991л: 51) и отмечая соответствующие перемены в духовном климате России, автор высказывает сожаление, что русский народ лишается таких черт характера, как вера, чистота, идеализм, гуманность. В результате подобных изменений русский становится «немцем», превращается в «Номо Еуро-Американо» (Федотов 1991д: 166). Утрата женственности трактуется как потеря «русскости» — тех качеств, которые определяют самобытность России⁵².

Наконец, в последнее десятилетие — в первую очередь, под влиянием сочинений «реабилитированных» философов прошлого — означенная идея вновь привлекает внимание и мыслителей, и читателей.

Теперь обратим внимание на тот факт, что идея женственности России занимает немаловажное место в западном образе нашей страны; она появляется в текстах авторов из различных стран Европы: Франции и Германии, Англии и Австрии (напр.: Pares 1962: 166; Graham 1912: 327—330; Вейнинггер 1992: 338; см. также: Лосский 1991: 353). Чтобы понять содержание и функции этой историософемы в интеллектуальном пространстве Запада, обозначим способы конструирования идентичности России, присущие западной

⁵² Красноречивы и образы, избираемые Г.П. Федотовым для России. Это — «Магдалина, возвращающаяся к ногам навсегда возлюбленного ею Христа» (Федотов 1991в: 49). Это — «немая девочка, которая так много тайн видит своими неземными глазами и может поведать о них только знаками» (Федотов 1991к: 76).

мысли. Россия — начиная с записок путешественников в Московию⁵³ — воспринимается в западных текстах как то, чем Запад не является — варварским Востоком, построенным на ценностях, противоположных собственным. Россия на страницах большинства западных книг предстает как воплощение «радикально Иного». Отношение к России — это отношение к Иному. Так, О. Шпенглер в работе «Прусская идея и социализм» пишет: «Россия — это не другой народ, а другой мир. Россия вообще не представляет собой народа, как немецкий или английский. Разницу между русским и западным духом необходимо подчеркивать самым решительным образом. Как бы глубоко ни было душевное и, следовательно, религиозное, политические и хозяйственные противоречия между англичанами, немцами, американцами и французами, но пред русским началом они немедленно смыкаются в один замкнутый мир <...> Настоящий русский нам внутренне столь же чужд, как римлянин эпохи царей и китаец времен задолго до Конфуция, если бы они внезапно появились среди нас. Он сам все это время сознавал, проводя разграничительную черту между «матушкой Россией» и Европой» (Шпенглер б.г.: 151).

Обозначим приемы «инаковизации» России в дискурсивных практиках западной мысли.

Инаковость может расцениваться как отсутствие цивилизации, как «варварство». Россия воспринимается как нечто отсталое, как то, что принадлежит прошлому⁵⁴. Так, Г.В. Лейбниц назвал русских «крещеные медведи» (см.: Кантор 1995: 36)⁵⁵. Русских «варваров» сравнивают со

⁵³ Мы отдаем отчет в нестрогости и чрезмерной отвлеченности таких абстракций как «Запад», «западные мыслители». Вне всякого сомнения, за пределами нашей страны немало авторов, которые, во-первых, предрекают от «поспешных обобщений» в понимании русскости (напр.: Millner-Gulland 1997: 230), во-вторых, критикуют саму методологию «эссенциализации» различий между Россией и Западом, связанную с понятием «вечной, неизменной России» («eternal Russia»); так, динамика западного образа России получает освещение в фундаментальном исследовании М. Малиа (Malia 1999). Вместе с тем, анализ источников дает нам основание выделить господствующую тенденцию западной концептуализации русского бытия — не связанную ни с политической конъюнктурой, ни с изменениями в идеологических пристрастиях и духовных ориентирах западного мира.

⁵⁴ Об этом свидетельствует и то, что термином «Россия» часто пользовались как своеобразным шифром для подцензурной критики порядков в самой Германии в XIX веке (Медяков 1998: 69).

⁵⁵ Фридрих II упрекал Вольтера за его решение обратиться к истории России, «писать историю сибирских волков и медведей» (Лиштенан 1999: 83), а его отец, Фридрих-Вильгельм, считал, что москвиты — это медведи, которых нельзя спускать с цепи, ибо потом их обратно не посадишь (Лиштенан 1999: 80).

скифами⁵⁶, гуннами⁵⁷, вандалами (Russland und Deutschland 1883). А. Гобино в «Эссе о неравенстве...» пишет, что славяне (русские, поляки, сербы) цивилизованы только на поверхности: высшие классы усваивают западные идеи лишь благодаря постоянному приливу английской, французской и германской крови; массы же невежественны относительно достижений западного мира (Gobineau 1970: 83). Согласно его «диагнозу», славяне (подобно кельтам) утратили свой арийский характер и стали опасны как поставщики этнического вырождения (см.: Biddis: 1970: 123, 125).

Другая форма интерпретации России как Иного — это атрибутирование ей «восточности»: многие грани русскости объясняют влиянием азиатского начала. Подобная «ориентализация» России встраивается как в русофильский (например, в книге В. Шубарта (Шубарт 1997), так и в русофобский дискурсы⁵⁸. Как отмечается в исследовании М. Малиа «Россия: Взгляд из Европы», наша страна с ее «азиатским деспотизмом» рассматривается в качестве своеобразной наследницы империи Ахеменидов, когда-то угрожавшей свободолюбивым грекам (Malia: 1999: 3). Ф. Гизо, Ж. Мишле, Л. Ранке, создавая свои истории европейской цивилизации, оставляли за скобками повествования историю России (Malia 1999: 102). В том, что в русских сильно влияние Азии, сходились И. Кант (Кант 1994: 352 прим.) и Н. Гартман (см.: Слонимский, 1914:313), А. де Кюстин (Кюстин 1994: 91) и А. Гобино (Biddis 1970: 251). А. Розенберг интерпретирует Октябрьскую революцию как победу азиатского, монголо-татарского начала над арийским компонентом русской цивилизации (Rosenberg 1978: 78). В XIX веке в Европе получила распространение следующая сентенция: «Поскребите русского, и Вы обнаружите татарина» (Malia 1999: 129)⁵⁹.

⁵⁶ Наполеон, ужасаясь московскому пожару, восклицал с восхищением и осуждением одновременно: «Какое страшное зрелище! Это они сами поджигают... Какая решимость! Какие люди! Это — скифы!» (Тарле 1991: 274); заметим, что сравнение со скифами — распространенный прием «инаковизации» и «варваризации» Другого; так обозначали, например, ирландцев в английском колониальном дискурсе (Jones, Stallybrass 1992: 159—160).

⁵⁷ «Гунны» — такое название русские получают в «Завещании Фридриха Великого» (1768) (Malia 1999: 74); «гуннландия» — обычное название нашей страны в Германии в годы первой мировой войны (Лакер 1991:65).

⁵⁸ Подчеркнем также, что в немецких учебниках по истории «варварство» русских объяснялось и объясняется последствиями монголо-татарского ига и азиатской сущностью России (Бородин 1998: . 21).

⁵⁹ Еще один модус «инаковизации» России в географическом, геополитическом, расовом отношении: Ф. Духинский, польский славянофил, был горячим сторонником идеи высокого призвания славян; однако русским он отказывает в праве называться славянами, утверждая, что это скорее угро-финны (Prizel 1998: 44).

В ряде текстов, написанных немцами, Россия-Иное соотносится с *детством*⁶⁰. Так, в дневнике одного из немецких офицеров времен Великой Отечественной войны сказано следующее: «Русские не вырастают. Они остаются детьми... Если вы посмотрите на русскую массу с этой точки зрения, вы и поймете их, и простите им многое» (Немцы о русских 1995: 133).

Несложно заметить, что детскость, восточность, варварство — эти маркеры характеризуют Россию как Иное в возрастном, геополитическом и культурно-цивилизационном смысле, и тем объединяются с маркером феминности, которое есть Иное в гендерном смысле. Постулат об «инаковости» России лежит и в основании представлений западной культуры об ее женственности, ибо быть Другим в андроцентрической культуре означает вместе с тем быть женщиной⁶¹. Воспринимая Россию как некую Периферию по отношению к Западу-Центру, западные авторы не могли не атрибутировать ей тех качеств, которые в бинарных оппозициях занимают место периферийное и потому традиционно маркируются как феминные. Таким образом, с вовлечением в историософский дискурс гендерных характеристик Россия была обречена быть названа «женственной».

Почему же подобная идея могла найти приверженцев среди представителей отечественной мысли и обрела популярность в общественном сознании? Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к анализу одного из вариантов концептуализации национальной идентичности России, который может быть обозначен как «умонастроения русского мессианизма»; это — комплекс идей, согласно которым Россия — в силу особых качеств — предназначена к миссии спасения Европы (или человечества от Европы). Данное течение составляет один из модусов русской идеи, но далеко не исчерпывает ее содержание. Очевидно, что термином «русская идея» обозначаются весьма различные концепции. Между тем, «русская идея» И.А. Ильина будет отличаться от «русской идеи» В.С. Соловьева;

⁶⁰ Еще в начале XVIII века в своих «Анекдотах о Российской империи» англичанин В. Ричардсон написал: «Русские — это бородатые дети» (Richardson 1952: 174).

⁶¹ Одним из видов социальных отношений является символическая борьба по поводу восприятия социального мира, борьба за репрезентации, предполагающая манипуляцию образами себя и Другого, своей позицией в социальном пространстве (П. Бурдьё). Среди форм символической борьбы — использование гендерной метафоры как символической составляющей гендерного концепта. В исследовании С. Халла показано, что «инаковизация» Другого в колониальном дискурсе предполагает стереотипизацию, которая, во-первых, означает упрощение, редукцию его образа, и во-вторых, эссенциализацию различий; обычным становится соотнесение «дикарей» с женщиной, с ребенком, с природой (Hall 1997).

ее розановский вариант будет отличаться от интерпретации И.Л. Солоневича и т.д.

Национальная идентификация всегда имеет позитивные и негативные черты; в этом же течении негативная идентичность выйдет на первый план, приобретая черты идентичности «полемиической» (Камиллери 1993) — то есть стремление радикально отличаться от Другого становится доминирующим мотивом. Здесь, следовательно, в основу идентификации нашей страны была положена противоположность Западу (не уникальность, не своеобразие, не *отличие* от него, а именно *противоположность*), которая и определяет структуру и элементы данного образа России.

Рассматривая образ России как упорядоченную целостность, подчеркнем, что концептом мессианского его варианта стал поиск новой идентичности в условиях кризиса идентичности прежней, «московской», вызванного петровскими реформами (что позволило О. Шпенглеру говорить о русской культуре как о «псевдоморфозе»), и наступления радикального западничества как в политике, так и в идеологии. Мы разделяем высказывавшуюся точку зрения, согласно которой русский мессианизм может быть помещена в ряд других вариантов критики Запада как Модерности и оппозиции ему, — таких, например, как романтизм или ницшеанство⁶². Россия в Новое время самоопределяется, постоянно имея перед глазами пример Запада, который становится обязательным компонентом структуры национального самосознания. Идеологами русского мессианизма были интеллектуалы, не связанные, в отличие, например, от стран Востока, ни с официальной церковью, ни с государственным аппаратом, не опирающиеся ни на религию, ни на традицию; поэтому решающим становится негативное отношение к западной культуре само по себе и радикальная оппозиция ей (McDaniel 1996: 26—27).

В подобных условиях формирование негативной идентичности по отношению к Западу (либо как к заблудшей овечке, которую надо спасти, либо как к исчадию ада, от которого Россия должна спасти человечество⁶³) — становится главным идентификатором.

Нам представляется весьма эвристичной интерпретация контекста подобных умонастроений, предложенная Х. Роджером. Анализ тех поисков идентичности, которая вела русская мысль в XVIII столетии, позволяет исследователю заключить, что для послепетровской России было характерно западническое стремление во всем уподобиться Европе. Описывая национальный характер русских, представители интеллектуальной элиты принимали за эталон «цивилизованного» европейца. Перелом в настроениях произошел

⁶² В. Страда избирает такой образ — «травма Модерности» (Страда 1993: 59—60).

⁶³ «Как гниль и исчадие дьявола, обреченное на гибель», — иронизирует Н.А. Бердяев (Бердяев 1990в: 9)

в правление Екатерины Второй; исследователь цитирует Д.И. Фонвизина: если отказ от религии во имя разума приводит к холодности сердец, не являются ли русские из-за их «отсталости» более человечными, чем их просвещенные современники в Европе? (Цит. по: Rogger 1960: 82). Реакция на этот, риторический для Д.И. Фонвизина, вопрос, вполне предсказуема: «Мы больше люди, чем немцы» (Цит. по: Rogger 1960: 83). Данная фраза русского мыслителя чрезвычайно важна как для понимания логики русской идеи, осмысления поисков новой национальной идентичности, так и для отечественной философии женственности. Спор отныне будет вестись не об экономических или военных победах, а о человечности, правде, сердечности, способности к любви и счастью⁶⁴. Сама «отсталость» воспринимается с положительным знаком — как неспорченность цивилизацией, как близость к христианским идеалам. К концу XVIII — началу XIX вв. противостояние России и Запада, пишет Х. Роджер, осмысливается русскими интеллектуалами в таких оппозициях, как природа и культура, деревня и город, сердце и разум (Rogger 1960: 137); аркадский пастух превращается в «мужика». От себя добавим — очевидна и гендерная маркировка сторон представленных оппозиций, поэтому в XIX столетии в роли «благородного дикаря» в русском руссоизме выступает не только представитель народа, но и женщина.

Многие отечественные авторы фактически восприняли западный образ русскости как инаковости; обращаясь к ценностям, альтернативным западным, они конституируют Россию как периферию по отношению к Западу-центру — однако при этом меняют местами и знаками центр и периферию⁶⁵. Символически-образным выражением этой основной интенции мессианских умонастроений и становится идея женственности России: культ ценностей, противоположных западным — периферийных, феминных — приводил к идеям женского мессианизма и миссии женственной России⁶⁶.

Системообразующее отношение «Россия-Женщина — Запад-Мужчина» определяет структуру данного способа конструирования национальной идентичности, то есть задает порядок расположения ее подсистем и элементов. На первый план выходит то, что отличает Россию от Запада; схожие же черты отодвигаются на второй план.

⁶⁴ По оценке Х. Роджера, «здесь впервые "широкая русская душа" была явлена миру» (Rogger 1960: 83).

⁶⁵ Ю.М. Лотман полагает, что русская идея построена на «бинарной логике», включающей радикальное отрицание, максимализм, «взрыв» (Лотман 1992: 260).

⁶⁶ Заметим, подобная «аутоинаковизация» находит и другие образно-символические воплощения: русскость в отечественной культуре соотносят и с детством (см.: Карасев 1992), и с варварством («Да, скифы мы» А.А. Блока), и с восточностью («Эх, Расея моя, Расея // Азиатская сторона» С.А. Есенина).

Концепт и структура реализуют себя на субстрате, каковой составили различные идеологемы и мифологемы; мы предлагаем при анализе исследуемого образа России идти не от субстратных элементов к выявлению его сущности, основного содержания, а, напротив, — от определения его *основной интенции* к *содержательным* компонентам, которые отбираются и редуцируются в соответствии со системообразующим отношением. Разумеется, содержательный компонент мессианских умонастроений возникает не на пустом месте и отражает многие стороны русской культуры (что мы попытаемся показать в следующей главе на примере представлений о материнском начале в России): ее языческий субстрат, идейные установки восточного христианства, особенности исторического пути страны. Вместе с тем, это, скорее, «строительный материал», из которого «здание» данной ментальной конструкции возводится сообразно плану, каковым становится отмеченное системообразующее отношение⁶⁷.

2. «Загадочная русская душа»: Русскость как феминность

Теперь предстоит рассмотреть вопрос о том, как подобные концептуально-структурные характеристики воплощаются в такой подсистеме идентичности, как представление о *национальном духе* — который проявляет себя во всех компонентах образа «Мы». Предметом анализа станет образ «русскости» — того феномена, который представлен подробно (хотя систематизирован и исследован явно не достаточно) и в отечественной, и в зарубежной историософии; заметим, что он во многом определяет содержание стереотипного представления о русских.

Некий синоним расхожего образа русскости — *«загадочная русская душа»*. Необходимо подчеркнуть, что сам термин «русская душа», которым так любят пользоваться при попытке обозначить своеобразие русскости, вполне отчетливо содержит гендерную характеристику: если дух выражает начало мужское, то душа — как более «телесная»,

⁶⁷ Видимо, рассматриваемый способ гендерной концептуализации национального бытия является не уникальным (хотя, вероятно, наиболее известным). Так, в конструировании национальной идентичности Индии в постколониальный период женщина превращается в символ «индийскости». Внешнее (публичное) — это маскулинный Запад; внутреннее (приватное) — феминная Индия. Западные же ценности (ориентация только на материальный прогресс, бездуховность) подвергаются критике. Подобный ход мысли препятствует поиску собственных критериев развития, вынуждая двигаться в рамках «ориентализма» как вида колониального дискурса с его европоцентрическими по своему происхождению и сущности маркерами «прогресса», «разума», «модерности» (Radhakrishnan 1982: 84—85).

более природная, более связанная с эмоциональной сферой, чем с рациональной — воспринимается как феминное.

Сразу заявим тезис: анализ содержания традиционного образа русскости обнаруживает очевидную корреляцию ее свойств с представлениями о женском начале. Существенные характеристики образа России нередко прямо определяются как женственные. Например, В.В. Розанов, раскрывая идею женственности России, отмечает в русских «свойство отдаваться беззаветно чужим влияниям» (Розанов 1990а: 328), «женственную уступчивость и мягкость» (Розанов 1990а: 327). О «женственной восприимчивости русского народа» пишет П.А. Флоренский (Флоренский 1996: 359). Соотнесенность которых с феминным в гендерной картине мира не вызывает сомнений.

Если попытаться схематично представить основные черты образа Запада в текстах русского мессианизма, то в основе его будет лежать представление о западном человеке как самодостаточном, изолированном, эгоистичном индивидуалисте. Этот индивидуализм обнаруживает себя в отношениях с ближним — как эгоизм и гордыня, дополненные формальными правовыми отношениями, заставляющими видеть в нем врага; в отношениях с Богом — как атеизм; в отношениях к истине — как бесстрастное, холодное завоевание ее при помощи одного бездушного и безнравственного разума. Подобным ценностям Запада в русском мессианизме были противопоставлены *смирение, соборность, религиозность (христианский дух), «правда»*.

Прежде чем подробно охарактеризовать роль каждой из перечисленных оппозиций в конструировании русской идентичности в мессианских уопостроениях, обратим внимание на атрибут России, которому в рассматриваемом феномене отводится особое место — именно он обеспечивает саму возможность России выступить в качестве мессии. Речь идет о ее способности быть посредницей, примирительницей различных культур. Это качество, названное «*всечеловечностью*», имело большое значение в таких известных попытках определения русской идеи, как сочинения Ф.М. Достоевского и В.С. Соловьева; подчеркнем, оно связано с традиционным представлением о женском начале как начале медиативном, посредующем (см.: Рябов 1999: 295).

Как известно, в Пушкинской речи Ф.М. Достоевский утверждает, во-первых, что настоящий русский — всечеловек («Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только... стать братом всех людей, всечеловеком» (Достоевский, 1972 — 1981/26: 47)); во-вторых, что всечеловек — это именно русский («способность всемирной отзывчивости» есть «всецело способность русская, национальная»). Но всеобщее братство — это и есть путь спасения, это и есть истинное христианство. Поэтому Россия как всеобщая примирительница и посредница, которая «снимает противоречия»,

«извиняет различия», является носителем миссии «всечеловеческой и всемирной». Гений народа русского, возможно, наиболее способен, из всех народов, «вместить в себя идею всечеловеческого единения, братской любви, трезвого взгляда, прощающего враждебное, различающего и извиняющего несходное, снимающего противоречия» (Достоевский, 1972 — 1981/26: 131).

В.С. Соловьев напишет об этой стороне воззрений Ф.М. Достоевского, что главным задатком веры писателя в такую судьбу России была в его глазах именно слабость национального эгоизма и исключительности в русском народе: «необыкновенная способность усваивать дух и идеи чужих народов, перевоплощаться в духовную суть всех наций» и «осознание своей греховности, требование лучшей жизни, жажда очищения и подвига» (Соловьев В.С. 1991: 304). Напоминая о призвании варягов и реформах Петра, философ подчеркнет: «...Мы, как народ, спасены не национальным эгоизмом и самомнением, а национальным *самоотречением*» (Соловьев В.С. 1989б: 285), причем в способности к самоотречению «и заключается наша истинная самобытность». Показателен для нашего исследования следующий фрагмент из работы «Три силы»: «...Тот народ, через который эта сила имеет проявиться», должен быть только *посредником* между человечеством и высшим божественным миром. «Такой народ... не призван работать над формами и элементами человеческого существования, а только сообщить живую душу, дать жизнь и целостность разорванному и омертвелому человечеству через соединение его с вечным божественным началом. Такой народ не нуждается ни в каких особенных преимуществах, ни в каких специальных силах и внешних дарованиях, ибо он действует не от себя, осуществляет не свое. От народа — носителя третьей божественной силы требуется... всецелая вера в положительную действительность высшего мира и покорное к нему отношение. А эти свойства несомненно принадлежат племенному характеру Славянства, в особенности же национальному характеру русского народа» (Соловьев 1989д: 29 — 30; разрядка наша — О.Р.). Отмечая в «Русской идее», что смысл существования наций лежит не в них самих, но в человечестве, В.С. Соловьев далее пишет: «Чтобы удержать и проявить христианский характер России, нам нужно окончательно отречься от ложного божества нашего века и принести в жертву истинному Богу наш национальный эгоизм» (Соловьев: 1992: 237). Мессианское предназначение России обусловлено ее жертвенностью, самоотречением, бескорыстием, подлинно христианским духом⁶⁸.

⁶⁸ Медиативная функция России подчеркивается и в трактовке ее как посредницы между Западом и Востоком, Европой и Азией, как примирительницы двух начал, восточного и западного, начала единства и начала свободы. Философ пишет: «Основание восточной культуры —

Следует заметить, что эти умпостроения великих мыслителей лишь подвели определенный итог, по крайней мере, столетней истории идеи всечеловечности России. Ее истоки, как показано в исследовании Х. Роджера, обнаруживаются уже в конце XVIII века. П.А. Плавильщиков, один из писателей того времени, отмечает, что, в отличие от всех прочих наций, русские не имеют какого-то определенного признака подобного артистизму итальянцев или коммерческой жилке голландцев). Но именно поэтому русский может понять все. Могут ли другие народы обладать подобным качеством? (см.: Rogger 1960: 272).

И в следующем столетии такой способ конструирования национальной идентичности оказывается востребованным русской мыслью. К примеру, В.Г. Белинский отмечает многосторонность, с которой русский человек понимает чуждые ему национальности. Французы, англичане и немцы так национальны каждый по-своему, что не в состоянии понимать друг друга; тогда как русскому равно доступны и социальность француза, и практическая деятельность англичанина, и туманная философия немца. Одни видят в этом наше превосходство, другие — безхарактерность (см.: Чернышевский 1974а: 286)⁶⁹.

Один из наиболее известных художественных вариантов идеи — знаменитые строки из блоковских «Скифов»: «Нам внятно все — и острый галльский смысл, и сумрачный германский гений...».

О такой грани русскости писали многие (напр.: Гачев 1994: 50, прим., 269, 275); так, Ж. де Сталь отмечает: эта нация состоит из самых выдающихся контрастов; их гибкость делает подражательность естественным для них состоянием: они англичане, французы и немцы в своих нравах, сообразно с обстоятельствами, но при этом никогда не перестают быть русскими (Stael 1971: 305)

Подчеркнем, что в текстах эта способность России нередко прямо связывается с ее женственностью. Рассуждающие о феминном компоненте России считали необходимым подчеркнуть всевосприимчивость русских, их способность понять другого, перевоплотиться. Европейцу же, по мнению И.А. Ильина, напротив, «вечно-женственного искусства проникать в чужую душу не дано» (Ильин 1997а: 187). В работе Г.Д. Гачева «любопытство к

подчинение человека во всем сверхчеловеческой силе; основание культуры западной — самодеятельность человека» (Соловьев 1989а: 75). Достоинства души восточной — смирение и полная покорность внешним силам — влекут за собой раболепство, косность, апатию. Обратная сторона достоинств западного человека (независимости и энергии) — личная гордость. Великая обязанность нравственно послужить и Востоку, и Западу, примиряя в себе обоих (Соловьев 1991: 315). Россия и может стать «третьей силой», примиряющей «единство высшего начала со свободной множественностью частных форм» (Соловьев 1989г: 20).

⁶⁹ В.Ф. Одоевский в «Русских ночах» отмечает «многосторонность духа, выразившуюся дивно восприимчивостью» (Одоевский 1975:180).

иностранному» трактуется в качестве «метафизического русского состояния» и получает такую характеристику: «Но это все — заманивание: русская баба-вампир себе на уме, заманивает его — чтоб на своей территории, на своем теле страсть от него испытать, а его уколошить, всосать, растерзать, убить как амазонки и вакханки» (Гачев 1994: 271—272). Вспомним также, что в историософии Д.Л. Андреева наступление эпохи Розы Мира, означающей торжество женственных ценностей, предполагает особую роль России. Почему же именно российскому народу «предстоит рано или поздно стать во главе созидания интеррелигии и интеркультуры» (Андреев 1992: 325)? Мыслитель объясняет это тем, что Россия является посредницей между различными культурами, и потому русской душе свойственны «всечеловечность», эмпатия как способность принять иную форму, как «душевное понимание чужих психологий, умение синтетически претворять и любить другие умственные склады, культурные облики, жизненные идеалы, иные расовые и национальные выражения духа» (Андреев 1992: 326). Перед российской государственностью всегда стояла «эпохальная задача» — «заполнение пространства между всеми культурами, ныне существующими» (Андреев 1992: 324).

Теперь подробнее остановимся на характеристике тех ценностей, с утверждением которых и связывают смысл миссии России — смирение, соборность, религиозность (христианский дух), «правда».

Предельно эмоционально нагруженной в дискуссиях о судьбе России была такая черта образа «загадочной русской души», как *смирение*. Проблема гордыни и смирения находилась в центре внимания этической мысли со времен Киевской Руси. Гордыня считалась главным грехом, в то время как противостоящее ей смирение — основной добродетелью. Гордыня рассматривалась как стремление человека к чрезмерному самоутверждению; поскольку при этом нарушалась сама божественная иерархия творений, она трактовалась в качестве соперничества с Богом и сатанинский грех. Гордыня венчала систему «семи смертных грехов», принятую в средневековой Западной Европе. Гордыня и смирение возглавляли иерархию соответственно пороков и добродетелей и в древнерусских классификациях этических качеств⁷⁰.

⁷⁰ Такая оценка содержится в «Слове о Премудрости» Кирилла Туровского (Кирилл Туровский 1821: 90—91). В другом его произведении — «Притча о человеческой душе» — утверждает: «Ничто так не любо богу, как не возноситься в чинах, и ничто столь не омерзительно ему, как высокомерная заносчивая хвастливость...» («самомнимая величава гордость») (Кирилл Туровский 1980: 298—299). Гордыня и тщеславие порицались как главные грехи и в классификации пороков и добродетелей, представленной в «Уставе» Нила Сорского (XVI в.)

Считалось, что этому греху могут быть подвержены не только отдельные люди, но и народы. Так, еще в древнерусских летописях в нем обвиняются «немцы», «греки», «израильтяне», татары и сами русские. Однако мысль о том, что какой-то народ по своей сущности может быть предрасположен к гордыне или к смирению, в средневековых текстах не встречается. Вероятно, П.Я. Чаадаев первым поставил вопрос о смирении как атрибутивном свойстве русских. О том, что русскому народу в наибольшей степени присуще это качество, писали А.С. Хомяков и Ф.И. Тютчев, К.Н. Леонтьев и Ф.М. Достоевский (напр.: Леонтьев К.Н. 1993: 214—215; см. также: Rancour-Laferriere 1995: 66 и след). Последний связывает русскость с особым смирением; персонаж его «Братьев Карамазовых» старец Зосима говорит: «Велика Россия смирением своим» (Достоевский 1985/1: 387). Ответ «гордому человеку» (Иванов 1994а: 271), — так формулировал сущность русской идеи В.И. Иванов. Принципиально, что смирение в философии Нового времени устойчиво маркировалось как добродетель, присущая в большей степени женскому полу; своеобразным символом смирения считалась Дева Мария с ее ответом в сцене Благовещения — «Се раба Господня. Да будет мне по слову Твоему»⁷¹. Проявления «русского смирения» усматривали в кротости, терпении, готовности к самопожертвованию, в фатализме как смирению перед судьбой, в смирении перед властями. В отечественной истории об особом смирении русских, по оценке П.Я. Чаадаева, свидетельствуют призвание варягов, крещение Руси, установление автократии Ивана IV, крепостное право (Чаадаев 1989б: 432—433).

Идея смирения русского народа дополнялась тезисом о западной гордыне. Если Россия — «подобострастная смиренница» (Поджио 1987: 100), то «самая сущность европейского начала» — гордыня (Розанов 1990а: 329). «Кроткие славяне» противопоставлялись «гордым германцам», основанное на смирении православие — «гордыне латинского прельщения» (см., напр.: Песков 1992: 111; Достоевский 1972-1981/21: 36). Воплощением гордыни могли считать немцев⁷², или поляков (Корбелецкий 1997: 165), или англичан (Штур

⁷¹ Нравственный смысл противостояния России и Германии времен первой мировой войны В.Ф. Эрн иллюстрирует следующим образом: в борьбе с гордыней германской воли Россия должна «смирненно склониться перед промыслом, вызывающим ее на великую историческую деятельность, и Ангелу-благовестителю всей силой и всем разумением своим ответить: «Се раба Господня, да будет мне по слову Твоему!» (Эрн 1991б: 303).

⁷² Отметим гендерный аспект этой характеристики в «Судьбе России» Н.А. Бердяева: отвлеченная мужественность германцев обнаруживает себя в «гордыне германской воли», отчетливее всего проявляющейся в культуртрегерстве немцев; они воспринимают другие народы как

1909: 111), или европейцев как таковых. Среди модусов гордыни называют агрессивность и фарисейство⁷³, которым в России противопоставлены терпение, кенотизм, «милость к падшим», снисходительность к человеческим слабостям.

Такую оценку русского смирения можно встретить и в западных работах. «Если кто из славян имеет право на гордость, то это, конечно, русские, но их характер — совершенная тому противоположность», — отмечает Л. Штур (Штур 1909: 110). О «бесконечном русском смирении» пишет О. Шпенглер (Шпенглер, б.г.: 154). Оппозиция «русское смирение — западная гордыня» занимает заметное место в умопостроениях В. Шубарта. Приведем ход его рассуждений: идеал славян есть сила в сочетании со скромностью, строгость в сочетании с добротой — и тут европеец уже не может понять русского, поскольку не видит разницы в понятиях «смирение» и «унижение». Кто смиряется — тот унижается, а кто унижается — тот раб. Современный европеец и слышать не желает о смирении; он с презрением предоставляет это восточным расам (Шубарт 1997: 82).

Подчеркнем конфессиональное измерение этой принципиальной христианской добродетели: поскольку добродетель смирения наиболее характерна для православия⁷⁴, постольку оно является подлинным христианством и именно русским предписана миссия спасения человечества от греха гордыни. Мы, русские, научим и всех других людей смирению — так выразил подобные настроения в русском мессианизме К.Н. Леонтьев (Леонтьев К.Н. 1993: 214)⁷⁵.

беспорядок, хаос и тьму и только себя — как единственный источник порядка, организованности и света (Бердяев 1990в: 174, 170).

⁷³ Принципиальным представляются оценки включения западной гордыни в международные отношения; особое значение для отечественных авторов имел такое ее проявление, как «высокомерное отношение германизма к славянству» (Миллер 1877: 135—136).

⁷⁴ Именно в добродетели смирения как квинтэссенции евангельского духа усматривали особую предрасположенность русского народа к христианству И.А. Киреевский, А.С. Хомяков, К. Аксаков (См: Masaryk 1968/1: 282; Песков 1992: 111). «Путь Римо—католичества на протяжении всей его истории есть путь безмерной гордыни» (Иоанн 1996: 70). «Основная идея русской религиозной мысли», по оценке Н.А. Бердяева, — это идея Богочеловечества. Эта идея родилась как ответ на западноевропейскую гордыню, особенно ярко проявившуюся в эпоху Возрождения. Она означает преодоление самодостаточности человека в гуманизме и вместе с тем «утверждение активности человека, высшего его достоинства, божественного в человеке» (Бердяев, 1990б: 197).

⁷⁵ Заметим, что в историософских текстах нередко встречаются и критические замечания в адрес утверждений о «русскости» смирения: и сам

Русская *соборность* (братство, коллективизм), противостоящая западному индивидуализму — еще одна из граней мессианской идеологии⁷⁶. Тот идеальный вариант решения вопроса о соотношении «Я» и «не-Я», который и встраивался в мессианские умонастроения, был представлен в учении о соборности — как синтезе единства и свободы, «свободном единении свободных индивидуальностей» (Сагатовский 1994: 121), преодолевающем абсолютизацию как личного блага, так и общего. О свойственных русскому мировоззрению коллективизме, «общинном братстве» (А.С. Хомяков), о «хоровом начале» (В.И. Иванов) русского народа писали многие русские и зарубежные мыслители. С.Л. Франк отмечал в русском мировоззрении «характерное предубеждение против индивидуализма и приверженность к определенному рода духовному коллективизму» (Франк 1992: 485). В.В. Вейдле полагает, что самоутверждение для русских как утверждение своих личных прав и воли к власти — нечто странное (Weidle 1952: 145). Братство и семейственность отмечает у славян Л. Штур, подчеркнувший, что славянское сердце «глубоко проникнуто любовью к человеку» (Штур 1909: 99). Русские ощущают себя не просто соотечественниками, но родственниками, одной большой семьей (это, по мнению М. Бэринга, хорошо заметно по этикетным формам обращений — «батюшка», «отец» и т. д. (Baring 1911: 81)).

Если Россия — начало общины, то Европа — личности и индивидуализма как «крайнего развитие личности, помогающей для себя всей полноты свободы» (Миллер, 1877: 258). По оценке В. Шубарта, когда европеец смотрит на ближнего, у него сразу и

тезис о предрасположенности русских к смирению, и положение о благотворном влиянии его на их национальный характер и историческую судьбу. Рассуждая о чрезмерности смирения, П.Я. Чаадаев подчеркнул, что оно хорошо лишь тогда, когда не переходит в низость (Чаадаев 1989в: 630). Определенную парадоксальность превращения смирения в предмет национальной гордости Н.А. Бердяев сформулировал следующим образом: «Русский человек горд своим смирением» (Бердяев 1990в: 164). Всякий слишком героический путь личности русское православное сознание признает гордыней, а потому «лучше смиренно грешить, чем гордо совершенствоваться» (Бердяев 1990в: 74—75).

⁷⁶ Проиллюстрируем логику рассуждений о феминности русского коллективизма выдержками из работ Г.Д. Гачева; осмысляя специфику национального Эроса через различные стихии, он обращается к семантике воды, которая есть символ женского начала. Между тем вода — это носитель идеи единства нашего с бытием (Гачев 1994: 113), основа всеобщего слияния (Гачев 1988: 287), сближения, схождения, социальности: семьи и общества, распространения рода людского по покрову земли (Гачев 1994: 68). Вода социальна и антииндивидуальна — ее жизнь есть нивелировка (Гачев 1994: 69). Эти феминные качества воды — основа русского коллективизма.

непроизвольно возникает ощущение: это мой враг. Каждый за себя, каждый сам себе бог. Автор оговаривается, что европеец тоже способен на самоотверженность по отношению к другим людям. Он добр и отзывчив вопреки своей натуре — из повиновения категорическим императивам. Ему намного труднее, чем русскому, быть самоотверженным (Шубарт 1997: 123).

Среди форм этого братства отмечают, в частности, влияние законов евангельских в отношениях между людьми; это находит выражение, например, в том значении, которое русские придают благотворительности⁷⁷.

Религиозность занимала особое место значение в концептуализации русскости. По оценке С.Л. Франка, «русский дух... насковозь религиозен» (Франк 1992: 491). «Основное свойство русского народа есть религиозность и связанные с ней искание абсолютного добра и смысла жизни...» (Лосский 1991: 359); это находит выражение и в православии, и в таких явлениях как нигилизм или коммунизм (см.: Бердяев 1990б: 267; Франк 1992: 492).

По мнению В.С. Соловьева, сам термин «Святая Русь», столь значимый для идентичности русскости, отражают роль религиозных ценностей в жизни русского народа⁷⁸. Историческая задача России — не в обретении политического могущества; «русский народный идеал, народную правду» мыслитель усматривает в религиозности. Если француз говорит о «прекрасной Франции», англичанин — о «старой Англии», немец называет наиболее ценной чертой национального духа «верность», то русский народ, желая выразить свои лучшие чувства к родине, говорит о «*святой Руси*» (Соловьев 1989б: 309). Принципиально, что в интерпретации В.С. Соловьева сам идеал «*святой Руси*» оказывается связанным с отмеченным выше пониманием русскости: он «исключает всякое национальное самолюбие и самомнение» (Соловьев В.С. 1989б: 261). Вспоминая о «*святой Руси*», он приводит другой пример самопожертвования — Христа (Соловьев В.С. 1989а: 65).

Стремление к святости, то есть реализации евангельских ценностей — это тот идентификатор, который, как утверждается во многих историософских текстах, наиболее важен для русских и отличается от западной жажды материального благополучия⁷⁹.

⁷⁷ «Россия — страна, где менее всего считают унизительным принимать милостыню» (Шубарт 1997: 125—126; см. также: Pinkerton 1883: 335). Другое его проявление — русское гостеприимство (Lyll 1823: LXXIV; Dillon 1892: 111; Pinkerton 1883: 294; Stael 1971: 304-305)

⁷⁸ Заметим, что популярностью этого термина иллюстрируют роль религиозности в России и западные авторы, например, О. Шпенглер и А. Розенберг (Шпенглер б.г.: 162; Rosenberg, 1975: 104).

⁷⁹ Заметим, что в наши дни для русских свойствен секулярный модус подобной идентификации: русскость как «непрактичность», «немеркантильность», «духовность». Впрочем, еще В.Ф. Одоевский писал:

Религиозность воспринимается как атрибут русскости и в западных текстах (см.: Павловская 1998: 233—234)⁸⁰. Так, С. Грэхем пишет, что Святая Русь — это душа Европы, это «наш союз с Богом», уподобляя Запад библейской Марфе, которая «печется о многом», Россию же — Марии, которая думает о Боге (Graham 1912: 329—331; см.: Лосский, 1991: 252—253). О. Шпенглер пророчествует: в «глубоких недрах России» готовится «рождение новой религии» (Шпенглер б.г.:158). Другой критик идеалов Просвещения, А. Меллер ван дер Брук, с надеждой писал, что только русские способны еще родить Христа или Будду (Malia 1999:214—215). Русская приверженность христианству в первую очередь способствовала русофилии представителей консервативной идеологии в Европе XIX века, в частности, Ф. Баадера (Malia 1999:135—137).

Как воплощение заповедей Евангелия трактовали и русское стремление преодолеть ту ограниченность отношений между людьми, которая свойственна правовой регуляции. Праву на Руси противопоставляли «правду», которая также заняла место среди приоритетов мессианской идеологии. Негативное отношение русских мыслителей к праву было предметом восхищения как в России, так и на Западе. Приведем характерную оценку В. Шубарта, интересную тем, что в ней отражена корреляция антилегаллизма с другими гранями образа «загадочной русской души». Мыслитель пишет, что искажение правового сознания, имевшее причиной татарское иго, имело и одно неожиданно благотворное последствие: оно проторило путь к пониманию того, что правовая идея не является высшим принципом этики, что выше ее идея любви, стоящая по ту сторону права и бесправия, вины и отпущения — идея всепрощающего, всеочищающего добра, навсегда закрывающая истоки человеческой вражды и тем самым открывающая возможность Царства Божьего на земле. Эта стержневая идея христианства, наталкивающаяся на упорнейшее сопротивление с момента своего возникновения и по сей день, пишет В. Шубарт, была с легкостью подхвачена нравственной элитой России. Запад, страдающий переоценкой правового принципа, не смог через него перешагнуть. «Может быть, то воля провидения, — принизить правовое сознание русских, чтобы где-то когда-то в одном уголке земли могло быть осуществлено учение Христа о примате любви» (Шубарт 1997: 64), — отмечает В. Шубарт. По оценке немецкого мыслителя, евангельская мораль с ее максимой «не человек для субботы, а суббота для человека» не может быть

«...Мы любим бесполезное, тогда как другие корпят над расчетами пользы...» (Одоевский 1975:224—225).

⁸⁰ Приведем характерные слова В. Шубарта: «Не будет преувеличением говорить о врожденном христианстве русской, а может быть, даже и славянской души. Русские были христианами до того, как приняли христианство. Они были христианами до Христа» (Шубарт 1997: 169).

реализована в Европе. Римское правовое мышление великолепным образом помогает жить по Ветхому Завету, но оно затрудняет следование Завету Новому (Шубарт 1997: 163)⁸¹.

«Право это нечто такое, что благодаря религии, должно стать ненужным», — так А. Валицкий формулирует тезис славянофилов, выражающий, по его мнению, общую точку зрения русских (Валицкий 1991: 26). Исследователь отмечает, что либеральная концепция правозаконности отвергалась в России по самым разным причинам: во имя самодержавия или анархии, во имя Христа или Маркса, во имя высших духовных ценностей или материального равенства. А. Валицкий полагает, правда, что разочарование в правовых идеалах было общеевропейской тенденцией: в России оно проявилось со второй четверти XIX века отнюдь не в силу каких-то исконных черт русской национальной психологии, а в результате «глубокого кризиса юридического мировоззрения», который был характерен и для Запада эпохи Реставрации (Валицкий 1991: 26—27).

Понятие «правды» в русском мессианизме использовалось еще в одном значении — как антитеза истине. И.А. Ильин, определяя русскую идею как «идею сердца» (Ильин 1993: 420), придавал этой фразе и гносеологическое измерение. Постулирование особого характера познания, когда необходимым условием подлинного знания объявлялась любовь, порождало специфические гносеологические концепции. Рационализм Запада понимался как торжество рассудка, противостоящего не только «целостному разуму», но и вере. Западная «рассудочность» объявляется причиной отрыва от моральных принципов, отчуждения от церковной общины, дезинтегрирующего и десакрализирующего влияния на жизнь личности и общества. Особая миссия в восстановлении целостности разума остается за Россией.

Русскость в познании означает интуицию, мистичность, сильное влияние бессознательного, художественного воображения, сопровождающихся мечтательностью, «неотмирностью планов и программ», «копанием в теориях без всяких перспектив на практический результат», духовной анархией (напр.: Шубарт 1997: 104; Dillon 1892: 47). Очевидно, эти качества расценивали и как и недостаток, и как преимущество. Подобно идее высшей женской мудрости (которая была так популярна и в отечественной философии), представление о высшей мудрости Востока и России нашло отражение в исканиях и упованиях западноевропейских мыслителей. По оценке В. Шубарта, в восточном мышлении всегда было нечто от пророчества, священства, провидчества; и ничего — от математики. Оно пренебрегает принципом причинности,

⁸¹ Даже продажность русского чиновника в данном контексте приобретает в глазах В. Шубарта высший смысл — часто в этом, по его мнению, проявляется сочувствие, ломающее строгий административный порядок и делающее его более гуманным (Шубарт 1997: 163).

представляющего собой принцип страха, назначение которого — лишить будущее ужаса неизвестности. Героический человек Запада — сама дисциплина и воля. Это открывает перед ним большие возможности, но и многого лишает. Он нечувствителен к вдохновению. Его познания утрачивают характер откровения. Он познает мир, пытаясь присоединить вещи отрывочным образом к самому себе. Он — завоеватель познания.⁸² Русский даже свои гениальные произведения воспринимает как дар Божий (Шубарт 1997: 101—102).

Другой аспект цельности заключается в следующем: по словам В. Шубарта, мессианское жизнеощущение не позволяет русскому довольствоваться простым познанием истины. Оно побуждает его также жить согласно этой истины. Русский ищет не знания, а жизни в форме познания (Шубарт 1997: 69). Немцы «живут головою и отвлечением», славяне «познают сердцем и духом и стремятся знание превратить в дело», — пишет Л. Штур (Штур 1909: 169).

Подводя итог, подчеркнем, что все перечисленные ценности, составляющие основу мессианских упований, в гендерной картине мира устойчиво маркируются как феминные: и в мировой традиции, и в отечественных философских текстах (см.: Рябов 1999: 113). В их основе лежат те характеристики женского начала (беспредельность, бесформенность, материальность, телесность, природность), которые восходят еще к первым попыткам философского осмысления проблемы полового диморфизма.

Теперь нам предстоит выявить другие грани историософского образа русскости, привлекая тексты отечественных и зарубежных авторов. Мы постараемся показать различные, часто диаметрально противоположные интерпретации качеств, атрибутируемых России и русским. Предлагаемые к рассмотрению черты «загадочной русской души» известны в различной степени; для нас принципиально то, во-первых, что все они коррелируют с ценностями мессианизма; во-вторых, составляя упорядоченную целостность, обуславливают существование друг друга; в-третьих, также устойчиво маркируются как феминные в гендерной картине мира.

Начнем краткую характеристику этих атрибуций с *неоформленности*. «Огромна, бесформенна, расплывчата и непостижима Россия!» — пишет Т. Ардов, один из публицистов начала века (Ардов 1918: 100). Н.А. Бердяев высказывается по этому поводу следующим образом: «Гений формы — не русский гений...» (Бердяев

⁸² По оценке Н.А. Бердяева, мужской рациональный путь характерен для Запада; через германца бессознательное приходит в сознание; «все рождается из тьмы, из хаоса бесформенных переживаний через акт воли, через акт мысли» (Бердяев 1990в: 169—170).

1990в: 63). Эпитеты, избираемые философом для выражения этой черты русского характера, таковы — «безбрежность» (Бердяев 1990в: 65), «безграничность» (Бердяев 1990г: 210), «безгранность» (Бердяев 1990в: 63), «расплывчатая душевность» (Бердяев 1990в: 85), «недостаток формы и предела» (Бердяев 1990г: 210). Г. Гессе характеризует русскость как «неоформленный душевный материал» (см.: Malia 1999:212). Постоянно возрождающаяся протоплазматическая аморфность — это самый глубинный аспект русской экзистенции, отмечает Х. Ортега-и-Гассет (см.: Billington 1966: 71). Одна из граней образа России, коррелирующаяся с беспредельностью в смысле философском — беспредельность ее пространства и неопределенность ее границ⁸³. Из особенностей пространства России часто выводят и специфику ее политической организации⁸⁴, и души⁸⁵. О. Шпенглер, отмечая «несоизмеримое различие фаустовской и русской души» (Шпенглер 1996—98/2: 307 прим.), связывает русскость с особенностями восприятия пространства. Русское слово для «Himmel» — «небо», т.е. отрицание. Человек Запада смотрит вверх, русский смотрит вдаль, на горизонт. Человечество представляется для русского равниной. «Русский астроном — ничего более противополоственного быть не может. Он просто не видит звезд; он видит один только горизонт. <...> В русской мистике нет ничего от того устремленного вверх горения готики, Рембрандта, Бетховена, горения, которое может дойти до штурмующего небеса ликования. Бог здесь — это не глубина лазури там, в вышине. Мистическая русская любовь — это любовь равнины, любовь к таким же угнетенным братьям, и всё понизу, по земле, по земле: любовь к бедным мучимым животным, которые по ней блуждают, к растениям, и никогда — к птицам, облакам и звездам»⁸⁶.

Специфика русского образа мира, — пишет Г.Д. Гачев, в том, что мир эллиптичен, вытянут и разомкнут по горизонтали; «устойчивость и блаженство вертикали» отрицаются, а утверждается «тяготение вдаль» (Гачев 1988: 116—117). Обращаясь к традиционной дистинкции формы как мужского и неоформленности как женского, он противопоставляет русскую аморфность иноземной твердости, отграниченности (Гачев 1994: 168). При этом, по его словам, в России

⁸³ «Ты размахом необъятна // Нет ни в чем тебе конца» — это строки из известной песни М. Ножкина «Я люблю тебя, Россия», которая служит выразительным примером создания образа именно *женственной* России.

⁸⁴ Еще Ж. де Сталь высказала предположение, что безграничность пространства в России и его огромные размеры — одна из причин деспотизма (Stael 1971: 306).

⁸⁵ Сама необъятность русского пространства препятствовала оформлению русской души и русского творчества (Бердяев 1990в: 62—68).

⁸⁶ Эти огромные пространства способны изменять характер и иностранцев, завораживают их, по выражению А. Гитлера: немцы, жившие долго в России, никогда не могут снова стать немцами (Гитлер 1992: 108)

Пространство колоссально, а Время — будто еще не начиналось (Гачев 1991: 17; 1988: 223)⁸⁷; рассуждая о нашей стране, вспоминают, скорее, вечность, чем время (Адамс 1988: 494)⁸⁸.

Время течет в России до того медленно, что создается ощущение вечного застоя (который, впрочем, периодически сменяется резким взрывом)⁸⁹. Во многих западных тестах сквозит раздражение по этому поводу. Диллон приходит к выводу, что русские не случайно используют для обозначения времени слово «неделя» — оттого, что они ничего не хотят делать. Пословица «Тише едешь — дальше будешь» весьма точно выражает сущность русского отношения ко времени (Dillon 1892: 117). Впрочем, сетует автор, и иностранцы, попадая в Россию, становятся такими же. Такое отношение коррелирует со всеобщей пассивностью — русские ожидают, что все за них сделают власти (Dillon 1892: 128-129).

Однако были и другие объяснения русской рецепции времени. Именно потому, что русский укоренен в вечном, он может беззаботно предаваться власти мгновения, полагает В. Шубарт и усматривает в этой грани русскости еще одно свидетельство близости России к азиатским культурам (Шубарт 1997: 67, 90)⁹⁰. Феномен русского быта, который всегда производил столь сильное впечатление на иностранцев — постоянные и бесконечные очереди⁹¹. В. Шубарт пытается объяснить олимпийское спокойствие русских, которые

⁸⁷ «У русских нет точного представления о пространстве... они вообще довольствуются неопределенными расчетами, приблизительными цифрами. Но и их представление о времени не менее смутно. <...> ... Точное представление времени есть ни что иное, как порядок последовательности, введенный в наши воспоминания и проекты, организация наших внутренних образов относительно точки опоры, каким является наше настоящее состояние. А у русских чаще всего это точка опоры колеблется и затуманена, потому что их восприятие действительности никогда не бывает особенно отчетливым, потому что они не ограничивают ясно своих ощущений и идей, потому что их внимание слабо, потому что, наконец, их рассуждения и расчеты всегда почти смешаны с мечтою» (Палеолог 1923: 192).

⁸⁸ Этот оттенок русского «скифства» А.А. Блок выразил так: «Для вас — века, для нас — единый час».

⁸⁹ Согласно оценке Г.Адамса, «русские, вероятно, никогда не менялись — да и могли ли они меняться?» (Адамс 1988: 488). Другой автор XIX века, А. Гобино, утверждает, что славяне — это застойное болото, которое поглощает вновь и вновь все этнически высшее (Biddis 1970: 126).

⁹⁰ Дж. Харрисон, полагая, что в русском языке глаголы сравнительно слабо и неточно передают грамматические оттенки времени, объясняет это тем, что время у русских не на первом плане. Россия живет *sub specie aeternitatis* (Harrison 1915:11).

⁹¹ «Русский человек, кажется, находит удовольствие в ожидании, он и вас тоже ради забавы может заставить ждать» (Жид 1990:531).

прекрасно научились уживаться с этим явлением, отличиями от западного человека в отношении ко времени. У русского нет снedaющего его чувства, что он что-то пропускает, что он не выполнил ежедневного объема работы — русская жизнь течет в полной безмятежности⁹². Западный человек-монада, вечно гонимый смертельным «слишком поздно», мчится по быстротечной орбите своего времени с хронометром в руках (Шубарт 1997: 113). Нервозный европеец не обладает крепкими нервами Востока. Пред ним не простирается бесконечная даль времен, как это имеет место у русских и других азиатов. У русского бесконечно много времени, поскольку в нем живет уверенность, что он бесконечное существо. Он способен на ожесточенное легкомыслие и доводит его порой до крайности, до открытого вызова судьбе (Шубарт 1997: 90).

Напомним, что пространство как материальное считается воплощением женского, а время как идеальное — воплощением мужского начала; время есть выражение структурированности бытия, предела, порядка. Не удивительно, что отмеченная черта образа времени в России коррелируется с такой постоянной характеристикой русской жизни, как *хаотичность*. Если Запад воплощает принцип формы, порядка, то Россия, напротив, воспринимается как «Космос Хаоса» (Гачев 1991: 17), как страна, в которой торжествует стихия — стихия революций и перестроек.

Хаос, беспорядок, стихия — устойчивые черты образа «загадочной русской души» (напр.: Флоровский 1991: 500). Именно в этом ключе Н.А. Бердяев трактует пресловутую «широту души»: «Широк русский человек, широк как русская земля, как русские поля. Славянский хаос бушует в нем» (Бердяев 1990в: 64). Склонность к *анархии*, к безгосударственности — еще одна черта хаотической русскости, которую отмечают в национальном характере и «русофобы», и «русофилы». В глазах М. Горького, русский народ — это «огромное дряблeе тело, лишенное воли к государственному строительству» (Горький 1991:74). Русский народ хочет не власти, а отдания себя власти (Бердяев 1990в: 51), перенесения на власть всего бремени (Бердяев 1990в: 10—11), полагает Н.А. Бердяев, связывая с этим и «засилие неметчины» — как начала порядка, организации, государственности. Роковая беда русских в том, что они до сих пор не нашли государственную идею и государственную форму, которые бы соответствовали их сущности. В сфере государственности они оказались неудачниками больше, чем в какой-либо другой области

⁹² Эту несуетливость русской жизни Г. Адамс иллюстрирует при помощи образа из басни Ж. де Лафонтена: Россия — это медведь, символ размеренности и силы, в отличии от стремительной и поверхностной мартышки — другого лафонтеновского персонажа, который для Г. Адамса служит олицетворением Америки (Адамс 1988: 489).

культуры (Шубарт 1997: 96)⁹³. Прозрения типа «Русский мужик — анархист по природе» были весьма значимы для образа России, включаясь в социально-политические теории.

Женственным считается и другой модус русского хаоса — *непостоянство*, в котором русских обвиняют западные авторы⁹⁴. Переменчивость в настроениях русских отмечается в сочинениях западноевропейские авторы, начиная с путевых записок XVI века (Lyll 1823: LXVIII). Неоформленность, текучесть русского бытия имеют своим порождением то, что русским свойственна «резкая и неожиданная смена чувств и интересов». Дав обещание, они часто их не исполняют (см.: Лосский 1991: 332); Б. Пэрс иллюстрирует эту необязательность словом «отхотел» (Pares 1962: 255). «Прах, дым и хаос: ничего другого не могут дать эти непостоянные умы!» — бросает в сердцах А. де Кюстин (Кюстин 1990: 246)⁹⁵. Сквозь призму этого качества рассматриваются многие события отечественной истории; уже крещение Руси заставляло задумываться о легкости отказа от прежних верований в России⁹⁶. Ф.А. Степун подобное

⁹³ Напомним, что государственная власть, государственное строительство, законодательство как упорядочение общественной жизни традиционно считались воплощением мужского начала (напр.: Рябов 1999).

⁹⁴ «И национальный, и частный характер русских глубоко проникнут непостоянством. <...> Русские живут исключительно впечатлениями и мыслями текущего момента. То, что они вчера чувствовали и думали, сегодня для них более не существует. Их настоящее настроение порой уничтожает в них самое воспоминание об их прежних взглядах» (Палеолог 1923: 56).

⁹⁵ Кстати, неумение быть постоянным иной раз рассматривается в качестве причины лживости — качества, которое многие недоброжелатели — начиная с Олеария — атрибутируют русским (напр.: Dillon 1892: 52). Впрочем, было и еще одно любопытное для нашей темы объяснение: неумение выполнять обещания — это одно из следствий мягкости русского характера: русским крайне трудно сказать «нет». Русский всеми силами избегает необходимости отказа в какой-либо просьбе (Немцы о русских 1995: 92).

⁹⁶ Г.В. Флоровский, обращаясь в «Путях русского богословия» к анализу особенностей христианства в Киевской Руси, говорит о «мистическом непостоянстве» русской души, которая «двоится и змеится в своих привязанностях» (Флоровский 1991: 501—502), о «трагедии двоящейся любви, трагедии мистической неверности» (Флоровский 1991: 4). Используя известные строки из «Скифов» в качестве иллюстрации «всечеловечности» России, он указывает на его другую сторону: в русской душе есть опасная склонность, есть предательская способность к тем культурно-психологическим превращениям и перевоплощениям, о которых говорил Ф.М. Достоевский в своей Пушкинской речи. Этот дар «всемирной отзывчивости» роковой и двусмысленный дар. Повышенная чуткость и отзывчивость очень затрудняет и творческое собирание души (Флоровский 1991: 500)

непостоянство в убеждениях обозначает как «оборотничество» (Степун 1999: 276—277).

В книге В. Шубарта это качество приобретает еще один оттенок — он пишет не просто о непостоянстве, а о смене крайностей, которая «придает русскому характеру нечто капризно-женственное» (Шубарт 1997: 85)⁹⁷. Внезапность перехода от одной крайности к другой ставит иностранных наблюдателей в тупик. «Чрезмерная интенсивность чувств и эмоций, а также частая и внезапная смена самых противоречивых настроений являются его характерными чертами <...> Противоречия в душе русского являются и его слабостью и его силой; он сознает это, но не находит в себе силы сгладить эти противоречия, а может быть, и не хочет этого. Поэтому русский представляет собой прототип резко выраженного противоимпulses, который после “да” ставит еще более сильное “но”», (Немцы о русских 1995: 179), пишет В. Штрик-Штрикфельдт, офицер РОА в докладной записке высшему немецкому командованию. Такая жажда абсолютного и отрицание всего относительного — «Все или ничего» (см.: Broda 1995: 79) — проистекает из русской неформленности и беспределности. Действительно, *максимализм* является популярнейшей гранью образа русского характера. «Одна черта, замеченная давно, действительно составляет несчастье русских: это стремление во всем доходить до крайностей, до пределов возможного» (Лихачев 1990: 5), — такую оценку этого аспекта русскости дает Д.С. Лихачев.

Еще в начале XIX века англичанин Р. Лайэль записал: Россия есть империя крайностей и контрастов, идет ли речь об облике страны, ее климате или просто о характере русских (Lyal 1823: XI). «Стремление выпить чашу до дна» — едва ли не основной признак русскости для Г. Брандеса (1904б: 25). Р. Хингли задается вопросом, добры русские или злы, и отвечает: да, причем и то и другое сверх всякой меры (Hingley 1977:43). Приведем еще несколько, с нашей точки зрения выразительных высказываний западных авторов по этому поводу: «золотая середина здесь неизвестна...» (Кюстин 1990: 246); «в калейдоскопе идей русский всегда ищет крайнее, абсолютное» (Палеолог 1923: 413); «русские напоминают героев шекспировских пьес, в которых все, что не есть низменное, есть возвышенное, и все, что не есть возвышенное, есть низменное» (Stael 1971: 307)⁹⁸.

Много внимания этой стороне русскости уделено в работе В. Шубарта, который противопоставляет западную «культуру середины» и русскую «культуру конца» (Шубарт 1997: 86). Русской душе чужда срединность. У русских нет амортизирующей средней

⁹⁷ Беспределность и не-определенность феминного имеет своим следствием дионисическую устремленность к крайностям, к бесконечному, беспредельному, экстремизм — такие представления являются общим местом в гендерной картине мира (см.: Рябов 1999).

⁹⁸ См. также: Baring 1911: 40, 253; Chamberlin 1943: 82.

части, соединяющего звена между двумя крайностями (Шубарт 1997:84)⁹⁹. Русская страсть к разрушению, вылившаяся во время революции в дикий смерч, также проистекает из жажды конца (Шубарт 1997: 79)¹⁰⁰.

Представление о русском стремлении к чрезмерности, крайностям, находит выражение в приписывании русскости *эсхатологизма*, апокалиптичности, которые также маркируются в культуре как феминные (см., напр.: Рябов 1999: 123). О русском эсхатологизме упоминают такие авторы, как О. Шпенглер (Шпенглер б.г.: 155) и В. Шубарт (Шубарт 1997: 76), Ю. Эвола (Эвола 1996: 320) и В. Страда (Strada 1988: 79).

Феминные непостоянство и экстремизм порождают и другой маркер русской души — ее *двойственность*, противоречивость, что традиционно считается модусом «непостижимой» и «загадочной» женственности¹⁰¹. В русском характере уживаются анархизм с культом государства, национальная терпимость, «всечеловечность» с шовинизмом, свобода духа с сервиллизмом и «жуткой покорностью», «святость» со «свинством»; «святая Русь имеет свой коррелятив в Руси мошеннической» (Бердяев 1990в: 80). «Широта души» в карамазовском значении («я бы сузил») становится атрибутом русскости¹⁰².

Хаотичность, противоречивость, неустойчивость бытия в России одновременно воспринимаются как его незаконченность, *открытость*: Россия всегда в пути, в становлении — таков, по оценке Г.Д. Гачева, извечный мотив русской культуры (Гачев 1991: 216)¹⁰³.

⁹⁹ «Для русских характерна какая-то бездарность во всем относительно и среднем» (Бердяев 1990в: 25), — это уже Н.А. Бердяев.

¹⁰⁰ Другое проявление русского максимализма усматривали в «силе чувств» — «Да, так любить, как любит наша кровь, // Никто из вас давно не любит!!! Забыли вы, что в мире есть любовь, которая и жжет, и губит.»

¹⁰¹ Напоминаем, что еще со времен философии пифагорейцев Двоица считается символом женского, в то время как Единица мужского. Отметим и еще одно объяснение: противоречивость русской души, связанная с тем, что в ней «всегда... боролись два начала, восточное и западное» (Бердяев 1990б: 44).

¹⁰² У русских в одном теле живут две души: «Русская душа! Она переходит от нежнейших, мягких звуков до дикого фортиссимо, трудно только эту музыку и особенно моменты ее перехода предугадать... Слова одного старого консула остаются символичными: «Я недостаточно знаю русских — я живу среди них всего тридцать лет» (Немцы о русских 1995: 88). Приведем еще несколько мнений о русской двойственности: «они так многосторонни, что почти каждый из них описывает полный круг человеческих качеств», «эти люди могут быть безмерно хорошими и безмерно дурными» (Немцы о русских 1995: 58).

¹⁰³ Россию иные определяют как ничто (например: «Русский состоит из “ничего”, которое включает в себя все»; Ерофеев 1999:35), сосуд без

Незавершенность окружающего космоса порождает веру в его способность радикально меняться. Нет ничего устоявшегося и окончательного; мир не определен. По замечанию одного английского автора, в глубине души русский верит, что Бог или судьба по своему усмотрению могут поменять все на свете. В России не существует окончательности, завершенности. Архангелы и серафимы могут быть низвергнуты с небес; дьявол имеет чудесный шанс к спасению; Каролинские острова в один прекрасный день могут быть обнаружены в Индийском океане; а Земля — стать центром Солнечной системы. Все хорошее может стать плохим — и наоборот. И получается, что твердых правил игры просто не существует. В России невозможно предсказывать будущее. Поэтому русские живут только настоящим (Dillon 1892: 21).

А. Вежбицкая полагает, что жизненная стратегия русского лучше всего иллюстрируется словом «авось» (Вежбицкая 1997: 30). В подобных условиях, когда жизнь непредсказуема, всякое прогнозирование и планирование лишаются смысла. (Вежбицкая 1997: 78—79).

Опрометчивость как нежелание просчитывать — фактически это и есть игра в русскую рулетку¹⁰⁴. Русский по натуре — игрок¹⁰⁵, поскольку любит случай, щекочущий азарт риска и упоение от непредсказуемого, пишет В. Шубарт, выдвигая еще один модус различия культуры страха против культуры доверия (Шубарт 1997: 11).

А. Вежбицкая связывает «авось» с темой, пронизывающей насквозь, по ее оценке, русский язык и русскую культуру — темой судьбы¹⁰⁶, неконтролируемости событий, существования в рационально

содержания — подобные характеристики заставляют вспомнить слова О. Вейнингера, сказанные о женщине: «Женщина является только материей... она лишена всякой изначальной формы. Женщина — ничто; поэтому и только поэтому она может стать всем... Из женщины можно сделать все, что угодно <...> У женщин нет какого-нибудь определенного свойства; единственное ее свойство покоится на том, что она лишена всяких свойств. Вот в чем заключается вся сложность и загадочность женщины; в этом кроется ее превосходство над мужчиной...» (Вейнингер 1992: 324).

¹⁰⁴ Решать вопросы «на русский лад» — значит решать их опрометчиво (Поджио 1987: 376).

¹⁰⁵ Экономическое поведение русского вполне объяснимо: он не хочет богатеть медленно, как «колбасники», а стать богатым одним махом или никогда. Подобно тому, как в науке он ждет вдохновенья, в хозяйстве он ждет случая — авось повезет (Шубарт 1997: 115).

¹⁰⁶ Русский стойко верит в неограниченные возможности не собственного активного поведения, но внешней силы, которую он именует Бог или судьба которая всегда активно вмешивается во все падения и взлеты его воображаемой жизни, уводя все его побуждения к действию, но освобождает его от моральной ответственности (Dillon 1892: 99—100).

непознаваемом мире. Если у нас все хорошо, то это лишь потому, что нам просто повезло, а вовсе не потому, что мы овладели какими-то знаниями или умениями и подчинили себе окружающий нас мир. Жизнь непредсказуема и неуправляема, и не нужно чересчур полагаться на силы разума, логики или на свои рациональные действия (Вежибцкая 1977: 79)¹⁰⁷.

Из подобного *фатализма*, отмечаемого многими и многими, выводятся самые разнообразные, порой противоречивые, атрибуты русскости. В их числе — *пассивность*; вера русских в судьбу порождает чувство беспомощности перед властью, перед природой, еще перед чем-то. Подчеркнем, что пассивность — это свойство, которое атрибутируется славянам со времен И.Г. Гердера (Гердер 1959: 267). Пассивность, инертность, бездеятельность, созерцательность, «обломовщина» — такие стороны русского характера объясняют его женственностью как не-оформленностью и отечественные мыслители (напр.: Гачев 1994: 51).

Проявление феминных не-оформленности и пассивности пытаются обнаружить в таких гранях русскости, как *недостаток воли* (Бердяев 1990в: 77), неспособность к длительному волевому усилию (Pages 1962: 254), «стихийная безвольность» (Флоровский 1991: 500). В. Шубарт подчеркивает: русскому не достает организующей воли. Они не доводят до конца то, за что берутся (Шубарт 1997: 100). «В результате получается картина, часто используемая при сравнении русских с европейцами: первые в своих вершинах могут достичь таких высот, какие недоступны ни одному европейцу; но русский человек в среднем часто опускается ниже той линии, которую выдерживает средний европеец» (Шубарт 1997: 85—86)¹⁰⁸.

Пассивность и безволие русского человека коррелируются с впечатлением, что он не является субъектом своей жизни. В отечественной литературе обращалось внимание на такой лингвистический курьез, что в русском языке «русские» — единственное название нации, выраженное прилагательным. Этот факт нередко служит отправной точкой рассуждений о не-самодостаточности русскости, ее атрибутивности. «Русские не делают ничего, с ними делают все, что угодно», — жалуется Д.С. Мережковский (цит. по: Шубарт 1997: 100).

В работе А. Вежибцкой материалом для рассуждений об этой черте русскости становятся особенности языковых конструкций. Для русского

¹⁰⁷ В. Шубарт, в соответствии со своей концепцией русскости, подчеркивает, что, если прометеевский человек противостоит судьбе, как врагу, с которым он борется не на жизнь, а на смерть, то русский, напротив, един со своей судьбой. Подобно античному греку, он не противится ей, переносит все ее тяготы (Шубарт 1997: 88).

¹⁰⁸ Болезнь воли распространена в России эпидемически: вся русская литература доказывает это, утверждает М. Палеолог (Палеолог 1923: 407).

языка характерна неагентивность — ощущение того, что людям неподвластна их собственная жизнь, что их способность контролировать жизненные события ограничена (Вежбицкая 1977: 68). Русская грамматика, полагает автор, изобилует конструкциями, в которых действительный мир предстает как противопоставленный человеческим желаниям и волевым устремлениям или как, по крайней мере, независимый от них. Для английского языка характерны акцент на каузальных отношениях и повышенное внимание к различным стратегиям взаимодействия между людьми (Вежбицкая 1977: 71)¹⁰⁹. Номинативная форма («я думаю») обычно предполагает ответственность субъекта за ментальные действия, дативная форма («мне пришло в голову») эксплицитно подобную ответственность отрицает (Вежбицкая 1977: 69)¹¹⁰. А. Вежбицкая отмечает связь между такой не-субъектностью и иррациональностью русской культуры: «Богатство и разнообразие безличных конструкций в русском языке показывают, что язык отражает и всячески поощряет преобладающую в русской культурной традиции тенденцию рассматривать мир как совокупность событий, не поддающихся ни человеческому контролю, ни человеческому уразумению, причем эти события, которые человек не в состоянии до конца постичь и которыми он не в состоянии полностью управлять, чаще бывают для него плохими, чем хорошими. Как и судьба» (Вежбицкая 1977: 76).

Еще одним модусом соотношения феминного с материально-телесным является уподобление женщины природе. Природе — стихийной, хаотичной, безмерной — противостоит культура, которая проникнута мерой, смыслом, порядком. Культура воспринимается как начало собственно человеческое, она отталкивается от природы, пытается ее преобразовать и покорить. Она представлена воплощением мужского начала, будучи связанной с универсальным Логосом, с победой светоносного мужа над женственной стихией (Бердяев 1994д: 431). С *природностью* же со времен И.Г. Гердера и Г.В.Ф. Гегеля соотносят и русскость (Гердер 1959: 267; см.: Masaryk

¹⁰⁹ Языки значительно различаются по тому, какое место в них занимает элемент «бессилия». Безличные дативные предложения занимают в русском языке доминирующее положение. Сравнивая английский и русский языки, исследователь отмечает, что первый обычно представляет все жизненные события, происходящие с нами, так, как будто мы всецело управляем ими, как будто все наши ожидания и надежды находятся под нашим контролем (Вежбицкая 1977: 55, 56). В русском типичны предложения, субъект которых (в форме датива) представлен не как контролирующий происходящие события (Вежбицкая 1977: 59).

¹¹⁰ Русская дативная конструкция полностью освобождает действующее лицо от какой-то бы ни было ответственности законченный результат (какие бы вещи с нами не происходили, хорошие или плохие, они не являются результатом наших собственных действий) (Вежбицкая 1977: 72).

1968/1: 284). Россию представляют нетронутой целиной, «дремучество», необработанностью (Гачев 1991: 216).

Иностранцам нередко внушают мистический ужас сами бесконечные просторы России — кажется, что противостоят не люди, но что-то более могущественное и чуждое — и потому непонятное и страшное¹¹¹. «Генерал Зима», «генерал Мороз» — быть может, в этих выражениях — кроме иронии и попытки самооправдания — звучит и мистическая вера в то, что в России возможно чудо в силу ее природности, в силу ее особого отношения с природными стихиями?

Любопытно отношение к этой черте у немцев в период Второй мировой войны. «Выражения *Naturkind* или *Naturmensch* (дитя природы) встречается часто на страницах книг немецких авторов о периоде войны с Россией и относятся к числу наиболее характерных впечатлений» (Немцы о русских 1995: 78)¹¹². В этих книгах многое в российской жизни объясняют близостью к природе — в том числе те грани русскости, гендерная характеристика которых была отмечена выше. В частности, в природном усматривают причину чувства беспомощности и потребности в поддержке (в результате русские «нуждаются в том, чтобы ими руководили»), культ земли, храбрости, основанной на нетребовательности к жизни, детской непосредственности (Немцы о русских 1995: 132—133).

Подобная атрибуция лежит в основании восприятия нашей страны и как воплощения варварства, и как примера гармоничных отношений человека и природы — что представлено в качестве ценности, которую истинная русскость может предложить миру.

С природностью коррелируются такие стороны образа «загадочной русской души», как «естественность», «натуральность» (отсутствие фальши); русским атрибутируется подлинность чувств, отвращение к лицемерию (Брандес 1904б: 24—25; Шубарт 1997: 24). О русской *простоте*, искренности, непосредственности, задушевности, готовности «открыть душу» («душа нараспашку») пишут многие авторы.

Другое следствие природности — *преобладание эмоциональной сферы* над рациональной. «Поэтическая мечтательность», «чрезмерная впечатлительность» отмечается, например, в работах Г.В. Флоровского (Флоровский 1991: 500), В.Ф. Эрн (Эрн 1991а: 107—108), В. Шубарта (Шубарт 1997: 84). А. Вежбицкая выделяет еще один

¹¹¹ Нечто подобное просматривается в таких словах А. Гитлера: Германия и Россия удивительным образом дополняют друг друга. Но именно в этом заключается опасность для нас: Россия может засосать и растворить наш народ в своих просторах. Немцы, жившие долго в России, никогда не могут снова стать немцами. Огромные пространства завораживают их (см.: Раушнинг 1993: 108).

¹¹² В одном немецком тексте резюме таково: «Часто они производят впечатление нетронутой природы; необразованные, неиспорченные, несдержанные в ненависти и любви, они еще сильнее близостью к животному существованию...» (Немцы о русских 1995: 135).

аспект эмоциональной русскости, который, добавим, также маркируется в культуре как феминный: для русских «отношения» важнее, чем «дело» (Вежицкая 1997: 55; Шубарт 1997: 84). По этой причине, по мнению исследователя, русские считают крайне важным передать все оттенки возникающих между людьми чувств и все перемены и колебания в отношениях между ними¹¹³, что находит выражение в особенностях русского языка (Вежицкая 1997: 5).

Разумеется, редкая книга о России обходится без упоминания *пьянства* — той черты национального бытия и быта, которая отмечается постоянно, начиная с записок иностранцев XVI века; цитату из «Повести временных лет» о «веселии Руси» приводят с удовольствием. Заметим, что эта грань русскости обнаруживает корреляции с такими качествами, приписываемыми России, как хаос, стихийность, устремленность к крайностям, природность, эмоциональность; это не вызывает удивления — ведь «дионисийское» опьянение традиционно маркируется как феминное. Но подчеркнем один аспект этого необычайно емкого культурного феномена: пьянство трактуется и как проявление чистоты души (см.: Masaryk 1968/1:383), искренности и непогруженности в быт (см: Тимофеев 2000).

Природность России интерпретируется в качестве одного из основных факторов, обусловливающих родственные, семейные, братские отношения в российском обществе, о роли которых в спецификации русскости речь уже шла. Здесь же обратим внимание на дискуссии о том, есть ли это русское *чувство братства* нечто высшее по сравнению с западным самосознанием личности — или это всего лишь некая недоразвитость. В глазах части авторов, как отечественных, так и западных, природное как «недочеловеческое», невыделенность из «рода» приводит в России к доминированию общего, к приоритету коллективных интересов над индивидуальными. Так, «недостаточное развитие личного начала в русской жизни» — один из лейтмотивов бердяевской философии России (напр.: Бердяев 1990в: 10, 11, 28, 74; Бердяев 1994г: 300). По его оценке, русская общинность бывает чрезмерной, ибо в России коллективизм «духовный», «сверхприродный» подменяется «родовым», «природным» (Бердяев 1990в: 18). Это приводит к тому, что «все предпочитают... быть "как все". Везде личность подавлена органическим коллективом» (Бердяев 1990в: 14—15.).

Для нашего исследования принципиальной является идея о связи подобного коллективизма с культом материнского начала, о которой пишет Г.П. Федотов (Fedotov 1966/I: 18). Сращенность с природой делает трудным и странным для русского человека существование

¹¹³ Дж. Горер пишет в связи с этим, что русские огромное значение придают глазам и что иностранцы отмечают исключительную выразительность взгляда у русских; не случайно, замечает автор, песня, которую считают «типично русской», называется «Очи черные» (Gorer, Rickman 1949: 133).

личностное. Он погружен в природу, как в материнское лоно, без нее засыхает, не может жить (Fedotov 1966/1: 66). Он не осознал еще ужаса ее безжалостной красоты, ужаса смерти, потому что в нем нечему умирать (Федотов 1991г.: 181—182)¹¹⁴. Недоразвитостью личного сознания объясняют невысокую ценность индивида, проявление которой усматривают и в столь часто приписываемых русской ментальности психологии *жертвенности* и культе страдания; так, О. Шпенглер отмечает «бесконечное русское смирение и готовность к жертвам» (Шпенглер б.г.: 154; см. также: Chamberlin 1943: 47; Biddis 1970: 56; Бердяев 1990б: с.47; Rancour-Laferriere 1995: 102; Поппер: 168—169). «Русский народ может, безусловно, поделиться с Европой своей жертвенной силой, а Америка — созидательной мощью» (Камю 1989: 352), — таково мнение А. Камю. Западные авторы отмечают, что русские любят использовать для обозначения собственной страны термин «многострадальная Русь» (напр.: Chamberlin 1943:12; Ries 1997: 102). Но русские не просто страдают — они сделали из страдания культ, пишет Д. Ранкур-Лаферье в работе с более чем красноречивым названием «Рабская душа России: Моральный мазохизм и культ страдания» (Rancour-Laferriere 1995:5). Необходимое условие этого мазохизма составляет чувство вины, которое также включают в содержание понятия русскости (напр.: Dillon 1892: 115; Rancour-Laferriere 1995:117) как в форме способности к национальному покаянию, так и в чувстве коллективной ответственности. Герой «Братьев Карамазовых» Ф.М. Достоевского, старец Зосима, учит, что каждый из нас виноват за всех и все в этом мире, он несет бремя не только общей мировой вины, но каждый виноват за всех на этой земле¹¹⁵.

¹¹⁴ Следует заметить, что на иностранных наблюдателей сильное впечатление производит отсутствие страха смерти, которое, как они полагают, типично для русских (напр.: Немцы о русских 1995: 79). «Никто не умеет так страдать, как русский; никто не умеет так умирать, как русский», — написал А. Леруа-Болье (цит. по: Chamberlin 1943: 47). В. Шубарт связывает и эту черту русскости с женственностью России и с влиянием на нее азиатских культур, которые «дышат уверенностью жизни, чувствующей себя вечной. Это — женственный склад, поскольку женщина живет в спокойствии своего рода, мужчина — в беспокойстве своего отдельного существа» (Шубарт 1997:180).

¹¹⁵ В этом усматривают еще одно свидетельство русского чувства братства, которое так сильно, что он не обходит стороной и грешника. Вид чужой вины напоминает русскому о его собственной вине, а не о его собственном превосходстве. Русский ощущает сердцем, что все мы грешники. В России преступника больше жалеют, чем проклинают. Он не должен быть исключен из состава человечества, он еще не совсем потерян. Именно по отношению к грешнику русское чувство братства проявляется во всей силе. Русский способен воспринимать чужую вину, как собственную. Он не впадает столь легко в обычную для Запада

Эти качества, помимо восхищения и очарования, вызывали и критические замечания; в них видели проявления недостатка чувства личной ответственности, неспособности индивидуально отвечать за свои поступки (Бердяев 1990в: 137). Подобный взгляд на чувство ответственности позволяет авторам рассматриваемых историософских текстов характеризовать особенность русского типа личности следующим образом: на Западе личность рассматривается как атом, как монада, закрытая, отдельная; русское же понимание личности предполагает ее незавершенность, открытость. Представление о личности как о чем-то отличном от других, завершеном, законченном, в России развито слабее. Граница, отделяющая одного индивида от другого, размыта, расплывчата, нечетка, сама личность — бесформенна¹¹⁶. По оценкам ряда авторов, это находит выражение в отношении русских к собственности: подобно тому, как русский человек не осознает, где кончается его личность и начинается личность другого, так он не отдает отчет в том, где заканчивается его собственность и начинается собственность чужая (Lanin 1982: 172)¹¹⁷. О полной противоположности западного и русского отношения к собственности, к деньгам, пишет в «Закате Европы» О. Шпенглер: всецело мистическая внутренняя жизнь русских воспринимает мышление деньгами как грех; «русский не борется с капиталом, нет: он его не *постигает*» (Шпенглер 1996—1998/2: 528, прим).

Ориентация на ответственность, скорее, коллективную, чем на индивидуальную, коррелирует со столь распространенным аспектом образа России (и столь определенно промаркированным в гендерном плане), как преобладание «материнского» *милосердия* над «отцовской» справедливостью. Среди коррелятов «материнского» милосердия — феминные же сострадание и жалость. Кенотизм, христианская жалость к «униженным и оскорбленным», «милость к падшим» — все эти качества отмечаются в русском этосе и трактуются как основания многих сторон русской души. В.В. Розанов и русский социализм характеризует как женственный, как «расширение «русской женственности», «сострадания к несчастным, бедным, неимущим» (Розанов 1990а: 330). При этом некоторые авторы акцентируют

отвратительную привычку думать только о своем оправдании, отметить от себя вину и раздавать упреки. Признать себя виновным зачастую становится потребностью (Шубарт 1997: 135—136).

¹¹⁶ «Ничто не имеет здесь границ: ни горести, ни воздаяния, ни жертвы, ни надежды», — пишет А. де Кюстин (Кюстин 1994: 101).

¹¹⁷ И в связи с этим еще одна трактовка русского гостеприимства и благотворительности: они вытекают не из братства, а из отсутствия западного понимания собственности, связанного с римским правом. Ж. де Сталь отмечает, что воровство распространено в России не меньше, чем гостеприимство; с пренебрежением русский относится не только к собственной собственности, но и к чужой. Они берут так же легко, как и дают, философски заключает она (Stael 1971: 304).

внимание на оборотной стороне излишней снисходительности — аморализме¹¹⁸. Приведем мнение О. Шпенглера: «Под этим низким небом не существует никакого «я». *«Все виноваты во всем»*, т.е. «оно» на этой бесконечно распростершейся равнине виновно в «оно»... Потому и должен Иван Карамазов назваться убийцей, хотя убил другой. Преступник *несчастный* — это полнейшее отрицание фаустовской персональной ответственности» (Шпенглер 1996—1998/2: 307 прим.). Другое следствие, выводимое из русского кенотизма, заключается в следующем: как пишет М. Горький, «любимым героем русской жизни и русской литературы является несчастнейший и жалкий неудачник, герои не удаются у нас...» (Горький 1991:94).

Мягкость представляет собой еще один постоянно встречающийся по отношению к славянам эпитет, который восходит к образу материальной бес-форменности — параллели с образом женщины не требуют комментариев. Эта мягкость проявляется в отношении ближнего (и трактуется как доброта), других народов (и интерпретируется в качестве миролюбия), власти (и понимается как покорность), жизненных обстоятельств (и воспринимается как терпение). О «мягком, расплывчатом, впечатлительном, женственном славянском элементе» (Кавелин 1989б: 206), славянской «благожелательно настроенной душе» (Ильин 1997а: 184), о «славянском тесте» (Федотов 1991д: 177) о «женственной уступчивости и мягкости» русских (Розанов 1990а: 327), об «особенной мягкости славянской породы, славянской крови, нашего русского костного состава» (Розанов 1915: 76), пишут многие авторы.

Добрые отношения с другими народами, готовность уживаться с ними, терпимость в отношении инациональных обычаев — эти качества нередко упоминаются в текстах о России. Отмечая *миролюбивый* нрав славян, Г.П. Федотов задает риторический вопрос: случаен ли тот факт, что мы не знаем русского бога войны? (Fedotov 1966/1: 18). Необходимо особо отметить, что в историософских умопостроениях «спокойные, миролюбивые», «кроткие и мирные» славяне противопоставлены воинственным германцам (Напр.: Кавелин 1989а: 22—23). Обратим внимание на то, как включается в подобное противопоставление образ религиозных

¹¹⁸ Интерес представляет и взгляд на негативные последствия русского сострадания и милосердия: в таком случае, нет неискупимого греха в русском Декалоге; нет социального ада для высших или низших классов русского общества. Сколь бы низко не пал человек, он всегда может быть реабилитирован. В России вы должны быть готовы к тому, что тот, кто нанес вам непоправимый ущерб, похоронил ваши надежды, отравил вашу жизнь, отнял у вас самое близкое и дорогое для вас — спустя некоторое время может как ни в чем не бывало обратиться к вам в полной уверенности, что вы будете счастливы возобновить прежнюю дружбу (Dillon 1892: 102).

воззрений народов; М.О. Меньшиков, обосновывая справедливый характер Первой мировой войны со стороны России, сравнивает славянского миролюбивого «Дажбога» с кровожадным германским Одином (Меньшиков 1999б: 501—504).

Мягкость в отношении властей, всегдашняя готовность подчиняться — это русская *покорность*. Особую лояльность русских к власти отмечают практически все — но о природе такой лояльности ведутся едва ли не самые жаркие и принципиальные споры во всей литературе о России.

Согласно одной точки зрения, покорность и постоянная готовность к подчинению — это проявление рабской природы русских. Не только иностранцы, но, начиная с П.Я. Чаадаева, и многие русские — с горечью или сладострастием — упоминают этот срез национального характера. Западноевропейский образ русскости включает в себя эту черту начиная с впечатлений первых путешественников в Московское царство. А. Токвиль же, восхищаясь американской демократией, счел необходимым для большей убедительности прибегнуть к такому противопоставлению: в Америке в основе деятельности лежит свобода, в России — рабство (Токвиль 1994: 296). Противопоставление «свободного мира» тоталитарной по своей сущности «вечной России» выполняло немаловажную функцию в пропаганде времен «холодной войны» (президент США Р. Рейган утверждал даже, что само слово «свобода» в русском языке отсутствует), создавая одну из самых неприглядных сторон «империи Зла». Причины такой покорности пытались найти во влиянии татарского ига, в склонности славян к рабству¹¹⁹, даже в практике пленения детей (Эриксон 1963: 338). Необходимо упомянуть и одну из наиболее характерных интерпретаций такого рода, запечатленную в трактате «Все течет» В.С. Гроссмана, который называет русскую душу «тысячелетней рабой» (Гроссман 1992:359)¹²⁰. «Пора понять отгадчикам России, — пишет автор, — что одно лишь тысячелетнее рабство создало мистику русской души» (Гроссман 1992:364)¹²¹. По его оценке, развитие Запада оплодотворялось ростом свободы, а развитие России — ростом рабства.

Правда, писавшие о русском рабстве держали в уме «русский бунт» — но это зачастую лишь добавляло масла в огонь и никак не

¹¹⁹ Самый низкий вид услужения, рабство («slavery»), происходит от имени славян, написано в одной книге XIX столетия (Russia, The Land of the Czar Russia 1854: 2).

¹²⁰ Любопытная в контексте нашего исследования метафора отношений Вождя и России: «Великая раба остановила свой ищущий, сомневающийся, оценивающий взгляд на Ленине. Он стал избранником ее. Он разгадал ее, как в старой сказке, ее затаенную мысль, он растолковал ее недоуменный сон, ее помысел» (Гроссман 1992:360).

¹²¹ «По-прежнему ли загадочна русская душа? Нет, загадки нет. Да и была ли она? Какая же загадка в рабстве?» (Гроссман 1992:363).

способствовало росту симпатий к России. В такой черте русскости усматривали оборотную сторону «рабской покорности», проявление феминной же склонности к крайностям, экстремизму, свидетельство феминной же бесформенности¹²². По результатам так называемого Гарвардского проекта было сделано следующее заключение: покорность и подчинение сменяются безудержным гневом — это обычная модель поведения для взрослых в России (Gorer, Rickman 1949: 151)¹²³.

Попытки уместить русское понимание свободы в прокрустово ложе западных стандартов, абсолютизирующих свободу «негативную», традиционно вызывали возражения многих мыслителей, в первую очередь отечественных¹²⁴. Более того, именно в России видели пространство свободы подлинной, а подчинение же русских власти

¹²² М. Палеолог пишет: «На какую ни стать точку зрения — политическую, умственную, нравственную, религиозную — русский представляет всегда парадоксальное явление чрезмерной покорности, соединенной с сильнейшим духом возмущения. Мужик известен своими терпением и фатализмом, своим добродушием и пассивностью, он иногда поразительно прекрасен в своей кротости и покорности. Но вот он вдруг переходит к протесту и бунту. И тотчас его неистовство доводит его до ужасных преступлений и жестокой мести, до пароксизма преступности и дикости <...> Нет излишества, на которые не были бы способны русский мужчина или русская женщина, лишь только они решили “утвердить свою свободную личность”» (Палеолог 1923: 330—331).

¹²³ Другой коррелят образа русской покорности — это «воля»; «возможность пожить по своей воле, не стесняясь никакими социальными узами, не только цепями» (Федотов 1991ж: 286) — эти слова Г.П. Федотова отражают суть представлений о «чрезмерности» русского стремления к освобождению от общественных условностей и оков. С безответственностью соотносит русскую «волю» и О. Шпенглер: «Русская “воля”, наша “Wille” значит прежде всего отсутствие долженствования, состояние свободы, причем не для чего-то, но *от чего-то*, и прежде всего от обязанности личного деяния. Свобода воли представляется здесь таким состоянием, в котором никакое другое «оно» не отдает приказаний, так что можно отдаться собственное прихоти» (Шпенглер 1996—1998/2:307 прим.).

¹²⁴ «Неправда, будто русский человек склонен к абсолютному повиновению, будто он является каким-то рабом по природе» (Вышеславцев 1994: 160). Н.Я. Данилевский в связи с этим высказывал следующую оценку: «Едва ли существовал и существует народ, способный вынести большую долю свободы, чем народ русский, и имеющий менее склонности злоупотреблять ею» (Данилевский 1991: 487). Д.С. Лихачев, выражая уверенность в том, что русская культура еще и потому европейская, что она всегда в своей глубочайшей основе была предана идее свободы личности, пишет: большинство людей и на Западе до сих пор убеждены что русским свойственна не только терпимость, но и терпение, а вместе с тем — покорность, безличность, низкий уровень духовных запросов. Нет, нет и нет! (Лихачев 1990: 4).

называли свободным и связывали с таким христианской ценностью, как любовь. Н.О. Лосский настаивает, что к числу первичных свойств русского народа, вместе с религиозностью, исканием абсолютного добра и силой воли, принадлежит любовь к свободе и высшее выражение ее — свобода духа (Лосский 1991: 274).

Русское понимание свободы испытало сильное влияние положений средневекового христианского мирозерцания. Отношение человека с Богом понималось как служение; верное служение Богу, полнейшее ему повиновение ведут к достижению человеком свободы. Те же, кто упорствует в своей гордыне, лишь мнит себя свободным. Русский свободен, потому что он полон смирения; а смиренным становится человек, который чувствует свою связь с Богом.

Особый ракурс русской свободы показывает В. Шубарт. В своей расовой гордости европеец, пишет философ, презирует восточную расу. Причисляя себя к разряду господ, он считает славян за рабов. Но на чьей стороне свобода? Европеец позволяет себя поработить законам земли. Русскому же — и вообще славянам — присуще стремление к свободе не только от ига чужих народов, но и к свободе от оков всего преходящего и бренного. Тут проявляется «широкая душа» с прославленной русской широтой натуры. Последнее слово русской культуры будет как раз новым словом о человеческой свободе. Известен русский обычай бить стаканы об стенку. Это веселая сторона дела. Главный же смысл здесь: а пошло оно все к черту!¹²⁵ Нигде в мире не расстаются так легко с земными благами, нигде столь быстро не прощают их хищений и столь основательно не забывают боли потерь. С широким жестом проходят они мимо всего, что представляет собой только земное (Шубарт 1997: 77—81).

Мягкость, покорность и смирение в отношении жизненных обстоятельств — *терпение* — еще один традиционный атрибут России, гендерный аспект которого не вызывает сомнений¹²⁶. По

¹²⁵ «В русских же душах, даже в сереньких, почти всегда живет искушение послать все к черту, уйти на дно, а там, может быть, и выплеснуться неизвестно как на светлый берег» — такова оценка Ф.А. Степуна (цит. по: Кара-Мурза, Поляков 1999: 149).

¹²⁶ Представляет интерес соотнесение терпения с социокультурным полом, содержащееся в работе В. Шубарта. Женщина, пишет он, переносит страдания легче, чем мужчина, потому что не противится им. Она уступает им, приспособливается. Мужчина наоборот — упорно сопротивляется и как раз вследствие этого чувствует всю силу страданий. Не отвечать на внешние раздражения, а молчать — вот в чем всегда состояла мудрость женственно-восточного человека. Это жизнеощущение определило тактику скифов в борьбе с персами, русских — в войне 1812 г. с Наполеоном, индусов — против англичан в движении неповиновения Ганди. В этом мудрость женственно ориентированных культур: «любить отступление» — мудрость, так трудно постигаемая западным человеком (Шубарт 1997:180, 106).

страницам западных книг о России кочует образ русского мужика, суть философии которого выражает слово «ничего» — как ответ на все житейские неурядицы (Miller 1961: 86; Smith Н. 1976: 111; Pares 1962: 253; Baring 1911: 40; Mehnert 1961: 32; Wallace 1912/1: 22). Терпение вызывало различные чувства. Нередко в отчаянии защитники народа, свободы или западных ценностей срывались на проклятия; в нем видели причину всех русских пороков, называли чрезмерным, бесконечным, рабьим... Другие же, напротив, уповая на него, усматривали в нем источник силы, основания героизма и самой жизнеспособности России. Обратим внимание на мысль одного из немецких офицеров, который различает два способа преодолевать трудности, западноевропейский и русский; «западный европеец старается преодолеть страдания посредством деятельности, русский же научился покорно претерпевать их» (Немцы о русских 1995:183). «...СПОСОБНОСТЬ ПРЕТЕРПЕВАТЬ СТРАДАНИЕ ПРЕДСТАВЛЯЕТ СОБОЙ ГРОМАДНУЮ СИЛУ» (Немцы о русских 1995: 105)¹²⁷.

К вечно-женственному в русской душе возводит умение стойко переносить лишения И.А. Ильин. Философ подчеркивает: «Чрезвычайно важно, что русский характер изначально предстает не как нечто монотонное, закоснелое, раз навсегда застывшее... а, наоборот, оказывается предельно гибким, податливым ковке, разнообразным. Вечно-женственное, собственно, и делает его гибким, многосторонним и ковким — молот судьбы имеет в его лице... довольно стойкий материал духа» (Ильин 1997а: 185)¹²⁸.

Мягкость, бесформенность имеет и такой модус характеристики русскости, как пластичность, которому большое внимание уделил М. Бэринг в работе «Русский народ». Саму пластичность он, очевидно, связывает со славянской этнической основой; недаром у великороссов, где немало финской крови, это качество выражено менее рельефно в сравнении с другими славянскими народами Российской империи, полагает он (Baring 1911: 53). Среди позитивных, по мнению этого английского автора, последствий пластичности — христианские великодушие, милосердие, теплота; способность адаптироваться к любым иностранным обычаям, местам, обстоятельствам (здесь вспоминаются личность и деяния Петра Великого); гибкость ума; свобода и независимость мысли; отсутствие лицемерия, искренность.

¹²⁷ Заслуживают внимания строки из поэмы Н.А. Некрасова «Кому на Руси жить хорошо?»; герой этого произведения, Савелий, «богатырь святорусский», объясняет терпение народа, на первый взгляд, парадоксально: «А потому терпели мы, // Что мы — богатыри. / В том богатырство русское». В этом сила Святой Руси?

¹²⁸ В одной английской книге середины XIX века образ, привлекаемый для обозначения этой черты русскости, таков: русские, подобно тростнику, легко сгибаются, чтобы подняться вновь (Russia, The Land of the Czar Russia 1854: 26).

Среди негативных автор отмечает нередкое отсутствие твердости характера; беспорядок, анархия; недостаток энергии; лень, праздность, вялость; «лишность»; недостаток оригинальности; чрезмерная снисходительность (Baring 1911:48—50).

Как видно из приводимой мысли М. Бэринга, это свойство воспринималось не только как достоинство — в нем видели основание «подражательности», «недостатка оригинальности». Отмеченная выше универсальность связана с незафиксированностью и бескачественностью, поэтому «всечеловечность» получает и такую интерпретацию: «...Наиболее выдающейся чертой русского народного склада оказалась полная неопределенность и отсутствие резко выраженного собственного национального отличья» (цит. по: Лосский 1991: 332).

Подражательность — достаточно распространенная характеристика русскости во Франции начиная с XVIII века (Мореншильдт 1936: 67, 108, 129). «Россия — общество имитаторов...», — написал А. де Кюстин (Кюстин 1994: 89); сравнение — вот талант русского; подделка — вот его гений. Э. Кларк укорял русских, что те не имеют ничего своего (см.: Lyall 1823: VIII). Выразительна метафора, использованная Г. Брандесом: «В даровании этого народа... господствующую роль играет способность давать себя оплодотворить, умственная гибкость» (Брандес 1904б:28). А вот мнение К.Д. Кавелина: русским свойственны «пассивное восприятие чужого», «всасывание в себя образовательных элементов извне», подражательность, способность принимать новые виды и образы, восприимчивость и впечатлительность (Кавелин 1989б: 206—208). Этим объясняли, в частности, сам феномен западничества. Для западничества, которое, как написано в «Русской идее», представляет собой явление более восточное, чем западное (Бердяев 1990б: 91), характерны именно феминные черты (Бердяев 1990в: 23): несмотря на принадлежность к своеобразнейшей культуре, русская интеллигенция необычайно склонна к подражательности, к подчинению Западу, к духовному браку с иностранцами, будь то К. Маркс или И. Кант (Бердяев 1990в: 16).

В умении перевоплотиться и склонности к подражанию видели причину способности приспосабливаться к иностранным обычаям, сродниться с чужим ходом мышления или чужим кругом представлений (Брандес 1904б:27)¹²⁹. Этими же качествами объясняют художественную одаренность русских, особенно их артистический талант. По оценке В. Шубарта, часто и справедливо отмечают, что в каждом русском есть нечто от художника и эстета; немецкий философ связывает это с рассмотренным выше представлением о различиях

¹²⁹ В связи с этим многие авторы сочли необходимым подчеркнуть способность русских к языкам (напр.: Russia, The Land of the Czar Russia: 2; Lyall 1823: VIII).

западного и русского типов личности: актер-европеец, в отличие от русского, не может забыть о своем «я» (Шубарт 1997: 181)¹³⁰.

Наконец, обратимся еще к одной, столь часто отмечаемой, грани русскости — *«таинственности»*, символизировавшей восприятие нашей страны как «радикально Иного» по отношению к маскулинному рациональному Западу. «Россия — Сфинкс» — эта метафора, ставшая особенно популярной после появления блоковых «Скифов», нередко встречается в историософских текстах. Запад в роли Эдипа перед ликом загадочной России — весьма выразительный образ, отражающий какой-то устойчивый мотив западного отношения к нашей стране. Миф о русской загадке, уходящий корнями в глубь столетий, получил широкое распространение и в массовой культуре, и в историософских концепциях (см.: Рябов 1998б; Рябов 2000в; Брода 1998; Lewandowski 1999). Говоря словами В.Ф. Эрн, «Сфинкс русского предназначения в мире... тревожил всю Европу» (Эрн 1991б: 299)¹³¹. Еще в 1855 г. Б.Бауэр написал: «Этот народ с лицом человека и туловищем льва есть Сфинкс, который стоит перед современной Европой и дает ей задачу — истолковать загадку будущего. Глаза этого чудовища неотрывно направлены на Европу, мощные лапы подняты и изготовлены к удару; если Европа ответит на вопрос — она спасена; но если она перестанет трудиться над этим вопросом, оставит его или предоставит дело случаю, то станет добычей Сфинкса, который прижмет ее с железной силой» (цит. по: Кантор 1995: 36—37). Редкая западная книга о России обходится без упоминания о «загадочной русской душе»; о ней писали, в частности, О. Шпенглер и А. де Кюстин, В. Шубарт и Й. Геббельс (см.: Рябов 1998б)¹³². Для иллюстрации западного взгляда на эту грань русскости часто приводят слова

¹³⁰ Даже А. Розенберг нашел хорошие слова в адрес русских, признавая, что они артистически одарены, особенно в области театра и танца (Rosenberg 1978: 167). Заметим, что А. де Кюстин, приписывая русским лживость, связывает ее с их артистизмом — «первые актеры в мире» (Кюстин 1990: 245)

¹³¹ «Далекая таинственная Россия... ее всегда боялись и не понимали», — так начинает Б.П. Вышеславцев прочитанный в 1923 году в Риме доклад, озаглавленный «Русский национальный характер» (Вышеславцев 1995: 112). Подобные идеи, проникнутые то разочарованием, то гордостью этим непониманием России Западом, нередко включаются в отечественный историософский дискурс.

¹³² О. Шпенглер пишет: «Для нас русская душа — за грязью, музыкой, водкой, смирением и своеобразной грустью — остается чем-то непостижимым. Наши суждения о России — суждения поздних и духовно созревших городских жителей совсем иной культуры — мы создаем их сами. То, что мы здесь «познаем» — это не первые проблески теперь лишь рождающейся души... но созданный нашим духом образ этой души; он возникает на основании поверхностного взгляда о русской жизни и русской истории» (Шпенглер, б.г.: 152—153; *курсив наш.* — О.Р.).

У. Черчилля, охарактеризовавшего русскую политику как «загадку, облаченную в тайну за семью печатями» (“A riddle wrapped in a mystery inside an enigma”; см.: Chamberlin 1943: 1). У. Чемберлен, воспроизводя эту фразу, добавляет: «Вряд ли есть другая страна, подобная России» (Chamberlin 1943: 1). «Для нас самих Россия является неразгаданной тайной, — пишет Н.А. Бердяев. — Россия — противоречива, антиномична. Душа России не покрывается никакими доктринами» (Бердяев 1990в: 3).

Подводя итоги реконструкции традиционного образа русскости, «загадочной русской души», в котором России представлена как «радикально Иное» Запада, подчеркнем еще раз соотношенность составляющих этого образа с феминными качествами.

Теперь перед исследованием встает совершенно резонный вопрос: почему же идея женственности России была воспринята благосклонно русской мыслью, если, как было отмечено, статус женского в андроцентрической культуре ниже, чем статус мужского?

На наш взгляд, следует выделить *две причины* этого: одна из них заключена в самой сущности рецепции феминного в культуре; тот потенциал, который заключен в идее женственности, прекрасно соответствовал самому способу концептуализации России в умонастроениях русского мессианизма. Другая причина обусловлена спецификой образа женского начала в России. Анализируя *первую* причину, подчеркнем, что, «апофатическая» (Поляков 1992), по выражению Л.В. Полякова, логика русского мессианизма определенно повторяет аналогичный ход мысли в логике мессианизма женского. Феминные бескачественность, неопределенность, хаос, беспредельность, незафиксированность России как «радикально Иного» оборачиваются условием возможности прорыва, чуда. Подобная логика русского мессианизма предполагала идею потенциальности России как незавершенности, идею ее «особенной свободы», на которую обратил внимание М. Брода (Брода 1998: 86), ее устремленности в будущее — будь то западные истоки этой ментальной конструкции (Г.В. Лейбниц, Д. Дидро, И.Г. Гердер) или ее первая русская манифестация, связанная с работами П.Я. Чаадаева. Начиная в «Философических письмах» с тезиса о том, что «века и поколения протекли для нас бесплодно» (Чаадаев 1989в: 25), он позднее приходит к мысли о всемирной миссии России (Чаадаев 1989а: 152). Эта эволюция парадоксальна лишь на первый взгляд. П.Я. Чаадаев сравнивает Россию с «листом белой бумаги», подчеркивая отсутствие «резко очерченной, ярко выраженной народности» (Чаадаев 1989а: 143). Говоря о реформах Петра, он пишет: «Неужели вы думаете, что, если бы он нашел у своего народа богатую и плодотворную историю, живые предания и глубоко укоренившиеся учреждения, он не поколебался бы кинуть его в новую форму?» (Чаадаев 1989а:). Но именно вследствие этой бескачественности «для нас не существует непреложной

необходимости» (Чаадаев 1989а: 151—152); «мы никогда не жили под роковым давлением логики времен» (Чаадаев 1989а: 151). Впоследствии Н.А. Бердяев точно выразит особенность чаадаевской интерпретации русского мессианизма: «В России есть преимущество девственности почвы. Ее отсталость дает возможность выбора. Скрытые, потенциальные силы могут себя обнаружить в *будущем*» (выделено нами. — О.Р.) (Бердяев 1990б: 74). Неактуализированность сил русского народа в прошлом делается для Чаадаева залогом возможности великого будущего (Бердяев 1990б: 73).

Отказ от соревнования с Западом в прошлом и настоящем, с одной стороны, и обращенность в будущее, с другой, тесно связаны между собой. Мотив потенциальности России, возможности свершения ею чего-то невиданного и принципиально невозможного ранее — проходит через всю историю русского мессианизма¹³³.

В.Н. Кравцов для выявления особенностей такого способа концептуализации сущности России удачно, на наш взгляд, различает его «статический компонент» и «динамический компонент». Динамические компоненты — то есть перспективы развития России — в мессианских умонастроениях имели, в отличие от статических, крайне позитивные оценки. Неудовлетворенность статикой в этом плане была вторичной и одновременно необходимой для успеха России в отдаленной перспективе. Молодость страны и неорганизованность нации явилась причиной культурного и экономического отставания от Европы; она же становится предпосылкой того, что в будущем она займет лидирующее положение. Деформирующая историю невыбранность пути *сегодня* дает возможность оптимально сориентироваться *завтра*, выбрать такой путь, который будет совершенно особым, самым передовым и прогрессивным. Таким образом, «утверждается представление, что Россия — это не качество, не свойство, не страна, а путь из непреодоленного прошлого в недостижимое будущее, которое и становится ценностью» (Кравцов 1998: 34).

Подчеркнем в связи с этим еще одно следствие, выводимое из отмеченной гендерной характеристики идентификации России. К Богу, к судьбе, к миру, к стране русский относится как к матери — поэтому в России образ иррационального, непознаваемого, несправедливо-милосердного мира, в котором всегда остается место случайности и надежде, порождает не только фатализм и пассивность, но и *активизм*, и веру в особую, нигде не виданную и нигде более не возможную свободу как для отдельного индивида, так и для страны в

¹³³ Г.Д. Гачев пишет: модель русского движения — дорога (Гачев 1988: 223). Русь — как потенция, как страна неисчерпаемых возможностей; она всегда в пути, в становлении, накануне, на пороге — эти идеи столь же интимны для русского сознания, как и ощущение беспредельности бытия (Гачев 1991: 216).

целом. Раз нет ничего раз и навсегда зафиксированного, раз правила игры не установлены — значит, все можно исправить, переделать, перестроить. Человек может быть абсолютным хозяином своей судьбы. Россия и воспринимается как страна, в которой возможно всё: и стремительные взлеты, и необъяснимые падения. М. Бэринг замечает, что Россия — это страна, «где ничто не столь абсурдно, что ни может случиться» (см.: Лосский 1991: 335). Н.О. Лосский приводит слова одного западного автора о том, что русский народ — самый обаятельный и самый обманчивый, и добавляет: «Поистине Россия есть страна неограниченных возможностей» (Лосский 1991: 360.). «В России все возможно», «Россия — страна неограниченных возможностей» (Baring 1911: 5) — это весьма популярные эпитеты нашей страны (см.: Шубарт 1997: 84; Broda 1995: 97—98). Итак, Россия может стать всем чем угодно, потому что она бес-качественная, неопределенная. Обратим внимание на то, что взгляды ряда западных авторов, которые обычно трактуют в качестве «русофильских», также связаны с атрибутированием России феминных качеств, с представлениями о ее женственности России. В этом мы видим еще одно свидетельство того, что женственность России не только воспринималась как свидетельство ее несовершенства, но и вселяла надежды на выдающиеся достижения. Инаковость, которая позволяет писать о «русской загадке», порождает не только «русофобские», но и «русофильские» настроения. Идея комплементарности России и Запада, воплощающих различные ценности, нашла выражение в тезисе Р. Штайнера о грядущем духовном браке между германством и славянством (причем первое символизирует, разумеется, мужское начало, тогда как второе — женское; см.: Коренева 1998: 310)). Женственная Россия вызывает симпатию благодаря своей близости к природе, открытости, душевности, приоритету любви над законом, братству, преодолевающему западный эгоизм. Особое значение в секулярный, прагматический век Европа придавала русской религиозности. Еще более значительной миссия России выглядит в тех концепциях, где ей отводится роль спасительницы Европы, например, у В. Шубарта: «Именно Россия обладает теми силами, которые Европа утратила или разрушила в себе. <...> Россия — единственная страна, которая способна спасти Россию и спасет ее...» (Шубарт 1997: 33—34). Ведь чудо (Россия — «незабываемая, таинственная сказка» (Рильке 1990: 38) — это всегда Иное.

Другая же причина того, что этот гендерный маркер был принят в умонастроениях русского мессианизма, заключалась в национальной специфике образа женственности. Русская женственность ассоциируется не только со слабостью, но и с материнской силой и всемогуществом. Исследованию этого вопроса посвящена следующая глава.

ГЛАВА III. «МАТЕРИНСКОЕ НАЧАЛО РУССКОЙ ЖИЗНИ»

Вначале необходимо подчеркнуть принципиальный момент, поясняющий нашу позицию в отношении рассматриваемой проблемы. Говоря о специфике образа женственности в русской культуре и ее роли в мессианском варианте конструирования национальной идентичности России, мы исходим из того, что культура андроцентрична; феминные ценности занимают в ней периферийное место. Вместе с тем степень андроцентричности в различных культурах различна. Анализ источников — в частности, религиозных представлений, концепций власти, педагогических воззрений, законодательства, языка — позволяет исследователям (напр.: Hubbs 1993; Рябова 1996; Пушкарева 1997; Кирилина 1999) отметить, сколь высока оценка материнского начала в русской культуре, сколь значительна реальная роль матери в экономической и духовной жизни России. Представление о женском начале как начале материнском отражает, видимо, одну из особенностей русской культуры и не может быть связано только с мессианскими умопостроениями.

Остановимся на трех компонентах структуры национальной идентичности, для которых наиболее характерна сакрализация материнства: *историософеме Родины-Матери, представлении о России как о «Доме Богородицы», мифе о русской женщине*

1. *Родина-Мать*

Вначале предметом нашего анализа станет историософема Родины-Матери. Обозначим тезис: эта историософема содержит два идейных пласта.

Первый является необходимым элементом идентичности *любого* этноса и восходит к идее иерогамии, священного брака, Правителя и Земли.

Второй пласт представляет собой порождение концептуальных схем мессианизма и отражает антигосударственный пафос сторонников идеи женственности России, их рецепцию государства как воплощения иноземного, западного, маскулинного начала.

Идея священного брака Батюшки-Царя и Матушки-Руси, союза Отечества и Родины, получает отражение уже в древнерусских текстах и в дальнейшем постоянно присутствует в историософском нарративе.

Так, «милая девица», столь привлекающая князя Всеслава, героя «Слова о полку Игореве», — это Киев, великокняжеский престол (Слово о полку Игореве 1980: 383). В другом произведении проводится

аналогия между Россией («преславной, ясносияющей, превеликой») — и невестой, «жениху на прекрасный брак уготованной» (Плач о пленении 1987: 133). Эта же метафора используется в описании притязаний «короля-супостата» на российский престол: Россия уподобляется невесте, которую тот пытается получить силой или обманом (Новая повесть 1987: 31). Страдающая и униженная, она сравнивается с вдовой. Например, Иван Тимофеев, описывая события Смутного времени, рисует Россию как вдову; ее муж, истинный царь, был женихом России, подобно тому как Христос был Женихом Церкви (Временник Ивана Тимофеева 1951: 333. см. также.: Повесть о Меркурии Смоленском 1922: 82). «Всяк бо царь жених есть на царствии своем» (Иосиф Туробойский 1979:179), — напишет Иосиф Туробойский в начале XVIII века.

В идее иерогамии, получившей воплощение в историософском дискурсе отечественных авторов, обнаруживают себя такие оппозиции гендерной картины мира, как телесное/духовное, активное/пассивное. Скажем, В.Г. Белинский использует традиционный набор гендерных характеристик, осмысляя взаимодействие Правителя и Земли: «Русская жизнь... до Петра были только телом... вполне достойным быть сосудом необъятно-великой души, но телом, лишенным этой души, и только ожидающим, ищущим ее... Петр вдохнул в него душу живую...» (цит. по: Кара-Мурза, Поляков 1994: 32)¹³⁴.

Приведем выдержку из речи Николая II, произнесенной 26 июля 1914 года перед членами Государственного Совета и Государственной Думы, сказал следующее: «Тот огромный подъем патриотических чувств, любви к родине и преданности Престолу, который, как ураган, пронесся по всей земле Нашей, служит в Моих глазах, да, думаю и в ваших, ручательством в том, что Наша великая матушка Россия доведет ниспосланную ей Господом Богом войну до желанного конца. В этом же единодушном порыве любви и готовности на всякие жертвы вплоть до жизни своей Я черпаю возможность поддерживать свои силы и спокойно и бодро взираю на будущее» (цит. по: Кузьмин-Караваев 1914:416). Таким образом, качества, ожидаемые от страны в час войны — не сила и мужество, а любовь и жертвенность.

Историософема Родины-Матери проходит в своем развитии ряд стадий.

Очевидно, начало ее истории следует отнести к образу *Матери-сырой земли*. Материнская фигура является аллегорией земли в мифологических представлениях многих народов. Мать-сыра земля — это русский вариант Великой Богини-матери. Однако, в отличие от последней, Мать-сыра земля в наиболее архаичных вариантах культа

¹³⁴ Сквозь призму оппозиции форма/материя воспринимает отношения царя-реформатора и России А.Н. Радищев: «Петр дал первый стремление столь обширной громаде, которая яко первенственное вещество была без действия» (цит. по: Кара-Мурза, Поляков 1994: 32).

считается единственным источником всего сущего; она не нуждается в оплодотворении мужским божеством. Лишь позднее появляются представления о божественной паре земли и неба, стоящей в начале теокосмогонического процесса (Мелетинский 1976: 207), о земле как о супруге Неба, оплодотворяющего ее дождем. «Олицетворение земли наиболее ярко сказывается в том, что она наделялась собственным именем: в украинских и белорусских заговорах обращаются к земле Татьяне, подобно тому как воду часто называют Уляной» (Топорков 1984: 224).

В русском поклонении матери-земле присутствует несколько пластов, относящихся к различным периодам истории. Начало этому культу положено еще в доземледельческую эпоху — не удивительно, что до нас дошли лишь его глухие отголоски в фольклоре. Отсутствие аналогий древнерусскому почитанию земли у славян западных позволяет возвести его к пережиткам причерноморской скифской и доскифской культуры и связать со взаимопроникновением малоазиатских культов Богини-матери и собственно эллинского почитания земли (Комарович 1960: 89; Топорков 1984: 222). Наиболее раннее свидетельство почитания матери-земли на Руси в нарративных источниках обычно усматривают в «Исповедании веры» из «Повести временных лет» (Повесть временных лет 1950: 278). Один из известных всплесков этого архаического культа обнаружился в стригольнической ереси (XIV в.). По сообщению Стефана Пермского, стригольники поклонялись земле, которой приписывали способность отпускать грехи (см.: Замалеев, Зоц 1990: 165).

Другой модус «Матушки-Руси», другая стадия развития представлений о материнской сущности страны — это образ *Русской земли*, который проходит через всю историю древнерусской литературы. В книжной традиции Русская земля представлена как живое существо, испытывающее человеческие чувства и являющееся субъектом своих поступков; она описывается средневековыми авторами в женском — чаще всего материнском — облике. Так, автор «Повести о Меркурии Смоленском» (XV в.), создавая образ вселенской скорби по погибшим русским воинам, называет Русскую землю «наша общая мать». «Чада мои! Чада мои!» (Повесть о Меркурии Смоленском 1922:81), — восклицает та, обращаясь к своим защитникам, которые во многих произведениях древнерусской литературы называются «русскими сынами» — сыновьями земли Русской (напр.: Слово о полку Игореве 1980: 383; Задонщина 1981: 97; Сказание о Мамаевом побоище 1981: 145, 163, 175; Летописная повесть 1981: 145).

Образы, избираемые авторами источников для описания родной земли, отражают те же представления о ее материнской сущности.

Женственный лик Руси — это природа: земля в природном аспекте сливается с землей-Родиной. «Никнет трава от жалости, а дерево от печали к земле приклонилось» (Слово о полку Игореве 1980:377; см.

также: 388), — так представляется реакция Русской земли на бедствия своих сынов в «Слове о полку Игореве». Один из князей в «Повести о разорении Рязани Батыем» (XIII в.) восклицает: «О земля, о земля! о дубравы! Поплачьте со мною!» (Повесть о разорении Рязани Батыем:197). В «Повести о Меркурии Смоленском» скорбь родной земли — это скорбь всего живого, всех стихий: «Горы убо и холми плененным и малооставшим плачущим сопровит возглашаху. Реки же волнами сопремшумяху, садовые же древеса, и вся боры и дубравы вместо рыдания и плача ветвями повевающе, умильно приглашающе, и вместо слез листвие от себя спущаху» (Повесть о Меркурии Смоленской 1922: 81). Авторы в значительной мере следуют библейской традиции взаимоолицетворения страны и всех ее женщин (Плюханова 1995:76); природа отождествляется с женскими персонажами во многих произведениях. «...Деревья от печали к земле склонились. Запели птицы жалостные песни — запричитали все княгини и боярыни и все воеводские жены по убитым» (Задонщина 1981:105) — плачи вдов, матерей, природы, Земли, России сливаются воедино в «Задонщине». К силам природы обращен «плач жен коломениских», плач Ярославны.

Другой символ «Русской земли» — православная вера и такие ее атрибуты, как святые иконы, церкви, монастыри. Образ православной Церкви как «Невесты Христовой» (Хоников 1989: 201; Поучение мудрого епископа 1980: 403), практика «печалования», заступничества ее перед царем за свою паству содействовали тому, что она воспринималась в женском облике, как мать всех православных и одновременно аллегория Руси (напр.: Житие Аввакума: 379; Повесть о нашествии Тохтамыша 1981: 203; Симеон Полоцкий 1989: 159; Хоников 1989: 206).

Еще один женственный лик Руси — это сама Богоматерь. При этом Русская земля, Церковь и Богоматерь сливаются в сознании русского человека в единый материнский образ. Так, композиционная соположенность плача земли и моления Богородицы в «Повести о Меркурии Смоленском», призыв Богородицы отомстить за родную землю сближает их в функциях олицетворения народа, моления о его спасении, самого спасения его (Плюханова 1995: 76)¹³⁵.

¹³⁵ По мнению Д. Самарина, русская Богородица значительно больше похожа на «матушку сыру земельку», которая всех нас любит, поит и кормит, чем на историческую Деву Марию (Самарин 1918: 25). Отразившееся в духовных стихах представление о родстве трех ипостасей материнства — Пресвятой Богородицы, сырой земли и родной матери — анализирует Г.П. Федотов (Федотов 1991а: 81). Иван Тимофеев выделяет эти же три лика, обличая пороки современников, «зловонное произношение языком и устами матерных скверных слов, ибо этим они не укоряемому досаждали, а родную [мать] оскверняли своими ругательствами. Земля, нетерпящая [такого] зла, стонет из-за этого; а крепкая помощница в наших бедах, сильно гневаясь, оскорбляется и

Анализ древнерусских текстов позволяет выделить основные черты образа Русской земли, включающего в себя два ряда характеристик. Во-первых, это качества, соотносимые с языческим представлением о материнском начале: *плодородие, неиссякаемая сила, забота, защита*. Во-вторых, это ряд свойств, восходящих к общехристианской парадигме материнства, воплощенной в образе Девы Марии: *терпение, страдание, жертвенная любовь* (Heldt 1992: 28)¹³⁶.

Первый ряд характеристик, которые, как показано в исследовании Э. Нойманна «Великая Мать», являются основными чертами материнского архетипа (Neumann, 1963: 32; см. также: Dieterich 1923; Briffault 1927), связан с культом Матери-земли и олицетворяет вечность, устойчивость этнической общности.

Земля есть воплощение начала *рождающего*. Выразительно отождествление родной матери и рождающей матери-земли в послании Третьяка Васильева к младшему брату Сергею (XVII в.), где материнская утроба прямо именуется землей (Успенский 1994: 112).

Русская земля — это *земля-кормилица*. Для того чтобы выразить скорбь матери-земли о русских воинах, попавших в татарский плен, древнерусский автор вкладывает в ее уста такие слова: «Вижу вас от моей пазухи отторгаемых и в поганские руки немилостиво впадша праведным судом Божиим и иго работно имуще на плечах ваших» (Повесть о Меркурии Смоленском 1922: 81—82).

Русская земля, символизирующая материнскую заботу, — это *земля-заступница*. В «Повести о Меркурии Смоленском» плач земли переходит в моление о «русских сынах» (Повесть о Меркурии Смоленском 1922: 82). В «Задонщине» (XIV в.) Русь изображается в облике матери-земли, то лелеющей своих детей — князей и воинов, то наказывающей их (Задонщина 1981: 111). Русская земля как женщина возносит молитвы за «сынов русских», помогая им в сражении.

отвращает [от нас] лицо свое: когда о чем в молитвах воззовем, отходим от нее не услышанными и всего лишенными, так как [она] от таких [как мы] затворяет двери своего милосердия и не ходатайствует о них перед рожденным от нее, — так тяжел этот грех» (Временник Ивана Тимофеева 1951: 254—255).

¹³⁶ В исследовании Е. Хеллберг-Хирн стороны материнского архетипа, заключенные в историософеме Родины-Матери, обозначены как «Почва» и «Душа» (Hellberg-Hirn 1998: 4). Анализируя языковое сознание советских людей в период перестройки, аналогичные черты отмечает в своей работе Н. Райс (Ries 1997: 57). Подобные различия очевидны в двух наиболее известных скульптурных воплощениях образа Родины-Матери: если скорбная материнская фигура на Пискаревском кладбище имеет определенное сходство с трактовкой Марии в «Пьета», то «Родина-Мать зовет!» на Мамаевом кургане ассоциируется скорее с образами былинных «богатырок» (Ил. 4, 5).

Другой же ряд характеристик, атрибутируемых Русской земле, — *уязвимость, страдание, сострадание, эмоциональность, терпение* — формировался под влиянием образа Богородицы.

Плачи, сопровождающие повествования о страницах военной истории страны, выразительно показывают, как по-матерински Русская земля скорбит по своим сыновьям — погибшим воинам. Как «чадолюбивая мать» плачет земля в «Повести о Меркурии Смоленском». Ее автор описывает «рыдания повсюду» и «плач велегласен»: «...общая наша мати восплакася, жерелом великим стонящи, манием глаголющи: сынове, сынове Рустии!» (Повесть о Меркурии Смоленском 1922: 82). Стоном земли наполнено и «Слово о полку Игореве» (напр.: Слово о полку Игореве 1980: 385)¹³⁷. Русская земля «со времени той калкской беды и страшного побоища татарского тоской и печалью охвачена, плачет, сыновей своих поминаючи — и князей, и бояр, и удалых людей...» (Задонщина 1987: 97). «Земля возопила об этих праведниках...» (Курбский 1986: 327), — так князь Курбский описывает отношение Руси к деяниям Грозного. В «Сказании о Мамаевом побоище» земля «стонет страшно, грозу великую предрекая...» (Сказание о Мамаевом побоище 1981:171), причем плачет «со времени голосами: «...одна сторона точно какая-то женщина громко рыдает о детях своих на чужом языке, другая же сторона будто какая-то дева вдруг вскрикнула громко печальным голосом, точно в свирель какую, так что горестно слышать очень» (Сказание о Мамаевом побоище 1981:169) — и татарская земля воспринимается в женском облике (см. также: Задонщина 1981: 109).

Обратим внимание на контекст образа страдающей Матери Родины; он становится востребованным авторами тогда, когда необходимо объяснить силу патриотического порыва ее защитников во времена оборонительных или освободительных войн. Такой «призыв о помощи» является одним из действенных механизмов мобилизации на борьбу за само существование этнической общности. Со знаменитого «Не посрамим земли Русской!» стремление защитить честь Родины играло важнейшую роль в мотивации героических деяний русских воинов. Так, монголо-татарское нашествие воспринималось как поругание чести Русской земли, усугубляемое иноверием захватчиков, поэтому «переживание бесчестия и возвращение чести Русской земли можно считать главной темой литературы XIII—XV веков» (Черная 1991: 65—69).

Подчеркнем еще один аспект использования образа России страдающей в историософском и политическом дискурсе. Так, в

¹³⁷ По мнению Г.П. Федотова, страдание, смирение Русской земли — одна из главных тем этого произведения, благодаря которой оно становится в ряд с трагическими поэмами, созданными в Средневековой Европе, — несмотря на, казалось бы, благополучное завершение приключений князя Игоря (Fedotov 1966/1: 340—341).

сочинениях представителей официальной идеологии петровского времени о ней вспоминают, например, осуждая политику гетмана Мазепы — «нового Иуды», «второго Каина». Россия в одном из произведений Стефана Яворского произносит следующие слова: «Аще бы ми враг поносил сугубо, // Претерпела бы казни его любю. // Но от своего чада прелюбима // О, коль матери язва нестерпима!» (Стефан Яворский 1989: 268; см. также: Феофан Прокопович 1979: 200)¹³⁸. Гавриил Бужинский, рассуждая в одной из проповедей времен Северной войны о патриотизме, гневно обличает тех, кто отказывается служить России и проливать за нее кровь. Обосновывая мысль о нравственных обязательствах перед Родиной, он проводит параллель с долгом перед матерью: человек не может не быть «благодарен земле, яко родившей его матери». «Аще бо помыслиша, человеце, какие они бедствия, колико тяжести в рождении, воспитании, наставлении, учении претерпеша, аще приведеша тебе в уме матернем о тебе болезни, объятия, лобзания, бдения и тщания любовныя и воистину неизреченныя... Аще сия, глаголю, помыслиши, не воспалится ли в тебе желание воздати, како бы любовь любовью народити?» Ведь «отечество есть то общая нас всех мати». И даже сам царь Петр в этом смысле не свободен от сыновнего долга (Бужинский 1901: 434—439).

Очевидно, мобилизационный механизм, характеризующий динамический компонент идентичности, заставляет человека избрать определенную модель идентификации: в данном случае он должен быть не просто лояльным подданным, но преданным и любящим сыном. Патриотический долг, то есть некий комплекс обязанностей перед государством, предполагающих определенную линию поведения, обосновывается при помощи аналогии между нацией и родной матерью; сыновний долг и сыновняя неблагодарность — на таком контрасте строится патриотическая пропаганда, являющаяся, очевидно, необходимым условием выживания каждой нации.

Аналогичные черты обнаруживало патриотическое воспитание в Советском Союзе, где также активно использовалась идея сыновнего долга перед Родиной; любопытно, что чертами несколько суровой, но заботливой матери наделялась и КПСС¹³⁹.

Об универсальности подобных мобилизационных механизмов косвенно свидетельствует тот факт, что в годы первой мировой войны все воюющие державы использовали практику репрезентации своей страны в виде женщины-матери. При этом женская аллегория Родины

¹³⁸ Теми же словами в одной из листовок времен гражданской войны Н.А. Щорс обличает гетмана С.В. Петлюру: «Продад родину-мать. Продад бедный народ. Скажи, Иуда, за сколько грошей продал ты Украину?» (Листовки 1942:19).

¹³⁹ Например: «Тянемся так же, как дети, и мы // К Партии-матери, встав к ней под знамя» (П. Кудрявцев).

может олицетворять и жизненную силу нации, ее неизбежную победу над врагом, и смертельную опасность, нависшую над страной, что требует соответствующего поведения ее «сынов» (Waters 1991: 275, 285)¹⁴⁰.

Схожий мотив включается в пропаганду сторонников Белой армии, интерпретировавшую борьбу с большевиками в качестве сражения с врагами Родины, с «инородцами», с «германскими шпионами» и пр. Так, плакат «Жертва Интернационала» изображает Россию в образе молодой женщины в кокошнике, которая попала в «лапы комиссаров» (Waters 1991: 331). Другой плакат, названный «Ваши родные и близкие стонут под игом большевистских комиссаров, они мрут от насилия и голода, они зовут вас, идите спасать их!», также строился вокруг материнского образа России (Бабурина 1993: 50).

Показательны написанные в эти же годы строки В.В. Розанова: «Счастливую и великую родину любить не велика вещь. Мы ее должны любить, именно когда она слаба, мала, унижена, наконец, глупа, даже порочна. Именно, именно, когда наша "мать" пьяна, лжет и вся запуталась в грехе, — мы и не должны отходить от нее...» (Розанов 1990б: 299)¹⁴¹.

Возвращение материнской символики в 30-е годы в СССР было обусловлено в том числе и необходимостью укрепления патриотических чувств в преддверии неизбежной войны: «Но сурово брови мы насупим // Если враг захочет нас сломать // Как невесту Родину мы любим // Бережем, как ласковую мать». Одним из наиболее известных символов Великой Отечественной стал плакат И.М. Тоидзе

¹⁴⁰ Во время русско-японской войны правительство выпустило плакат «К войне России с Японией», в котором «языческий» архетип силы также нашел свое воплощение. Он изображал женщину в длинном платье, в кольчуге, и горностаевой мантии, подбитой с внутренней стороны красным сатином. Она держала в правой руке символизирующую победу пальмовую ветвь; на ее левом плече восседал двуглавый орел как олицетворение самодержавия, а над ее головой парил белый ангел. На заднем плане — шипящее мзеподобное чудовище с азиатскими чертами. Победоносная «Мать-Россия» — решительная молодая женщина — изображена на плакате времен первой мировой войны «Россия — за правду». В средневековом шлеме и кольчуге с мечом в правой руке и щитом с изображением Св. Георгия — в левой, она стоит на поверженной двуглавой гидре (Bonnell 1991: 274—275).

¹⁴¹ Феминные, материнские, уязвимые черты России подчеркиваются в сочинении С.Л. Франка «Крушение кумиров» (1923): «Родина — живое, реальное существо. <...> Мы любим... нашу родную, древнюю, исконную мать; она сама теперь несчастна, обесчещена, больна тяжким недугом, лишена всякого величия, всяких приметных, бесспорных для постороннего достоинств и добродетелей; она и духовно больна вместе со всеми нами, ее детьми» (Франк 1990: 164).

«Родина-Мать зовет!» (илл.12); его мобилизующая мощь свидетельствует о потенциале идеи сыновнего долга перед Родиной¹⁴².

В материнских фигурах известных плакатов, картин, скульптурных композиций военных и послевоенных лет — и мольба о защите, и призыв бороться с врагом, и скорбь утраты близких, и протест против любой войны¹⁴³.

Теперь нам предстоит рассмотреть вопрос о том, как идея материнского начала нации получает особый статус в мессианских умопостроениях и как она встраивается в идею женственности России. Подчеркнем следующее: антигосударственный характер идеологии русского мессианизма потребовал привлечения идеи Матушки-Руси как угнетаемой государством. Противопоставленная «Отечеству» как воплощению государственного, отцовского, мужского начала, «Родина» используется в идеологии оппозиционных власти политических течений.

Символами этой дихотомии в Московском царстве стали две идеи, выкристаллизовавшиеся в XV—XVI веках: «Третий Рим» и «Святая Русь», которые, по оценке Н.А. Бердяева, воплощают соответственно «волю к могуществу» и «волю к правде» как две интенции русского самосознания (Бердяев 1990б: 82). Следует заметить, что идея двух «Россий» (или «России» и «Руси») распространена достаточно широко; вспомним хотя бы известное стихотворение М.Ю. Лермонтова «Родина». Приведем также слова В.В. Розанова: «Есть две России: одна — Россия *видимостей*, громада внешних форм с правильными очертаниями, ласкающими глаз; с событиями, определенно начавшимися, определительно оканчивающимися, — «Империя», историю которой «изображал» Карамзин, «разрабатывал» Соловьев,

¹⁴² К такому же чувству долга, к стремлению мужчины защитить честь и жизнь как родной страны, так и дорогих ему женщин, зывали другие известные работы советских плакатистов: «Бей крепче, сынок!» И.А. Серебряного, «Сын мой! Ты видишь долю мою... Громи фашистов в святом бою!» Ф.В. Антонова, «Боец «Здравствуй, Родина-Мать!» Н.Н. Ватолиной, «Боец, Украина ждет тебя!» Н. Жукова и Н. Климашина и другие (см.: Демосфенова 1985) (см. ИЛЛ. 6-11). О том, что такие призывы находили отклик в сердцах воинов, свидетельствует солдатская поэзия времен Великой Отечественной войны, например: «Я слышу стон замученных врагами, // Я слышу плач сестер и матерей... // Я слышу, Родина! Сыновними глазами // Я вижу трупы маленьких детей. <...> И я клянусь, назад не отступая, // Громить и бить двуногое зверье! // Тебе я, Родина, тебе я, мать родная, // Вручаю сердце гневное свое» (О Родине 1975:34).

¹⁴³ Примечательно, что, если в сердце России, на берегах Волги-матушки стоит фигура Родины-Матери, то в Трептов-парке, как символ Победы — изваяние Победителя-Мужчины. Удел женщины — охранять домашний очаг и оплакивать погибших; миссия мужчины — поход, завоевание?

законы которой «кодифицировал» Сперанский. И есть другая — «Святая Русь», «матушка Русь», которой законов никто не знает, с неясными формами, неопределенными течениями, конец которых не предвидится, начало безвестно: России *существенностей*, живой крови, непочтой веры, где каждый факт держится не искусственным сцеплением с другим, но силой собственного бытия, в него вложенного» (Розанов 1990в: 47)¹⁴⁴. Мы позволили себе использовать столь внушительную цитату, дабы не только проиллюстрировать представление о «двух Россиях», но и еще раз зафиксировать корреляцию маскулинных черт с «Империей», с «Отечеством», а феминных — с «Родиной», с «Матушкой Русью», со «Святой Русью».

Мысль об антигосударственной направленности идеи Святой Руси в русской культуре высказывает М. Чернявский. Он подчеркивает, что эта идея с самого возникновения носила антицаристскую направленность; миф Святой Руси — это миф нации, земли, страдающей от произвола царя-государства (Cherniavsky 1958: 622). Об этом свидетельствует и то, что, по его оценке, идея Святой Руси практически никогда не использовалась официальными идеологами ни Московского царства, ни Российской империи — это народная идея (Cherniavsky 1958: 625).

Появление же самого термина «Святая Русь» связывают с именем князя Андрея Курбского, который в «Повести о великом князе московском», созданной, кстати, в эмиграции, пишет о сторонниках Ивана Грозного: «Прогрызали они чрево у матери своей, святой русской земли, что породила и воспитала их поистине на беду свою и запустение!» (Курбский 1986: 319; см. также 271). Дж. Биллингтон возводит начало идеи Святой Руси к образу Василии, запечатленном в одном из трактатов Максима Грека (Billington 1966: 94). Автору трактата встречается на дороге «жена, которая была одетою в черную одежду, приличную вдовам, и горько плакала». Под одеждами горькой вдовы прячется царственность — Василия. Она сетует на то, что ею управляют жестокие мучители и властолюбцы, стараясь подчинить ее, тогда как должно заботиться о ней и украшать ее (Максим Грек 1910—1911: 203—205). По мнению американского исследователя, именно этот образ оказал решающее влияние на князя Курбского, ученика Максима Грека. Василия-Святая Русь —

¹⁴⁴ Ранее В.А. Жуковский выразит эту антиномию так: «Р о с с и я принадлежит к составу государств Европы; С в я т а я Р у с ь есть отдельная наследственная собственность русского народа, упроченная ему Богом» (Жуковский 1888: 166). А.В. Соловьев, автор первой работы, посвященной исследованию идеи Святой Руси, эти две стороны русского бытия обозначил соответственно как «Третий Рим» и «Град Китеж»; последняя связана с ценностями смирения, покаяния, бегства от государственных форм, от зла мира сего, от всякой борьбы (Соловьев А.В. 1927:90).

униженная и страдающая; будучи любящей матерью и женой, остается преданной и верной своему мужу и своим детям, то есть правителю и подданным, хотя те и относятся к ней недолжным образом. Дж. Биллингтон полагает, что Святая Русь противопоставлена государству как чему-то «механическому» и «бездушному» (Billington 1966: 94).

В монографии Дж. Хаббс «Матушка-Русь: Мифологизация женственности в русской культуре» эти идеи интерпретируются уже сквозь призму гендерных исследований: автор высказывает мысль о том, что миф Святой Руси воплощает святое материнство; Святая Русь — это земля и живущий на ней народ, это нечто феминное, в отличие от маскулинного государства (Hubbs 1993: 187).

Таким образом, историософема Святой Руси оказывается включенной во внутривнутриполитическую борьбу уже в средневековом обществе: оппозиция объявляет себя защитником Родины-Матери, противостоящим несправедливой (и национально чуждой) власти.

Ярко очерченные контуры идея страдающей *Матушки-Руси* приобретает в Новое время, когда в русской мысли происходит принципиальный поворот — к «народничеству»¹⁴⁵. Подлинная русскость теперь атрибутируется «народу», «мужику»; два образа — Мать-Россия и мать-народ — соединяются. Как показано в монографии Х. Роджера, к рубежу XVIII—XIX веков поиски национальной идентичности частью русских интеллектуалов приводят к тому, что социальный протест отождествляется с протестом национальным. На фоне масштабной европеизации правящего класса и сохранения традиционного уклада жизни в народной среде отношение «народ — власть» воспринимается как отношение «Россия — Запад». В обращении к национальным истокам, к народу, который считается единственным хранителем отечественной культуры, видят спасительный путь (Rogger 1960: 278, 279). Подобным культом «народа» отмечено уже «Путешествие из Петербурга в Москву» А.Н. Радищева. XIX столетие — это век народничества. Сама русская интеллигенция рождается и конституируется как интеллигенция народническая: оппозиция власти, сострадание к народу и защита его были начертаны на ее знаменах. Мать-Россия — это народ, стонущий под гнетом самодержавия, это земля, униженная и взывающая о помощи. Ф.М. Достоевский отмечает: «Мы должны преклониться перед народом и ждать от него всего, и мысли, и образа;

¹⁴⁵ В данном случае мы используем термин «народничество» в том смысле, в котором его употребил Н.А. Бердяев — для характеристики особых отношений интеллектуального слоя и народа в России; среди его модусов — и славянофильство, и историческое народничество, и толстовство, и марксизм. Сущность его в том, что вместо стремления внести смысл в народную стихию у интеллигенции наблюдается жажда отдаться народу и от него получить свет (Бердяев 1994д: 428).

преклониться пред правдой народной и признать ее правду... Мы должны сами склониться, как блудные дети, двести лет не бывшие дома, но воротившиеся, однако, все-таки русскими...» (Достоевский 1972—1981/22: 45). Образованный класс должен, подобно Антею, вернуться к матери.

Таким образом, Матушка-Русь становится символом оппозиции государству как воплощению *отцовского* начала, которое после петровских реформ¹⁴⁶ начинает ассоциироваться с чем-то чуждым в национальном плане, инородным, *западным* по самой своей сущности¹⁴⁷.

Вместе с тем Матушка-Русь воплощает не только слабость, страдания и призыв о помощи, но и надежду на неиссякаемую народную силу. Эта двойственность получила отражение в знаменитых строках Н.А. Некрасова: «Ты и убогая, ты и обильная, // Ты и забытая, ты и всеильная, // Матушка-Русь», которые выражают сущность гендерного аспекта народнической идеологии¹⁴⁸. «Зрак раба», принятый народом-Русью (вспомним тючевское «Эти бедные селенья...»), которого в итоге ждет преображение — постоянная тема русской мысли. Образ Святой Руси как Руси крестьянской, «мужицкой», часто всплывает на страницах произведений Н.А. Некрасова. Апофеозом подобного отождествления стала идея народа-богоносца. Как известно, одним из наиболее ревностных ее сторонников был Ф.М. Достоевский; так, старец Зосима произносит

¹⁴⁶ Как «изнасилование» русской земли государством-царем расценивает петровские реформы И.С. Аксаков (Аксаков К., Аксаков И. 1992: 265—266).

¹⁴⁷ Иллюстрируя мысль о мужском и женском в российской жизни, Г.П. Федотов обращается к образу соперничества двух столиц. «Петербург вобрал в себя все мужское, все разумно-сознательное, все гордое и насильственное в душе России. Вне его осталась Русь, Москва, деревня, многострадальная земля, жена и мать, рождающая, согбенная в труде, неистощимая в слезах, не успевающая оплакивать детей своих, пожираемых титаном» (Федотов, 1991г: 51). Москва воплощает женственное, дионисийское начало. Петербург же символизирует «аполлонический эрос Империи» (Федотов 1991г: 146).

¹⁴⁸ Для большей выразительности образа «страдальцы безгласной» Н.А. Некрасов вкладывает в уста одного из «унесенных ветром времени», помещика Оболта-Оболдуева, такие слова о России: «Ты, как вдова печальная, // Стоишь с косою распущенной, // С неубранным лицом». Напомним и известное: «В полном разгаре страда деревенская // Доля ты! — русская долюшка женская! // Вряд ли труднее сыскать. // Не мудрено, что ты вянешь до времени, // Всевыносящего русского племени // Многострадальная мать». Вместе с тем в интерпретации поэта мать — это безграничность сил, вскармливание, мудрость. «По аналогии с матерью родина кажется подвижницей, носительницей самых светлых свойств. По аналогии с родиной мать кажется всеильной, освобожденной от “мелочей жизни”» (Розанова 88:91).

следующими слова: «От народа спасение Руси». Народ обретает черты мессии; в парадигме христианской логики страдания народа одновременно позволяют уповать на его преображение, его миссию в спасении России — и не только России.

Страдания и уязвимость России-Матери выступали на первый план в оппозиционных настроениях и в советскую эпоху. Так, в произведениях А.И. Солженицына, в прозе «деревенщиков», по мнению Б. Хелдт, обвинялась не просто советская система, но бюрократическое Государство-Мужчина, насилующее Природу-Женщину. Доброй Матери-России противостоит Злая Мачеха-СССР, которая занимает ее место и уничтожает ее детей (Heldt 1992: 167).

В последнее десятилетие униженная Женщина-Мать становится одной из метафор России в сочинениях представителей оппозиции (см., напр.: Зюганов 1995: 165, 206). Известный элемент космополитизма в идеологии либеральных реформаторов, дискредитация патриотической идеи и патриотической символики предыдущей эпохи¹⁴⁹ — все это получает в оппозиционном дискурсе соответствующую интерпретацию. Вот выдержка из песни «Матушка Русь» (Д Воробьёв): «Сколько лет, подсчитать не берусь, // Изнываешь ты, матушка Русь. // Кто избавит тебя от оков // Чужеземных врагов // И своих дураков?»¹⁵⁰ (Песни сопротивления).

Мотив спасительной силы материнского начала получает отражение в представлениях о России, стране, как самостоятельном, отличном и от правителя, и от народа, субъекте отечественной истории.

¹⁴⁹ Использование известного образа Великой Отечественной в рекламе мощного средства (Ил. 13) — это не только деконструкция идеи Родины-Матери, но и попытка семиотической перекодировки образа женщины в соответствии с новым типом патриархального дискурса: стиральный порошок вместо текста военной присяги. Другой пример — оформление страницы газеты «Московский комсомолец» за 24 декабря 1996 г., озабоченной вопросом о том, готова ли Россия на губернаторских выборах поддержать демократическую власть (Ил. 14).

¹⁵⁰ Приведем текст еще одной песни, авторство которой принадлежит А. Харчикову: «Пожарский и Минин, восстаньте из праха! // Родина-мать зовет! // Ваши знамена — в наших сердцах, // За Родину-мать, вперед! // Своре изменников и лицемеров // Не одолеть народ. // За нашу славу, надежду и веру // За Родину-мать, вперед! // И пока живы ее патриоты // Родина не умрет. // Честь не унижится, правда воскреснет // За Родину-мать, вперед! // Все мы, кто души врагам не продали, // Родины твердый оплот, // Чтоб сионисты ее не топтали, // За Родину-мать, вперед! // Кровью умоются хищные стаи, // Час отомщенья пробьет. // Фондов валютных не быть нам рабами // За Родину-мать, вперед! // Гролом гремит откровенье святое: Родина-мать зовет! // Встань, поколение новых героев, // За Родину-мать, вперед!» (Песни сопротивления 1998).

В исследовании В.С. Полосина выделяются три функции национального бытия, символизируемые фигурами Отца (смысл исторического бытия), Матери-Родины (символ жизнеспособности, стабильности, вечности) и Сына (собственно исторический процесс как совокупность деяний). Однако в национальной мифологии Родина — как народ, территория, земля — представлена в качестве реального персонажа русской истории. Она берет на себя функции Сына, на нее возлагается особая надежда (Полосин 1999).

Аналогичные выводы по результатам исследования рецепции образа России в современной учебной литературе по истории делает Г. Зверева. Автор пишет, что отсутствие человека в новой «национальной истории» компенсируется в текстах созданием совокупного образа главной героини — России. При этом процесс «одушевления» России сопровождается приданием персонажу определенных гендерных признаков, женских телесных и психических свойств. Сама концепция «национальной истории» передается читателю посредством возвышения и эстетизации центрального ее персонажа — России. Древняя Русь, Русь, Россия — предстают в текстах как имя одушевленное». «Россия — прекрасная, гордая, величавая, страдающая героиня, которая подвергается унижениям и насилию, но неизменно возрождается и вновь ищет свою дорогу в жизни. «Национальная история» выглядит в учебных текстах как личный путь персонифицированной России-женщины». На дороге истории Россию подстерегают разные опасности и соблазны (насилие от Внешнего врага или Главы государства, неверный выбор Пути, гибель) и соблазны (искушение Западом или Востоком). Соответственно этому вехи «национальной истории» выглядят как отдельные значимые моменты истории жизни Женщины (невесты, жены, матери). Эстетизация этой «женской истории» обнаруживается, в частности, в широко используемом (но неререфлексируемом) приеме «умиления» перед «неповторимостью», «загадочностью», «особой красотой» России (Зверева 1999: 173).

Завершая анализ истории и логики историософемы Родины-Матери, отметим еще ряд принципиальных моментов. Во-первых, идея о решающей роли материнского начала в русской жизни включается в конструирование образа России как «радикально Иного» по отношению к Западу. Особенно популярна такая постановка вопроса в трудах западных авторов (Schubart 1966: 55; Шпенглер 1996—1998/2: 308, прим.). Так, в обоснование своего тезиса об уникальности русской культуры, построенной на культе страдания и жертвенности, Д. Ранкур-Лаферье обращается к идее преобладания в ней отношения «мать—сын» над отношением «отец—сын» — то, что получает в работе американского автора название «матрифокальности» (Rancour-Lafferiere 1995: 138).

Во-вторых, сами грани русскости, отмеченные в предыдущей главе, выводятся из подобной интерпретации русской жизни. Например,

В. Шубарт именно с отношением к земле и родине как к матери связывает такую основополагающую, по его мнению, черту русскости, как доверие к бытию. Русский уверен в неиссякаемой питающей силе матери-земли, пишет немецкий исследователь. Для него она не противник, у которого они вырывают плоды своего труда, а мать, которая и милостива, и щедра (Шубарт 1997:89). Г. Брандес пишет о влиянии на «широкую русскую натуру» русской земли — «бесконечного, непроницаемого, мрачно-таинственного, материнского лона для новых действительностей и новой мистики» (Брандес 1904б:37)¹⁵¹. Д. Ранкур-Лаферье объясняет «матрифокальностью» мазохизм, терпение, смирение, фатализм, упование на «авось», а также сам характер идентификации личности с нацией; исследователь называет «любовь-ненависть» русских к России не «патриотизм», а «матриотизм» (Rancour-Laferriere 1995: 225).

Влияние отношения к стране как к матери на тип личности отмечается в публицистике О.Ф. Миллера. Сравнивая германский и славянский типы личности, автор обращается к анализу различий между германской дружиной и богатырями Древней Руси. Для рыцаря характерен обет личной верности, вытекавший из личных для него выгод. «В любимом народном идеале богатырской силы личность, вовсе не убаюкиваемая, не исчезающая в семье или роде, сознательно и добровольно отказывается для самой себя и от власти, и от добычи, и от самой славы, занимая “местечко среднее между голей” и забывая всякую обиду личную при одном упоминании о вдовах и сиротах и о матушке Свято-Русь-земле» (Миллер 1877:149)¹⁵².

О том, какие последствия имеет отношение к России как к матери для национального чувства, для динамического компонента национальной идентичности, писали другие русские философы. Особого внимания заслуживает мысль о безусловном характере идентификации человека с Родиной-Матерью. С.Л. Франк убежден, что родину любят не в силу "принципа патриотизма", не поклоняются ни ее славе, ни ее могуществу, ни каким-либо отвлеченным признакам и началам ее бытия; любят «ее самое» (Франк 1990:164). Фактически различает условный характер идентификации человека с Отечеством и безусловный — с Родиной и Ф.А. Степун. Используя известную

¹⁵¹ «Встречаешь по временам мужчин и женщин, которые как бы воплощают в себе эту русскую землю — природы открытые, богатые, щедрые, восприимчивые, теплые, без пыла и жара, но производящие впечатления неисчерпаемой полноты жизни» (Брандес 1904б:36).

¹⁵² И западные авторы включают исследуемый образ в объяснение особой стойкости русских солдат, их готовности к самопожертвованию; так, Г. Гудериан полагает, что этнонациональный, «расовый» (а не идеологический) характер пропаганды и политики вермахта в СССР привели к тому, что русские сплотились под знаменем Сталина и сражались против иностранных захватчиков за «матушку Русь» (Гудериан 1999: 595—614).

дихотомию Ф. Тенниса, философ соотносит Родину с «общиной» (Gemeinschaft), Отечество — с «обществом» (Gesellschaft) (Степун 1999: 291). «Родина — начало материнское. Отечество — начало отчее»¹⁵³; поэтому Родины — в отличие от Отечества — человек не может потерять никогда (Степун 1999:289)¹⁵⁴.

2. «Россия — Дом Богородицы»

Особое отношение к материнскому началу проявляет себя еще в одном своеобразном феномене духовной жизни нашей страны — представлениях об особой связи между Россией и Божественным женским началом; наиболее рельефно эту мысль отражает формула «Россия — Дом Богородицы».

Уже было отмечено, что в историософском дискурсе гендерные характеристики той или иной нации нередко предполагают обращение к особенностям религиозных представлений, присущих ей¹⁵⁵. Каким же образом в историософскую концептуализацию русскости встраиваются такие проблемы, как вера русских в спасительную миссию Божественного материнского начала, его покровительство нашей стране, роль представлений о России как «Доме Богородицы» в конструировании традиционного образа русскости и в «инаковизации» России?

Как показывают результаты исследований, сакрализация материнства играла важную роль в религиозной жизни нашей страны, начиная с языческих времен. Идея особой связи между Богоматерью и Русской землей, представление о России как о «Доме Богородицы» получили широкое распространение в средневековой культуре (см.:

¹⁵³ «Эмигрант — активный борец за свою родину-мать против предавшего ее отца» (Степун 1999: 293).

¹⁵⁴ Приведем строки А.Ф. Лосева, написанные в годы Великой Отечественной войны, когда враг стоял у стен Москвы и Ленинграда: «Благородный гражданин любит свою Родину... не за то, что она везде и всегда, во всем и непременно велика, высока, богата, прекрасна и пр. Нет. Мы знаем весь тернистый путь нашей страны... Но для сына своей Родины все это — свое, неотъемлемое свое, родное; он с этим живет и с этим погибает; он и есть это самое, а это самое, родное, и есть он сам. Пусть в тебе, Родина-Мать, много и слабого, больного, много немощного, неустроенного, безрадостного. Но и рубища твои созерцаем как родные себе. И миллионы жизней готовы отдаться за тебя, хотя бы ты была и в рубищах. <...> Веления этой Матери-Родины непререкаемы. Жертвы для этой Матери-Родины неотвратимы. <...> У кого есть Родина, тот, умирая если не за нее, то хотя бы только в ней, на ней, умирает всегда уютно, как бы ребенок засыпая в мягкой и теплой постельке...» (Лосев 1992: 426—427).

¹⁵⁵ Прочитируем В. Шубарта: «В зависимости от того, преобладает ли мужское или женственное жизнеощущение, определяется не только картина мира, но и *образ Божества*» (Шубарт 1997:182).

Замалеев, Овчинникова, 1991: 20; Федотов 1935: 19—20). Праздник Покрова Пресвятой Богородицы основан на вере в то, что Богородица, укрывая землю снегом, простирает покрывало над Русью, спасая ее от бед¹⁵⁶. В произведениях древнерусской литературы Богородица называлась «покров нерушимый земли нашей» (см. напр.: Книга степенная 1908—1913: 426). «Так получили и мы, грешные, это царство по молитвам Богородицы», — говорили, готовясь к сражению за Русскую землю, воины в «Повести о стоянии на реке Угре» (XV в.) (Повесть о стоянии 1982: 519). В национальном самосознании русских с именем Богородицы, с заступничеством ее икон (Владимирской, Казанской, Тихвинской, Иверской) связываются такие значительные события истории, как Куликовская битва, спасение Москвы от нашествия татарских ханов, изгнание поляков из Москвы в 1612 году, победа Красной Армии под Москвой в 1941 году.

В историософском дискурсе факту сакрализации материнства придавалось большое значение. Так, Н.А. Бердяев считал возможным заявить, что русское православие — это не столько религия Христа, сколько религия Богородицы (Бердяев 1990в: 10). Г.П. Федотов, отмечая, что религиозная потребность в поклонении божественному материнскому началу существует в каждом народе (Федотов 1935:27), утверждает, что «божественное материнство — это сердце русской религиозности (Fedotov 1966/1: 362). Богородица — центр и сосредоточие всего религиозного миропонимания, пишет об особенностях русского православия Д.Самарин (Самарин 1918: 6)¹⁵⁷. Эту сторону русской религиозности подчеркивали многие представители православной Церкви. Например, митрополит Петербургский и Ладоский Иоанн отмечает, что «к Матери Божией на Руси отношение испокон веков было особенно трепетным и ласковым — не зря называли Русскую землю Домом Пресвятой Богородицы» (Иоанн 1966: 60). В текстах проводится мысль о том, что в народной религиозности образы Богородицы и России сливаются¹⁵⁸.

¹⁵⁶ Праздник установлен в память о событии, бывшем в Константинополе в середине X века. Империя вела в это время войну с сарацинами, и городу угрожала опасность. В указанный день Андрей Юродивый и его ученик Епифаний увидели Божью Матерь с сонмом святых, молящуюся о мире и распростершую свой покров (омофор) над христианами. Греки ободрились, и сарацины были отражены.

¹⁵⁷ Определенные параллели с подобными оценками сакрализации материнского начала на Руси можно усмотреть в уже отмеченном замечании А.С. Хомякова о значительной роли женских божеств в славянском пантеоне и славянском происхождении культа Венеры) (Хомяков: 1994: 350).

¹⁵⁸ Показывая значимость поклонения Божественному женскому началу, Е.С. Троицкий начинает исследование «О Русской идее» с таких слов: «Одна из главных черт нашей неповторимой культуры, воистину цивилизации Невидимого града Китежа — особая верность Матери-Родине,

Покровительство Богородицы становится предметом рефлексии в сочинениях, посвященных определению смысла исторического бытия России и ее своеобразия. Подчеркивая отличие русской религиозности от западной, авторы считали возможным выделить два аспекта. Первый — это вытеснение из русского пантеона женским, материнским божеством мужского, отцовского. Например, О. Шпенглер уверяет, что «русский начисто лишен отношения к Богу-Отцу», и связывает с этим многие особенности русского культурного кода (Шпенглер, 1996—1998/2: 308 прим.). В. Шубарт помещает русские религиозные верования в число тех, где обожествляется женственное начало, характеризуя их как «мыслящих в согласии с природой»; согласно этим верованиям, мир «произрастает из глубин женственного», в то время как европейский взгляд предполагает, что мир «делается» Богом (Шубарт 1997:182)¹⁵⁹.

Второе утверждение, которое становится фактором конфессиональной «инаковизации» нашей страны, заключается в следующем: в отличие от западного варианта христианства, Мария воспринимается на Руси именно в материнской ипостаси, как Богородица-Теотокос; «Деметра была выражена сильнее, чем Афродита» (Fedotov 1966/1:13)¹⁶⁰.

Причины, которые приводятся при обосновании отмеченных особенностей, встраиваются в общий контекст образа России как Иного. К примеру, подчеркивается сильное влияние языческой культуры в России, ее недостаточную христианизацию. Например, Д. Самарин противопоставляет христианское «дневное мужественное

что в мыслях людей подчас сливалось с обращением к Богородице» (Троицкий 1994: 3). Автор объясняет переориентацию с культа Христа на культ Богородицы «требованиями самой жизни, значимостью продолжения и укрепления семьи, сохранения народа, уважения к женщине». Самый близкий и родной человек для любой личности — мать, что достойно обожествления. Божья Мать — символ нравственности, порядочности, справедливости. По его мнению, «материнский характер русского Православия помогают преодолевать опасные иллюзии технократических социальных идеалов» (Троицкий 1994: 277—278).

¹⁵⁹ По мнению немецкого мыслителя, почитание божественной женственности составляет сердцевину славянского христианства. «Особенно у русского народа, у матушки России, есть потребность в женственных Божествах. Из этой потребности проистекает священное отношение к Матери-Земле в народном обычае, почитание Казанской и Иверской Богоматери в православной церкви, учение о Софии у Соловьева, и признание Блока, что он мыслит Божественное только в женском образе; и все это цветы от одного стебля» (Шубарт 1997: 182).

¹⁶⁰ Наиболее обычное ее именование на Руси не «Святая Дева», не «Госпожа», не «Царица Небесная», но «Богородица». Она воплощает мотив божественного материнства, который не был популярен на католическом Западе никогда (Fedotov 1966/1: 360—366).

сознание» и «женственную, языческую религиозную стихию русского народа» (Самарин 1918:3). Положение о сильном влиянии на русскую религиозность культа Матери-сырой земли нередко включается в рассуждения о женственной России и «матрифокальности» русской культуры (Бердяев 1990б; Matthews 1991; Шипфлингер 1997; Dieterich 1923; Hubbs 1988; Rancour-Laferriere 1988). В. Шубарт же обьясняет обожествление женского, материнского начала в России, вынося ее за границы европейской цивилизации; он пишет о женственном начале культур Востока.

Сакрализацией материнства и ролью богородичного культа обосновываются многие грани образа «загадочной русской души»: авторы отмечают, что Вселенная воспринимается русскими как мир матери. Подобная вера в милосердный (а потому не-справедливый)¹⁶¹ мир приводит к тому, что русский человек всегда слишком полагается на русскую землю, при этом смешивая и отождествляя мать-землю с Богородицей, заступничество которой он всегда ожидает (Бердяев 1990в: 64). Христос же «остаётся судьей, т.е. народ как бы не видит кенозиса Христа», поэтому для русского народа характерно вечное желание укрыться от страшного Бога за матерью-землей (Бердяев 1990б: 48), «в складках одежды Богородицы» (Бердяев 1990б: 77)¹⁶².

Г.П. Федотов пишет, что русский, в отличие от эллина, не мог сказать о себе «Я сын Земли и звездного Неба»; «он был безотцовским сыном Великой Матери. Мать учила его доброте и верности, но не свободе и мужеству — мужским добродетелям» (Fedotov 1966/1: 19). И.А. Ильину же более значимым представляется другой момент: народ, который так чтит Богородицу, доказывает, что он умеет ценить великую тайну материнства, таинство материнской любви в жизни и в мире. Можно быть уверенным, пишет он, что почитание Богородицы поддерживает в народной душе основы любви, нежности, жертвенности, целомудрия, служения, рыцарства (Ильин 1996б: 549).

В статье Д. Самарина внимания заслуживает мысль о влиянии образа Богородицы на русский образ женственности, женского начала. Автор подчеркивает, что особенность национального восприятия Богородицы проявляется в акцентировании ее силы и мощи — то есть

¹⁶¹ Оппозиция «материнское милосердие—отцовская справедливость» была ясно осознаваема в культуре Средневековой Руси, включаясь в религиозные представления, образ идеального правителя, педагогические воззрения, как показано в исследовании Т.Б. Рябовой (Рябова 1996).

¹⁶² С культом Богородицы, с преобладанием материнского начала в русской религиозности связывает картину милосердного мира и Т.М. Горичевой. Русский народ обращает слова своей молитвы к Богородице, потому что считает себя недостойным, слишком грешным, чтобы обращаться сразу к Христу. Ведь Христос — это и любовь, и справедливость, тогда как Его мать — это только любовь, ни о чем не спрашивающая и ничего не требующая. Если судить нас по справедливости, то вряд ли кто не заслужил бы смерти (Горичева 1992: 61).

тех качеств, которые связывались с Отцом и Сыном. Богородица рисуется как Царица Небесная, она теряет свой «рецептивно-женственный облик». Это, по мнению Д. Самарина, означает сдвиг русского православия от односторонней мужественности новозаветной религии Сына в сторону Вечного Материнства, Вечной женственности; для православия русского народа Божественное начало столь же женственное, сколь и мужественное (Самарин 1918: 6—8, 12).

Нельзя не отметить, что формула «Россия – Дом Богородицы» включается во внутривнутриполитический дискурс современной России. Так, на интернетовских сайтах оппозиционных политических партий и организаций она включается в призывы к мобилизации патриотических сил, в рассуждения о богоизбранности русского народа, в поиски путей возрождения России¹⁶³. Одно из наиболее известных проявлений этого — символика Русского Национального Единства. Говоря о ней, А.П. Баркашов подчеркивает: «Восьмиконечная звезда является звездой Богородицы, а поскольку Мать Божья — покровительница России, то восьмиконечная звезда — это звезда России» (Баркашов 1994: 65).

В статье Б.Романова «Как нам обустроить Россию? — Как Дом Богородицы. Призвание России — быть Домом Святой Богородицы» высказывается предложение принять рассматриваемую идею в качестве общенациональной идеи России. Он полагает, что идея, корни которой лежат глубоко в русской истории, может объединить христиан и мусульман России, и считает, что это приведет к

¹⁶³ Еще один аспект рассматриваемой проблемы, который значим в современных поисках идентичности России, связан с историей Державной иконы Божьей матери. По преданию, эта икона явилась в день отречения Николая II от престола и стала знаменем того, что Богородица по милости и милосердию берет Россию, оставленную государем, под свое покровительство, принимает под Свой Покров многострадальную землю Русскую. На иконе Богоматерь изображена с царскими регалиями, державой и скипетром, что символизирует преемственность власти в России. В трактовке А.Г. Дугина, после мученической кончины последнего царя власть в России переходит непосредственно к Божьей Матери, которая принимает полноту царской ответственности за православную Русь вплоть до конца времен. Царица Небесная становится Царицей России (Дугин 1996: 218— 219). Приведем стихотворные строки С.Н. Булгакова, выражающего его видение этого события: «В годину смут и трусости безславной, // Измены, лжи, неверия и зла, // Ты нам явила Образ Твой Державный, // Ты к нам пришла и кротко прорекла: // «Сама взяла Я скипетр и державу, // Сама Я их вручу опять Царю, // Дам царству русскому величие и славу, // Всех окормлю, утешу, примирю". // Покаяйся ж, Русь, злосчастная блудница... // Омой в слезах свой оскверненный стыд, // Твоя Заступница, Небесная Царица, // Тебя и грешную жалеет и хранит» (Булгаков 2000: 271)

стабилизации страны, к позитивным сдвигам в ее экономике, политике, экологии, принесет элемент духовности в политику, «развернет внимание к проблемам женщин и материнства» (Романов 1998).

«Россия издавна верила в себя как в Дом Богородицы», пишет В.Г. Распутин (Распутин 1990: 171). Заметим, что эта формула включается в аргументацию взглядов писателя по женскому вопросу, превращаясь, таким образом, в один из факторов поддержания и корректировки гендерных отношений в российском обществе.

Другое воплощение женского начала, которое связывается с миссией России, — *София-Премудрость Божия*. В отечественной социологии не раз высказывались идеи об особой предрасположенности русских к культуре Премудрости (напр.: Соловьев В.С. 1990а: 576). В.С. Соловьев упоминает и о поклонении Богородице как другому воплощения женского, материнского, начала (напр.: см.: Соловьев В.С. 1989в: 40—41). Философ связывает эту национальную особенность с теми качествами, которые и делают возможным осуществление нравственного идеала русского народа; на «священном всероссийском знамени», подчеркивает он, написано «та же Св. София, тот же Дом Пресвятыя Богородицы... Не может быть такого, чтобы на знамени великого народа было написано только его собственное имя, чтобы он должен был верить только в самого себя, служить только своей корысти» (Соловьев В.С. 1989б: 397).

Кроме того, образ России в творчестве В.С. Соловьева обнаруживает определенные параллели с образом самой Софии (и этим может быть объяснена особенность его отношения к России — не столько как к матери, сколько как к возлюбленной)¹⁶⁴. Заметим, что вслед за Ф.И. Тютчевым философ называет Россию «душа мира» — еще один феминный образ, тесно связанный с учением о Софии —, и объясняет этим не только величие России, но и ее подстерегающие ее опасности: «...Как в душе природного мира, и в душе отдельного человека светлое духовное начало имеет против себя темную хаотическую основу, которая еще не побеждена, еще не подчинилась высшим силам, — которая еще борется за преобладание и влечет к смерти и гибели, — точно так же, конечно, и в этой собирательной душе человечества, то есть в России» (Соловьев В.С. 1994: 373).

¹⁶⁴ Прочитируем «Мирозозерцание В.С. Соловьева» Е.Н. Трубецкого: «В его отношении к России есть резко выраженная романтическая нота: он говорит о ней, как влюбленный. Два земных образа чаще всего и больше всего вызывают в нем виденье «Софии»—Премудрости Божией, — образ возлюбленной и образ родины — *любимая женщина*, которая являет в себе образ «земного всеединства» для личного чувства, и *родная земля*, призванная стать посредницей в осуществлении всеединства в человеческом обществе» (Трубецкой 1995/1: 504—505).

В исследованиях отмечается, что в сознании русского человека образы Софии и Богородицы сливаются воедино. Так, обращаясь к истории культа Премудрости, Г.П. Федотов подчеркивает, что, если для византийской традиции София-Премудрость Божия была одним из наименований Христа, то на Руси, в частности в Новгороде, ей поклонялись как деве или женщине, связывая ее с Богородицей (Fedotov 1966/2: 192).

Влияние идей и личностей представителей софиологии на развитие русской философии и культуры в целом производит глубокое впечатление на иностранных наблюдателей и во многом утверждает их в мнении об «особой чуткости русских к Софии»¹⁶⁵. В книге К. Мэтьюз подчеркивается, что видение Софии есть дар России Западу; автор высказывает сожаление, что это великое наследие России, ее духовные сокровища еще не востребованы (Matthews, 1991: 302). Связывая специфику религиозных представлений в России и ее гендерную характеристику, К. Мэтьюз рассуждает следующим образом. Страны метафорически обозначаются как «Отечество» или «Родина»; так вот, Россия относится, конечно же, ко второй группе, где почитание божественного материнства прочно укоренилось, где София была всегда как у себя дома (Matthews, 1991: 288).

Наконец, особое воплощение вера в мистическую связь России и Божественного женского начала получила в историософии Д.Л. Андреева. Эпоха Розы Мира, новая эра в истории человечества, певцом и пророком которой выступает мыслитель, означает утверждение ценностей женственных (см.: Рябов 1999: 246—255), а ее наступление будет озаменовано воплощением *Звенты-Свентаны*, выразительницы Вечной Женственности Божией, в Небесной России. Главный смысл существования Небесной России и заключается в том, что от брака Яросвета, демиурга России, и Навны, Соборной Души народа, родится Звента-Свентана, «великая женственная монада» (Андреев 1992: 251).

3. Миф о русской женщине

В этом параграфе нам предстоит обратиться к такой составляющей образа «Мы» нации, как картина взаимоотношений полов в российском обществе; предметом анализа станет

¹⁶⁵ Т. Шипфлингер также связывает подлинную русскость и поклонение Софии. Западные софиологи не завоевали заслуженного успеха, констатирует он; возможно, виновато в этом было Просвещение или приближавшаяся техническая и индустриальная эпоха со всеми ее проблемами и кризисами. На востоке же, у русского народа сложились лучшие условия для возникновения учения о Софии и почитания Ее и потому здесь явились Ее пророки и возвестители (Шипфлингер 1997: 215)

своеобразный «миф о русской женщине», функционирующий в отечественной и в западной историософии.

«Разные народы дали разные образцы человеческих идеалов», — писал В. Шубарт. У китайцев это мудрец, у индусов — аскет, у римлян — властитель, у англичан и испанцев — аристократ, у немцев — солдат, Россия же предстает идеалом своей женщины (Шубарт 1997: 183—184). Высшим достижением русскости женщина объявляется и в сочинениях отечественных авторов. Так, П.А. Бакунину принадлежат следующие слова: и если мы, русские, чем и можем хвалиться в нашей убогой жизненной среде, то только образом русской женщины; «нигде никогда не бывало, да нигде и не может быть женского образа чище, проще, задушевнее, величавее и прекраснее» (Бакунин 1881: 74).

Что же позволяет этим и многим другим авторам объявлять женщину фактически олицетворением русскости? Какова структура образа русской женщины? Как он связан с образом самой России и в каком контексте функционирует? Отвечая на эти вопросы, попытаемся еще раз зафиксировать те основные способы концептуализации русскости, которые были отмечены в предыдущей главе.

Отметим, что столь высокая оценка русской женщины строится вокруг тезиса об ее особом влиянии на бытие России. Г.Д. Гачев считает возможным именно женщину назвать «субъектом русской жизни» (Гачев 1994: 251). В сочинениях отечественных мыслителей подобная мысль появляется не раз (напр.: Ильин 1996б: 492; Горичева 1992: 21); даже И.Л. Солоневич, взгляды которого на «доминанту русского характера» отнюдь не традиционны, подчеркивает, что роль русской женщины для России является решающей (Солоневич 1997: 256)¹⁶⁶. Иной раз подобные настроения находят выражение в вере в сотериологическую миссию русской женщины, в идее женского мессианизма. Женщина становится символом национального спасения: «Россию спасет женщина», «Россию спасет Мать» (Достоевский 1972—1981/21: 125; Мережковский 1990: 258)¹⁶⁷.

¹⁶⁶ Аналогичные оценки включаются и в тот образ России, который существует на Западе; Россию символизирует женщина, так как именно ей принадлежит исключительная роль в жизни нашей страны. Так, С. Грэхем, описывая место женщины в российском космосе, заключает: «Россия сильна женщинами» (Graham 1912: 326—327)

¹⁶⁷ Мотив спасительной миссии женщины приобрел особое значение в период торжества тоталитарных режимов в Европе. О роли женского начала для России в ее спасении от тоталитаризма как порождения абсолютизированной маскулинности писали, например, И.А. Ильин и Д.Л. Андреев (Андреев 1992: 246—248; Ильин 1997а: 193). Свидетельство популярности этой идеи и на Западе — строки из работы В. Шубарта о том, что коммунизм противоречит женственной природе русской сущности; женщина — смертельный враг большевизма, и она его победит; в этом мировое предназначение русской женщины. «У нас есть серьезные

Среди качеств, которые наиболее часто атрибутируются русской женщине, в первую очередь следует назвать ее силу: физическую¹⁶⁸ («коня на скаку остановит»), психологическую, нравственную. Крепка русская баба и самостоятельна — без мужика выживет; недаром в русской литературе женщина активнее, мужественнее (Гачев 1994: 215), — пишет Г.Д. Гачев. К. Менерт замечает, что название женщин «слабый пол» в России несправедливо, как нигде более (Mehnert 1961: 57). «Superwoman» — таким термином современную русскую женщину характеризует К. Мэтьюз (Matthews 1991: 288).

Такая сила позволяет женщине выступить в роли «ангелогарантителя» мужчины (Ильин 1996б: 495), проявлять о нем заботу.

Подобные отношения во многом связаны с тем, что ее сущности отвечает скорее «любовь-жаление», нежели «любовь-желание»¹⁶⁹: «любить» в России означает «жалеть» (Соловьев В.С. 1989: 291). Красота русской женщины — это не столько сексуальная привлекательность, сколько «красота сострадания» (Fedotov 1966/1: 339). В ее отношении к мужчине «преобладает материнское чувство: пригреть горемыку, непутевого. Русская женщина уступает мужчине не столько по огненному влечению пола, сколько из гуманности, по состраданию души...» (Гачев 1994: 24)¹⁷⁰. В этой связи упоминается о ее чистоте, непорочности, скромности, целомудрии; пресловутое «у нас секса нет» отражает глубинные пласты национальной мифологии¹⁷¹.

основания для надежды, что русский народ спасет именно русская женщина» (Шубарт 1997: 185—186), — пишет немецкий философ.

¹⁶⁸ Притчей во языцех стал тяжелый физический труд советских женщин, а образ дорожной рабочей растиражирован СМИ (хотя, заметим, и в дореволюционных текстах западных авторов проскальзывало недоумение по поводу того, что в России нередко более тяжелый труд приходится на долю «слабого пола»; см., напр.: Готье 1988:375).

¹⁶⁹ Тем более что, по оценке В.В. Розанова, «жальость к бедному и убогому — чувство, с которым русская женщина на свет родится...» (*курсив наш.* — О.Р.). (Розанов 1990г: 87).

¹⁷⁰ Г.Д. Гачев характернейшую черту русского Эроса видит в том, что «в России нет связи Неба и Земли как любовно-страстной вертикали...». Земля — не языческая богиня плодородия, не супруга в любви, но только мать с чувствами нежности и страдания (Гачев 1988: 247). Недаром в русском языке самое любовное слово у возлюбленных — это не «дорогая» и не «любимая», а «родная», «роденький», «родимый»; то есть русская любовь между мужчиной и женщиной — той же природы, что и любовь к родине. Но это означает и обратное: что и мужчина от любви к женщине ждет не огненных страстей, но того же успокоения, что дает родина = Мать-сыра земля (Гачев 1994: 21).

¹⁷¹ Не случайно нынешняя свобода нравов, проявляющаяся, в том числе, в изменении норм сексуального поведения женщины, воспринимается в консервативной публицистике как едва ли не основное свидетельство вестернизации российской жизни. Эта традиция восходит к первым

Таким образом, женщина обнаруживает некую не-телесность, нематериальность, которая коррелирует с идеализмом (см.: Достоевский 1972—1981/23: 28; Лосский 1991: 293—296; Федотов 1991е: 31). Этот идеализм находит выражение в нередко атрибутируемой русской женщине какой-то легкости, воздушности, не-погруженности в каждодневную мелочную заботу о быте. Другой его модус — постоянная вовлеченность в духовную жизнь общества; она объявляется «надежной хранительницей веры, носительницей молитвенного духа и любви к Отечеству» — мир русской женщины отнюдь не ограничивается кухней и детской. Наконец, среди составляющих рассматриваемого образа — бескорыстное, самоотверженное служение идее. На идеализме русской женщины, ее готовности к жертвам за идеалы, особо останавливается Н.О. Лосский, приводя в пример боярыню Морозову и шестидесятниц (Лосский 1991: 293—296). Г.П. Федотов не испытывает особой симпатии к советскому строю, но признает, что «женское лицо» большевизма привлекательно, причем именно «коммунистическим идеализмом» (Федотов 1991е: 31). Ранее Ф.М. Достоевский в «Дневнике писателя» подчеркивает самоотверженность и идеализм русской женщины, бескорыстное служение идее: русский человек в последние десятилетия страшно поддался разврату стяжания, цинизма, материализма; женщина же осталась гораздо более верна чистому поклонению идее, служению идее (Достоевский, 1972—1981/23: 28).

Эти качества — готовность пренебречь материальными интересами, самопожертвование, нравственная стойкость — фокусируются в такой грани образа, как верность супружескому долгу.

Особое значение для становления подобного идеала женщины имели образы декабристок и Татьяны Лариной. Заслуживает внимания, что одно из первых произведений отечественной литературы, в названии которого акцентируется внимание на национальной специфике женщины — «Русские женщины» Н.А. Некрасова, — было посвящено декабристкам М.Н. Волконской и Е.И. Трубецкой. Поэт подчеркивает, что в основе решения княгини Трубецкой следовать за мужем в Сибирь лежит отнюдь не рабская покорность и не только чувство долга и супружеской верности, но и умение понять и принять его патриотические убеждения. С тех пор упоминание о подвижничестве жен декабристов становится едва ли не обязательным в медитациях о национальной специфике русской женщины как в отечественной (см. напр.: Ильин 1997а: 191; Лосский 1991: 294; Андреев 1992: 249, 364), так и западной (Брандес 1904б: 44) историософии.

протестам против культурной экспансии Запада; достаточно вспомнить князя М.М. Щербатова, объяснявшего «повреждение нравов» в сфере взаимоотношения полов иноземным влиянием.

Схожая судьба у образа Татьяны Лариной. «Русская идеальная женщина» (Григорьев 1990:209), «апофеоза русской женщины» (Достоевский 1972—1981:140), — подобные оценки Татьяны достаточно характерны. Как именно русскую женщину характеризует пушкинскую героиню В.Г. Белинский; «цельная», «сильная» Татьяна противопоставляется Онегину — «лишнему человеку» (Белинский 1948: 207, 218). Ее образ включается в полемику вокруг женского вопроса в философской публицистике 60-х годов XIX века (Рябов 1999:117). П.А. Бакунин, полемизируя с тем взглядом на женщину, который, по его мнению, характерен для «нигилистов», обращается к анализу выбора Татьяны в сцене последнего объяснения с Онегиным. Он пишет: «Татьяна, казалось бы, — пустое и жалкое существо пред любой современной и развитою девицею, которая, не ведая никаких сентиментальностей, стоит твердою ногою на реальной почве» (Бакунин 1881: 77). С точки зрения «нигилистов», нет меры выше меры естественных позывов и потребностей. «Но русская женщина не склонна, забывая свой долг, поддаваться сладким влечениям сердца» (*курсив наш.* — О.Р.; Бакунин 1881:81). Наиболее же значимым для включения образа пушкинской героини в историософскую проблематику явилась его интерпретация Ф.М. Достоевским в Пушкинской речи. Сравнивая Татьяну с главным героем, писатель подчеркивает, что, в отличие от беспочвенного Онегина (вестернизированной «пародии»), это тип твердый, стоящий твердо на своей почве. «...Соприкосновение с родиной, с родным народом, с его святынею» (Достоевский 1972—1981/26: 143) и есть то твердое и незыблемое, на что опирается ее душа, — в отличие от Онегина. Она глубже Онегина и, конечно, умнее его. Она уже одним благородным инстинктом своим предчувствует, где и в чем правда. Особое значение писатель придает выбору Татьяны; ее обращенные к Онегину слова: «Но я другому отдана // И буду век ему верна», по мнению мыслителя, и выражают «правду поэмы». «Высказала она это именно как русская (а русскость Татьяны подчеркивается Ф.М. Достоевским на протяжении речи неоднократно — О.Р.) женщина, в этом ее апофеоза» (Достоевский 1972—1981/26: 141). Правду поэмы автор формулирует при помощи риторического, на его взгляд, вопроса: «А разве может человек основать свое счастье на несчастье другого?»¹⁷². По существу, здесь мыслитель представил понимание национальной русской идеи как основанной на любви, противостоящей эгоизму и гордыне; символом же русскости избрана Татьяна. И другая знаменитая идея Пушкинской речи и написанного

¹⁷² «Нет; чистая русская душа решает вот как: "Пусть, пусть я одна лишусь счастья, пусть мое несчастье безмерно сильнее, чем несчастье этого старика, пусть, наконец, никто и никогда, а этот старик тоже, не узнает моей жертвы и не оценит ее, но не хочу быть счастливою, загубив другого!"» (Достоевский 1972—1981/26: 142).

позднее «Объяснительного слова» связаны с ее образом: «русское решение вопроса», «проклятого вопроса» — о смирении, противостоящего гордыне образованных классов, воплощено едва ли не в первую очередь в образе смиренной русской женщины, Татьяны¹⁷³.

Итак, русской женщине атрибутируются физическая и нравственная сила, забота, жалость, жертвенность, асексуальность. Несложно заметить, что все перечисленные качества относятся к материнскому архетипу¹⁷⁴. Русская женщина представлена в историософском нарративе прежде всего как женщина-мать.

Между тем материнский архетип (как и другие грани феминного, о чем уже шла речь) амбивалентен по самой своей сущности. С древности образ матери ассоциируется не только с добротой, вскармливанием, заботой, поддержкой; «в негативном плане архетип матери может означать нечто тайное, загадочное, темное: бездну, мир мертвых, все поглощающее, искушающее и отравляющее, т. е. то, что вселяет ужас и что неизбежно, как судьба» (Юнг 1997: 219), — так формулирует результаты своих исследований коллективного бессознательного К.Г. Юнг. Его последователь Э. Нойман подробно анализирует феномен «негативной анимы», «Ужасной Матери» («Terrible Mother») (Neumann 1963: 75, 149). В образе же, созданном в историософии, негативные черты русской женщины-матери отсутствуют или, во всяком случае, не эксплицированы.

Заслуживает внимания такая оценка В. Шубарта: «Никакая другая женщина, по сравнению с русской, не может быть *одновременно*

¹⁷³ Приведем иные оценки образа Татьяны Лариной и его влияния на отношения полов в российском обществе. Так, в глазах В.В. Розанова, «Татьяны милый идеал» — это «один из величайших ложных шагов на пути развития и строительства русской семьи. <...> Бесплодная жена, без надежды материнства, страстотерпица...» (Розанов 1903/2: 98). По мнению Г.Д. Гачева, в пушкинском тексте и его интерпретации русской критикой создана модель русского Эроса, «задан образец любви как оттолкновения, разрежения — создания пространства пустоты, вакуума, — и чтобы тяготеть на расстоянии Руси — в разлуке» (Гачев 1994:164). Татьяна здесь — как русская женщина в анекдоте: жила с одним, любила другого — и все трое были равно несчастны (Гачев 1994: 20). Д. Ранкур-Лаферрье же в истории Татьяны усматривает очередное свидетельство неизбывного мазохизма русских (Rancour-Lafferriere 1995:148).

¹⁷⁴ Иногда образ русской женщины, особенно на Западе, ассоциируется с бабушкой, в которой те же материнские черты выражены, быть может, еще сильнее, отчетливее. К.Г. Юнг пишет об образе бабушки в коллективном бессознательном: «Как мать матери она «больше», чем последняя, на самом деле она «пра- или «Великая Мать». Нередко с ней ассоциируются атрибуты мудрости, как, впрочем, и ведьмы» (Юнг 1997: 239). Заметим также, что с «бабушкой» сравнивали и Россию (напр.: Гончаров 1980: 702; Розанов 1990б: 307).

возлюбленной, матерью и спутницей жизни (курсив наш — *О.Р.*)» (Шубарт 1997: 184). Русской женщине атрибутируют все достоинства, забывая о том, что у них всегда имеется обратная сторона. В глазах В. Шубарта она объединяет в себе все преимущества своих западных сестер. С англичанкой она разделяет чувство женской свободы, не превращаясь при этом в «синий чулок». Русская женщина обладает тонким вкусом француженки, тем же чувством красоты и элегантности, не становясь жертвой тщеславного пристрастия к нарядам. Она обладает добродетелями немецкой домохозяйки, не сводя жизнь к кастрюлям; и она, как итальянка, обладает сильным чувством материнства, не огрубляя его до животной любви. К этим качествам добавляются еще грация и мягкость, свойственные только славянам (Шубарт 1997: 184).

И еще одно мнение, на этот раз высказанное в работе англичанина М. Бэринга. Тургеневские образы, пишет он, это первое выражение в литературе определенных женственных качеств, которые особенно характерны для русских женщин: разделять все интересы любимого мужчины, сохраняя свою женственность и не оставляя дом (Baring 1911: 275).

Следует заметить, что иные авторы (и в России, и на Западе) полагали, что сила русской женщины развита в ущерб ее женственности. Но и эта проблема решается просто. Русская женщина «по-особому женственная», пишет И.А. Ильин. Она «умеет подать и реализовать ставший мужественным характер в форме вечно-женственного. Она излучает из себя внутреннюю гармонию, в которой в женской форме находят свое выражение и вечно-женственное, и вечно-мужественное, достигая в ней желанного равновесия (Ильин, 1997а: 190—192).

Подобная преднамеренная нечувствительность к логическим противоречиям, архетипическая первооснова, восходящая к мифу об андрогине, позволяет говорить об известной мифологизации образа русской женщины. В чем же причина существования этого мифа?

Неизбежная в историософских текстах рационализация мифа требовала объяснений, и вот как обосновывает свои оценки В. Шубарт. Восприимчивость к ценностям и настроениям женственного свойства характерны для культур азиатских; в Европе же женщине удалась эмансипация — благодаря влиянию христианства, которое социально освободило и нравственно возвысило женщину. «И тут вновь проявляется особенность России как христианской части Азии. Когда инстинктивно азиатская склонность к женской сущности встречается с осознанно христианским уважением к ней, можно ждать удивительных результатов. Итогом такого совпадения, которое не повторяется нигде и никогда (разрядка наша — *О.Р.*) на земле, стала *русская женщина*. Это одна из немногих счастливых случайностей» (Шубарт 1997: 183).

Итак, русская женщина одновременно и мать, и возлюбленная, и спутница жизни; она разделяет все духовные интересы мужа, и в то же время ни в коем случае не «феминистка» и не «синий чулок». Как возможен этот — наверное, для мужчин всего мира идеальный — вариант решения всех женских вопросов? Ведь одна из главных проблем здесь — как совместить все милое сердцу мужчины женственные добродетели (мягкость, нежность, такт) с женской потребностью в достижении, с интеллектуальным развитием, с ориентацией на успех, допустим, в политике или бизнесе?

В андроцентрической культуре женщина представлена либо как «восточная» (со всеми ее плюсами и минусами), либо как «западная» — и третьего не дано. России же как Востоку-Западу и здесь дан этот третий путь, синтезирующий все достоинства и Азии, и Европы. Причем основная причина конструирования подобной «утопии женщины» связана не столько с этой особенностью России и какими-то содержательными характеристиками русской культуры. Подчеркнем еще раз: Россия как Иное есть топос, где возможно то, что более невозможно «нигде и никогда», ни в одном «нормальном» месте; Россия-Иное — это идеальное ментальное пространство для конструирования самых произвольных схем. Реальные качества реальной русской женщины в конструировании такого мифа играют отнюдь не решающую роль. Дело скорее в структурах сознания, в способе организации картины мира — и если бы русской женщины не было, ее следовало бы придумать. Подтекст рассуждений западных авторов о русской женщине таков: «наши», европейские феминистки требуют равноправия, мотивируя это высоким уровнем своего личностного развития. А вот есть такая женщина — русская женщина, есть такое место на земле — Россия, где женщины нисколько не уступают западным сестрам, но при этом еще и остаются женственными и милыми существами и не стремятся господствовать над мужчинами¹⁷⁵.

Как миф о русской женщине встраивается в полемику вокруг женского вопроса в самой России? Приведем фрагмент из сочинения Н.Н. Страхова. Анализируя известное сочинение Дж. С. Милля, он неоднократно призывает своих читателей обратить внимание на чисто английский, по его мнению, характер рассуждений автора «О подчинении женщин». Например, по его словам, Дж.С. Милль находит, что мужчины хвалят материнскую любовь только потому, что она дает им власть над женою! Нужно быть англичанином, нужно очень

¹⁷⁵ Вероятно, можно обнаружить аналоги исследуемого мифа. Такое противопоставление есть и внутри самой русской культуры: по меньшей мере со времен образа Анюты из «Путешествия...» А.Н. Радищева существует идеал крестьянской девушки, противопоставленный дамам из высшего общества с их неестественностью, легкомысленностью, эгоизмом и пр.

любить власть и иметь в груди очень холодное сердце, чтобы рассуждать подобным образом, пишет Н.Н. Страхов (Страхов 1871: 124, см. также: 132, 133, 136). Это, полагает он, показывает, что женский вопрос — явление привозное и нам чуждое: в России иные законы и, что особенно важно, иные женщины. Такая интерпретация является, на наш взгляд, весьма характерной для слияния национального и гендерного дискурсов: идея уникальности русской женщины превращается в аргумент при обосновании модели взаимоотношений полов, а поиски национальной идентичности оказывают влияние на образы мужского и женского начал, на гендерную картину мира.

Подобная мифологизация феминного предполагает особую картину гендерных отношений в России: образ сильной женщины дополняется образом слабого мужчины¹⁷⁶. Те отечественные авторы, которые разделяли эту точку зрения, характеризуя превосходство русской женщины, используют термин «цельная» и противопоставляют ее «разорванному», полному болезненных противоречий, русскому мужчине — лишнему человеку. Среди западных исследователей получила распространение точка зрения, согласно которой русская литература воспроизводит такую модель взаимоотношений между полами (напр.: Hubbs 1988; Sandomirsky-Dunham 1960; Hingley 1977; Mehnert 1961)¹⁷⁷.

Претензии к русскому мужчине особенно возросли в последние годы, когда его стали обвинять во всех грехах: и куртуазности ему не достаёт (Корчагина 1997:71); и предпочитает он белую магию водки черной магии женщины¹⁷⁸; и развивает лишь материнскую сторону в русской женщине¹⁷⁹. А в одном российском исследовании написано:

¹⁷⁶ Например: «...Недаром в русской литературе женщина активнее, мужественнее: она задирается (Татьяна пишет письмо), женщины первые признаются... А мужчина русский — тютя, баба, увальень...» (Гачев 1994: 50).

¹⁷⁷ Разделяя подобный взгляд на эту сторону русской жизни, Г. Брандес напоминает об отношениях П. Виардо и И.С. Тургенева, который, по его мнению, «был счастлив, приобретя властительницу над своей жизнью» (Брандес 1904а: 207); писатель не случайно, полагает Г. Брандес, избирает главным героем романа «Накануне» болгарина Инсарова, так как в среде своих соотечественников ему было сложно найти сильную личность (Брандес 1904а: 211).

¹⁷⁸ «...Извечная, заматерелая ревность существует между русской бабой и водкой...» (Гачев 1994: 34).

¹⁷⁹ «...Русский мужчина в отношении к своей родной земле оказывается нерадивым, — т.е. полуимпотентом, недостаточным, полуженщиной, пассивным, несамостоятельным, а вечно чего-то ожидающим, безответственным иждивенцем, ребенком, пьяньским сосунком водочки на лоне матери-сырой земли: т.е. святым и блаженным, которого можно жалеть, но который уж совершенно реализует и развивает лишь

возможно, это прозвучит резко, но обменный курс русского мужчины на мировом рынке не превышает курса рубля по отношению к доллару (Lissyutkina 1993:284).

Таков образ отношений между мужчинами и женщинами в российском обществе. Объясняя силу русской женщины, И.А. Ильин утверждает, что «жестокость исторической судьбы России» требует «от нежного женского существа мужских качеств»: воли, формы, твердости характера. Только представьте себе, пишет он, столетиями уходил мужик в поход, а женщина оставалась хранительницей очага, хозяйственно организующей силой, воспитательницей детей, образом волевого начала. Затем ей, может быть, приходилось выхаживать раненого или больного мужа, придавать ему бодрость, а при плохом исходе заменять его. Мужчина, на долю которого выпадают войны и страдания, хочет видеть в женщине не просто возлюбленную, не просто приятную спутницу жизни, он ищет твердый характер, заключает И. А. Ильин (Ильин 1976б: 492—495).

Авторы, акцентирующие слабость русского мужчины, причины видят в особенностях социального строя в России. Если русский лишен возможности быть мужчиной — то есть проявлять такие маскулинные качества, как ответственность, самостоятельность, инициативу, активность, твердость — в отношениях с государством, то он не способен их проявить и в общении с женщиной. Еще в статье «Русский человек на *gendez-vous*», поводом для которой послужило описание любовных свиданий в романах И.С. Тургенева, Н.Г. Чернышевский подчеркивает, что поведение героев в них не отвечает представлениям о мужском как начале ответственным и активном (которому, в частности, принадлежит инициатива в любовных делах). Герой же, как правило, «или дитя, или идиот» (Чернышевский 1974б: 414). В этом автор видит «симптом эпидемической болезни, укоренившейся в нашем обществе», корни которой — в социально-политическом устройстве российской жизни: «Без приобретения привычки к самобытному участию в гражданских делах, без приобретения чувств гражданина, ребенок мужского пола, вырастая, делается существом мужского пола средних, а потом пожилых лет, но мужчиною он не становится...» (Чернышевский 1974б: 414—415).

Подобный подход получил распространение в работах советского и постсоветского периода. «Бесполоый "homo soveticus"», «одномерный человек без свойств» — такими характеристиками наделяются наши соотечественники в статье Т.М. Горичевой. Усматривая причины «феминизации» мужчин в особенностях социально-экономической системы, автор подчеркивает, что «в обществе, подобном нашему, мужчина не может быть самостоятельным, отвечать за свои

материнскую сторону в русской женщине» (Гачев 1994: 267); еще более резкие суждения по этому поводу см.: Тополь 1992).

действия, свободно и сознательно строить свою жизнь» (Горичева 1980:30).

С особенностями политической системы социализма связывает специфику гендерных отношений О.А. Воронина. По ее мнению, власть мужчины-патриарха над женщиной была заменена властью тоталитарного государства над ней (Воронина 1993: 220). Возник специфический тип патриархата, при котором основным механизмом дискриминации женщин являются не мужчины как группа, а тоталитарное государство. Политический тоталитаризм — это крайнее выражение маскулинистского мировоззрения и патриархатного сознания, это осуществление традиционного права патриарха на уровне макрополитики. Смена инстанции власти потребовала и некоторых изменений в традиционных патриархатных структурах. Для того чтобы полнее господствовать над женщиной, функциональнее использовать ее продуктивные и репродуктивные ресурсы в собственных целях, государство-патриарх должно «убрать» со своей дороги конкурента-мужчину, который раньше безраздельно распоряжался женщиной, уничтожить легитимацию его юридических и экономических прав на нее.

В заключение отметим, что мифологизация русской женщины играет важную роль в образе русскости и обнаруживает черты, сходные с мифологизацией женственной России. В России рубежом оформления исследуемого мифа становится середина XIX века: в литературных произведениях создаются выразительные образы женщин, которые становятся своеобразной визитной карточкой русскости¹⁸⁰; в публицистике утверждается мысль об особых качествах русской женщины; в историософии высказывается мнение о славянском происхождении амазонок. Так, среди многочисленных гипотез «Записок о всемирной истории» А.С. Хомякова есть и предположение, что славянами правили воительницы-амазонки, царицей которых якобы и являлась Семирамида (Хомяков 1994: 268 и след.). Идею славянского происхождения амазонок¹⁸¹ высказывает

¹⁸⁰ Хотя уже у А.С. Пушкина в сочинении «Рославлев» (1836) относительно представлений о приватности сферы женского бытия сказано следующее: «Таковое мнение везде было бы невежливо, но у нас оно и глупо. Нет сомнения, что русские женщины лучше образованны, более читают, более мыслят, нежели мужчины, занятые бог знает чем». Идея же о том, что власть находится в руках женщин, что властолюбие присуще женской природе, вполне отчетливо выражена в сочинениях восемнадцатого века — столетия женщин на российском престоле. Так, М.М. Щербатов отмечает у женщин «склонность к самовластью» (Щербатов 1983: 87, 79); Екатерина II — «из жен жена» — представлена в его работе «О повреждении нравов в России» символом женского властолюбия (Щербатов 1983: . 87).

¹⁸¹ Эта идея высказывалась и веком раньше; еще Феофан Прокопович, по сообщению В.Н. Татищева, создал для Петра Великого сочинение об

К.Д. Кавелин и объясняет этим «какое-то нравственное превосходство женского пола над мужским» у славян (Кавелин 1859: 87).

Напомним еще раз, что в нашем исследовании речь идет не о реальной русской женщине, а о ее образе, концептуализированном в историсофских текстах. Вместе с тем должно быть отмечено, что подобный образ, видимо, широко распространен в сознании российского общества. Так, согласно данным упомянутого эксперимента А.В. Кирилиной, в русском языковом сознании образ женщины имеет более положительную оценку, чем образ мужчины. «Установлено, что русская женщина оценивается информантами обоего пола выше, чем русский мужчина... Респонденты во многих случаях затруднились определить типичные черты русского мужчины. При идентификации типичных черт русской женщины таких трудностей отмечено не было» (Кирилина 1999б:47). При этом женственность ассоциируется не со слабостью, а с силой, решительностью, выносливостью, терпением, любовью (в первую очередь материнской), умом и красотой (Кирилина 1999б: 47—48, 50—51; см. также: Уфимцева : 1996: 152—154).

Очевидно, реформы последнего десятилетия не могли не оказать влияния на представления наших соотечественников об идеале отношений между полами. Так, высказывается мнение, что женщина эволюционировала от «Матушки-Руси» к «Мисс России»; современные русские мужчины нуждаются в спасении как никогда ранее, однако русские женщины не хотят более нести свой крест и спасать их. Они категорически отказываясь всходить на возведенный пьедестал (Lissyutkina 1993:283—285). Вместе с тем идея о том, что духовный и нравственный идеал воплощает в России женщина, по-прежнему занимает видное место в национальном дискурсе, особенно в работах авторов консервативного направления¹⁸². Женский вопрос входит составной частью в вопрос политический и национальный (Рябов 1998а: 17). Популярной остается и идея сотериологической миссии женщины; женщина объявляется спасительницей России (напр.: Стрелкова 1994:671).

Подведем итоги исследования представлений о материнском начале русской жизни. Специфика рецепции женского начала в русской культуре связана с акцентированием не только слабости, но и материнской силы. Рассмотренные элементы образа России — историсофема Родины-Матери, представление о России как о «Доме

амазонках, в котором утверждал, что те были славянки (Татищев 1962-1968/1: 316); характеристику маскулинных черт и властности наших соотечественниц французский автор Ш. Массон сопровождает следующей фразой: «Существование амазонок представлялось мне басней, пока я не увидел русских женщин» (Vowles 1995: 56).

¹⁸² «Станем ли мы самими собой? Вот он, главный женский вопрос» (Окулова 1990: 187), — пишет Т. Окулова.

Богородицы», миф о русской женщине — отражают такие воззрения на женское начало. При этом историософема Родины-Матери, включающая в себя и языческие представления о силе, плодородии и вечности нации, и христианский образ страдающей и взывающей о помощи матери, содержит два идеологических пласта. Первый является необходимым элементом идентичности каждой нации и восходит к идее иерогамии Правителя и Земли (Отечество и Родина). Второй пласт отражает антигосударственный пафос сторонников идеи женственности России, их рецепцию государства как воплощения иноземного, западного, маскулинного начала. Материнские вскармливание, забота, защита — это постоянные черты образа страны в отечественной культуре. Образ же терпящей страдания России-Матери становится востребованным в тяжелые для страны времена, в условиях этнонациональной мобилизации. Он также активно использовался и используется в идеологии оппозиционных власти течений.

Представления об особой роли материнского начала в нашей стране, о «матрифокальности» русской культуры, включаются в дискурсивные практики «инаковизации» России и коррелируется с чертами образа «загадочной русской души». Подобные представления оказывают влияние на поиски национальной идентичности России и становятся фактором поддержания и корректировки гендерных отношений в российском обществе

. ГЛАВА IV.
«ВЕЧНО-МУЖЕСТВЕННОЕ В РУССКОЙ ДУШЕ»

До сих пор речь шла преимущественно об отношении к идее женственности России в мессианском течении отечественной мысли. Исследование же проблемы предполагает анализ всей палитры взглядов по вопросу о роли мужского и женского начал в бытии России, а также изучение международного контекста данной идеи. Далее нам предстоит рассмотреть вопрос о том, как отмеченные гендерные характеристики России — идея женственности русской души, сакрализация материнства в русской культуре — включаются в дискуссии о путях развития страны, о смысле ее бытия в мире, об ее месте среди других народов и об ее отношении к Западу.

Итак, в историософии русского мессианизма образы женственной России и мужественного Запада имплицитно содержат в себе концептуализацию России как «радикально Иного», как цивилизации, построенной на ценностях, противоположных западным, в которой роль женского и прежде всего материнского начала определяет характер отношений человека к человеку, человека к Богу, форму организации общественной жизни, государственный строй, путь к истине. При этом в международный контекст Россия включается либо как комплементарное дополнение к западной цивилизации и спасение ее; либо как высшая форма человеческой общности, приходящая ей на смену; либо как «трансцендирующая самое различие Запада и России и выводящая за пределы чаадаевского антиномизма в горизонт всечеловечества — Богочеловечества» (Поляков 1992: 75). В соответствии с этим женственность — более или менее эксплицировано — расценивается в качестве преимущества России перед Западом.

Вместе с тем далеко не всех представителей отечественной мысли устраивает и такой характер трактовки сущности России, и подобный образ ее взаимоотношений с другими странами, в первую очередь с западными.

Обратимся к весьма показательной эволюции отношения В.В. Розанова к идее женственности России. Этот мыслитель, пожалуй, не мог ей не симпатизировать: весь комплекс его воззрений, включающих апологию частной жизни, «быта», высокую оценку материнства, представления о России и Западе как двух противоположных формах общежития (см.: Рябов 1997), приводил его к женскому мессианизму и русскому мессианизму (при всей неоднозначности и противоречивости его высказываний). В статье «Возле “русской идеи”» (1911) он так комментирует распространенное в

Германии мнение о женственности русских, которые «в сочетании с мужественной тевтонской расой дадут чудесный материал для истории» (Розанов 1990а: 322). В.В. Розанов замечает: «Муж есть глава дома... Но хозяйкой его бывает жена <...> ... И, в конце концов, она управляет и самим мужем <...> Вот что можно ответить Вильгельму и Бисмарку на их указание о “женственном” характере славян» (Розанов 1990а: 325—326). Мыслитель соглашается с тем, что Россия — «женщина, вечно ищущая жениха, главу и мужа» (Розанов 1990а: 329), но, вместе с тем, подчеркивает следующее: женская уступчивость и мягкость «оказывается силой». Жена входит в дом мужа как ласка и нежность в первый миг, но уже во второй она делается госпожой. «"Женственное" облегает собою мужское, всасывает его»; вода, символизирующая первое начало, «точит камень», который используется мыслителем в качестве символа второго начала. Так и европейцы оказываются побежденными русской женственностью; они сами отдаются русскому началу, отрекаются от «самой сущности европейского начала — начала гордыни, захвата, господства» (Розанов 1990а: 333).

Однако во время войны позиция В.В. Розанова заметно меняется — подобный способ аргументации представляется автору явно недостаточным. В работе «Война 1914 года и русское возрождение» он пишет, что немцы, которые всегда любили подводить философию под свои грубые и хищные аппетиты, создали целую теорию о полной непригодности всего славянского племени, в том числе и русских, к образованию и культуре. Устами своего императора и великого Бисмарка они высказывали мысль, что славяне слишком мягки и женственны и не умеют и не могут быть самостоятельными; но что в слиянии с мужественным тевтонским племенем они могут дать превосходную помесь, способную к культуре и политике. Это значит, что славяне могут быть отличными рабами немцев, и их ученые даже производят имя «славян» от латинского слова «*slavi*», «рабы». И вот, восклицает В.В. Розанов, «ныне поднялся этот “бесхарактерный” и “женственный” русский мужик, чтобы показать соседям, что не такая уж он и “баба”, как рассчитывает его сиятельство, прусский юнкер» (Розанов 1915: 30—31).

Еще один выразительный пример изменения воззрений на идею женственности России — эволюция взглядов Н.А. Бердяева. В «Русской идее», создававшейся в годы второй мировой войны и в преддверии послевоенного противостояния, он называет противопоставление русского народа, женственного и душевного, немецкому, мужественному и духовному, изобретением германской идеологии; ее тезис о том, что «мужественный дух немецкого народа должен овладеть женственной душой русского народа» (Бердяев 1990б: 267), служит, по мнению мыслителя, для оправдания германского империализма и воли к могуществу. Н.А. Бердяев же пишет о маскулинных сторонах русского характера: «В

действительности русский народ всегда был способен к проявлению большой мужественности, и он это докажет и доказал уже германскому народу». В таком контексте Н.А. Бердяев подчеркивает же не отсутствие рыцарства в русской истории, как в «Судьбе России», а традицию «богатырского начала» (Бердяев 1990б: 267).

Между тем когда-то сам Н.А. Бердяев был горячим сторонником идеи женственности России (и с его именем едва ли не в первую очередь означенная идея ассоциируется). Вспомним, какой резкой критике подверглась его статья «О "вечно-бабьем" в русской душе». Так, в статье «Налет Валькирий» (1915) В.Ф. Эрн пишет: «В то время как русская душа в титанической борьбе... являет один за другим величайшие подвиги беззаветного мужества и разверстывает в ослепительном напряжении светлую мощь и стать солнечного духа своего, — в это время Бердяев вдруг находит уместным говорить о "вечно-бабьем" в русской душе», т. е. на "свадьбе" о "похоронах"...» (Эрн 1991б: 367)¹⁸³.

В книге Т. Ардова «Судьба России», написанной в те же военные годы, «изобретение» идеи женственности славян, их пассивности, «страдательности», слабости и готовности выполнять чужую волю также приписывается германской мысли (славяне — это «мужчины с женственной душой»). Автор не сомневается в мужественности русских и выражает негативное отношение к существующему в «русском мыслящем обществе» направлению, в котором «кроется и зреет странная, болезненная мысль: убежденность в пассивном характере народа России, в нравственной слабости и неблагородстве, в отсутствии у него определенного "хочу", то есть разумной национальной воли» (Ардов 1918: 11—13).

Несложно заметить, что особенно острые возражения исследуемый способ концептуализации национального бытия вызывает в русской мысли во время военных противостояний. Если идею женственности России могли принимать с безразличием, с благосклонностью, с восторгом в дни мира, то в периоды обострения международной обстановки отечественные авторы расценивали подобную гендерную трактовку оппозиции «Россия-Запад» как некую идеологическую диверсию¹⁸⁴. В качестве подтверждения правоты своих слов обратимся

¹⁸³ Другим оппонентом статьи Н.А. Бердяева выступил В.И. Иванов. По его мнению, в русском народе, как и во всяком другом, есть не только женственное начало, но и мужественное. Первое вырастает из общей Матери-Живой Земли, Мировой Души; корни второго — в иерархии сил небесных (Иванов 1994б: 308). Таким образом, в русской душе есть не только «женственно-благоуханная нежность», женская верность, отречение и терпение, святая красота, — но и «мужественная царственность», ее дерзновение и воинствование в жизненном действии и творчестве духовном (Иванов 1994б: 306; 1994в: 349).

¹⁸⁴ Вместе с тем еще раз напомним отмеченный ранее (гл.1) другой вариант использования гендерных метафоров в военном противостоянии, а именно

к взглядам И.А. Ильина. В работе «О вечно-женственном и вечно-мужественном в русской душе» (полемика с Н.А. Бердяевым очевидна уже в названии) он считает необходимым сопроводить тезис о

обоснование своего нравственного превосходства и брутализацию противника при помощи атрибутирования ему качеств маскулинных, а себе — феминных. Так, В.Ф. Эрн приписывает германизму «крайнее развитие волевой мускулатуры», «грубую физическую силу», «гордую самонадеянность». Гордая, материальная, внешняя идея германская сталкивается с смиренной, духовною и внутреннюю идею русскою» (Эрн 1991б: 297). Немецкий народ возвел в догму «аномалию отвлеченной мужественности и отрицание положительной женственной сущности». По оценке философа, М. Лютер «перерезал живое духовное питание немецкого организма небесною женственностью Пресвятой и Пренепорочной Девы-Матери, и с тех пор начались трагические блуждания немецкого духа, через *Критику чистого разума*; пришедшего к современному гордому предприятию: чистым насилием и одной лишь люциферической, отвлеченно-мужской техникой своей культуры захватить власть над народами и овладеть Землей. Вопрос, позволит ли Земля насильнику овладеть своею святою сущностью, — и решается на полях сражения» (Эрн 1991б: 325). В.Ф.Эрн считает необходимым подчеркнуть, что между католичеством и православием есть подлинное родство онтологического порядка, несокрушимая общность в самых центральных святынях. Разными устами, но с одинаковым литургическим пафосом мы воспеваем Пречистую и Пренепорочную Матерь Светов (Эрн 1991б: 335—336). В Бельгии, Франции, Польше — это Ее алтари, Ее святыни, Ее чудотворные лики и списки. Нас сближает не только чувство гнева за одну святыню, но и еще нечто более высокое и ослепительное. Мы верим, что Францию спас от растоптания и уничтожения невидимый Покров Богоматери, не раз проявлявшей Свою любовь к этой парадоксальной нации чудесным вмешательством в ее историю; мы верим, что Пречистая Дева своим Покровом сообщает русскому воинству ту несокрушимую сталь духа, о которую расшибаются тевтонские полчища (Эрн 1991б: 337—338). О «звериной мужественности» немцев пишет и М.О. Меньшиков. Он полагает, что, начиная с Бисмарка, те утрировали в себе предполагаемую добродетель мужества и довели ее до грубого шаржа. Мягкость, незлобивость, простодушие славянской расы автор соотносит не только с женственностью, но — что принципиально — с человечностью, во-первых, и с христианством, во-вторых (Меньшиков 1999б: 506). Любовь к ближнему, снисходительность, нежность, кротость, уступчивость, терпение, смирение — все эти христианские добродетели вмещаются в образ высшей женственности и плохо вяжутся с представлением высшего мужества. К последнему подходит храбрость в нападении и обороне, сила, непременно пускаемая в ход, настойчивость, суровость, гордость, склонность повелевать, а не покоряться. Таков в чистом виде характер дикаря или воинственного варвара — немца.

женственности России следующими замечаниями. Ни в коем случае не следует понимать, что русская душа стала более изнеженной; это исключено. Женственность России не означает феминизированности русского мужчины. Он не женствен, хотя все жизненно-мужские проявления проистекают из недр сердечного созерцания, согреты лучами вечно-женственного; умерены ими, смягчены, облагорожены (Ильин 1997а: 189—190). Философ пишет: вывод о том, что мужчины в России бесхарактерны или безвольны, опасен (Ильин 1996б: 492). Почему «опасен»? И.А. Ильин высказывает мысль о том, что национальные различия в восприятии лучей вечно-мужественного и вечно-женственного обуславливают стойкую антипатию у некоторых наций, воспитывают в людях убеждение в чужой неполноценности (Ильин 1997а: 169) — гендерные стереотипы вплетены в ткань международных отношений.

Если проанализировать контекст, в который включается идея женственности России, то следует согласиться, что для подобных суждений были все основания.

Обращаясь к анализу такого явления, как «руссофобия», нельзя не отметить ее корреляцию с *женофобией*. России инкриминируются те качества, которые в гендерной картине мира устойчиво маркируются как феминные: хаос, непредсказуемость, неспособность к самоконтролю, экстремизм, иррационализм, излишняя покорность, излишнее терпение, слабость воли, неумеренность ни в чем: доброта и милосердие и те вызывают опасения, — ведь даже с самыми благими намерениями Россия может задушить в своих «медвежьих объятиях». Россия как «империя зла» — это рабье смирение, отсутствие уважения к праву, поглощение личности безликим коллективом.

Мысль о «русском хаосе», безгосударственности русских, об их неспособности самостоятельно найти решения своих проблем, встраивается в руссофобский дискурс, например, в сочинениях А. Янова (Янов 1988). Удивительное сходство в негативном отношении к феминным ценностям обнаруживают высказывания «героев» «Руссофобии» И.Р. Шафаревича (Шафаревич 1994) и мнение «классика» женоненавистничества О. Вейнингера. Аналогичные примеры можно приводить долго.

В таком контексте идея необходимости контроля над Россией — подобно идее о том, что каждой женщине необходим контроль со стороны мужчины, — выглядит на Западе вполне разумной и естественной. И если проанализировать, например, гендерную нагруженность норманнской теории (в широком смысле), то обнаружится все та же модель взаимодействия — славянская бесформенная стихия оформляется германским маскулинным элементом. Так, А. Розенберг в «Мифе XX века» пишет, что в основе арийской культуры лежат мужественные ценности, аполлоническое начало, в то время как в основе культуры неарийской — женственное, дионисийское (Rosenberg 1978: 48—50); ярким примером арийской

маскулинной активности он называет культуртрегерскую деятельность варягов на Руси (Rosenberg 1978: 102—104). И, по мнению А. Гитлера, организующее, оформляющее начало в России — это всегда немцы (Гитлер 1992: 556), и в его речах мужественные германцы противопоставлены женственным славянам (Раушнинг 1993: 20; Hitler's Secret Book 1993: 137). Другой пример включения гендерных характеристик России в геополитический дискурс: в середине XIX века К. Ширрен, лидер прибалтийских немцев, критиковал идеи славянофилов о возможном мировом лидерстве России, аргументируя это тем, что русским не достаёт мужского начала: они слишком подвержены настроениям и чувствам; постоянство и умеренность не входят в число их достоинств (см.: Лакер 1991: 57)¹⁸⁵.

Каким образом встраивается в «руссофобский» контекст такой элемент образа нашей страны, как миф о русской женщине? Любопытный ракурс этого мифа содержится в сочинении англичанина Р. Лайэля, написанном в 20-х гг. XIX века. Тот отмечает, что его соотечественник, некий Э. Кларк, восторгается русской женщиной; мужчины же при этом представлены им в самом неприглядном свете. Комментируя столь резкое противопоставление мужского и женского образов, Р. Лайэль высказывает следующее суждение: доктор Кларк почти заставляет нас поверить, что русская женщина происходит из другой расы, совершенно отличной от расы русских мужчин. Вряд ли это соответствует действительности. Скорее, Э. Кларк чрезмерно восхищается женщинами лишь для того, чтобы создать наибольший контраст русским мужчинам (см.: Lyall 1823: XXVI—XXVIII)¹⁸⁶.

Как было отмечено в предыдущей главе, такой образ сильной женщины требует коррелята в виде образа слабого мужчины и соответствующей картины гендерных отношений — в России женщины правят мужчинами. Подобные настроения тиражируются у соперников России, например, во время первой и второй мировых войн, в годы «холодной войны». Так, по одной версии, советская женщина совместила в себе сильные стороны обеих эпох (и до-, и послереволюционной) — в то время как советский мужчина унаследовал только их слабые стороны (см.: Mehnert 1961: 57). Не удивительно, что в периоды обострения отношений с внешним миром отечественные авторы воспринимают подобную дискредитацию русских мужчин в качестве обоснования агрессивной антирусской политики.

¹⁸⁵ Проиллюстрируем феминизацию образа России карикатурой из немецкого журнала начала XX века (илл.15). Подпись гласит: «Золотая молодежь Европы под кнутом дамы полусвета».

¹⁸⁶ На наш взгляд, здесь уместно вспомнить и один из «вердиктов» А. де Кюстина: русские «невежественные, как дикари (исключая женщин и некоторых дипломатов)» (Кюстин 1994:100).

Зададимся вопросом: а какое же место в мире отводится женственной России в работах тех авторов, которые настроены вполне «русофильски»? С. Грэхем называет Россию «женой западного человека» — так как она «ближе к земле» и «дает нам хлеб» (Graham 1912: 327). Гендерное разделение труда оказало влияние и на другой аргумент этого английского автора: «Святая Русь молится за нас и поддерживает огонь домашнего очага, в то время как мы отправляемся в мир» (Graham 1912: 329), то есть России-женщине отводится приватная сфера, в то время как Англии-мужчине — публичная. «Англии необходима Россия, живущая по принципам святости и простоты, как каждому мужчине необходима женщина — из-за пищи, которую она ему готовит и из-за молитв, которые она возносит за него» (Graham 1912: 328) — всех ли россиян устроит такое понимание комплементарности маскулинного Запада и феминной России?¹⁸⁷

А вот как видится миссия России другому «русофилу», В. Шубарту: «Россия не стремится ни к завоеванию Запада, ни к обогащению за его счет — она хочет его спасти. Русская душа ощущает себя наиболее счастливой в состоянии самоотдачи и жертвенности <...> Она переливается через край — на Запад <...> Она намерена не брать, а давать. Она настроена по-мессиански» (Шубарт 1997: 29). Русь потому Святая, что готова пожертвовать собой, пренебречь своими интересами ради спасения Запада?¹⁸⁸ В дальнейшем мы еще остановимся на критике со стороны русских мыслителей подобного «русофильского» понимания миссии женственной России, которое отводит ей — в соответствии с гендерными стереотипами западной цивилизации — роль жертвенной и бескорыстной спасительницы Европы.

Очевидно, настороженное отношение отечественных авторов к идее женственности России имеет под собой серьезные основания.

Подобный международный контекст идеи женственности России был не единственной причиной ее негативной оценки в русской историософии. Отказ от мессианской гордыни требовал иначе смотреть на проблему соотношения мужского и женского в русской жизни. Рассмотренные в предыдущих главах «мессианский» и «русофобский» дискурсы сходны в признании феминности сущностной, «естественной» характеристикой России, в *содержательной* интерпретации основных составляющих «загадочной русской души». *Оценочный* аспект отношения к этой черте русскости диаметрально

¹⁸⁷ В конце концов, суждение А. Гитлера о том, что Германия и Россия удивительным образом дополняют друг друга (Гитлер 1992:108) — это также признание комплементарности двух противоположных начал...

¹⁸⁸ Еще Дж. С. Милль когда-то обратил внимание на то, что сакрализация женщины в европейской культуре всегда включала представления об ее жертвенности и альтруизме (Милль 1869: 110, 115).

противоположен: одни видят в нем благо для России и человечества, другие — неустранимый порок, мешающий жить и самим русским, и всем остальным.

Обратимся теперь к анализу других способов концептуализации бытия России сквозь призму гендерных характеристик. Оппоненты рассматриваемой идеи, будучи едиными в своем неприятии постулата о том, что Россия *по своей сущности* женственна, весьма различно относились к его *оценочному* компоненту.

На наш взгляд, различные варианты критики рассматриваемой идеи отражали взгляды различных течений общественной мысли страны на место России в мире и смысл ее бытия.

Вначале рассмотрим взгляды представителей того направления, в котором признается, что русским свойственна избыточная женственность (в чем усматривается опасность для страны), и в то же время выражается уверенность, (в отличие от русофобской позиции), что она может быть преодолена.

В этом направлении поиски велись в интеллектуальном диапазоне, определяемом двумя полюсами. Для приверженцев *первого* характера трактовка женственности России как данности, а *дополнения* женственных ценностей мужественными, обретения ею гармонии мужского и женского начал, «андрогинизма» — как задания. Сторонники *второго* подхода усматривали цель преодоления Россией избыточной женственности в *замене* феминных ценностей маскулинными.

Наиболее яркий приверженец идеи о необходимости синтеза женственных и мужественных ценностей — Н.А. Бердяев. Идея женственности России, привлекала внимание мыслителя на всем протяжении его творческого пути¹⁸⁹. Отметим вначале, что для его работ, по оценке М.А. Маслина, свойственно существенное отличие понимания смысла русской идеи от того, который характерен для В.С. Соловьева. Н.А. Бердяев не отказывается от идеи общечеловеческой миссии России, и в то же время отчетливо заявляет о существовании собственных национальных, духовно-метафизических интересов России. Его интерпретация предназначения России содержит иную гендерную характеристику: «Для русского мессианизма нужен мужественный дух, — без него опять и опять будет провал в эту пленительную и затягивающую первородную стихию русской земли, которая ждет своего просветления и оформления» (Бердяев 1990в: 22). «Русская земля все оставалась женственной, все невестилась, все ждала жениха со стороны» (Бердяев 1990г: 33). Философ перечисляет ряд факторов, обуславливающих женственность России: этническая основа русских — славяне; особый характер русской религиозности;

¹⁸⁹ Начиная со статьи «Русский соблазн» (1910), где он, по всей видимости, пишет о женственности русской стихии впервые и заканчивая «Русской идеей» (1946).

незначительная роль рыцарского сословия в русской истории. Необходимо подчеркнуть, что, рассматривая чрезмерную женственность как недостаток России, как причину ее неудач, Н.А. Бердяев менее всего склонен к апологии абсолютизированного мужского начала, имея перед глазами пример «самоуверенно и ограниченно мужественной», «оторванной от женственности» германской расы (СУДЬБА РОСС 16—17)¹⁹⁰. Женственность России есть опасность и источник ее бед¹⁹¹ — но целью является синтез маскулинных и феминных ценностей¹⁹².

О том, как Н.А. Бердяев решает вопрос о том, какой должна быть Россия, в дореволюционный период своего творчества, позволительно судить по его представлениям о миссии России как своеобразном «андрогиническом» объединении феминного Востока и маскулинного Запада (Бердяев 1990в: 22). И мыслитель пока верит, что именно России суждено воплотить замысел Божий об андрогиническом соединении Востока и Запада. «Мужественность русского народа не будет отвлеченной...» (Бердяев 1990в: 29); мужественный дух соединится с женственностью русской земли, так как без стихии земли он бессилён (Бердяев 1990в: 27).

После революции отношение Н.А. Бердяева к проблеме женственности России заметно меняется. В «Философии неравенства» он комментирует прежнюю идею так: «Россия есть великий и цельный Востоко-Запад по замыслу Божьему, и она есть неудавшийся Востоко-Запад по фактическому своему состоянию...» (Бердяев 1990г: 33). Мыслитель с горечью констатирует: его надежды на то, что мировая война преодолет замкнутость европейской культуры и будет способствовать объединению Запада и Востока, не сбылись. На самом деле победил «крайний Восток» — «свет христианской Европы» угас. Русский народ не нашел в себе сил для выполнения своей миссии

¹⁹⁰ «Трагедия германизма есть трагедия избыточной воли... слишком исключительно мужественной... Это — трагедия, противоположная трагедии русской души» (Бердяев 1990в:171).

¹⁹¹ Аналогичные идеи о необходимости дополнять женственные ценности, которые присущи России в избытке, мужественными, встречаются и в работах других авторов этого времени; например А. Немов призывает нацию обрести мужественное самосознание и преодолеть такие порождения женственности, как самоуверенность и самооплевание (Немов 1915: 46).

¹⁹² Понимание задач национального духа в статье «Русский соблазн» таково: «Новое национальное самосознание... будет мужественно-активным, солнечным, светоносным, носителем Логоса, оформляющего и овладевающего стихией» (Бердяев 1994д: 427, 429). Философ полагает, что «ложное соединение мужественного и женственного — великий грех и страшный провал» (Бердяев 1994д: 432). Статья заканчивается призывом: «Да снизойдет... на всех "русских мальчиков" благодатная сила мужественного Логоса!» (Бердяев 1994д: 438).

(Бердяев 1990в: III). Замысел Божий остался нереализованным: женственное, то есть дионисийское, стихийное, безответственное, начало не смогло в России соединиться с мужским. Причина революции, а в ней философ видел национальную катастрофу, — в отсуствии «зрелого национального духа, который всегда есть соединение мужского и женского». Душа русского народа — это женственная душа, которая ищет и не находит своего жениха. Мужественный дух призвана вносить в народную душу интеллигенция, но она сама обнаруживает, скорее, женственную природу: «русские мальчики» всегда искали духовного брака на стороне; интеллигенция черпала мужественный дух из западных (особенно германских) учений, «отдавая им в каком-то диком исступлении» (Бердяев 1990г: 36). Мужественный дух внес в народ Петр I, но был воспринят не как муж, а как насильник. После же падения мужественной дисциплинирующей (но чужой и непонятной для народной Руси) идеи монархии «женственная и пассивная душа русского народа подверглась разложению» (Бердяев 1990г: 36). В дальнейшем взгляды Н.А. Бердяева на проблему менялись неоднократно (см. подробнее: Рябов 1997: 125—128). Мы уже отмечали акцентирование им маскулинных сторон русскости в «Русской идее»; в работе «Новое средневековье» (1924), напротив, он расценивает женственность России как скорее ее преимущество перед Европой¹⁹³.

Сторонники другого подхода усматривали цель преодоления Россией избыточной женственности в *усвоении маскулинных ценностей*. Наиболее последовательное воплощение такая позиция получает в *западничестве*. Рассмотрим, как проблема соотношения маскулинного и феминного в общественной жизни включается в антикоммунистический дискурс 90-х годов. К. Вердери отмечает, что инвективы социализму со стороны приверженцев либеральных ценностей базировались на утверждении, что тот представляет собой нарушение естественного порядка вещей, противоречит человеческой сущности. Это усматривалось, в частности, в том, что социализм

¹⁹³ В ней Н.А. Бердяев формулирует положение о наступлении новой эпохи, для обозначения отличительных черт которой используются гендерные характеристики. Старая рациональная мужская культура с ее индивидуализмом, гуманизмом, либерализмом, демократией исчерпала свой потенциал. Наступление Нового средневековья философ соотносит с торжеством женского начала, которое связано более с недрами, бездной, Первоосновой; женственная Ночь первозданнее, стихийнее, онтологичнее, метафизичнее мужского Дня (Бердяев 1994в: 408). «Наступает универсалистическая, коллективистическая эпоха» (Бердяев 1994в: 417). А поскольку Россия никогда не выходила окончательно из Средневековья, из сакральной эпохи, ей в переходе к Новому средневековью будет принадлежать особое место (Бердяев 1994в: 415).

искажает должные отношения между полами. Он порождает в мужчине инфантильность; основа же маскулинности — это частная собственность и сопутствующие ей независимость, ответственность, самостоятельность (Verdery 1994: 250—255).

Аналогичные процессы в нашей стране проанализированы в работе Т.А. Клименковой. Она отмечает, что до последнего времени отечественная культура, равно как и западная, базировалась на принципах Модерности; так, необходимость вовлечения женщин в производственный процесс заставила общество признать, что гендерное неравенство имеет социальные, а отнюдь не природные основы. Выразителем настроений постмодернизма как деконструкции, разрушения базы, обусловливавшей культурные правила модернистской эпохи, в России выступила политическая группа, обозначенная автором как «фундаменталисты» (Клименкова 1996: 124). Декларируя свою цель как «защиту Традиции», «фундаменталисты» пересматривают не только социальные основы предыдущего периода, но и культурные. Для нашего исследования принципиально замечание Т.А. Клименковой, что вместе с отношением к женщине и женственности меняется отношение к вопросу о роли «восточных» и «западных» компонентов в России. Одна из составляющих проводимых в стране реформ связана с изначальной ориентацией на преодоление России своей «восточности», на «оксидентализацию» русской жизни — при том, что Запад маркируется как маскулинное, а Восток как феминное (Klimenkova 1994: 22).

Своеобразным протестом против женского начала русской жизни были отмечены и интеллектуальные поиски *большевиков* в революционные и первые послереволюционные годы. Так, Э. Нэйман анализирует гипертрофированную маскулинность времен военного коммунизма, показывая, что для ранней Советской иконографии было свойственно уничтожение (если не уничтожение) феминного (Naiman 1997:71). Единое коллективное тело нового класса — это самодостаточный маскулинный гигант, который не нуждается в женственности; сама идея индивидуальной любви подвергается критике как «проявление буржуазного индивидуализма» (Naiman 1997: 74; см. об этом также: Рябов 1999:264—269), предпринимаются попытки представить новый класс как большую Семью, отменяющую необходимость в семье традиционной¹⁹⁴. Запад (и весь буржуазный мир) воспринимается как феминное; исследователь рассматривает мотив революции как изнасилования Европы и «старого мира» в качестве развития «скифской темы»; с феминным идентифицируют

¹⁹⁴ В качестве одного из доказательств своей точки зрения Э. Нэйман приводит следующие строки из стихотворения А. Платонова «Пахарь»: «Здесь мы чужие, и зажигаем // Мертвую землю до конца. // Мать никакая нас не родила // Руку невесты никто не держал» (см.: Nainan 1997:63).

НЭП с его культом быта, наслаждения, чувственностью, пошлостью (Naiman 1997:182). Очевидно, подобная рецепция гендерного измерения новой эпохи вряд ли могла способствовать восприятию страны в материнском обличье. Советскую Россию, как и Октябрьскую революцию, в большевистской иконографии олицетворяет мужчина. Плакат Д. Моора «Ты записался добровольцем?» требовал защиты Социалистического *Отечества*¹⁹⁵. К тому же советская идентичность 20-х годов XX века элиминировала этнический компонент, замещая его классовым; нигилистическое отношение к национальному, характерное для части большевиков этого периода, проявилось в преуменьшении значимости «материнского» компонента нации. Лишь с середины 30-х годов происходит определенная «реабилитация» идеи Родины-Матери, обусловленная как новыми тенденциями в демографической политике, сопровождавшимися пропагандой значимости материнства¹⁹⁶, так и поворотом к национальным ценностям накануне Великой Отечественной войны.

Для рассматриваемых способов гендерной концептуализации бытия России характерна негативная оценка преобладания «материнского» сознания над «отцовским». Так, Г.П. Федотов подчеркивает обратную сторону материнской любви: в этой жалостливой стихии «тонет чувство личности», в мире разливается «бескачественная любовь». Противоположная же ей любовь отцовская немилосердна и неснисходительна и потому направлена против равенства. Любовь-справедливость утверждает ценность качественной определенности как неравенства, отстаивает ценность личности, уникальной и неравной другим (Федотов 1967: 302—303). Сакрализация материнства земли способствует тому, что индивидуальность рассматривается только в качестве переходящего момента вечной

¹⁹⁵ Это не удивительно: ценности, которыми вдохновлялись сторонники революции (рационализм «научного социализма», сила воли, организация, дисциплина) традиционно воспринимаются как атрибуты мужчины. Лишь единожды, согласно исследованию В. Боннелл, большевики использовали женский образ как аллегория нации: Бессарабия на одном из плакатов была представлена как плененная женщина (Bonnell 1991: 275).

¹⁹⁶ В.С. Полосин предлагает другую интерпретацию этих изменений: по его словам, в 30-е годы вновь торжествует «хтоническое мировосприятие», свойственное отечественной культуре; «собственно мать-сыра земля предстала не в своем привычном древнерусском образе, а в образе философской “материи” (в официальной идеологии) и в образе “народной массы” (в популярной пропаганде)». Даже на страницах сталинских произведений всплывают образы этой хтонической мифологии: «...Большевики напоминают древнегреческого героя Антея. Так же, как Антей, они сильны потому, что связаны со своей матерью, то есть с массами, которые их породили, вскормили и воспитали. И пока они будут привязаны к своей матери, к своему народу, у них есть все шансы быть непобедимыми» (см.: Полосин 1999: 430—431).

жизни рода. Личное сознание в русской душе развивалось медленно и в языческие, и в христианские времена (Fedotov 1966/1:18).

Обозначим первый вариант альтернативного способа идентификации с Россией, преломляющийся сквозь призму оппозиции «прошлое—настоящее». В «Русской идее» Н.А. Бердяев напишет, что славянофилы любили Россию, как мать, западники — как дитя» (Бердяев 1990б: 23). А.И. Герцен сущность полемики представителей этих двух идеологических конструкций выразил так: «Да, мы были противниками их, но очень странными. У нас была одна любовь, но неодинаковая <...>

И мы, как Янус или как двуглавый орел, смотрели в разные стороны, в то время как сердце билось одно. Они всю любовь, всю нежность перенесли на угнетенную мать. У нас, воспитанных вне дома, эта связь ослабла. Мы были на руках французской гувернантки, поздно узнали, что мать наша не она, а загнанная крестьянка <...> Мы знали и другое — что ее счастье впереди, что под ее сердцем бьется зародыш - это наш меньший брат...» (Герцен 1986а: 247)¹⁹⁷.

Другой вариант критики гендерного аспекта идентификации отношения русских к России можно проиллюстрировать словами Н.А. Бердяева из «Судьбы России». «Как человек должен относиться к земле своей, русский человек к русской земле?», — задает вопрос Н.А. Бердяев. Образ родной земли, подчеркивает он, не есть только образ матери, это также — образ невесты и жены, которую человек оплодотворяет своим логосом, своим мужественным светоносным и оформляющим началом, и образ дитяти. Прежде всего человек должен любить свою землю, любить во всех ее противоречиях, с ее грехами и недостатками. Без любви к своей земле человек бессилен что-нибудь сотворить, бессилён овладеть землей. Но эта любовь не есть рабство у земли, не есть пассивное в нее погружение и растворение в ее стихии. Любовь человека к земле должна быть мужественной. Мужественная любовь есть выход из натуралистической зависимости, из родовой погруженности в стихийный первородный коллективизм¹⁹⁸. В

¹⁹⁷ П.Б. Струве еще на рубеже XIX—XX столетий написал: «Мы любим родину, как дитя любит мать. Прекрасное сравнение! <...> Но родина нам не только мать. Она в такой же мере наша дитя. Мы в сознательной и бессознательной жизни, духовно и материально, одно поколение за другим, творим и растим нашу родину <...> Мать-дитя! В этом символе разгадка мучительно-искренних споров о том, что любить в родине: действительность настоящего дня или мечту о завтрашнем...» (Струве 1997: 404).

¹⁹⁸ Сама любовь русского человека к родной земле принимала форму, препятствующую развитию мужественного личного духа. Во имя этой любви, во имя припадания к лону матери отвергалось в России рыцарское начало. Русский дух был окутан плотным покровом национальной матери, он тонул в теплой и влажной плоти. Русская душевность, столь хорошо всем известная, связана с этой теплотой и влажностью; в ней много еще

глазах Н.А. Бердяева, и богородичный культ имеет, скорее, негативные последствия для русского характера: «Русская слабость, недостаток характера чувствуется в этом вечно желании укрыться в складках одежд Богородицы...» (Бердяев 1990в: 77).

Мотив "мужественного овладения" родной землей приобрел особую популярность в философии Серебряного века с ее культом Вечной Женственности, способствовавший обогащению облика России новыми красками¹⁹⁹. Так, подобный ракурс восприятия России очевиден в творчестве А.А. Блока. Г.П. Федотов пишет: «Россия-родина для Блока есть одно из воплощений Той, о которой он пел сначала под псевдонимом Прекрасной Дамы» (Федотов 1967: 133). Действительно, известное восприятие поэта «О Русь Моя! Жена моя!» - это отнюдь не метафора²⁰⁰.

Критика «эротического» отношения к стране отразилась в полемике, развернувшейся на страницах журнала «Русская мысль» в 1916—1917 годах. Разводя «этическое» и «эротическое» отношение к нации, Д. Муретов утверждает, что первое воплощено в максиме В.С. Соловьева: «Люби другие народы так же, как свой». Эротическое же отношение, которое более близко Д. Муретову, заставляет принять свой народ «во всей конкретной его индивидуальности», со всеми пороками и недостатками — так, как мужчина любит конкретную женщину (Муретов 1916: 91—93). Основным оппонентом подобных воззрений выступил Е.Н. Трубецкой (Трубецкой 1917: 80—81). Позднее, в работе «Судьба человека в современном мире: К пониманию нашей эпохи», написанной уже в эмиграции, Н.А. Бердяев возвращается к проблеме этического и эротического в национальном чувстве. Мыслитель подчеркивает, что это чувство всегда «основано на

плоти и недостаточно духа. Но плоть и кровь не наследуют вечности, и вечной может быть лишь Россия духа (Бердяев 1990в: 27).

¹⁹⁹ Впрочем, и у Н.А. Некрасова очевиден подобный аспект отношения к России. Он считает возможным говорить о ней как о «любовнице суровой». Поэт пишет, обращаясь к герою своего известного произведения "Сознательно мирские наслаждения // Ты отвергал, ты чистоту хранил, // Ты жажде сердца не дал утоленья; // Как женщину, ты родину любил, // Свои труду, надежды, помышленья // Ты отдал ей...».

²⁰⁰ Мотив отношения к России как к возлюбленной отражается и в привлечении в философские тексты сюжетов освобождения Прекрасной Дамы рыцарем, пробуждения от сна Спящей Красавицы. Россия А. Белого — это Красавица, спавшая доселе глубоким сном (Белый 1994: 329), и одновременно — Мировая Душа (Белый 1994: 333). В.И. Иванов для характеристики отношения к России современников-славянофилов использует такие слова — «обретение невесты, высвобождение сокровенной реальности из плена окутавших ее чар», которое есть «всегдашний и коренной мотив мужеского действия» (Иванов 1994в: 350).

эросе» — но эротическое отношение к нации должно дополняться этическим²⁰¹.

Схожие мотивы звучат в работах последних лет, в которых анализируются негативные последствия культа материнского начала для национальной идентичности. Так, А. Агеев размышляет о типе идентификации, который коррелируется с восприятием страны в облике Родины-Матери: «...Многие и многие из нас — согласитесь — любят родину именно детской — то есть безответственной и капризной любовью. Любовью несовершенно дитяти» (Агеев 1993: 289). Между тем «весь опыт XX века склоняет нас к выводу: высокие чувства нельзя допускать в сферу общественно-политических отношений точно так же, как и чувства низшие»; отношения человека и его страны должны регулироваться только правом, законом. Как только такие чувства выходят за пределы частной жизни, они могут стать огромной, страшной разрушительной силой (Агеев 1993: 294). Словом, не пора ли нам несколько повзрослеть? (Агеев 1993: 290).

Сторонник скорее «эротического» в национальном чувстве — В.С. Полосин; по его оценке, «древняя, языческая хтоническая мифология, в которой центральное место занимает представление о непобедимой силе матери-сырой земли, осталось непобежденной, выжила, законсервировалась и господствует до сих пор» (Полосин 1999: 428). Рецепт, который предлагает автор, таков: «Сегодня национальная русская мифология должна родить своего национального сверхчеловека, который победит слепые стихии и преодолет хтоническую мифологию — тяготение материнской земли, станет твердо на землю, как ее сильный и справедливый хозяин, перехитрит языческих богов, как Одиссей, и выразит в своей личности национальный русский идеал социальной справедливости» (Полосин 1999: 432).

Теперь нам предстоит рассмотреть способ концептуализации русского бытия, в котором сама идея о том, что России присуща избыточная женственность, подвергалась критике. В ней также могут быть выделены два основных модуса. Для *первого*, отражающего взгляды националистического фланга русской идеи, свойственно трактовать русскость как воплощение *маскулинных*, «нордических»

²⁰¹ «Но национализм противопоставляет эрос этосу и естественную эотику в отношении к своей национальности превращает в верховный принцип и доктрину. Национализм принципиально утверждает лишь эротическое отношение к национальности и отрицает этическое отношение. Поэтому он неизбежно сталкивается не с христианской только, но и общечеловеческой, гуманистической моралью. Ни к национальности, ни к человеку, ни к чему на свете не может быть только эротическое отношение, должно быть и этическое отношение, связанное с достоинством личности. Должен быть не только эрос, но и этос. Национализм это отрицает» (Бердяев 1994е: 348).

качеств. Так, А.Г. Дугин, исходящий из максимы, что «патриотическая зрелищность патриархальна», пишет следующее: «Россия знала и солнечных, мужественных героев, гордо и отчаянно бросающих вызов судьбе, пространству и языкам. В русской нации всегда было мощное мужское начало, способное к ясной и четкой мысли, к убийственно точным определениям, к смелому и опасному творчеству в наиболее мужской сфере человеческой активности — в сфере духа, в сфере интеллекта, в сфере идеологического творчества» (Дугин 1994: 140). Среди приемов семиотической перекодировки русскости в националистическом дискурсе — идеи «нордических», арийских основ русской цивилизации, отрицание в ней азиатского компонента, культ военного прошлого и таких качеств, как воля, сила, дух (напр.: Яшин 2000). Патриотизм трактуется как любовь к Отечеству; любовь же к Родине-Матери расценивается как «неоязыческий культ», являющийся «одним из основных рычагов манипулирования покорной массой, которая ныне получила определение "российского народа"» (Родина-Матрешка 2000).

Далее предметом рассмотрения будет *второй* подход в оценке идеи женственности России, для которого характерна апология русскости как самодостаточного и гармоничного *синтеза мужского и женского начал*. В нем в качестве системообразующего отношения выступает следование национальному духу, или, говоря словами И.Л. Солоневича, «доминанта души»²⁰². Этот постулат верности самим себе и признания собственной самодостаточности находит выражение в чертах образа мужественно-женственной России, созданного на страницах работ И.А. Ильина. Не случайно, на наш взгляд, тот трактует русскую идею предельно широко в хронологическом плане; «*ее возраст есть возраст самой России*» (Ильин 1993: 431), — пишет мыслитель.

По мнению И.А. Ильина, гармония мужского и женского у каждого народа проявляется своеобразно, синтез вечно-женственного и вечно-мужественного у него происходит по-своему, творчески-свободно (Ильин 1997а: 193). Эта специфика лежит в основании как его сильных, так и слабых сторон. Нарушение гармонии несет опасность; абсолютизация вечно-женственного приводит к тому, что человек и культура становятся бесформенными, безнравственными, бессодержательными, творчески бессильными, аполитичными, анархическими (Ильин 1997а: 182). Так, мыслитель замечает, что русской душе часто недостает формы, активности, дисциплины. Вечно-женственное одаривало нас своими дарами; вечно-мужественному приходилось наверстывать: слабым оставался характер, слабый — организация слабым — государство (Ильин 1997а: 193). Она пронизана и оплодотворена лучом вечно-женственного, но везде, во всех сферах

²⁰² «Народы не меняются» (Солоневич 1991: 199).

жизни ищет форму вечно-мужественного. Находит она эту форму — расцветает; не находит — подвергается угрозе упадка вечно-женственного: бесформенности, бесхарактерности, хаосу или распаду (Ильин 1997а: 187). Вместе с тем И.А. Ильин решительно подчеркивает, что это не исключает и присутствия в русском духе свойств маскулинных. «Если русская духовная культура исходит из сердца, созерцания, свободы и совести, то это отнюдь не означает, что она «отрицает» волю, мысль, форму и организацию. Самобытность русского народа вовсе не в том, чтобы пребывать в безволии и безмыслии, наслаждаться бесформенностью и прозябать в хаосе...» (Ильин 1997а: 428)²⁰³. По оценке М.А. Маслина, «не вступая в прямую полемику с Достоевским и Соловьевым, Ильин тем не менее вполне определенно высказался против «христианского интернационализма», понимающего русских как «какой-то особый вселенский народ» (Маслин 1996: 422). «...Надо не предаваться восточно-славянской мании величия», (Ильин 1993: 428) — так выражает свое отношение к «мессианской гордыне» мыслитель²⁰⁴.

О комплементарности мужского и женского в национальном духе пишет и Н.О. Лосский: «Говорят иногда, что у русского народа — женственная природа. Это неверно: русский народ, особенно великорусская ветвь его, создававший в суровых исторических условиях великое государство, в высшей степени мужествен; но в нем особенно примечательно сочетание мужественной природы с женственной мягкостью» (Лосский 1991: 290).

Особый интерес представляют рассуждения М.О. Меньшикова, в которых критике подвергалась не только идея женственности России, но и сам расхожий образ русской души, который и позволял соотносить русскость с феминностью. В статье «Золотое сердце» М.О. Меньшиков цитирует слова одного иностранца, сказанные в Государственной Думе: «Золотое славянское сердце соединится с разумом Запада и образует ценный сплав; из него будет отлит колокол, который возвестит рождение новой цивилизации, когда справедливость будет возвышать голос с той же силой, как и любовь». Как уже было отмечено, это —

²⁰³ Упомянув об образах русских мужчин, созданных А.П. Чеховым, И.С. Тургеневым, И.А. Гончаровым, философ пишет: «Все это — опасность. Не субстанция. Не национальный образ жизни. Не форма творчества. Это всего лишь опасность» (Ильин 1997а: 189).

²⁰⁴ Приведем слова И.А. Ильина, проясняющие его позицию по данному вопросу: «Я русский. Рожден в Православии. Всю жизнь изучал историю, дух и создания моего народа. Люблю его. Горжусь тем, что я русский. И верю в светлое будущее России и ее народов. Но я не поддерживаю русской мессианской идеи и считаю пропаганду ее неверной и нежелательной. Под русской мессианской идеей я разумею идею о том, что русский дух выше всех остальных национальных духов и что Россия призвана духовно и религиозно спасти другие народы» (Ильин 1997:402—403).

типичный для логики русского мессианизма ход рассуждений: феминное русское сердце и маскулинный западный разум комплементарны²⁰⁵. В оценке же М.О. Меньшикова такая характеристика славянства не кажется лестной; по его мнению, это звучит двусмысленно: «у нас только хорошее, золотое сердце, у них — разум» (Меньшиков 1999в: 530). Она, замечает автор, напоминает характеристику славянской расы, данную когда-то О. фон Бисмарком (славяне — племя женственное по характеру, тогда как немцы — племя мужское; немец будто бы как тип мужчины, славянин всегда немножко женщина). Допустимо говорить о золотом *женском* сердце; превносить же золотое сердце мужчины — значит, в каком-то важном отношении компрометировать его. (Когда говорят «не будь бабой», хотя бы выразить, что мужчине неприличны слабость сердца, мягкосердечие, чувствительность и излишняя нежность). А далее М.О. Меньшиков обращает внимание на международный контекст такой оценки русскости, подчеркивая: сдружившись с русским человеком, очень нетрудно и поэксплуатировать его, приспособить к тому, чтобы он обслуживал вас без всякой требовательности относительно вознаграждения. Это дорогое и прямо-таки золотое свойство русского сердца из европейцев прежде всего открыли немцы, которые всегда презирали Россию, «как только может грубый мужчина презирать женщину» (Меньшиков 1999в: 531). И вполне закономерен призыв публициста — «Сохраним наше сокровище — «золотое славянское сердце», но будем стараться о накоплении и другого великого человеческого свойства — именно разумности. <...> Не забудем, что в человеческой семье многие дикие племена отличались удивительной кротостью, что не избавило их от истребления. Не «золотое сердце», а именно разум выдвигает высшие человеческие расы над низшими и дает власть над небом» (Меньшиков 1999в: 533)²⁰⁶.

Наконец, самый, пожалуй, известный вариант подобного способа идентификации России и альтернативного образа русскости создан в книге И.Л. Солоневича «Народная монархия», написанной после Великой Отечественной войны. Критикуя обычную методологию исследования национального характера, «доминанты души» нации, он замечает: «Русскую “душу” никто не изучал по ее конкретным

²⁰⁵ Напомним, что когда-то А.С. Хомяков писал о том, что «сердце женщины спасет ум мужчины» (Хомяков 1988в: 276).

²⁰⁶ «Мы знаем, до чего доводит торжество мужества, но ведь и преобладание женственности в иных странах ведет к гибели. <...> Теперь требуется все мужество, на которое способно великое наше племя — и мы дадим его. Требуется вся энергия на чудовищный по напряжению труд — и дадим ее. Требуются суровые и твердые характеры, непреклонная воля — и выдвинем их. Иначе всему священому и дорогому, что только есть для нас, угрожает смерть», — пишет Меньшиков в созданной в эти же военные годы в статье «Вечно женственное» (Меньшиков 1999а: 617).

поступкам, делам и деяниям. Ее изучали “по образам русской литературы”» (Солоневич 1991: 158); между тем русская литература не отражает ни русской почвы, ни русской жизни (Солоневич 1991: 31)²⁰⁷.

На интеллигенцию И.Л. Солоневич возлагает ответственность и за тот образ «загадочной русской души», который был предметом нашего анализа выше, и за те последствия, которые имел подобный вариант конструирования национальной идентичности России. Он считает, что наша литература спровоцировала немцев на завоевание: с нее списана вся немецкая концепция завоевания Востока²⁰⁸. Что же такое, в его глазах, *подлинная* русскость? И.Л. Солоневич также исходит из уникальности российской цивилизации, ее отличия от западной. Он признает ценность уживчивости, терпения, артельности и других граней русскости, связанных во многом с православием и укладом жизни «московского периода». Однако в его умопостроениях образ России структурирован не негативным отношением к европейской культуре и не мессианскими упованиями на то, что будущее за феминными ценностями. Автор высмеивает идею сотериологической миссии жертвенной России — в приводимой уже «редакции» В. Шубарта²⁰⁹. Мыслитель не стесняется заявить, что в основе бытия нации должна лежать забота о своем национальном интересе; в связи с этим он пишет: «Я, конечно, русский империалист. Как и почти все остальные русские люди» (Солоневич 1991: 235).

Серьезные сомнения вызывает у И.Л. Солоневича и обоснованность атрибутирования России качества «всечеловечности»; «во всяком случае, сейчас она несколько поблекла». Нам очень бы не плохо,

²⁰⁷ «Русская гуманитарная наука оказалась аптекой, где все наклейки были перепутаны. И наши ученые аптекари снабжали нас микстурами, в которых, вместо аспирина, оказался стрихнин. Эта интеллигенция — книжная, философствующая и блудливая, слава Богу, почти истреблена. Но, к сожалению, истреблена не вся. Она отравляла наше сознание сто лет подряд, продолжает отравлять и сейчас» (Солоневич 1991: 135).

²⁰⁸ « Унылые тараканы странствования, которые мы называем русской историей» (формулировка М. Горького) каким-то непонятным образом пока что кончились в Берлине и на Эльбе. "Любовь к страданию", открытая в русской душе Достоевским, как-то не смогла ужиться с режимом оккупационных Шпенглеров. Каратаевы взялись за дубье и Обломовы прошли тысячи две верст на восток и потом почти три тысячи верст на запад. И "нация, назначение которой еще в течение ряда поколений жить вне истории сейчас делает даже и немецкую историю» (Солоневич 1991: 188).

²⁰⁹ И.Л. Солоневич пишет: Шубарт — по стопам Шпенглера, — предсказывает, что «гибель европейской культуры — неизбежна», и что Россия спасет Европу. «Европа была проклятием России. Дай Бог, чтобы Россия стала спасением Европы». Спасение Европы — в данный момент интересует нас сравнительно мало: наша очередная задача — наше собственное спасение (Солоневич 1991: 268).

пишет мыслитель, идею служения человечеству заменить, — хотя бы на время, — идеей служения самим себе. Истинно христианскую формулировку: «кто хочет быть первым — будь всем слугою», нам нужно попробовать прочесть с конца: «кто хочет быть всем слугою — будь первым». Мы должны сказать самим себе — скромно, но твердо, что мы, русские, есть моральная аристократия мира, — идущая на смену земельной и финансовой. (Солоневич 1991: 386—387).

По его оценке, не имеют ничего общего с реальной Россией представления о безгосударственности, жертвенности, любви к страданию, пассивности, миролюбии, лени, пьянстве и других составляющих расхожего образа «загадочной славянской души». «Доминанта души» русского народа и «заключается в государственном инстинкте» (Солоневич 1991: 192, 364, 31, 185, 167).

Наконец, само клеймо загадочности, шаблонные фразы о «той таинственной славянской душе, без которой так трудно было бы обойтись голливудским режиссерам», представляется мыслителю встроенными в критикуемый им образ страны — страны, которая якобы не может обойтись без контроля со стороны Европы. И.Л. Солоневич иронизирует: «Усилиями отечественной и иностранной литературы перед взорами отечественного и еще более иностранного читателя возник образ русского сфинкса... «таинственная славянская душа», ничего не разобрать» (Солоневич 1991: 183). Но, по мнению мыслителя, тот, кто разделяет представления о «русском сфинксе», вынужден согласиться и со следующим положением: «Если русский народ сам по себе ни с чем управиться не может, то пустым пространством овладеет кто-то другой» (Солоневич 1991: 193—194). Приведем еще одну выдержку из «Народной монархии»: «Так называемый русский сфинкс сейчас навис над Европой — может быть, и над всем миром, и он ставит перед этим миром такую загадку, какую его сказочный предшественник ставил перед всякого рода Эдипами. Неудачливый отгадчик рискует быть проглоченным. Последним незадачливым Эдипом был Гитлер. Будут ли другие? Все Эдипы до сих пор проглоченные Россией — никакого счастья русскому народу не принесли <...> Лучше бы обойтись — России — без Эдипов, Эдипам — без России и обоим вместе без дальнейшей игры в загадки. Тем более что если вы откинете в сторону и Гегеля и Достоевского, и Розенберга и Ленина, то окажется, что за русским сфинксом не скрывается вовсе никакой загадки» (Солоневич 1991: 194.).

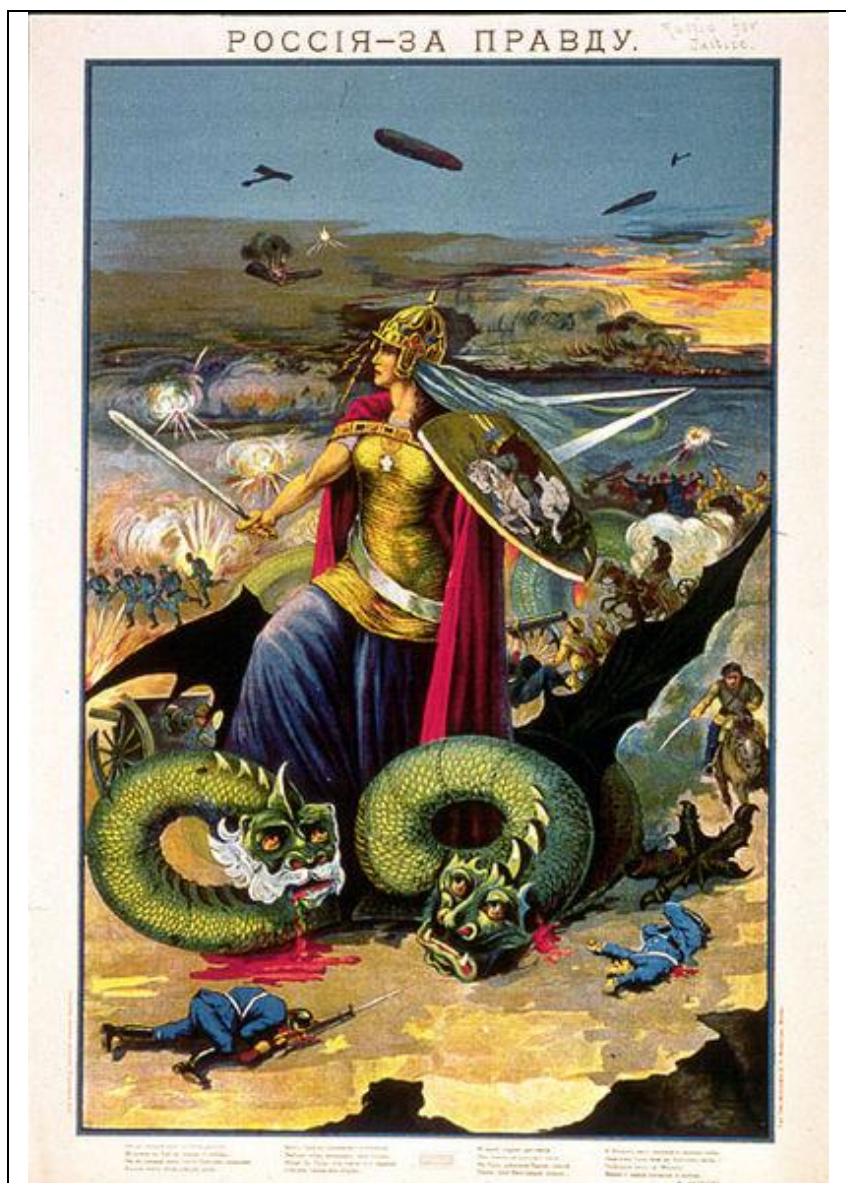
Итак, идея женственности отнюдь не исчерпывает всех возможных вариантов гендерной концептуализации русскости, и полемика вокруг нее отражает взгляды различных течений общественной мысли страны на место России в мире и смысл ее бытия. Внутриполитическая борьба за интерпретации русскости, в том числе при помощи гендерных метафор, одновременно является борьбой за интерпретации национальных интересов и путей дальнейшего развития

страны. Негативно относиться к «феминизации» России заставляет и включение подобной характеристики в «руссофобский» дискурс, что позволяло расценивать такую метафоризацию в качестве обоснования империалистических намерений западных держав. Попытки вырваться из противоречий мессианской идеологии сопровождались поисками «вечно-мужественного в русской душе». Осознание опасности идеи женственности России приводило к тому, что в отечественном историософском дискурсе вновь и вновь повторяется призыв Н.А. Бердяева из «Философии неравенства» — «Будьте мужчинами!» (Бердяев 1990:44)²¹⁰.

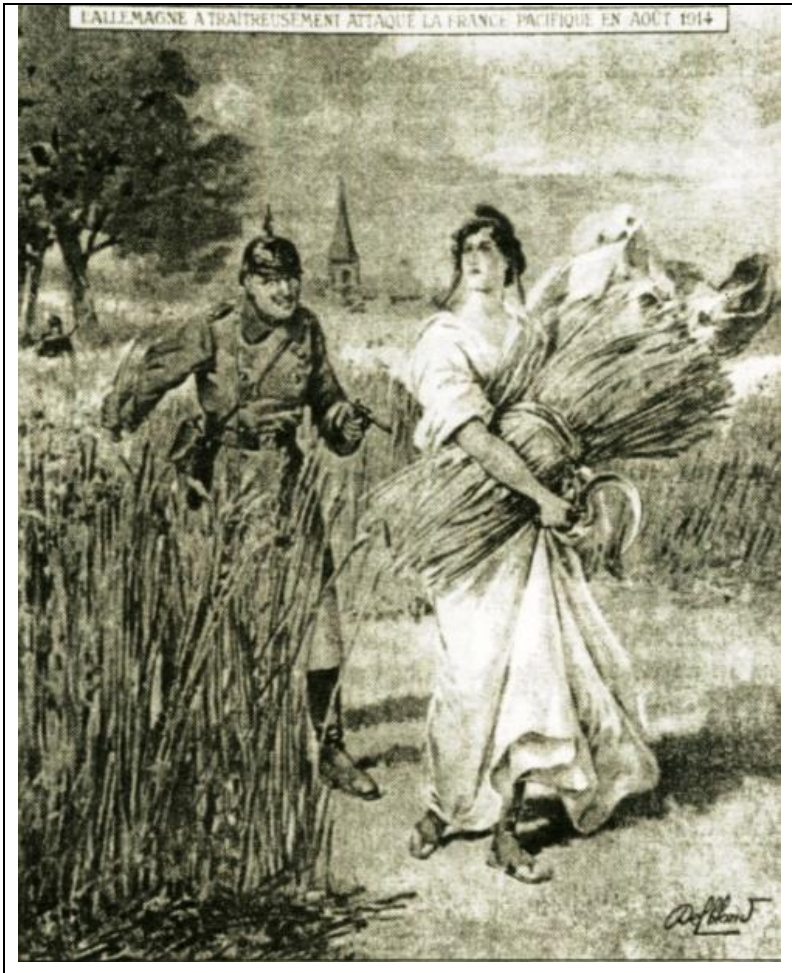
²¹⁰ Дискуссии о маскулинных и феминных чертах нации свойственны историософии других стран. Например, в исследовании А. Валицкого показано, как в Польше начала XX века полемика о «польскости» включала в себя гендерный аспект. Так, Р. Дмовски в работе «Размышления о современных поляках» (1903) утверждает, что «феминизация» ценностей польской элиты XIX века была связана с ее слабостью. Братство, жертвенность, спасение других народов — все эти ценности выступали в качестве своеобразной компенсации за неспособность проявить разумную силу. Сам же автор, известный политический деятель, полагает, что каждая нация должна думать только о собственных интересах; моральные критерии хороши для внутреннего пользования, но не для международных отношений (Walicki 1982: 350).



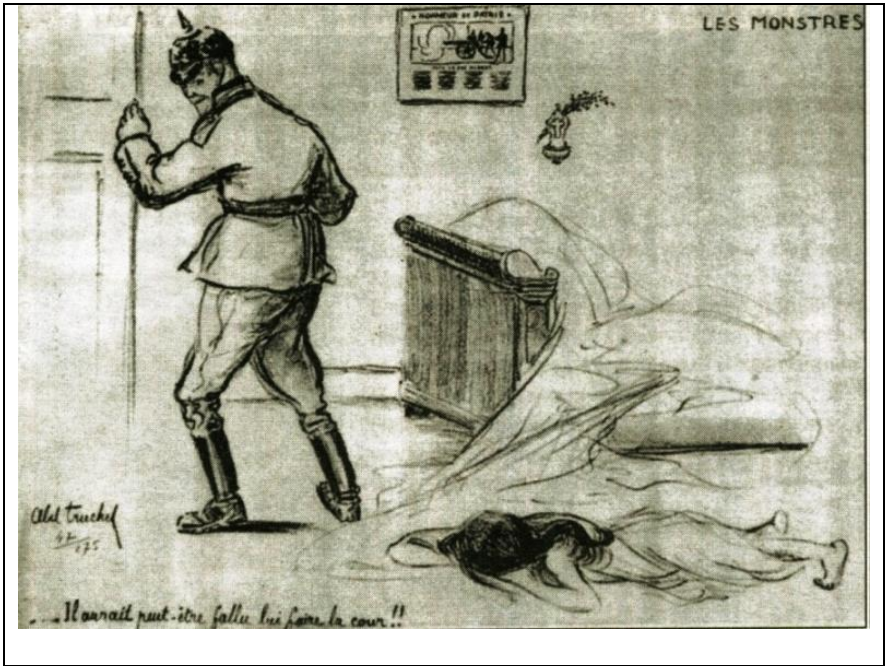
1. *В.И. Мухина. Рабочий и колхозница. (1935-1937)*



2. Россия — за правду (1914).



3. Германия вероломно напала на миролюбивую Францию (1914)



4. А. Трушель. Он мог хотя бы поухаживать за ней.



5. В.В. Исаева, Р.К. Таурит. Родина –Мать. (1960)



6. Е.В. Вучетич и др. Родина-мать зовет (1967).



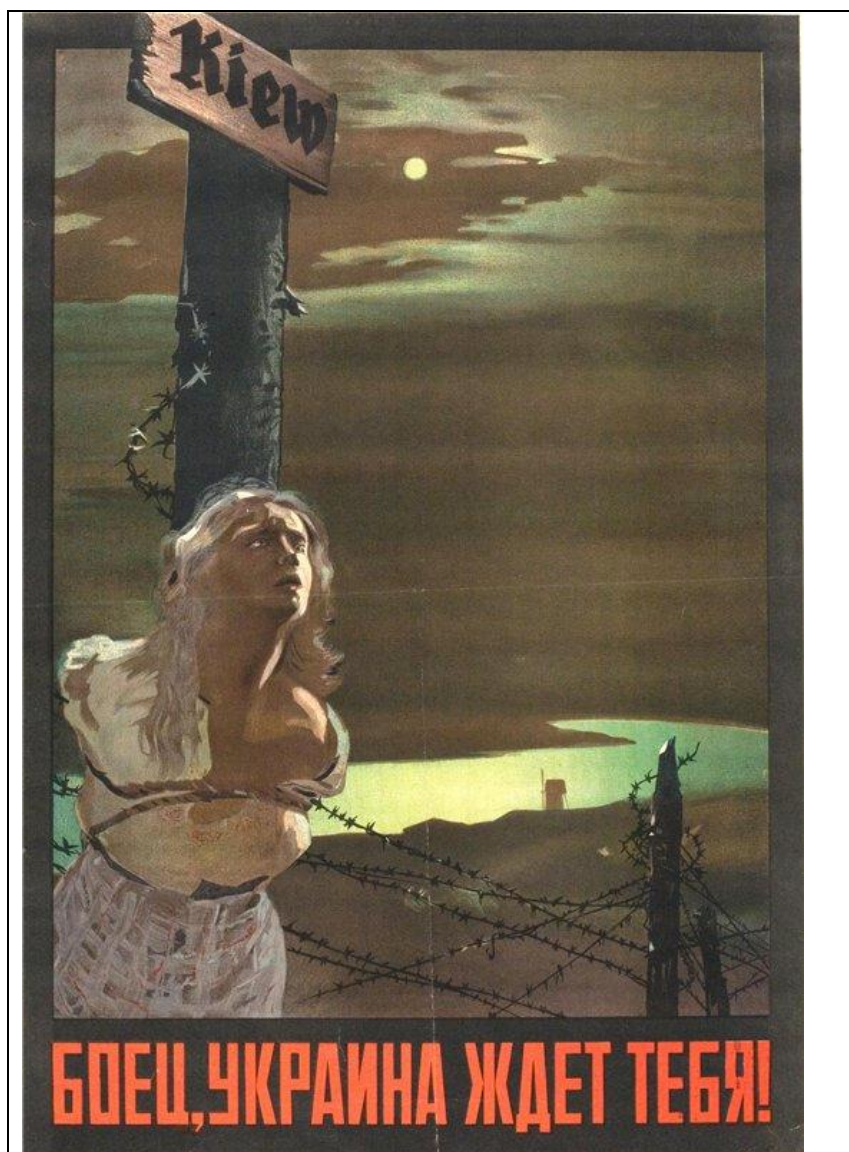
7. Корецкий В.Б. Воин Красной армии, спаси (1942)



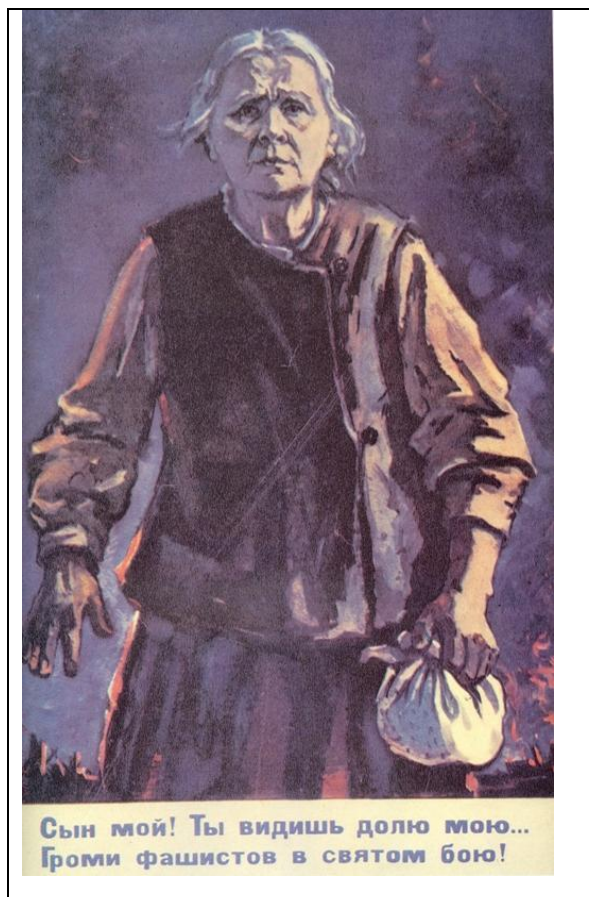
8. Н.Н. Жуков. Бей насмерть (1942).



9. Ф.В.Антонов. Боец Красной Армии! Ты не дашь любимую на позор и бесчестье гитлеровским солдатам. (1942)



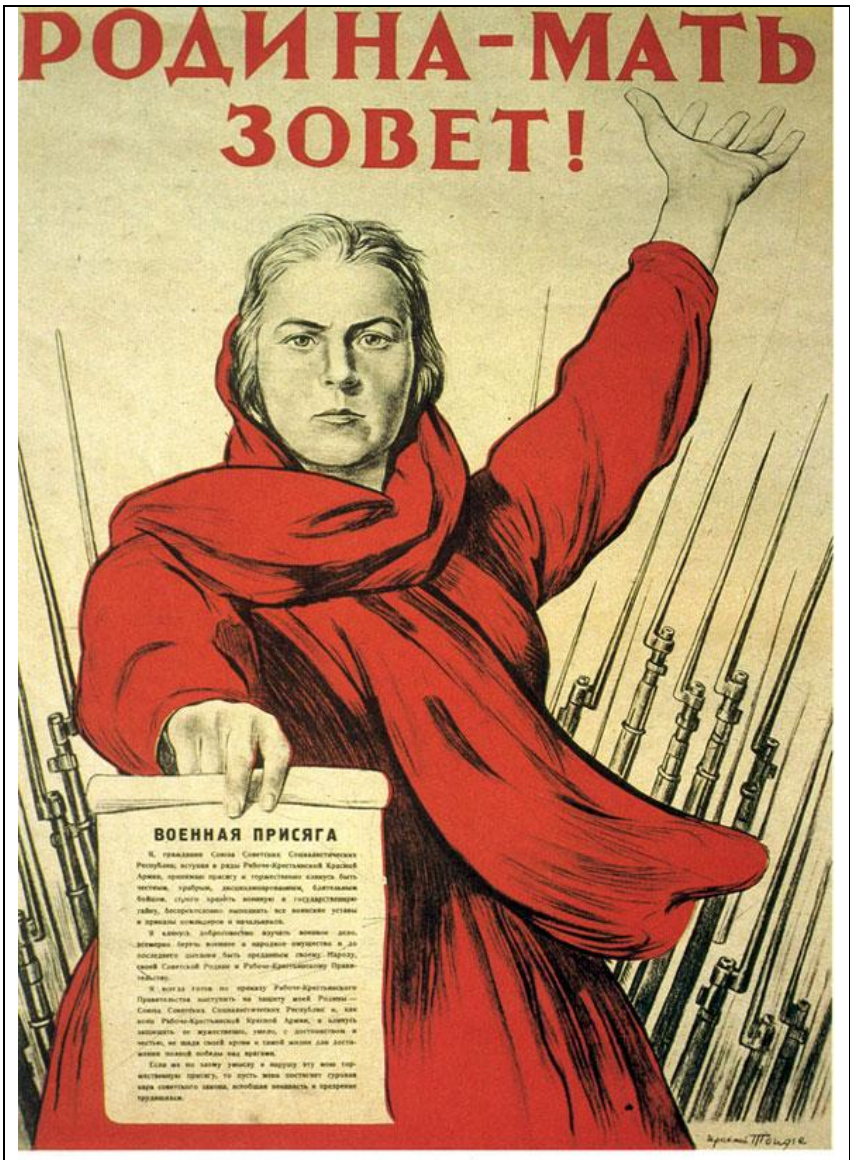
10. Н.Н.Жуков, В.С. Климашкин. Боец, Украина ждет тебя (1943)



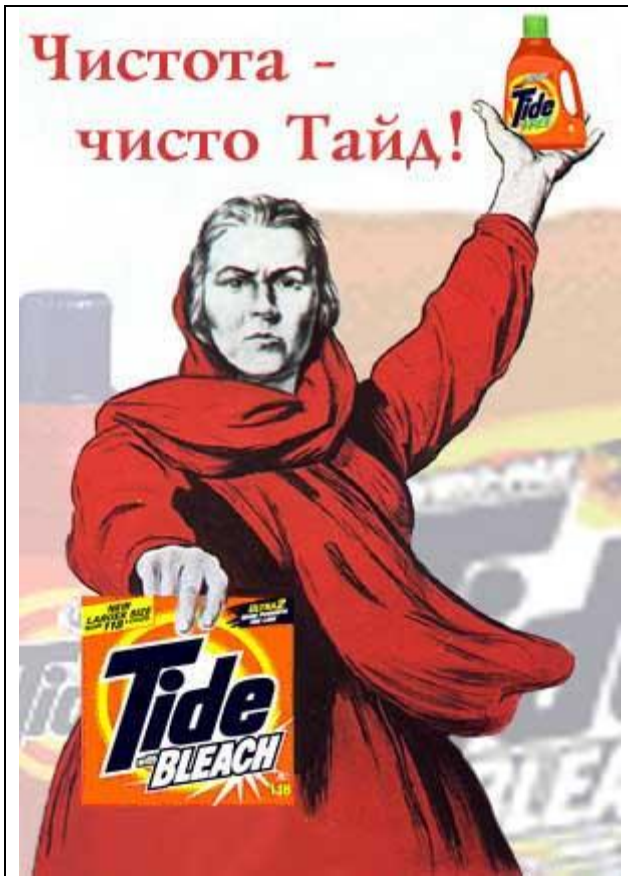
11. *Ф.В.Антонов*. Сын мой! Ты видишь долю мою... Громи фашистов в святом бою. (1943).



12. Н.Н.Ватоліна. Здравствуй, Родина-Мать. (1945).



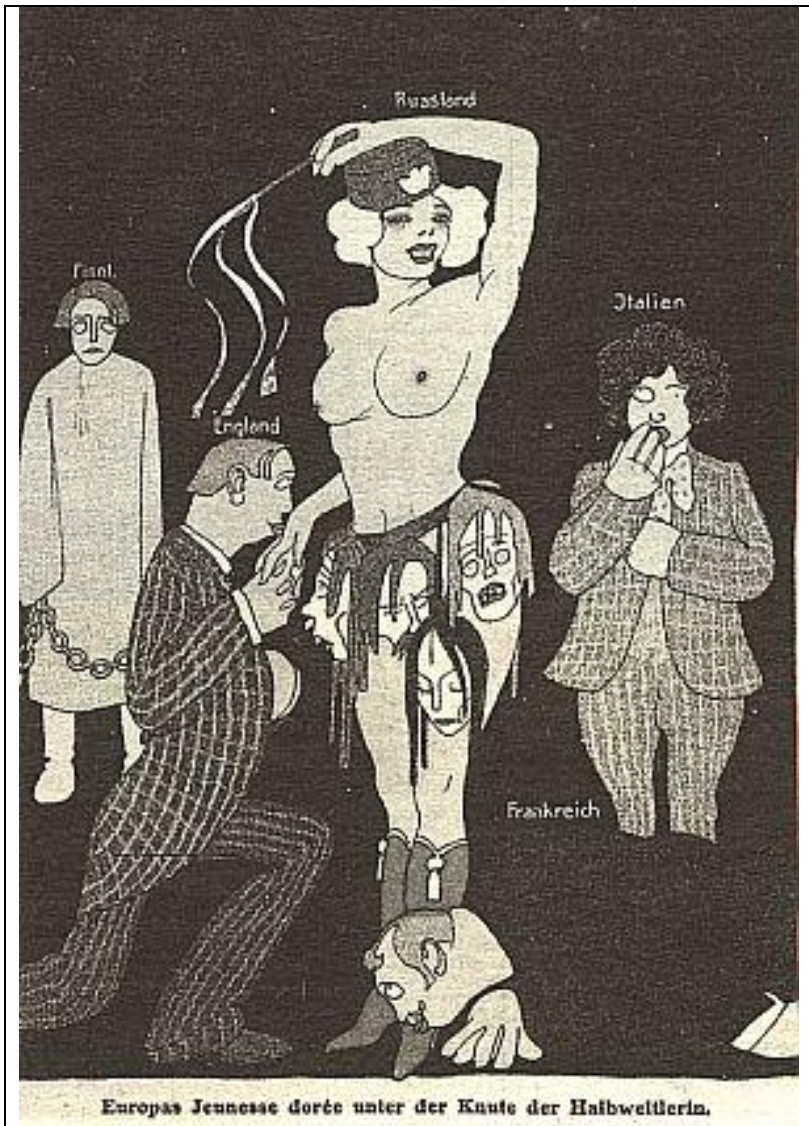
13. И.М.Тоидзе. Родина-Мать зовет (1941).



14. Чистота- чисто «Тайд».



15. *Художник неизвестен.* Ваши родные и близкие стонут под игом большевистских комиссаров. Они мрут от насилия и голода, они зовут вас. Идите же спасать их!. (1918-1919).



16. Золотая молодежь Европы под кнутом дамы полусвета (1909).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итоги исследованию, вернемся к тем вопросам, которые были поставлены вначале.

Исследуя категорию «гендер» («социокультурный пол») и обосновывая ее значимость в социально-философском анализе, мы предложили такую трактовку соотношения релевантных понятий: в категории «пол» следует выделять «биологический пол» (биологическую составляющую) и «социокультурный пол» (его социокультурную составляющую); в последнем, в свою очередь, должны быть различаемы социальная и культурно-символическая составляющие. Проанализировав онтологический статус исследуемого феномена, мы отметили его многоплановость: уместно говорить о реистической, атрибутивной и реляционной интерпретациях пола; пол может быть интерпретирован как вещь, свойство и отношение. Система гендерных отношений, будучи подсистемой социальных отношений в целом, в свою очередь, влияет на последнюю. Одной из форм этого взаимовлияния является культурно-символический аспект пола — то есть соотнесение с мужским и женским началами вещей, свойств и отношений, непосредственно с полом не связанных.

Причиной данного процесса является уже сам способ концептуализации реальности при помощи бинарных оппозиций. Антропоморфизация картины мира, лежащая в основе мифологического мышления, постоянно воспроизводит гендерные оппозиции при описании многих сторон социальной жизни. При этом происходит перенос всей суммы смыслов, заложенных в оппозиции «мужское—женское», которая выступает в роли своего рода культурной матрицы отношения к Другому. Среди этих смыслов прежде всего должна быть отмечена гендерная асимметрия: маскулинное — это центр, феминное — периферия.

Процесс репрезентации нации и ее различных сторон женскими или мужскими образами отнюдь не случайность или поэтическая вольность; он отражает принципиальные закономерности функционирования как гендерной системы, так и национальных общностей. Легитимизация именно данного сообщества — едва ли не в большей степени, чем любого другого, — предполагает обращение к гендерным метафорам. Будучи необходимым элементом национальной идентичности, гендерная метафора используется при обосновании вечности и естественности нации.

Мы отметили, что нация представляет собой объективно существующую общность, что в ее основе лежит этнический компонент. В то же время анализ национальной идентичности предполагает учет элемента ее сконструированности, сотворенности. Национальная идентичность представляет собой упорядоченную целостность, в которой должны быть выделены концептуальный, структурный и субстратный уровни. Ее концептом является национальная идея. В соответствии с концептуальными и структурными характеристиками национальной идентичности упорядочиваются, подвергаются редукции и референции ее субстратные компоненты — представления о различных гранях образа «Мы», образ пространственно-временного континуума, образ отношений с Другими. Различные элементы структуры национальной идентичности «тяготеют» к различным полюсам оппозиции «мужское — женское», то есть или к «Отечеству», или к «Родине»; первое обозначает политические компоненты национальной идентичности, а второе — этнические. При этом гендерные стереотипы находят выражение в национальных репрезентациях, которые, в свою очередь, являются фактором их постоянного воспроизводства.

Анализ теоретико-методологических проблем гендерного аспекта национальной идентичности позволил перейти к исследованию вопроса о причинах и формах включения социокультурного пола в способы концептуализации бытия России.

Мы рассмотрели русскость как культурный конструкт, построенный на ценностях, противоположных западным, то есть феминным. «Феминизация» образа России стала символически-образным выражением основной интенции конструирования идеологии русского мессианизма, при которой во главу угла ставится отношение России к Западу («негативная идентичность»). Отношение «Россия-Женщина — Запад-Мужчина» является системообразующим в том образе России, который создавался в мессианских воззрениях, и определяет его субстратный уровень, каковой составили различные мифологемы и идеологемы. Подобная гендерная метафора отражает представления о своеобразии России, ее особом пути и способствует их еще большему усилению, превращая специфику в противоположность в соответствии с представлениями о мужском и женском началах как двух полярных принципах.

В основе представленного в западной историософии образа «загадочной русской души» (как в его «русофобской», так и «русофильской» модификациях) лежит все то же атрибутирование России феминных качеств.

Мы выделили две причины, позволяющие сторонникам идеи спасительной миссии России построить идеологию на феминных ценностях и атрибутировать стране женские черты. Первая обусловлена тем потенциалом, который заключен в концепте феминного как такового. «Апофатическая» логика русского мессианизма, его обра-

ценность в будущее отвечали соответствующим особенностям концептуализации женственности как Инаковости. Вторая причина связана со спецификой рецепции женщины в русской культуре, в которой акцентируется не только слабость, но и материнская сила. Рассмотренные элементы образа России историософема Родины-Матери, представление о России как о «Доме Богородицы», миф о русской женщине отражают такие воззрения на женское начало. При этом историософема Родины-Матери, включающая в себя и языческие представления о силе, плодородии и вечности нации, и христианский образ страдающей и взывающей о помощи матери, содержит два идеологических пласта. Один является необходимым элементом идентичности каждой нации и восходит к идее иерогамии Правителя и Земли, другой отражает антигосударственный пафос сторонников идеи женственности России, их рецепцию государства как воплощения иноземного, западного, маскулинного начала. Материнские вскармливание, забота, защита — это постоянные черты образа страны в отечественной культуре. Образ же терпящей страдания России-Матери становится востребованным в тяжелые для страны времена, в условиях этнонациональной мобилизации. Он также активно использовался и используется в идеологии оппозиционных власти течений.

Представления об особой роли материнского начала в нашей стране, о «матрифокальности» русской культуры включаются в дискурсивные практики «инаковизации» России и коррелируются с чертами образа «загадочной русской души». Подобные представления оказывают влияние на поиски национальной идентичности России и становятся фактором поддержания и корректировки гендерных отношений в российском обществе.

Подобный способ гендерной концептуализации русскости, который характерен для мессианских умпостроений, устраивал в России далеко не всех. Международный контекст идеи женственности России, отводящей ей место либо «империи зла», либо жертвенной матери и заботливой женоушки, готовой бескорыстно служить человечеству, равно как и отказ от «мессианской гордыни», требовал иначе смотреть на проблему соотношения мужского и женского в русской жизни, на роль в ней материнского начала. Внутриполитическая борьба за интерпретации русскости, в том числе при помощи гендерных метафор, одновременно является борьбой за интерпретации национальных интересов и путей дальнейшего развития страны.

Попытки вырваться из противоречий мессианской идеологии сопровождалась поисками «вечно-мужественного в русской душе».

Исследование завершено. Вместе с тем проблема настолько широка и многообразна, что уже сейчас можно обозначить перспективы ее дальнейшей разработки. Очевидно, что значимым для понимания многих особенностей русской культуры стало бы полидисциплинарное

исследование гендерного аспекта поисков идентичности России, объединяющее усилия социологов, историков, лингвистов, филологов, искусствоведов. На наш взгляд, предметом отдельного исследования могло бы стать обратное воздействие представлений о Родине и Отечестве на гендерные стереотипы в российском обществе и тип поведения мужчин и женщин. Этот вопрос — о влиянии идеи женственности России на миф о русской женщине, терпеливой и жертвенной, сильной и властной, — должен стать предметом анализа скорее социологов и историков. Важным в научном и социальном отношении мог бы оказаться анализ гендерного аспекта самоидентификации с Россией представителей других, нерусских, наций и народностей нашей страны. Был бы чрезвычайно познавателен компаративный анализ представлений о функциях материнского и отцовского начал в национальной идентичности других народов, в первую очередь европейских. Эти и многие другие возможные повороты темы могли бы способствовать уточнению ответа на вопрос о том, какое влияние на историю России и идентичность каждого гражданина нашей страны оказывает историософема Матушки-Руси.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Агеев 1993 — *Агеев А. В.* поисках Родины // Russian Culture in Transition. Трансформация русской культуры: Selected Papers of the Working Group for the Study of Contemporary Russian Culture, 1990—1991. Избр. тр. рабочей группы по изучению современной русской культуры, 1990—1991. Stanford, 1993. Vol. 7. P. 275—295 (Stanford Slavic Studies).
- Адамс 1988 — *Адамс Г.* Воспитание Генри Адамса. М., 1988.
- Аксаков 1992 — *Аксаков И. С.* Речь о А. С. Пушкине // Аксаков К. С., Аксаков И. С. Литературная критика. М., 1992. С. 263—280.
- Андреев 1992 — *Андреев Д. Л.* Роза Мира. М., 1992.
- Ардов 1918 — *Ардов Т. (Тардов В. Г.)* Судьба России: Избр. очерки (1911—1917). М., 1918.
- Арутюнян, Дробижина, Сусоколов 1999 — *Арутюнян Ю. В., Дробижина Л. М., Сусоколов А. А.* Этносоциология. М., 1999.
- Ачкасов 1999 — *Ачкасов В. А.* Этническая идентичность в ситуациях общественного выбора // Журнал социологии и социальной антропологии. 1999. Т. 2. № 1. С. 48—58.
- Бабурина 1993 — *Бабурина Н. И.* Россия — XX век = Russia — 20th century: История страны в плакате. М., 1993.
- Бакунин 1881 — *Бакунин П. А.* Запоздалый голос сороковых годов: (По поводу женского вопроса). СПб., 1881.
- Баркашов 1994 — *Баркашов А. И.* Азбука русского националиста. М., 1994.
- Батлер 2000 — *Батлер Дж.* Гендерное беспокойство. Гл. 1 // Антология гендерной теории / Сост. Е. Гапова, А. Усманова. Минск, 2000. С. 297—343.
- Белинский 1948 — *Белинский В. Г.* Сочинения Александра Пушкина. Статья пятая // Белинский В. Г. Избр. философские произведения: В 2 т. М., 1948. Т. 2. С. 40—103.
- Белый А. 1994 — *Белый А.* Луг зеленый // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 328—334.
- Бердяев 1989 — *Бердяев Н. А.* Смысл творчества: Опыт оправдания человека // Бердяев Н. А. Философия свободы; Смысл творчества. М., 1989. С. 254—580.
- Бердяев 1990а — *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. (Репринт. изд.)
- Бердяев 1990б — *Бердяев Н. А.* Русская идея: Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 43—271.
- Бердяев 1990в — *Бердяев Н. А.* Судьба России: Опыт по психологии войны и национальности. М., 1990. (Репринт. изд.)
- Бердяев 1990г — *Бердяев Н. А.* Философия неравенства. М., 1990.
- Бердяев 1993 — *Бердяев Н. А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 254—357.
- Бердяев 1994а — *Бердяев Н. А.* Миросозерцание Достоевского // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 7—150.
- Бердяев 1994б — *Бердяев Н. А.* Мутные лики // Там же. Т. 2. С. 447—455.

- Бердяев 1994в — *Бердяев Н. А.* Новое средневековье // Там же. Т. 1. С. 406—464.
- Бердяев 1994г — *Бердяев Н. А.* О «вечно-бабьем» в русской душе // Там же. Т. 2. С. 290—301.
- Бердяев 1994д — *Бердяев Н. А.* Русский соблазн: По поводу «Серебряного голубя» А. Белого // Там же. С. 425—438.
- Бердяев 1994е — *Бердяев Н. А.* Судьба человека в современном мире: К миропониманию нашей эпохи // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 318—362.
- Бовуар 1993 — *Бовуар С. де.* Второй пол. М., 1993.
- Бородин 1998 — *Бородин С. В.* Стереотипы о России в учебниках Германии // Россия в Новое время: Образ России в интеллектуальных исканиях конца XIX — начала XX в. М., 1998. С. 20—22.
- Брандес 1904а — *Брандес Г.* Литературные впечатления // Брандес Г. Собр. соч.: В 20 т. СПб., 1904. Т. 19. С. 115—284.
- Брандес 1904б — *Брандес Г.* Наблюдения и размышления // Там же. С. 3—114.
- Брода 1998 — *Брода М.* Понять Россию? М., 1998.
- Будде 1999 — *Будде Г.-Ф.* Пол истории // Пол. Гендер. Культура. М., 1999. С. 131—154.
- Бужинский 1901 — *Бужинский Г.* Слово о победе, полученной у Ангута галерами // Проповеди Гавриила Бужинского (1717—1727). Юрьев, 1901.
- Булгаков 2000 — *Булгаков С.* Из «Дневника» // Вестник Русского христианского движения. 2000. № 129. С. 237—268.
- Булгаков 1993 — *Булгаков С. Н.* Нация и человечество // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2: Избр. ст. С. 644—653.
- Бурдые 1994 — *Бурдые П.* Начала. М., 1994.
- Валицкий 1991 — *Валицкий А.* Нравственность и право в теориях русских либералов конца XIX — начала XX века // Вопросы философии. 1991. № 8. С. 25—40.
- Вежбицкая 1997 — *Вежбицкая А.* Русский язык // Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. М., 1997. С. 33—88.
- Вейнинггер 1992 — *Вейнинггер О.* Пол и характер. М., 1992.
- Воронина 1993 — *Воронина О. А.* Женщина и социализм: опыт феминистского анализа // Феминизм: Восток. Запад. Россия. М., 1993. С. 205—225.
- Временник Ивана Тимофеева 1951 — Временник Ивана Тимофеева. М.; Л., 1951.
- Вышеславцев 1994 — *Вышеславцев Б. П.* Вечное в русской философии // Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 154—354.
- Вышеславцев 1995 — *Вышеславцев Б. П.* Русский национальный характер // Вопросы философии. 1995. № 6. С. 111—121.
- Гапова 1999 — *Гапова Е.* Гендерные политики в национальном дискурсе // Гендерные исследования. 1999. № 2. С. 24—26.
- Гачев 1988 — *Гачев Г. Д.* Национальные образы мира: Общие вопросы. Русский. Болгарский. Киргизский. Грузинский. Армянский. М., 1988.
- Гачев 1991 — *Гачев Г. Д.* Русская Дума. М., 1991.
- Гачев 1994 — *Гачев Г. Д.* Русский Эрос. М., 1994.
- Гачев 1996 — *Гачев Г. Д.* Национальный Эрос в культуре // Общественные науки и современность. 1996. № 6. С. 134—140.

- Геллнер 1992 — *Геллнер Э.* Нации и национализм. М., 1992.
- Гердер 1959 — *Гердер И.-Г.* Идеи о философии истории человечества // Гердер И.-Г. Избр. соч. М.; Л., 1959.
- Герцен 1986а — *Герцен А. И.* Былое и думы // Герцен А. И. Соч.: В 2 т. М., 1986. Т. 2. С. 183—321.
- Герцен 1986б — *Герцен А. И.* Prolegomena // Там же. С. 500—525.
- Герцен 1987 — *Герцен А. И.* Развитие революционных идей в России // Герцен А. И. Эстетика. Критика. Проблемы культуры. М., 1987. С. 181—285.
- Гитлер 1992 — *Гитлер А.* Моя борьба. [Б. м.], 1992.
- Гоголь 1967 — *Гоголь Н. В.* Петербургские записки 1836 года // Гоголь Н. В. Собр. соч.: В 7 т. М., 1967. Т. 6. С. 160—172.
- Гончаров 1980 — *Гончаров И. А.* Обрыв. М., 1980.
- Горичева 1980 — *Горичева Т. М.* «Радуйся, слез Евиных избавление» // Женщина и Россия. Frankfurt am Main, 1980. С. 26—32.
- Горичева 1992 — *Горичева Т. М.* Дочери Иова: Христианство и феминизм. СПб., 1992.
- Горький 1991 — *Горький А. М.* Несвоевременные мысли: Заметки о революции и культуре. М., 1991.
- Готье 1988 — *Готье Т.* Путешествие в Россию. М., 1988.
- Григорьев 1990 — *Григорьев А. А. И. С.* Тургенев и его деятельность: По поводу романа «Дворянское гнездо» (Современник. 1859. № 1): Письма к Г. Г. и А. К. Б. // Григорьев А. А. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 125—211.
- Гройс 1992 — *Гройс Б.* Поиск русской национальной идентичности // Вопросы философии. 1992. № 1. С. 52—60.
- Гроссман 1992 — *Гроссман В. С.* Все течет... // Гроссман В. С. Все течет...: Поздняя проза. М., 1992. С. 263—377.
- Гудериан 1999 — *Гудериан Г.* Воспоминания солдата. Смоленск, 1999.
- Гумилев 1990 — *Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли. М., 1990.
- Гюнтер 1997 — *Гюнтер Х.* Поющая Родина: Советская массовая песня как выражение архетипа матери // Вопросы литературы. 1997. № 4. С. 46—61.
- Данилевский 1991 — *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. М., 1991.
- Демосфенова 1962 — *Демосфенова Г. Л.* Советский политический плакат. М., 1962.
- Демосфенова 1983 — *Демосфенова Г. Л.* Советские плакатисты — фронту. М., 1983.
- Дмитревская 1992 — *Дмитревская И. В.* Мировоззрение как система // Сознание и теория мировоззрения: История и современность. Иваново, 1992. С. 5—15.
- Дмитревская 1998 — *Дмитревская И. В.* Системообразующие функции мифа в структуре сознания // Философский альманах. Иваново, 1998. № 1-2. С. 148—159.
- Добровольский, Кирилина 2000 — *Добровольский Д. О., Кирилина А. В.* Феминистская идеология в гендерных исследованиях и критерии научности // Гендер как интрига познания. М., 2000. С. 19—35.
- Достоевский 1972—1981 — *Достоевский Ф. М.* Дневник писателя // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1972—1981. Т. 21 —23, 26.
- Достоевский 1985 — *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы: В 2 т. М., 1985.
- Дугин 1994 — *Дугин А.* Консервативная революция. М., 1994.
- Дугин 1996 — *Дугин А.* Метафизика благой вести. М., 1996.

- Дышлевый, Яценко 1984 — *Дышлевый И. Я., Яценко Н. Г.* Что такое общая картина мира. М., 1984.
- Ерофеев 1999 — *Ерофеев В. В.* Энциклопедия русской души: Роман с энциклопедией. М., 1999.
- Жеребкина 2000 — *Жеребкина И. А.* «Прочти мое желание...»: Постмодернизм, психоанализ, феминизм. М., 2000.
- Жид 1990 — *Жид А.* Возвращение из СССР // Жид А. Подземелья Ватикана; Фальшивомонетки; Возвращение из СССР. М., 1990. С. 520—562.
- Житие Аввакума 1989 — *Житие Аввакума* // Памятники литературы Древней Руси. М., 1989. XVII век. Кн. 2. С. 351—454.
- Жуковский 1888 — *Жуковский В. А.* О стихотворении «Святая Русь»: [Письмо к кн. Вяземскому] // Жуковский В. А. Соч.: В 6 т. СПб., 1888. Т. 6. С. 160—169.
- Задонщина 1981 — *Задонщина* // Памятники литературы Древней Руси. М., 1981. XIV — сер. XV века. С. 96—111.
- Замалеев, Зоц 1990 — *Замалеев А. Ф., Зоц В. А.* Мыслители позднего средневековья: конец XVI — 1-я треть XVII века. Киев, 1990.
- Замалеев, Овчинникова 1991 — *Замалеев А. Ф., Овчинникова Е. А.* Еретики и ортодоксы: Очерки древнерусской духовности. Л., 1991.
- Зверева 1999 — *Зверева Г. И.* Форма репрезентации русской истории в учебной литературе 1990-х годов: Опыт гендерного анализа // Пол. Гендер. Культура. М., 1999. С. 155—180.
- Здравомыслов 1996 — *Здравомыслов А. Г.* Межнациональные конфликты в постсоветском пространстве. М., 1996.
- Здравомыслова, Темкина 1997 — *Здравомыслова Е. А., Темкина А. А.* Социальная конструкция гендера и гендерная система в России // Материалы Первой Российской летней школы по женским и гендерным исследованиям «Валдай-96». М., 1997. С. 84—89.
- Зюганов 1995 — *Зюганов Г. А.* Верю в Россию! Воронеж, 1995.
- Иванов 1994а — *Иванов В. И.* Байронизм как событие в жизни русского духа // Иванов В. И. Родное и вселенское. М., 1994. С. 269—272.
- Иванов 1994б — *Иванов В. И.* Достоевский и роман-трагедия // Там же. С. 282—311.
- Иванов 1994в — *Иванов В. И.* Живое предание // Там же. С. 346—352.
- Иванов, Топоров 1965 — *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы: (Древний период). М., 1965.
- Ильин 1993а — *Ильин И. А.* О русской идее // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1993. Т. 2. Кн. 1. С. 419—431.
- Ильин 1993б — *Ильин И. А.* Путь духовного обновления // Там же. Т. 1. С. 39—282.
- Ильин 1994 — *Ильин И. А.* Путь к очевидности // Ильин И. А. Собр. соч. М., 1994. Т. 3. С. 381—560.
- Ильин 1996а — *Ильин И. А.* Россия в русской поэзии // Ильин И. А. Собр. соч. М., 1996. Т. 6. Кн. 2. С. 199—258.
- Ильин 1996б — *Ильин И. А.* Сущность и своеобразие русской культуры // Там же. С. 373—632.
- Ильин 1997а — *Ильин И. А.* О вечно-женственном и вечно-мужественном в русской душе // Ильин И. А. Собр. соч. М., 1997. Т. 6. Кн. 3. С. 165—194.

- Ильин 1997б — *Ильин И. А.* О национальном призвании России // Шубарт В. Европа и душа Востока. М., 1997. С. 368—405.
- Иоанн 1996 — *Иоанн, митр.* Самодержавие духа. Воронеж, 1996.
- Иов 1987 — *Иов.* Повесть о житии царя Федора Ивановича // Памятники литературы Древней Руси. М., 1987. Кон. XVI — нач. XVII века. С. 74—129.
- Ионин 1995 — *Ионин Л. Г.* Идентификация и инсценировка: (К теории социокультурных изменений) // Социс. 1995. № 4. С. 3—14.
- Иосиф Туробойский 1979 — *Иосиф Туробойский.* Преславное торжество освободителя Ливонии // Панегирическая литература петровского времени. М., 1979. С. 150—180.
- Кавелин 1859 — *Кавелин К. Д.* [Рецензия на кн.: *Терещенко А.* Быт русского народа. СПб., 1848] // Кавелин К. Д. Соч.: В 4 ч. М., 1859. Ч. 4. С. 3—201.
- Кавелин 1989а — *Кавелин К. Д.* Взгляд на юридический быт Древней Руси // Кавелин К. Д. Наш умственный строй: Ст. по философии русской истории и культуры. М., 1989. С. 11—67.
- Кавелин 1989б — *Кавелин К. Д.* Мысли и заметки о русской истории // Там же. С. 171—255.
- Камиллери 1993 — *Камиллери К.* Идентичность и управление культурными несоответствиями: попытка типологии // Вопросы социологии. 1993. № 1-2. С. 103—117.
- Камю 1989 — *Камю А.* Бунтующий человек. М., 1989.
- Кант 1994 — *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения. 1798 // Кант И. Соч.: В 8 т. М., 1994. Т. 7. С. 137—376.
- Кантор 1995 — *Кантор К.* Кентавр перед Сфинксом // Кентавр перед Сфинксом: (Германо-русские диалоги). М., 1995. С. 36—59.
- Капустин 1996 — *Капустин Б. Г.* «Национальный интерес» как консервативная утопия // Свободная мысль. 1996. № 3. С. 13—29.
- Кара-Мурза, Поляков 1994 — *Кара-Мурза А. А., Поляков Л. В.* Реформатор: Русские о Петре I: Опыт аналитической антологии. Иваново, 1994.
- Кара-Мурза, Поляков 1999 — *Кара-Мурза А. А., Поляков Л. В.* Русские о большевизме. СПб., 1999.
- Карасев 1992 — *Карасев Л. В.* Русская идея: (Символика и смысл) // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 92—104.
- Кирилл Туровский 1821 — *Кирилл Туровский.* Слово о Премудрости // Творения Кирилла Туровского: Памятники российской словесности. М., 1821.
- Кирилл Туровский 1980 — *Кирилл Туровский.* Притча о человеческой душе // Памятники литературы Древней Руси. М., 1980. XII век. С. 291—311.
- Кирилина 1999а — *Кирилина А. В.* Гендер: Лингвистические аспекты. М., 1999.
- Кирилина 1999б — *Кирилина А. В.* Гендерные аспекты этнических представлений (по результатам пилотажного исследования) // Гендерный фактор в языке и коммуникации. Иваново, 1999. С. 46—53.
- Клименкова 1996 — *Клименкова Т. А.* Женщина как феномен культуры: Взгляд из России. М., 1996.
- Книга степенная 1908—1913 — Книга степенная царского родословия, 1908—1913 // Полн. собр. русских летописей. СПб., 1908—1913. Т. 21. Ч. 1—2.
- Коллонтай 1923а — *Коллонтай А. М.* Великий борец за право и свободу женщины: (Вместо предисловия) // Бебель А. Женщина и социализм. М; Пг., 1923. С. 7—17.
- Коллонтай 1923б — *Коллонтай А. М.* Дорогу крылатому Эросу: (Письмо к трудящейся молодежи) // Молодая гвардия. 1923. № 3. С. 111—124.

- Комарович 1960 — *Комарович В. Л.* Культ рода и земли в княжеской среде // ТОДРЛ / ИРЛИ (Пушкинский дом) АН СССР. М.; Л., 1960. Т. 16. С. 84—101.
- Корбелецкий 1989 — *Корбелецкий Ф. И.* Французы в Москве // Русские мемуары: Избранные страницы. 1800—1825. М., 1989. С. 158—168.
- Коренева 1998 — *Коренева М. Ю.* Образ России у Рудольфа Штейнера // Образ России: Россия и русские в восприятии Запада и Востока. СПб., 1998. С. 305—316.
- Коротеева 1993 — *Коротеева В. В.* Воображенные, изобретенные и сконструированные нации: Метафора и проблема объяснения // Этнографическое обозрение. 1993. № 3. С. 154—165.
- Корчагина 1997 — *Корчагина И. Л.* Парадоксы души русской женщины. М., 1997.
- Кравцов 1998 — *Кравцов В. Н.* Мифологема пути в интеллектуальном конструировании образа России // Россия в Новое время: Образ России в духовной жизни и интеллектуальных исканиях конца XIX — начала XX в. М., 1998. С. 30—34.
- Кузьмин-Караваев 1914 — *Кузьмин-Караваев В.* Вопросы внутренней жизни // Вестник Европы. 1914. Кн. 8. Август. С. 407—424.
- Курбский 1986 — *Курбский Андрей.* История о великом князе Московском // Памятники литературы Древней Руси. М., 1986. Вторая пол. XVI века. С. 218—399.
- Кюстин 1990 — *Кюстин А. де.* Николаевская Россия. М., 1990.
- Кюстин 1994 — *Кюстин А. де.* Резюме путешествия // Вопросы философии. 1994. № 2. С. 86—109.
- Кюхельбекер 1977 — *Кюхельбекер В. К.* Европейские письма // Взгляд сквозь столетия: (Русская фантастика XVIII и первой половины XIX в.). М., 1977. С. 100—122.
- Лакер 1991 — *Лакер У.* Россия и Германия: Наставники Гитлера. Вашингтон, 1991.
- Лейвен-Турновкова 1999 — *Лейвен-Турновкова И. ван.* Структура оппозиции левого как женского и правого как мужского в европейском ареале // Гендер: Язык, культура, коммуникация. М., 1999. С. 63.
- Ленинизм и национальный вопрос 1974 — Ленинизм и национальный вопрос в современных условиях. М., 1974.
- Леонтьев 1983 — *Леонтьев А. Н.* Образ мира // Леонтьев А. Н. Избранные психологические произведения: В 2 т. М., 1983. Т. 2. С. 251—261.
- Леонтьев 1993 — *Леонтьев К. Н.* Записки отшельника // Леонтьев К. Н. Избранное. М., 1993. С. 187—306.
- Летописная повесть 1981 — Летописная повесть о Куликовской битве // Памятники литературы Древней Руси. М., 1981. XIV — сер. XV века. С. 112—131.
- Листовки 1942 — Листовки Гражданской войны в СССР, 1918—1920. М., 1942.
- Лихачев 1990 — *Лихачев Д. С.* О национальном характере русских // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 3—6.
- Лишний — *Лишний Ф.* Родина-матрешка // <http://www.nationalism.org/bratstvo/oprichnik/14/lishny.htm>.
- Лиштенан 1999 — *Лиштенан Ф. Д.* Вольтер: Фридрих II или Петр I // Вольтер и Россия. М., 1999. С. 79—89.
- Лосев 1989 — *Лосев А. Ф.* История античной философии в конспективном изложении. М., 1989.
- Лосев 1992 — *Лосев А. Ф.* Родина // Русская идея. М., 1992. С. 420—428.

- Лосский 1991 — *Лосский Н. О.* Характер русского народа // Лосский Н. О. Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа. М., 1991. С. 238—360.
- Лотман 1992 — *Лотман Ю. М.* Культура и взрыв. М., 1992.
- Лурье 1997 — *Лурье С. В.* Историческая этнология. М., 1997.
- Макаров 1999 — *Макаров В. В.* Философия пола: Безусловность и относительность гендерных характеристик // Гендерные отношения в России: История, современное состояние, перспективы. Иваново, 1999. С. 14—16.
- Максим Грек 1910—1911 — *Максим Грек.* Слово, в котором пространно и с жалостию излагаются нестроения и безчиние царей и властей последнего времени // Соч. преподобного Максима Грека в русском переводе: В 3 ч. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1910—1911. Ч. 1.
- Максимов 1998 — *Максимов М. В.* Владимир Соловьев и Запад: Невидимый континент. М., 1998.
- Малахов 1998 — *Малахов В. С.* Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. 1998. № 2. С. 43—53.
- Маслин 1996 — *Маслин М. А.* Русская идея // Русская философия: Словарь. М., 1996. С. 421—423.
- Медяков 1998 — *Медяков А.* «Плохие русские» // Свободная мысль. 1998. № 12. С. 69—77.
- Мелетинский 1976 — *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 1976.
- Ментальность россиян 1997 — Ментальность россиян: Специфика сознания больших групп населения России / Под ред. И. Г. Дубова. М., 1997.
- Меньшиков 1999а — *Меньшиков М. О.* Вечно-женственное // Меньшиков М. О. Письма к русской нации. М., 1999. С. 512—517.
- Меньшиков 1999б — *Меньшиков М. О.* Души народов // Там же. С. 501—506.
- Меньшиков 1999в — *Меньшиков М. О.* Золотое сердце // Там же. С. 530—536.
- Меньшиков 1999г — *Меньшиков М. О.* Немецкая душа // Там же. С. 494—501.
- Мережковский 1925 — *Мережковский Д. С.* Тайна Трех: Египет и Вавилон. Прага, 1925.
- Мережковский 1990 — *Мережковский Д. С.* 14 декабря // Мережковский Д. С. Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 4. С. 7—260.
- Мережковский 1991 — *Мережковский Д. С.* Две тайны русской поэзии // Мережковский Д. С. В тихом омуте: Ст. и исслед. разных лет. М., 1991. С. 416—482.
- Мережковский 1992 — *Мережковский Д. С.* Атлантида — Европа: Тайна Запада. М., 1992.
- Месснер 2000 — *Месснер М.* Маскулинность и профессиональный спорт // Антология гендерной теории. М., 2000. С. 218—235.
- Миллер 1877 — *Миллер О. Ф.* Славянство и Европа: Статьи и речи. 1863—1877. СПб., 1877.
- Милль 1869 — *Милль Дж. С.* О подчинении женщины. СПб., 1869.
- Миронов 1993 — *Миронов В. Б.* Пути России // Социально-политический журнал. 1993. № 1-2. С. 128—136.
- Михайловский 1896 — *Михайловский Н. К.* Преступление и наказание // Михайловский Н. К. Полн. собр. соч.: В 6 т. СПб., 1896. Т. 2. С. 1—95.
- Михайловский 1911 — *Михайловский Н. К.* Борьба за индивидуальность: (Социологический очерк) // Михайловский Н. К. Полн. собр. соч.: В 6 т. СПб., 1911. Т. 1. С. 421—593.

- Мнацаканян 1999 — *Мнацаканян М. О.* Нации, «нациестроительство» и национально-этнические процессы в современном мире // Социс. 1999. № 5. С. 118—127.
- Муретов 1916 — *Муретов Д.* Борьба за Эрос // Русская мысль. 1916. Кн. 4. С. 90—95.
- Немов 1915 — *Немов А.* Идеи Славянского Возрождения. М., 1915.
- Немцы о русских 1995 — Немцы о русских: (По мемуарной литературе периода Второй мировой войны) // Немцы о русских: Сборник. М., 1995. С. 53—174.
- Ницше 1990а — *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 238—406.
- Ницше 1990б — *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // Там же. С. 6—237.
- Ницше 1990в — *Ницше Ф.* Эссе homo: Как становятся сами собою // Там же. С. 693—769.
- Новая повесть 1987 — Новая повесть о преславном Российском царстве // Памятники литературы Древней Руси. М., 1987. Кон. XVI — нач. XVII века. С. 24—57.
- Новикова 1998 — *Новикова О. С.* Национальное самосознание как форма превращения социальных отношений. М., 1998.
- О Родине 1975 — О Родине, о мужестве, о славе: Стихи и песни фронтовиков дней Великой Отечественной войны. М., 1975.
- Одоевский 1975 — *Одоевский В. Ф.* Русские ночи. Л., 1975.
- Ожегов 1990 — *Ожегов С. И.* Словарь русского языка. М., 1990.
- Окулова 1990 — *Окулова Т.* «Нам добрые жены и добрые матери нужны...»: Размышления о женщине и «женской теме» в современной массовой культуре // Наш современник. 1990. № 3. С. 173—187.
- Олейник, Меметов 1997 — *Олейник О. Ю., Меметов В. С.* Интеллигенция, эмиграция, отечество: Проблема патриотизма в творческом наследии представителей российского зарубежья 20—30-х годов XX века. Иваново, 1997.
- Они были не только противниками 1994 — Они были не только противниками: Русские и немцы на протяжении двух столетий. М., 1994.
- Павловская 1998 — *Павловская А. В.* Россия и Америка: Проблемы общения культур. Россия глазами американцев. 1850—1880-е годы. М. 1998.
- Палеолог 1923 — *Палеолог М.* Царская Россия накануне революции. М., 1991. (Репринт. воспр. изд. 1923 г.)
- Папич 1999 — *Папич Ж.* Национализм, война, гендер: Экс-феминность и экс-маскулинность экс-граждан экс-Югославии // Гендерные исследования. 1999. Харьков, 1999. № 2. С. 5—23.
- Песни Сопrotивления 1998 — Песни Сопrotивления: Сборник стихов / Сост. А. Ступников. 1998 // Веб-сайт Движения Сопrotивления <http://www.iskra.narod.ru>
- Песков 1992 — *Песков А. М.* Германский комплекс славянофилов // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 105—120.
- Писание о преставлении 1987 — Писание о преставлении и погребении князя Скопина-Шуйского // Памятники литературы Древней Руси. М., 1987. Кон. XVI — нач. XVII века. С. 58—73.
- Плач о пленении 1987 — Плач о пленении и конечном разорении Московского государства // Там же. С. 130—145.
- Плотников, Коперов 1994 — *Плотников Н. С., Коперов М. А.* Макс Вебер и его русские корреспонденты // Вопросы философии. 1994. № 2. С. 74—78.

- Плюханова 1995 — *Плюханова М. Б.* Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995.
- Повесть временных лет 1950 — Повесть временных лет: В 2 ч. М.; Л., 1950. Ч. 1.
- Повесть о Меркурии Смоленском 1922 — Повесть о Меркурии Смоленском // Сб. Отделения русского языка и словесности / Российская академия наук. Пг., 1922. Т. 99. № 8. С. 55—93.
- Повесть о нашествии Тохтамыша 1981 — Повесть о нашествии Тохтамыша // Памятники литературы Древней Руси. М., 1981. XIV — сер. XV века. С. 190—207.
- Повесть о разорении Рязани Батыем 1981 — Повесть о разорении Рязани Батыем // Памятники литературы Древней Руси. М., 1981. XIII век. С. 184—199.
- Повесть о стоянии 1982 — Повесть о стоянии на реке Угре // Памятники литературы Древней Руси. М., 1982. Вторая пол. XV века. С. 514—521.
- Повесть о Темир-Аксаке 1981 — Повесть о Темир-Аксаке // Памятники литературы Древней Руси. М., 1981. XIV — сер. XV века. С. 230—243.
- Подвигу 40 лет 1985 — Подвигу 40 лет. М., 1985.
- Поджо 1989 — *Поджо А. В.* Записки // Русские мемуары: Избр. страницы. 1800—1825. М., 1989. С. 352—386.
- Полосин 1999 — *Полосин В. С.* Миф. Религия. Государство: Исследование политической мифологии. М., 1999.
- Поляков 1992 — *Поляков Л. В.* Логика «русской идеи» // Общественные науки и современность. 1992. № 3. С. 70—84; № 4. С. 158—166; № 5. С. 123—133.
- Поппер 1992 — *Поппер К.* Открытое общество и его враги: В 2 т. М., 1992. Т. 2.
- Поршнев 1978 — *Поршнев Б. Ф.* Социальная психология и история. М., 1978.
- Поучение мудрого епископа 1980 — Поучение мудрого епископа Белгородского // Памятники литературы Древней Руси. М., 1980. XII век. С. 403—407.
- Пушкарева 1997 — *Пушкарева Н. Л.* Частная жизнь русской женщины: Невеста, жена, любовница (X — нач. XIX в.). М., 1997.
- Радищев 1949 — *Радищев А. Н.* Путешествие из Петербурга в Москву // Радищев А. Н. Избр. философские соч. М., 1949. С. 37—189.
- Райх 1997 — *Райх В.* Психология масс и фашизм. СПб., 1997.
- Распутин 1990 — *Распутин В. Г.* Cherchez le femme // Наш современник. 1990. № 3. С. 168—172.
- Раушнинг 1993 — *Раушнинг Г.* Говорит Гитлер // Раушнинг Г. Говорит Гитлер; Зверь из бездны. М., 1993. С. 17—288.
- Рерих Е. И. 1992 — *Рерих Е. И.* Письма: В 2 т. Минск, 1992.
- Рерих Н. К. 1994 — *Рерих Н. К.* Женскому Сердцу // Рерих Н. К. О вечном... М., 1994. С. 129—132.
- Рильке 1990 — *Рильке Р.-М.* Письмо Л. О. Пастернаку 14 марта 1926 г. // Рильке Р.-М., Пастернак Б., Цветаева М. Письма 1926 года. М., 1990. С. 47—48.
- Розанов 1903 — *Розанов В. В.* Семейный вопрос в России: В 2 т. СПб., 1903.
- Розанов 1915 — *Розанов В. В.* Война 1914 года и русское возрождение. СПб., 1915.
- Розанов 1990а — *Розанов В. В.* Возле «русской идеи»... // Розанов В. В. Соч. М., 1990. С. 317—334.
- Розанов 1990б — *Розанов В. В.* Опавшие листья // Розанов В. В. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 277—629.
- Розанов 1990в — *Розанов В. В.* Психология русского раскола // Там же. Т. 1. С. 47—81.

- Розанов 1990г — *Розанов В. В.* Религия и культура: Сб. ст. // Там же. С. 17—327.
- Розанов 1995а — *Розанов В. В.* Концы и начала, «божественное и демоническое», боги и демоны: (По поводу главного сюжета Лермонтова) // *Розанов В. В.* О писательстве и писателях. М., 1995. С. 78—95.
- Розанов 1995б — *Розанов В. В.* Л. Андреев и его «Тьма» // Там же. С. 255—261.
- Розанова 1988 — *Розанова Л. А.* О творчестве Н. А. Некрасова. М., 1988.
- Романов 1998 — *Романов Б.* Как нам обустроить Россию // <http://www.novaya-gazeta.ru/number/2000/>.
- Руткевич 1999 — *Руткевич М. Н.* Теория нации: Философские вопросы // Вопросы философии. 1999. №5. С. 19—32.
- Рябов 1997 — *Рябов О. В.* Женщина и женственность в философии Серебряного века. Иваново, 1997.
- Рябов 1998а — *Рябов О. В.* Родина-Мать: История идеи // Женщина в российском обществе. 1998. № 3. С. 12—17.
- Рябов 1998б — *Рябов О. В.* «Умом Россию не понять»: Гендерный аспект «русской загадки» // Женщина в российском обществе. 1998. № 1. С. 34—41.
- Рябов 1999 — *Рябов О. В.* Русская философия женственности (XI—XX века). Иваново, 1999.
- Рябов 2000б — *Рябов О. В.* «Mother Russia»: Гендерный аспект образа России в западной историософии // Общественные науки и современность. 2000. № 4. С. 116—122.
- Рябов 2000в — *Рябов О. В.* «Россия-Сфинкс»: Гендерный аспект западного образа «таинственной русской души» // Гендер как интрига познания. М., 2000. С. 36—46.
- Рябова 1996 — *Рябова Т. Б.* Материнская и отцовская любовь в русской средневековой традиции // Женщина в российском обществе. 1996. № 1. С. 28—32.
- Савицкий 1997 — *Савицкий П. Н.* Степь и оседлость // Савицкий П. Н. Континент Евразия. М., 1997. С. 332—341.
- Савкина 1998 — *Савкина И.* Провинциалки русской литературы: (Женская проза 30—40-х годов XIX века). Wilhemhorst: Verlag F. K. Gopfert, 1998.
- Сагатовский 1994 — *Сагатовский В. Н.* Русская идея: Продолжим ли прерванный путь? СПб., 1994.
- Самарин 1918 — *Самарин Д.* Богородица в русском народном православии // Русская мысль. 1918. № III-IV. С. 1—38.
- Симеон Полоцкий 1989 — *Симеон Полоцкий.* Псалтирь рифмованная // Памятники литературы Древней Руси. М., 1989. XVII. Кн. 3. С. 55—186.
- Сказание о Мамаевом побоище 1981 — Сказание о Мамаевом побоище // Памятники литературы Древней Руси. М., 1981. XIV — сер. XV века. С. 132—179.
- Скульптура и время 1987 — Скульптура и время. М., 1987.
- Слово о полку Игореве 1980 — Слово о полку Игореве // Памятники литературы Древней Руси. М., 1980. XII век. С. 373—388.
- Слонимский 1914 — *Слонимский Л.* Германские ученые и милитаризм // Вестник Европы. 1914. Кн. 9. Сент.
- Солдатова 1998 — *Солдатова Г. У.* Психология межэтнической напряженности. М., 1998.

- Соловьев 1927 — *Соловьев А. В.* Святая Русь: (Очерк развития религиозно-общественной идеи) // Сб. Русского археологического общества. Белград, 1927. Вып. 1. С. 77—112.
- Соловьев 1989а — *Соловьев В. С.* Великий спор и христианская политика // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 59—167.
- Соловьев 1989б — *Соловьев В. С.* Национальный вопрос в России: Вып. первый // Там же. Т. 1. С. 259—408.
- Соловьев 1989в — *Соловьев В. С.* <Публичная лекция, читанная профессором Соловьевым в Кредитном обществе> // Там же. Т. 1. С. 39—42.
- Соловьев 1989г — *Соловьев В. С.* Русский национальный идеал: (По поводу статьи Н. Я. Грота в «Вопросах философии и психологии») // Там же. Т. 2. С. 286—295.
- Соловьев 1989д — *Соловьев В. С.* Три силы // Там же. Т. 1. С. 19—31.
- Соловьев 1990 — *Соловьев В. С.* Идея человечества у Августа Конта // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 562—581.
- Соловьев 1991 — *Соловьев В. С.* Три речи в память Достоевского // Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 227—259.
- Соловьев 1992 — *Соловьев В. С.* Русская идея // Русская идея. М., 1992. С. 185—204.
- Соловьев 1994 — *Соловьев В. С.* Поэзия Ф. И. Тютчева // Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве. СПб., 1994. С. 357—374.
- Солоневич 1991 — *Солоневич И. Л.* Народная монархия. М., 1991.
- Солоневич 1997 — *Солоневич И. Л.* Этюды оптимизма // Солоневич И. Л. Белая империя. М., 1997. С. 220—272.
- Степнова 1998 — *Степнова Л. А.* Социальная символика России // Социс. 1998. № 7. С. 90—100.
- Сталин 1956 — *Сталин И. В.* Марксизм и национальный вопрос // Сталин И. В. Соч.: В 13 т. М., 1956. Т. 2. С. 290—367.
- Степун 1999 — *Степун Ф. А.* Родина, Отечество и чужбина // Чаемая Россия. СПб., 1999. С. 288—301.
- Стефан Яворский 1989 — *Стефан Яворский.* Стихи на измену Мазепы, изданные от лица всей России // Памятники литературы Древней Руси. М., 1989. XVII век. Кн. 3. С. 262—271.
- Страда 1993 — *Страда В.* Западничество и славянофильство в обратной перспективе // Вопросы философии. 1993. № 7. С. 57—63.
- Страхов 1871 — *Страхов Н. Н.* Женский вопрос: Разбор сочинения Джона Стюарта Милля «О подчинении женщин». СПб., 1871.
- Стрелкова 1994 — *Стрелкова И.* Россию спасет женщина? // Женщины России — вчера, сегодня, завтра. М., 1994. С. 66—67.
- Струве 1997 — *Струве П. Б.* Национальный Эрос и идея государства: Ответ кн. Е. Н. Трубецкому // Струве П. Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм. М., 1997. С. 403—407.
- Тарле 1991 — *Тарле Е. В.* Наполеон. М., 1991.
- Татищев 1962—1968 — *Татищев В. Н.* История Российская: В 7 т. М.; Л., 1962—1968.
- Тимофеев 2000 — *Тимофеев М. Ю.* Россия: Незавершенный проект. Иваново, 2000.
- Тишков 1990 — *Тишков В. А.* Социальное и национальное в историко-антропологической перспективе // Вопросы философии. 1990. № 12. С. 3—15.

- Тишков 1995 — *Тишков В. А.* Что есть Россия? // Вопросы философии. 1995. № 2. С. 3—17.
- Тишков 1998а — *Тишков В. А.* Забыть о нации: (Постнационалистическое понимание национализма) // Вопросы философии. 1998. № 9. С. 3—26.
- Тишков 1998б — *Тишков В. А.* Забыть о нации: (Постнационалистическое понимание национализма) // Там же. № 10.
- ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы ИРЛИ РАН.
- Токвиль 1994 — *Токвиль А.* Демократия в Америке. М., 1994.
- Тополь 1992 — *Тополь Э.* С Россией в постели. М., 1992.
- Топорков 1984 — *Топорков А. Л.* Материалы по славянскому язычеству: (Культ Матери-сырой земли в дер. Присно) // Древнерусская литература: Источниковедение. Л., 1984. С. 222—233.
- Троицкий 1994 — *Троицкий Е. С.* О «Русской идее»: Очерк теории возрождения нации. М., 1994.
- Трубецкой 1916 — *Трубецкой Е. Н.* Развенчание национализма: Открытое письмо П. Б. Струве // Русская мысль. 1916. № 4. С. 79—87.
- Трубецкой 1917 — *Трубецкой Е. Н.* Государственная мистика и соблазн грядущего рабства: По поводу статей П. Б. Струве и Н. А. Бердяева // Русская мысль. 1917. № 1. С. 74—98.
- Трубецкой 1994б — *Трубецкой Е. Н.* Старый и новый национальный мессианизм // Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 333—351.
- Трубецкой 1995 — *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание В.С. Соловьева: В 2 т. М., 1995.
- Успенский 1994 — *Успенский Б. А.* Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Успенский Б. А. Избр. тр.: В 2 т. М., 1994. Т. 2: Язык и культура. С. 67—161.
- Уемов 1978 — *Уемов А. И.* Системный подход и общая теория систем. М., 1978.
- Уфимцева 1996 — *Уфимцева Н. В.* Русские: Опыт еще одного самопознания // Этнокультурная специфика языкового сознания / Под ред. Н. В. Уфимцевой. М., 1996. С. 139—162.
- Ушакин 1999 — *Ушакин С. А.* Поле пола: в центре и по краям // Вопросы философии. 1999. № 5. С. 71—85.
- Федоров 1995 — *Федоров Н. Ф.* Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах восстановления родства: (Записки от неученых к ученым, духовным и светским, к верующим и неверующим) // Федоров Н. Ф. Собр. соч.: В 4 т. М., 1995. Т. 1. С. 35—308.
- Федотов 1935 — *Федотов Г. П.* Стихи духовные: (Русская народная вера по духовным стихам). Paris, 1935.
- Федотов 1967 — *Федотов Г. П.* На поле Куликовом // Федотов Г. П. Полное собрание статей.: В 6 т. Paris, 1967. Т. 1. С. 126—154.
- Федотов 1991а — *Федотов Г. П.* Мать-земля: (К религиозной космологии русского народа) // Федотов Г. П. Судьба и грехи России: (Избр. ст. по философии русской истории и культуры): В 2 т. СПб., 1991. Т. 2. С. 66—82.
- Федотов 1991б — *Федотов Г. П.* Новое отечество // Там же. С. 233—252.
- Федотов 1991в — *Федотов Г. П.* О национальном покаянии // Там же. С. 41—49.
- Федотов 1991г — *Федотов Г. П.* Певец Империи и свободы // Там же. С. 141—162.
- Федотов 1991д — *Федотов Г. П.* Письма о русской культуре // Там же. С. 163—187.

- Федотов 1991е — *Федотов Г. П.* Правда побежденных // Там же. С. 15—40.
- Федотов 1991ж — *Федотов Г. П.* Россия и свобода // Там же. С. 276—303.
- Федотов 1991з — *Федотов Г. П.* Россия, Европа и мы // Там же. С. 3—14.
- Федотов 1991и — *Федотов Г. П.* Сумерки отечества // Федотов Г. П. Судьба и грехи России. Т. 1. С. 320—328.
- Федотов 1991к — *Федотов Г. П.* Трагедия интеллигенции // Там же. С. 66—101.
- Федотов 1991л — *Федотов Г. П.* Три столицы // Там же. С. 50—65.
- Феофан Прокопович 1979 — *Феофан Прокопович.* Панегирикос // Панегирическая литература петровского времени. М., 1979. С. 181—203.
- Флоренский 1990 — *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины // Соч.: в 2 т. М., 1990. Т. 1.
- Флоренский 1994 — *Флоренский П. А.* Понятие Церкви в Священном Писании // Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 318—489.
- Флоренский 1996 — *Флоренский П. А.* Троице-Сергиева лавра и Россия // Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 352—368.
- Флоровский 1991 — *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Киев, 1991. (Репринт. изд.)
- Флоровский 1994 — *Флоровский Г. В.* О патриотизме праведном и греховном // Русская идея: В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 85—123.
- Франк 1990 — *Франк С. Л.* Крушение кумиров // Франк С. Л. Соч. М., 1990. С. 113—180.
- Франк 1992 — *Франк С. Л.* Русское мировоззрение // Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 471—500.
- Франк-Каменецкий 1932 — *Франк-Каменецкий И. Г.* Отголоски представлений о матери-земле в библейской поэзии // Язык и литература. 1932. Т. 8. С. 121—136.
- Фромм 1990 — *Фромм Э.* Иметь или быть. М., 1990.
- Фромм 1992 — *Фромм Э.* Искусство любить // Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С. 109—178.
- Фуко 1996 — *Фуко М.* Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности: Работы разных лет. М., 1996.
- Хобсбаум 1995 — *Хобсбаум Э.* Национализм и этничность // Национализм: (Взгляд из-за рубежа). М., 1995. С. 84—94.
- Хобсбаум 2000 — *Хобсбаум Э.* Изобретение традиций // Вестник Евразии. 2000. № 1. С. 47—62.
- Хомяков 1988 — *Хомяков А. С.* Разговор в Подмосковной // О старом и новом. М., 1988. С. 252—277.
- Хомяков 1994 — *Хомяков А. С.* «Семирамида»: (Исследование <истины> и <сторических> и <дей>) // Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 15—446.
- Хоников 1989 — *Хоников М.* Стихотворения к Библии Пискатора // Памятники литературы Древней Руси. М., 1989. XVII век. Кн. 3. С. 191—212.
- Хоф 1999 — *Хоф Р.* Возникновение и развитие гендерных исследований // Пол. Гендер. Культура. М., 1999. С. 23—54.
- Хюбнер 1996 — *Хюбнер К.* Истина мифа. М., 1996.
- Чаадаев 1989а — *Чаадаев П. Я.* Апология сумасшедшего // Чаадаев П. Я. Соч. М., 1989. С. 139—154.

- Чаадаев 1989б — *Чаадаев П. Я.* Письма // Там же. С. 297—502.
- Чаадаев 1989в — *Чаадаев П. Я.* Философические письма // Там же. С. 15—138.
- Черная 1991 — *Черная Л. А.* «Честь»: Представление о чести и бесчестии в русской литературе XI—XVII вв. // Древнерусская литература: Изображение общества. М., 1991. С. 56—84.
- Чернышевский 1974а — *Чернышевский Н. Г.* Очерки гоголевского периода русской литературы // Чернышевский Н. Г. Собр. соч.: В 5 т. М., 1974. Т. 3 С. 161—316.
- Чернышевский 1974б — *Чернышевский Н. Г.* Русский человек на rendez-vous // Там же. С. 398—421.
- Шафаревич 1994 — *Шафаревич И. Р.* Русофобия // Шафаревич И. Р. Соч.: В 3 т. М., 1994. Т. 2. С. 86—172.
- Шимин 1995 — *Шимин Н. Д.* Целостность как феномен бытия человека: Аксиоматика единства мужского и женского начала в человеке. Н. Новгород, 1995.
- Шипфлингер 1997 — *Шипфлингер Т.* София-Мария: Целостный образ творения. Нью-Йорк; М., 1997.
- Шпенглер 1996—1998 — *Шпенглер О.* Закат Европы: В 2 т. М., 1996—1998.
- Шпенглер б. г. — *Шпенглер О.* Прусская идея и социализм. Берлин, [б. г.]
- Штихве 1998 — *Штихве Р.* Амбивалентность, индифферентность и социология чужого // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. 1. № 1. С. 45—52.
- Штур 1909 — *Штур Л.* Славянство и мир будущего: Послание славянам с берегов Дуная. СПб., 1909.
- Шубарт 1997 — *Шубарт В.* Европа и душа Востока. М., 1997.
- Щербатов 1983 — *Щербатов М. М.* О повреждении нравов в России // «О повреждении нравов в России» князя М. Щербатова и «Путешествие» А. Радищева. М., 1983. С. 1—96. (Репринт. изд.)
- Эвола 1996 — *Эвола Ю.* Метафизика пола. М., 1996.
- Эриксон 1996 — *Эриксон Э.* Идентичность: юность и кризис. М., 1996.
- Эрн 1991а — *Эрн В. Ф.* Борьба за Логос // Эрн В. Ф. Соч. М., 1991. С. 11—294.
- Эрн 1991б — *Эрн В. Ф.* Меч и крест // Там же. С. 295—368.
- Юнг 1994 — *Юнг К.-Г.* Душа и земля // Юнг К.-Г. Проблемы души нашего времени. М., 1994. С. 134—157.
- Юнг 1996 — *Юнг К.-Г.* Душа и миф. Киев, 1996.
- Юнг 1997 — *Юнг К.-Г.* Психологические аспекты архетипа матери // Юнг К.-Г. Душа и миф: Шесть архетипов. М.; К., 1997. С. 211—250.
- Янов 1988 — *Янов А.* Русская идея и 2000-й год. N. Y., 1988.
- Ярская-Смирнова 1999 — *Ярская-Смирнова Е.* Взгляды снаружи, взгляды изнутри: «Мать Россия» в постсоветской антропологии // Гендерные исследования. 1999. № 4. С. 253—274.
- Яшин 2000 — *Яшин С.* Философия русского меча // <http://www.nationalism.org/r/a/yashin.htm>.
- Anderson 1983 — *Anderson B.* Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London, 1983.
- Anthias 1989 — *Anthias F.* Women and Nationalism in Cyprus // Woman—Nation—State / Ed. by Yuval-Davis N. & Anthias F. N. Y., 1989.
- Baring 1911 — *Baring M.* The Russian People. L., 1911.
- Barker 1986 — *Barker A. M.* The Mother Syndrome in the Russian Folk Imagination. Columbus, 1986.

- Biddiss 1970 — *Biddiss M. D.* Father of Racist Ideology: The Social and Political Thought of Count Gobineau. N. Y., 1970.
- Billington 1966 — *Billington J. H.* The Icon and the Axe: An Interpretative History of Russian Culture. N. Y. 1966.
- Bluel 1973 — *Bluel H. P.* Sex and Society in Nazi Germany. Philadelphia; N. Y., 1973.
- Bonnell 1991 — *Bonnell V. E.* The representation of Women in Early Soviet Political Art // *Russian Review*. 1991. V. 50. № 3. P. 267—288.
- Bonnell 1993 — *Bonnell V. E.* The Peasant Women in Stalinist Political Art of the 1930s // *The American Historical Review*. 1993. V. 99. № 1. P. 55—82.
- Bonnell 1997 — *Bonnell V. E.* Iconography of Power: Soviet Political Posters under Lenin and Stalin. Berkeley, 1997.
- Bonnell 1997 — *Bonnell V. E.* Representation of Power. Stanford, 1997.
- Briffault 1927 — *Briffault R.* The Mothers: A Study of the Origins of Sentiments and Institutions: In 3 vol. L.; N. Y., 1927.
- Broda 1995 — *Broda M.* Najtrudniejsze z rosyjskich wyznan?: Zagadka Leontjewa i Rosja. Lodz, 1995.
- Brubaker 1996 — *Brubaker P.* Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe. Cambridge, 1996.
- Cecil 1972 — *Cecil R.* The Myth of the Master Race: Alfred Rosenberg and Nazi Ideology. L., 1972.
- Chamberlin 1943 — *Chamberlin W. H.* The Russian Enigma. N. Y., 1943.
- Chandler 1968 — *Chandler A.* Rosenberg's Nazi Myth. N. Y., 1968.
- Cherniavsky 1958 — *Cherniavsky M.* «Holy Russia»: A Study in the History of Idea // *American Historical Review*. 1958. Vol. 63. P. 617—637.
- Cherniavsky 1969 — *Cherniavsky M.* Tsar and People: Studies in Russian Myths. N. Y., 1969.
- Chester 1881 — *Chester H. M.* Russia, past and present: Adapted from the German of Lankenau and Oelnitz by Chester H. M. L., 1881.
- Connel 1987 — *Connel R. W.* Gender and Power. Stanford, 1987.
- Davin 1978 — *Davin A.* Imperialism and Motherhood // *History Workshop: A Journal of socialist historians*. 1978. Spring. Issue 5. P. 9—66.
- Dieterich 1923 — *Dieterich A.* Mutter Erde: Ein Versuch uber Volksreligion. Leipzig; Berlin, 1923.
- Dillon 1892 — *Lanin E. B. (Dillon E. J.)* Russian Characteristics. L., 1892.
- Edmondson 2000 — *Edmondson L.* Questioning the Myth of Mother Russia: Paper on the VI ICCEES World Congress. Tampere. Finland. 2 August 2000.
- Eaubonne 1988 — *Eaubonne F.* La femme russe. Paris, 1988.
- Erikson 1963 — *Erikson E.* Childhood and Society. N. Y., 1963.
- Fedotov 1966a — *Fedotov G. P.* The Russian Religious Mind: In 2 vol. Cambridge, 1966. Vol. 1: Kievan Christianity, the Tenth to the Thirteenth Centuries.
- Fedotov 1966b — *Fedotov G. P.* The Russian Religious Mind. Vol. 2: The Middle Ages, the Thirteenth to the Fifteenth Centuries.
- Gobineau 1970 — *Gobineau A.* Essay on the Inequality of the Human Races // *Gobineau A. Selected Political Writing*. L., 1970.
- Gorer, Rickman 1949 — *Gorer G., Rickman J.* The people of Great Russia: Psychology Studies. L., 1949
- Graham 1912 — *Graham S.* Undiscovered Russia. L., 1912.
- Grimshaw 1986 — *Grimshaw J.* Philosophy and Feminist Thinking. Minneapolis, 1986.

- Grossman 1980 — *Grossman J. D.* Feminine Images in Old Russian Literature and Art // *California Slavic Studies*. 1980. V. 11. P. 33—70.
- Hall 1997 — *Hall S.* The Spectacle of the «Other» // *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* / Ed. by S. Hall. Thousand Oaks, New Delhi, 1997. P. 223—290.
- Harris 1993 — *Harris R.* «Child of the Barbarian»: Rape, Race and Nationalism in France during the First World War // *Past and Present*. 1993. Vol. 41. Nov. P. 170—176.
- Harrison 1915 — *Harrison J. E.* Russia and the Russian Verb. Cambridge, 1915.
- Hausen 1984 — *Hausen K.* Mother's Day in the Weimar Republic // *When Biology Became Destiny: Women in Weimar and Nazi Germany*. N. Y., 1984.
- Heldt 1987 — *Heldt B.* Terrible Perfection: Women and Russian Literature. Bloomington, 1987.
- Heldt 1992 — *Heldt B.* Gynoglasnost: Writing the Feminine // *Perestroika and Soviet Women*. Cambridge, 1992.
- Hellberg-Hirn 1998 — *Hellberg-Hirn E.* Soil and Soul: The Symbolic World of Russianness. L., 1998.
- Hingley 1977 — *Hingley R.* The Russian Mind. L., 1977.
- Hitler's Secret Book 1983 — *Hitler's Secret Book*. N. Y., 1983.
- Hobsbaum 1978 — *Hobsbaum E.* Man and Woman in Socialist Iconography // *History Workshop*. Oxford, 1978. № 6. P. 121—138.
- Holbrook 1989 — *Holbrook D.* Images of Woman in Literature. N. Y.; L., 1989.
- Hubbs 1988 — *Hubbs J.* Mother Russia: The Feminine Myth in Russian Culture. Bloomington, 1988.
- Hubbs 1992 — *Hubbs J.* Variations on the Myth of Mother Russia: Ahmatova's «Requiem» // *Gender restructuring in Russian Studies: Conference papers*. Helsinki, 1992. August. P. 117—126.
- Jones, Stallybrass 1992 — *Jones A. R., Stallybrass P.* Dismantling Irena: The Sexualizing of Ireland in Early Modern England // *Nationalism and sexualities* / Ed. by A. Parker. N. Y., 1992. P. 157—171.
- Kantorowicz 1957 — *Kantorowicz E. H.* The King's Two Bodies: A Study in National Political Theology. Princeton, 1957.
- Klimenkova 1994 — *Klimenkova T.* What Does Our New Democracy Offer Society? // *Women in Russia: A New Era in Russian Feminism*. L.; N. Y., 1994. P. 14—36.
- Kohn 1955 — *Kohn H.* The mind of Modern Russia: History and Political Thought of Russia's Gold Age. New Brunswick, 1955.
- Kohn 1967 — *Kohn H.* The Idea of Nationalism. N. Y., 1967.
- Lampland 1994 — *Lampland M.* Family Portraits: Gendered Images of the Nation in Nineteenth-Century Hungary // *East European Politics and Societies*. 1994. Vol. 8. № 2.
- Lewandowski 1999 — *Lewandowski E.* Rosyjski sfinks: Rosjanie wsrod narodow swiata. Lodz, 1999.
- Lissyutkina 1993 — *Lissyutkina L.* Soviet Women at the Crossroads of Perestroika // *Gender Politics and Post-Communism*. N. Y.; L., 1993.
- Lyall 1823 — *Lyall R.* The Character of the Russians and a detailed History of Moscow. L., 1823.
- Malia 1999 — *Malia M.* Russia Under Western Eyes: From The Bronze Horseman to the Lenin Mausoleum. Cambr.; L., 1999.

- McArthur 2000 — *McArthur M.* Mum's the Word: Images of Mother and Russia in the woman's magazines Rabotnitsa / Paper on the VI ICCEES World Congress. Tampere. Finland. 2 August 2000.
- McDaniel 1996 — *McDaniel T.* Agony of the Russian Idea. Princeton, 1996.
- Masaryk 1968 — *Masaryk T. G.* The Spirit of Russia: In 3 vol. L., 1968.
- Matthews 1991 — *Matthews C.* Sophia, Goddess of Wisdom: The Divine Feminine from Black Goddess to World Soul. L., 1991.
- Meehan-Waters 1975 — *Meehan-Waters B.* Catherine the Great and the Problem of Female Rule // *The Russian Review.* 1975. Vol. 34. № 3. P. 293—307.
- Mehnert 1961 — *Mehnert K.* The Anatomy of Soviet Man. L., 1961.
- Milic 1993 — *Milic A.* Women and Nationalism in the Former Yugoslavia // *Gender Politics and Post-Communism.* N. Y.; L., 1993.
- Miller 1961 — *Miller W.W.* Russians as People. N. Y., 1961.
- Milner-Gulland 1997 — *Milner-Gulland R.* The Russians. Oxford, 1997.
- Morehschildt 1936 — *Morehschildt von D.* Russia in the Intellectual Life of Eighteenth-Century France. N. Y., 1936.
- Mosse 1985 — *Mosse G. L.* Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe. L., 1985.
- Naiman 1997 — *Naiman E.* Sex in Public: The Incarnation of Early Soviet Ideology. Princeton, 1997.
- Neumann 1963 — *Neumann E.* The Great Mother: An Analysis of the Archetype. Princeton, 1963.
- Pares 1962 — *Pares B.* Russia: Between Reform and Revolution. N. Y., 1962.
- Parker, Russo, Sommer, Yaeger 1992 — *Parker A., Russo M., Sommer D., Yaeger P.* Introduction // *Nationalism and Sexualities.* L., 1992. P. 1—19.
- Peterson, Runyan 1993 — *Peterson V. S., Runyan A. S.* Global Gender Issues. Boulder, 1993.
- Pinkerton 1833 — *Pinkerton P.* Russia, or Miscellaneous Observations on the Past and Present State of That Country. L., 1833.
- Prizel 1998 — *Prizel J.* National Identity and Foreign Policy: Nationalism and Leadership in Poland, Russia and Ukraine. Cambridge, 1998.
- Radhakrishnan 1992 — *Radhakrishnan R.* Nationalism, Gender and the Narrative of Identity // *Nationalism and sexualities* / Ed. by A. Parker. N. Y., 1992. P. 77—95.
- Rancour-Laferriere 1995 — *Rancour-Laferriere D.* The Slave Soul of Russia: Moral Masochism and the Cult of Suffering. N. Y.; L., 1995.
- Richardson 1952 — *Richardson W.* Anecdotes of the Russian Empire // *Seven Britons in Imperial Russia, 1698—1812.* Princeton, 1952.
- Ries 1997 — *Ries N.* Russian Talk: Culture and Conversations During Perestroika. Ithaca; L., 1997.
- Rogger 1960 — *Rogger H.* National Consciousness in Eighteenth-Century Russia. Cambridge, 1960.
- Rosenberg 1975 — *Rosenberg A.* Race and Race History // *Rosenberg A. Race and Race History and Other Essays.* N. Y., 1975.
- Rosenberg 1978 — *Rosenberg A.* Selected Writings. L., 1978.
- Russia, The Land of the Czar Russia 1854 — *The Land of the Czar; a Sketch Historical, Statistical, and Descriptive of the Muscovite empire, from 862 to 1854.* L., 1854.
- Russland und Deutschland 1883 — *Russland und Deutschland von einem englaender.* Stuttgart, 1883.
- Said 1978 — *Said E.* Orientalism. N. Y., 1978.

- Sandomirsky-Dunham 1960 — *Sandomirsky-Dunham V.* The Strong-Woman Motif // Transformation of Russian Society. Cambridge, 1960. P. 459—483.
- Schubart 1966 — *Schubart W.* Religion und Eros. Munchen, 1966.
- Smith A. 1971 — *Smith A.* Theories of Nationalism. N. Y., 1971.
- Smith A. 1986 — *Smith A.* The Ethnic Origin of Nations. Oxford, 1986.
- Smith A. 1996 — *Smith A.* Nations and Nationalism in Global Era. Oxford, 1996.
- Smith H. 1976 — *Smith H.* The Russians. N. Y., 1976.
- Stael 1971 — *Stael G. de.* Ten Years' Exile // Russia under Western Eyes: 1917—1825. L., 1971. P. 303—307.
- Stepan 1991 — *Stepan N.* The Hour of Eugenics: Race, Gender and Nation in Latin America. N. Y., 1991.
- Strada 1988 — *Strada V.* Simbolo e storia: Aspetti e problemi del Novecento Russo. Venezia, 1988.
- Tidl 1984 — *Tidl G.* Die Frau im Nationalsozialismus. Wien, 1984.
- Thompson 1987 — *Thompson E. M.* Understanding Russia: The Holy Fool in Russian Culture. Lanham, 1987
- Ulanov 1978 — *Ulanov A. B.* The Feminine: In Jungian Psychology and in Christian Theology. Evanston, 1978.
- Verdery 1994 — *Verdery K.* From Parent-State to Family Patriarchs: Gender and Nation in Contemporary Eastern Europe // East European Politics and Societies. 1994. Spring. Vol. 8. № 2. P. 225—255.
- Voronina 1994 — *Voronina O.* Virgin Mary or Mary Magdalene?: The Construction and Reconstruction of Sex during the Perestroika Period // Women in Russia. L.;N. Y., 1994. P. 135—145.
- Vowles 1995 — *Vowles J.* Marriage a la russe // Sexuality and the Body in Russian culture. Cambridge, 1995. P. 53—62.
- Walicki 1982 — *Walicki A.* Philosophy and Romantic Nationalism: The case of Poland. Oxford, 1982.
- Wallace 1912 — *Wallace Mackenzie D.* Russia: In 3 v. L., 1912.
- Walter 1912 — *Walter E. L.* Russia. L., 1912.
- Waters 1991 — *Waters E.* The Female Forms in Soviet Political Iconography // Russia's Women: Accommodation, Resistance, Transformation. Berkeley, 1991. P. 225—242.
- Weidle 1952 — *Weidle W.* Russia: Absent and Present. L., 1952.
- Williams 1914 — *Williams H.* Russia and the Russians. L., 1914.
- Williams 1928 — *Williams A.* The Russian Land. N. Y., 1928.
- Williams 1997 — *Williams R.* Russia Imagined: Art, Culture and National Identity, 1840—1995. N. Y., 1997.
- Woman—Nation—State 1989 — Woman—Nation—State / Ed. by Yuval-Davis N. & Anthias F. N. Y., 1989.
- Yuval-Davis 1997 — *Yuval-Davis N.* Gender and Nation. L., 1997.

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Активное и пассивное** 7, 17, 19, 22, 48, 50-51, 51 пр., 71 пр., 100, 136
- Андрогин, андрогинизм** 125, 139, 140
- Андроцентричность** 21-22, 21пр, 51, 62, 96, 99, 126
- Англия (англичане)** 14, 39, 41, 51, 52пр, 53, 59-61, 68, 73, 84, 84 пр., 82 пр, 120, 125, 126, 138
- и «Британия» 47, 52
 - и «Джон Буль» 37, 47
- Арийское начало** 39, 51, 136
- и русскость 61, 146
- Бельгия** 54пр, 135 пр
- Беспредельность и предел** 23, 32, 44пр., 76-79, 80, 80пр, 82, 94, 96, 97, 97пр.
- Богоматерь** 45, 70, 135 пр.
- и Мать-сыра земля 103пр,
 - 116
 - и Русская земля 114, 135пр.
 - и культ Богоматери в:
 - Бельгии 135 пр.
 - Испании 44пр
 - Польше 40, 44пр, 135 пр.
 - России 40, 99, 102-103, 103пр, 114-120, 130, 143, 144
 - Франции 135 пр.
- Богочеловечество** 9, 71пр, 133
- Большевизм (большевики)** 59, 106, 121, 122, 142, 142пр., 143, 143пр.
- Вечная Женственность** 21пр, 117, 119, 125, 135, 136, 144, 147
- и Вечная Мужественность 125, 132, 135, 147, 151
- Властование и подчинение** 8-11, 14, 15, 19, 21, 48-49, 51, 59пр., 67пр., 79, 79пр., 109, 113, 126, 127, 127пр, 128, 129, 129пр., 135 пр.
- Война** 16, 21пр., 50, 89, 90, 100-101, 104, 114, 128
- и Великая Отечественная 62, 107пр., 107, 113пр., 143, 149.
- и Вторая мировая 85, 113-114, 137
- и использование гендерных метафор 51-52, 105, 105пр., 106
- и маскулинизация и феминизация противника 54
- и Отечественная 1812 г. 92
- Первая мировая 54пр., 106, 61пр., 70пр., 89, 106, 106пр.,
- Русско-японская 106пр
- Волга 50, 51пр, 46пр, 107пр, 136
- Время и пространство 35,-36, 42, 49пр., 124пр,
- и вечность 35, 50, 77, 103, 130,
- и -национальная идентичность 35-36, 50-51, 56, 61пр, 76
- см. также: русскость и восприятие времени; русскость и восприятие пространства*
- Гендер (социокультурный пол)** 8-9, 11-12
- и природа гендерных различий 9-10, 12
 - как отношение 12-13, 17
 - структура 13-14
- см. также: пол*
- Гендерная асимметрия** 20-21, 48-49, 55, 141, 99
- Гендерная картина мира** 17-19, 22, 66, 100, 127, 136,
- Гендерная метафора** 18, 20-22, 24, 53, 62 пр.
- Гендерное самосознание (идентичность)** 14-16, 50-53
- Гендерные исследования** 8, 10, 10 пр, 20, 109
- и метагендерный подход 16
 - и феминистская идеология 10, 16
- Гендерные представления** 14, 17

- Гендерные стереотипы 14, 16, 17, 51, 136, 138,
- Гендерный контракт 14, 16
- Германия (немцы) 41, 47 пр., 48, 51, 59-61, 64, 68-69, 73, 77 пр., 85, 85 пр., 106, 113, 120, 138
- и варварство 61пр., 135 пр., 148
 - и воинственность 51, 89, 90,
 - и воля 135 пр., 140 пр.
 - и «Германия» 37, 47, 52
 - и гордыня 70, 70 пр.
 - и деятельность 92-93
 - и женское начало 135 пр., 139-140
 - и жестокость 135 пр.
 - и королева Луиза Прусская 50, 52
 - и методичность 51
 - и мечтательность 68
 - и Михель 37
 - и мужское начало 52, 58 пр., 70 пр., 98, 133, 134, 135 пр., 136-137, 139-140, 148
 - и организующее начало 136
 - и порядок 70пр
 - и рациональное 75пр
 -
- Государство 21 пр., 23, 26-28, 30, 39, 41-42, 46-49, 58, 69, 79, 79 пр., 81, 105, 107-108, 109, 110, 112, 128-129, 137.
- Дионисийское и аполлоновское начала** 19, 23, 80 пр., 86, 110 пр., 136, 140/
- Духовное и душевное 20, 22, 60 65, 67, 69, 86, 91, 98, 118, 121, 126, 133-134, 144 пр., 147
- Европоцентризм** 65пр
- Женофобия (мизогиния)** 136
- Женский вопрос 15-16, 123, 126-127, 130;
- см. также:* эмансипация
- Женственность России 5, 57-99, 133
- и большевизм 142, 143
 - и гендерное разделение труда 72, 137-138
 - и западничество 94, 141
 - и инаковость России 60-62, 64, 98, 132.
 - и национализм 145пр., 146пр.
 - и русофилия 61, 75, 98, 132-133, 137-138
 - и русофобия 51? 136-137
 - и русский мессианизм 62-67-71, 72, 74-76, 96, 98-99, 107, 133, 139-140, 147.
 - как изобретение германского империализма 133-135
- Женщина** 12 пр.
- английская 14, 125
 - еврейская 51
 - итальянская 125
 - немецкая 51, 125
 - славянская 51
 - французская 125
 - и инаковость 21-22
- см. также:* Русская женщина
- Запад** 52 пр., 75, 76, 122 пр. 136
- и атеизм 66, 72
 - и Восток 60, 65 пр., 67 пр., 92, 116, 126, 133-134, 140, 142.
 - и гордыня 66, 67 пр., 70, 70 пр., 71 пр.
 - и индивидуализм (эгоизм) 87, 90
 - и право 66, 74
 - и рационализм 75, 75пр, 148
 - и Россия 22, 62-67, 78, 90, 91, 94-96, 98, 109, 112, 116, 119-121, 124, 135, 137-138
- Иерогамия** 48, 48 пр., 94, 99-100
- Инаковость** 31-35, 41, 55, 61-62
- и амбивалентность 21-22
 - и стереотипизация 53, 55, 62 пр
 - и феминизация 22, 53
 - и феминность 54
- См. также:* русскость и инаковость

Индия (индийцы) 53 пр., 65 пр., 92 пр., 120

- Интеллигенция 149, 149 пр.
 - и женственность 22, 109, 140-141
 - и Запад 22, 94, 141
 - и народ 22, 109
 - и Россия 22

Ирак 54пр

Ирландцы 61пр

Испания (испанцы) 120

- и Дева Мария 44пр

Италия (итальянцы) 52пр, 68, 125

Кельты 61

Кипр 54пр

Китай (китайцы) 53пр, 60, 120

Комплементарность

- материнства и отцовства 45, 47
 - мужественности и женственности 146-148
 - России и Запада 98, 132-133
 Кувейт 54пр

Материнство 45-47, 51, 99, 101, 103, 105 110, 115-117, 124, 130, 143

- и амбивалентность 124
 - и отцовство 45-47, 109-11,
 - и Родина 45, 46, 106-107, 110 пр., 113, 117
 - и русская религиозность 115 116
 - и сотериологическая миссия 114

Материя и форма 19, 22, 48-50, 76-77, 79, 88, 100, 122

Мать-сыра земля 46, 48 пр., 101, 103, 103 пр., 115 пр., 116, 121 пр., 127 пр., 143 пр., 145

Мессианизм женский 21 пр., 62-65, 96, 120-121, 133.

Мессианизм русский 62-66, 71-72, 74-76, 96, 99, 107, 132-133, 139-140, 148.

Милосердие и справедливость 19, 45, 88, 98, 116, 116 пр., 143, 148.

Москва и Петербург 40, 46 пр., 48 пр., 58 пр., 109, 110 пр., 113 пр., 114.

Народ 22, 67, 109, 110, 117

- и власть 48, 109
 - и женственность 22, 48, 109
 - и интеллигенция 22, 109
 - как «богоносец» 110, 117
 - как мать 109

Народничество 109, 109 пр.

Национальная идентичность 4-5, 24, 30, 31, 32, 39, 41-43, 454, 55.

- и инструментализм 26, 29-30
 - и конструктивизм 26-27, 29
 - и модернизм 26-27
 - и национальная идея 39, 44
 - и примордиализм 24-26
 - индивидуальная и коллективная 32-33, 38
 - и образ «Мы» нации 31, 34-36, 39-40, 51-53, 55
 - и образ отношений с Другими 35-36, 40-423, 53-55
 - и образ пространства и времени 36-38, 50-53
 - определение 33
 - позитивная и негативная 34, 62-63
 - структура 33-43

Национальное чувство 24, 26, 28, 28 пр., 31, 44, 113, 145-146

- и космополитизм 111
 - и любовь к Отечеству 122, 146
 - и любовь к Родине 44, 113 113 пр., 26 пр., 28 пр., 43 пр., 145 пр.
 - и национализм 26пр., 28пр., 43 пр., 145 пр.
 - и патриотизм 26, 31, 104-106, 112, 122
 - и сыновний долг 44 пр., 105, 107, 113пр.

Нация 22-31, 36, 44, 47, 47 пр., 105, 106

- как семья 44, 47, 72

Норманнская теория 70, 136

Ориентализм 53, 61, 65

Пол 7,9,11-12, 15,16, 18, 5, 152,
 — Биологическая составляющая 8-9, 11, 55
 — культурно-символическая составляющая 11-12, 14, 15 17, 20, 55
 — Социальная составляющая 8, 10-11, 17, 20

Польша (поляки) 44пр., 61, 71 135 пр., 151 пр.
 - и Мадонна Ченстохова 40, 44пр.
 Православие 103, 115, 117, 135 пр.
 Природа и культура 18, 36,47, 49-50, 64-65, 76, 84.
 Провинция и столица 23, 64-65

Рациональное и иррациональное 45-46, 53, 65, 75пр.
 Революция 21пр, 22-23, 61, 79, 81, 140, 142, 142 пр.
 Родина
 — и Отечество 45-47,47пр., 56, 100, 119, 131

— как мать 44, 46, 98, 106-109
 Россия
 - и София-Премудрость Божия 115пр, 118-119, 120пр
 - и Роза Мира 119-120
 - и Русь110-111,113
 - и Христос 59пр, 115, 116, 116пр.
 - как бабушка 124 пр.
 - как вдова 100, 108, 110пр.
 - как возлюбленная 59пр., 118, 144 пр.
 - как дитя 50пр.
 - как Дом Пресвятой Богородицы 5, 114 117, 118, 130
 - как жена108, 112, 137, 143, 145
 - как «жена, облеченная в солнце» 59
 - как женщина 58, 106, 111-112, 138, 166
 - как мать 100, 106, 109-112, 113пр
 - как мировая душа 66, 119, 145
 - как невеста 100, 112, 133, 143, 145пр.

- как посредница (примири-тельница) 66-67, 69, 118пр.,
 - как Прекрасная Дама 145, 145пр.
 - как Спящая Красавица 145пр
 - как Сфинкс94-95, 150-151
 Русофилия и русофобия 61, 75, 79, 98, 136-138

Русская женщина 120-131, 137,
 - и амазонки 59, 102, 112-113, 121пр., 129, 129пр
 - и верность 122
 - и декабристки 122-123
 - и жалость 121, 121пр, 124
 - и женственность 125
 - и жертвенность 122, 124
 - и идеализм 122
 - и «Матушка-Русь» 130
 - и «Мисс Россия»130
 - и русский мужчина 121, 121пр., 127, 127пр., 128-130, 137, 147
 - и сила 121, 124-125, 130
 - и сотериологическая миссия 120, 121пр, 130
 - и Татьяна Ларина 122-124
 - и терпение 131
 - и целомудрие 121-122
 - и Ярославна 51
 - как бабушка 124пр
 - как возлюбленная 125-126
 - как воплощение русскости 120
 - как жена 143
 - как невеста 143
 - как мать 121, 124, 125, 126

Русская земля
 - и заступничество 103, 104, 116
 - и кормление103, 112
 - и рождение 103
 - и сострадание 101-102, 104
 - и страдание 103-105, 104пр, 108.
 - и терпение 102
 - и уязвимость 102
 - и эмоциональность 104
 Русскость

- и активизм 51пр., 82 пр., 97, 121, 127пр., 128, 140пр., 146-147
- и анархизм (безгосударственность) 79, 79пр., 81, 90-91, 93
- см. также:* державность (государственный инстинкт)
- и антиномичность (противоречивость) 80-81, 90, 95
- и безволие 83
- и бескачественность 76, 86, 93, 96
- и богатырство 93пр., 103пр., 113, 134;
- см. также:* русскость и рыцарство
- и будущее 82, 96
- и варварство; 60-62, 64пр., 85
- см. также:* скифы
- и вечность 78
- и восприимчивость 58-59, 66-68, 94, 94пр
- и восприятие времени 77-78, 78пр.
- и восприятие пространства 76, 77-78, 77пр., 78пр.
- и восточность 61-62, 78
- см. также:* татары
- и впечатлительность 85, 88, 94
- и всечеловечность 66, 68-69, 81, 93, 150
- и гостеприимство 72, 88 пр.
- и двойственность 81
- и державность (государственный инстинкт) 79, 81
- и детскость 62, 62пр., 64пр., 85
- и дионисизм 80пр., 86
- и доброта 71, 89
- и доверие к бытию 85, 86, 112
- и духовность (непрактичность) 73, 119
- и естественность (природность) 84-87, 98
- и жалость 88
- и женственность 58, 87-88, 95, 96, 98, 116, 132-134, 139-140, 148
- и жертвенность (самоотречение) 67, 70, 86, 1113пр., 117, 138
- и загадочность (таинственность) 65, 69, 79, 81, 94-95, 95пр., 98, 116, 131, 138, 149
- см. также:* Россия как Сфинкс
- и инаковость 5, 61-62, 96, 98, 112, 114, 116, 126, 132
- и интуиция 75
- и искренность 85, 86, 93
- и кенотизм 88
- и коммунизм 72
- и леность 93
- и любовь 77, 98
- и медиативность 66-67
- и мечтательность 75, 85
- и милосердие 88-89, 93
- и миролюбие (благодущие) 51, 89
- и мистицизм 70, 75, 77
- и мудрость 75
- и мужественность 46, 133-134, 134пр., 137, 139, 140, 146
- и мягкость 66. 70, 79пр., 89, 90, 92, 93
- и неопределенность 76, 82
- и неофоормленность (бесформенность) 76-77, 79-80, 80пр., 83, 86, 89, 91, 93, 94, 96-97
- и непостоянство 79, 79пр., 80, 80пр.,
- и непрактичность 73
- и непредсказуемость 82-83, 136
- и не-субъектность 83, 84, 84пр.
- и нигилизм 72, 123
- и опрометчивость 82, 82пр.
- и ответственность 87, 88
- и открытость 88
- и отношение к праву 73-74, 136

- и отношение к собственности 88, 88пр.
 - и пассивность 78, 83-84, 94, 97, 127-129, 134, 136-137, 141, 144, 150
 - и пластичность 58, 66, 79-80, 93, 93пр.
 - и подражательность 68, 93, 94
 - и покорность (рабство) 70, 72, 79, 81, 83, 89, 90-91, 91пр., 136, 192
 - и потенциальность 96-97
 - правда 73-75
 - и преобладание материнского начала над отцовским (матрифокальность) 88, 112 116, 131
 - и простота 85
 - и пьянство 86
 - и религиозность 69, 71пр., 72-73, 91, 115-116, 139
 - и рыцарство 113, 117, 134, 139, 144пр.
- см. также:* русскость и богатство
- и свобода (воля) 81, 90, 91, 91пр, 92, 93, 96, 97
 - и сердечность 148-149
 - и сила 92, 98
 - и скромность 71
 - и смирение 69-71, 86, 92, 112
 - и соборность (братство, коллективизм, общинность) 69, 71-72, 86-88, 98, 136
 - и страдание 86, 87
 - и строгость 71
 - и терпение 71, 89, 91пр., 92-93, 112
 - и уступчивость 65
 - и фатализм 70, 82пр., 83, 84, 97, 112
 - и хаос (стихия) 23, 78-80, 82, 86, 96, 136.
 - и человечность 63-64
 - и широта души 79, 81, 92, 112
 - и экстремизм (максимализм) 80-82, 86, 91, 136
- и эмоциональность 85, 86
 - и эсхатологичность (апокалиптичность) 81
- Святая Русь** 72-73, 81, 107-109, 108пр.. 110. 113
- Сербы** 44пр.
- и юная Дева Косово 44пр.
- Скифы** 61пр., 77пр.
- Славяне** 51, 61, 61пр., 67, 71пр., 72-73, 77пр., 89, 92-93, 115пр., 129, 133, 136, 137, 143, 145 пр.
- Славянофильство** и **Западничество** 94, 109, 137, 143, 145 пр.
- Смирение** и **гордыня** 69-71, 86, 92, 112, 124
- София-Премудрость Божия**
- и **Россия** 115пр., 118-119
- Социализм** (коммунизм) 72, 105-106, 110, 121пр., 128-129
-
- Татары** 28, 61, 69пр., 90, 104
- Телесное** и **духовное** 76, 85, 100, 125
- Тоталитаризм** 121пр., 129
- Третий Рим** 40, 42, 107, 108пр.
- Феминизм** 10, 16, 126
- Финляндия**
- и «**Дева Финляндия**» 44пр.
- Франция** (французы) 51, 53пр., 54пр., 135
- и «**Марианна**» 51, 52
- Эмансипация** 13пр., 14, 15пр., 16, 128
- см. также:* женский вопрос
- Эрос**
- и **этос** 145, 145пр.
- **национальный** 145, 146
- **русский** 124пр., 146.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Агеев А.** 145
Адамс Г. 4, 77пр., 78пр.
Аксаков И.С. 110пр.
Аксаков К.С. 71пр.
Андерсен Б. 28, 28пр., 29, 43пр.
Андреев Д.Л. 69, 119, 121пр.
Андрей Юродивый 114пр.
Антонов Ф.В. 107пр.
Ардов Т. (Тардов В.Г.) 76, 134
Аристотель 8, 49
-
Баадер Ф. 73
Бакунин П.А. 120, 123
Баркашов А.И. 118
Бауэр Б. 95
Белинский В.Г. 15пр., 68, 100, 123
Белый А. 59, 145пр.
Бердяев Н.А. 4, 7пр, 8, 22, 23, 43, 49, 57, 59, 63пр, 70пр., 71пр., 75пр., 76, 79, 81пр., 95, 96, 107, 109, 114, 133-135, 139, 140, 141, 141пр., 143-145, 151.
Бетховен Л. ван 77
Биллингтон Дж. 108
Бисмарк О. фон 135пр., 148
Блок А. 59, 64пр., 77пр., 115пр., 144
Боннелл В. 142пр.
Бородин П.П. 48
Брандес Г. 80, 94, 112, 127
Брода М. 96
Будде Г.-Ф. 10
Бужинский Г. 105
Булгаков С.Н. 117пр.
Бэринг М. 72, 93, 97, 125

Валицкий А. 74, 151 пр.
Ван ден Берг П.Л. 25
Васильев Третьяк 103
Ватолина Н.Н. 107пр.
Вежбицкая А. 82-85
Вейдле В.В. 72
Вейнингер О. 82пр., 136
Вердери К. 141

Виардо П. 127пр.
Вильгельм II 133
Волконская М.Н. 122
Вольтер 60пр.
Воронина О.А. 128
Всеслав, князь 100
Вышеславцев Б.П. 95пр.

Ганди М. 92пр.
Гартман Н. 61
Гачев Г. Д. 53пр., 57, 68, 71пр., 77, 82, 97пр., 120, 121, 121пр., 124пр.
Геббельс И. 95
Гегель Г.В.Ф. 84, 151
Геллнер Э. 26, 26пр., 27пр., 31пр.
Гердер И.Г. 4, 83, 84, 96
Герцен А.И. 4,48, 57, 58, 143
Гессе Г. 76
Гизо Ф. 61
Гитлер А. 77пр., 86пр., 136, 138пр., 151
Гобино А. 61, 77пр.
Гоголь Н.В. 68пр.
Гончаров И.А. 147пр.

Горер Дж. 86пр.
Горичева Т.М. 116пр., 128
Горький М. 79, 89, 149пр.
Гоффман Э. 12
Гроссман В.С. 90
Грэхем С. 73, 120пр., 137
Гудериан Г. 113пр.
Гумилев Л.Н. 25пр.

Данилевский Н.Я 91пр.
Деррида Ж. 8,10
Джонсон М. 19пр.
Дидро Д. 96
Диллон 77
Дмитревская И. В. 13
Дмовски Р. 151пр.

Достоевский Ф. М.4, 21пр., 66,67,
70, 80пр., 87, 109, 110, 122,
149пр., 151.

Дугин А.Г. 57, 117пр., 146
Духинский Ф. 61пр.

Екатерина II Великая 63, 129пр.
Ельцин Б.Н. 48пр.
Есенин С.А. 64пр.

Жуков Н.Н. 107пр.
Жуковский В.А.. 108пр.

Зверева Г. 37ПР., 111
Здравомыслов А.Г. 29пр., 41,
41пр.

Иванов В.И. 22, 57, 70, 72, 134,
145

Иван IV Грозный 38пр., 70, 108

Иванов Вяч.Вс., 104пр.

Игорь, князь 104пр.

Ильин И.А. 4,8, 21пр., 40, 46, 57,
59, 62, 68, 74, 91, 117, 121пр.,
125, 128, 135, 136, 147, 147пр.

Иоанн, митр. 115

Ионин Л.Г. 38пр.

Иосиф Туробойский 100

Кавелин К.Д. 57, 59, 94, 129

Камиллери К. 34

Камю А. 4, 87

Кант И. 61, 94

Капустин Б.Г. 29пр.

Карамзин. Н.М. 71пр., 107

Кирилина А.В. 16, 130

Кирилл Туровский. 69пр.

Кларк Э. 94, 137

Климашин Н. 107пр.

Клименкова Т.А. 141, 142

Коллонтай А.М. 16

Коннел Р. 12 пр.

Коротеева В.В. 30, 30пр.

Коэн А. 42

Кравцов В.Н. 97

Курбский Андрей 104, 108.

Кюстин А. де. 61, 79, 88пр., 94,
94пр., 95, 137пр.

Кюхельбекер В. 52пр.

Лайэль Р.80, 137

Лакан Ж. 21

Лакофф Дж 19пр.

Лафонтен Ж.де 78пр

Лейбниц Г.В. 60, 96

Ленин В.И.. 151

Леонтьев А.Н. 18, 20

Леонтьев К.Н. 70, 71

Лермонтов М.Ю. 107

Леруа-Болье А. 87 пр.

Лихачев Д.С. 80 ,91пр.

Лосев А.Ф. 49,113пр.

Лосский Н.О. 57, 91, 97, 122, 148

Лотман Ю.М. 64пр.

Лютер М. 135пр.

Мазепа, гетман 105

Макаров В.В. 16

Максим Грек. 4,8,108

Малиа М. 60пр., 61

Маркс К. 94

Маслин М.А 139, 147.

Массон Ш. 129пр.

Меллер ван дер Брук А. 73

Менерт К. 121

Меньшиков М.О. 51, 89, 135пр.,
148, 149пр.

Мережковский Д.С. 4, 21пр., 83

Миллер О.Ф. 113

Милль Дж.С. 126, 138пр.

Михаил Романов 48

Михайловский Н.К. 8, 15, 15пр.

Михалков Н. 48пр.

Мишле Ж. 61

Мнацаканян М.О. 30пр.

Моор Д. 142

Моссе Дж. 47, 52

Муретов Д. 145

Мухина В. Н. 49

Мэтьюз К. 119, 121

Наполеон 52, 61пр., 92пр.

Некрасов Н.А. 93пр., 110, 110пр.,
122, 144пр.

Немов А.140пр.

Николай II 100, 117пр.

Нил Сорский 69пр.

Ницше Ф. 13пр., 38,52
Ножкин М. 76 пр.
Нойманн Э. 46, 51пр., 103, 124
Нэйман Э. 142, 142пр.

Одоевский В.Ф. 68пр., 73пр.
Ожегов С.И. 12 пр.
Окулова Т. 130пр.
Олеарий А. 79пр.
Ортега-и-Гассет Х. 76

Палеолог М. 83пр., 93пр.
Папич Ж. 16
Парсонс Т. 10
Петлюра С.В., гетман 105пр.
Петр Великий 38пр., 67, 93, 96,
100, 100пр., 129пр., 141
Плавильщиков А.А. 68
Платон 8
Платонов А. 142 пр.
Полосин В.С. 111, 143пр., 146
Поляков Л.В. 96
Поршнев Б.Ф. 34
Пушкин А.С. 129пр.
Пэрс Б. 79

Радищев А.Н. 100, 109, 126пр.
Райс Н. 103пр.
Ранке Л. 61
Ранкур-Лаферье Д. 87, 112,
124пр.
Распутин В.Г. 118
Рейган Р.90
Рембрандт Х. ван Рейм 77
Ричардсон В. 62пр.
Роджер Х. 63, 64, 64пр., 68, 109
Розанов В.В. 4,8,9, 20, 23, 57,
59,66, 88,106, 107, 121пр.,
124пр., 132, 133
Розенберг А. 61, 73пр., 94пр.,
136, 151
Романов Б. 118
Руткевич М.Н. 30пр.
Рябова Т.Б. 116пр.
Савицкий П.Н. 46
Саид Э. 53, 53пр.
Самарин. Д. 103пр., 115-117
Сартр Ж.-П.8
Сепир Э. 19, 19пр

Серебряный И.А. 107пр.
Смирнова А.В. 46пр.
Смит Э.28, 30пр., 31, 36
Солженицын А. И. 110
Соловьев А.В. 108пр..
Соловьев В.С. 4,8, 35, 59, 62, 66,
67, 72 , 73, 107, 115пр., 188,
139, 145
Солоневич И.Л. 4, 39, 62, 120,
149, 150, 150пр.
Сперанский М.М. 107
Степнова Л.А. 42
Степун Ф.
Сталин И.В. 25, 38
Сталь Ж. де. 68, 76пр., 88пр.
Стефан Пермский 101
Стефан Яворский. 105
Страда В. 63пр., 81
Страхов Н.Н. 126
Струве П.Б. 144пп.

Татищев В.Н. 129пр.
Теннис Ф. 113
Тимофеев Иван 100, 103пр.
Тишков В.А. 29
Тоидзе И.М. 106
Токвиль А. 90
Третьяк Васильев 103
Троицкий Е.С. 115пр.
Трубецкая Е.И. 122
Трубецкой Е.Н. 9, 118пр., 145
Тургенев И.С. 127пр., 128,
147пр.
Тютчев Ф.И. 70, 119

Уемов А.И. 12
Уорф Б. 19

Федоров Н.Ф. 122,
Федотов Г.П. 45, 46, 59, 59пр.,
86, 89, 91пр., 103пр., 104пр.,
110пр., 114, 117, 119, 143, 144.
Феофан Прокопович.129пр.
Флоренский П.А. 46, 57, 66
Флоровский Г.В. 57, 80пр., 85
Фома Аквинский 8
Фонвизин Д.И.63, 64
Франк С.Л. 72, 106пр., 113
Фрейд З. 3,8,9

Фридрих II 60пр.
Фридрих-Вильгельм 60пр
Фромм Э. 45
Фуко М. 10,15

Хаббс Дж. 109
Халл С. 51,62пр.
Харрисон Дж. 78пр.
Харчиков А. 11пр.
Хелдт Б. 110
Хеллберг-Хирн Е. 103пр.
Хингли Р. 80
Хобсбаум Э. 36
Хомяков А.С. 58, 70, 71пр., 72,
115пр., 129, 148пр.
Хюбнер К. 36

Чаадаев П.Я. 69, 70, 71пр., 90,
96
Чемберлен У. 95
Чернышевский Н.Г. 128
Чернявский М. 108
Черчилль У.95
Чехов А.П. 147пр.

Шафаревич И.Р.136
Шипфлингер Т. 119пр.
Ширрен К.137
Шопенгауэр А. 8

Шпенглер О. 5,50, 60, 63, 71, 73,
73пр., 76, 81, 87-89, 91пр., 95,
95пр., 115, 149 пр., 150пр.
Штайнер Р. 4, 98
Штрик-Штрикфельдт В. 80

Штур Л. 71, 72, 75
Шубарт В. 5,53, 61, 71, 72, 73пр.,
74, 74пр, 75, 78, 80, 81, 83, 83
пр., 85, 87пр., 92, 92пр., 94, 95,
98, 112, 114пр., 115, 116, 120,
121пр, 124, 125, 138, 150,
150пр.

Щербатов М.М. 122пр., 129пр.
Щорс Н.А. 105пр.

Эвола Ю. 81
Эдмонсон Л. 44пр.
Эйнштейн А.17пр.
Эриксон Э. 34
Эрн В.Ф. 57, 70пр., 85, 95, 134,
135пр

Юнг К.Г

Янов А. 136

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

1. Мухина В.И. Рабочий и колхозница, 1937 — Скульптура и время 1987: 2.
2. “Россия — за правду”, 1914 — Bonnell 1997: 71.
3. «Германия вероломно напала на миролюбивую Францию», 1914 — Harris 1993: 181
4. Трушель А. Чудовища. “Он мог хотя бы поухаживать за ней...”, 1914 — Harris 1993: 171.
5. Исаева В.В. и др. Мать-Родина, 1960 — Подвигу 40 лет 1985: илл. 211.
6. Вучетич Е.В. и др. Родина-мать зовет! 1967 — Подвигу 40 лет 1985: илл.213.
7. Корецкий В.Б. Воин Красной Армии, спаси!, 1942 — Демосфенова 1983: 117.
8. Жуков Н.Н. Бей насмерть!, 1942 — Демосфенова 1983:116.
9. Антонов Ф.В. Боец Красной Армии! Ты не дашь любимую на позор и бесчестье гитлеровским солдатам, 1942 — Демосфенова 1962:350.
10. Жуков Н.Н., Климашин В.С. Боец, Украина ждет тебя!, 1943 — Демосфенова 1983:136.
11. Антонов Ф.В. Сын мой! Ты видишь долю мою... Громи фашистов в святом бою!, 1943 — Демосфенова 1983:139.
12. Ватолина Н.Н. Здравствуй, Родина-Мать!, 1945 — Демосфенова 1983:192.
13. Тоидзе И.М. Родина-мать зовет!, 1941 — Демосфенова 1983:107.
14. Чистота — чисто Тайд — www.cea.ru/~ellya/funnypic29.htm.
15. Художник неизвестен. Ваши родные и близкие стонут под игом большевистских комиссаров. Они мрут от насилия и голода, они зовут вас. Идите же спасать их!, 1918—1919. — Бабурина 1993:50.
16. Золотая молодежь Европы под кнутом дамы полусвета. Карикатура из журнала «Ульк», 1909 — Они были не только врагами 1994:140.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	3
<i>Глава I. НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ГЕНДЕРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ.....</i>	<i>7</i>
1. Категория «гендер» («социокультурный пол») в социально-философском знании.....	7
2. Понятие национальной идентичности.....	24
3. Гендер в структуре национальной идентичности.....	43
<i>Глава II. «ЖЕНА, ОБЛЕЧЕННАЯ В СОЛНЦЕ»... ..</i>	<i>57</i>
1. Россия как «радикально Иное».....	57
2. «Загадочная русская душа»: русскость как феминность.....	65
<i>Глава III. «МАТЕРИНСКОЕ НАЧАЛО РУССКОЙ ЖИЗНИ».....</i>	<i>99</i>
1. Родина-Мать.....	99
2. «Россия — Дом Богородицы».....	114
3. Миф о русской женщине.....	120
<i>Глава IV. «ВЕЧНО-МУЖЕСТВЕННОЕ В РУССКОЙ ДУШЕ».....</i>	<i>209</i>
<i>Заключение.....</i>	<i>246</i>
<i>Список сокращений</i>	<i>253</i>
<i>Предметный указатель.....</i>	<i>191</i>
<i>Именной указатель.....</i>	<i>197</i>
<i>Список иллюстраций</i>	<i>201</i>

Рябов О. В.

«Матушка-Русь»: Опыт гендерного анализа поисков национальной идентичности России в отечественной и западной историософии. — М.: Ладомир, 2001. — 202 с., ил. ISBN 5-86218-384-1

В монографии анализируются сущность, формы, механизмы и социальные функции гендерного аспекта историософских поисков национальной идентичности России/

Центральным концептом исследования выступает историософема Матушки Руси; автор рассматривает ее роль в национальных репрезентациях, во внутрисполитической борьбе, в международных отношениях, в формировании и корректировке гендерной системы в российском обществе. В монографии реконструируется образ «загадочной русской души» и выявляется его связь с феминизацией России в историософском дискурсе, с западными представлениями о России как «радикально Ином». Особое внимание уделяется анализу причин и форм критического отношения отечественных мыслителей к идее женственности России.

Издание адресовано специалистам в различных областях социально-гуманитарного знания, прежде всего гендерных исследований, истории, философии, литературоведения, социологии, этносоциологии, а также всем, кто интересуется проблемами отечественной культуры.

Riabov O. V.

“Mother Russia”: An Experience of Gender Analysis of Searches for Russian National Identity in Russian and Western Philosophy of History. — M.: Ladomir, 2001. — 202 p. 16 ill. ISBN 5-86218-384-1

The concept of Mother Russia — the starting-point of the monograph — used more often to designate a kind of «genuine Russianness», is very popular both in Russian and Western texts. This concept displays the presence of gender metaphor in national representations and contains two ideas: the first idea is the «matrifocal» essence of Russian culture and the second one is that Russia has rather feminine features meanwhile the West has rather masculine ones.

What functions do these metaphors perform in the national identity of Russians? What is their role in constructing the image of Other in international relations? What are the main modes of Russian thinkers' attitudes to this gender characteristic of Russia? How is the discourse of «Mother Russia» included in the expectations about gender relations? Why can these metaphors, connecting completely various dimensions of social life, be possible?

The monograph is devoted to the *myth* of Russia which is a kind of «the second reality», formed of the philosophical speculations, stereotypes, biases, prejudices. Influencing on the peoples' feelings and behavior, it causes the strategies of life of every human being and the destiny of nation as a whole; this reality is not less significant than «the first reality»).

The research is based first of all upon Russian and Western texts about Russia written in various periods of history. Among the authors are Maxim the Greek and Andrey Kurbski, A. Herzen and F. Dostoevsky, V. Solov'ev and V. Rozanov, N. Berdyayev and D. Merezhkovsky, I. Il'in and I. Solonevich, J.G. Herder and R. Steiner, A. Camus and H. Adams, O. Spengler and W. Schubart and others. The second group of materials includes the texts of political journalism, popular songs, and various forms of visual representations of «Mother Russia» (posters, advertising, monuments, and illustrations from newspapers).

Научное издание

Рябов Олег Вячеславович

«МАТУШКА-РУСЬ»

*Опыт гендерного анализа поисков национальной идентичности России
в отечественной и западной историософии*

Редактор
Михайлов Ю. А.

Технический редактор
Страшнова М. А.

Корректор
Наренкова О. Г.

Компьютерная верстка
Самсоновой А. В.

ИД № 02944 от 03. 10. 2000 г.

Сдано в набор 19.02. 2001. Подписано в печать 16. 07. 2001.

Формат 60х90¹/₁₆. Бумага офсетная № 1. Печать офсетная.
Гарнитура «Миньон». Печ. л. 13,0. Тираж 1000 экз. Зак. № 2941.

Научно-издательский центр «Ладомир»
103681, Москва, ул. Заводская, д. 6-а
Тел. склада: (095) 533-84-77
E-mail: ladomir@mail/compnet.ru

Отпечатано с оригинал-макета
ТОО ПФ «Полиграфист»
160001, Вологда, Челюскинцев, 3

