

Э.Я. Баталов

РУССКАЯ ИДЕЯ и АМЕРИКАНСКАЯ МЕЧТА

*Федор Достоевский**

*Fyodor Dostoyevsky**

*Vladimir Solovyov**

*Владимир Соловьев**

*Николай Бердяев**

*Nikolai Berdyayev**

*Ivan Ilyin**

*Иван Ильин**

*Томас Джефферсон**

*Thomas Jefferson**

*Horatio Alger**

*Хорэйшио Элджер**

*Джеймс Тр. Адамс**

*James Thr. Adams**

*Martin Luther King**

*Мартин Лютер Кинг**

Э.Я.Баталов

E. Ya. Batalov

*THE RUSSIAN IDEA
and THE AMERICAN
DREAM*

Э.Я.Баталов

*РУССКАЯ ИДЕЯ
и АМЕРИКАНСКАЯ
МЕЧТА*



Прогресс - Традиция
МОСКВА

УДК 3.32
ББК 66.0
Б 28

Баталов Э.Я.

Б 28 Русская идея и американская мечта. – М.: Прогресс-Традиция, 2009. – 384 с.

ISBN 978-5-89826-320-9

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

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

УДК 3.32
ББК 66.0

© Э.Я. Баталов, 2009
© Г.К. Ваншенкина, оформление, 2009
© «Прогресс-Традиция», 2009

ISBN 978-5-89826-320-9

ВСТУПЛЕНИЕ

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

Теперь часто цитируют строки Тютчева: «Умом – Россию не понять, / Аршином общим не измерить: / У ней особенная стать – / В Россию можно только верить». По сути, это художественная характеристика феномена Русской идеи. Что значит не понять Россию «умом»? Это значит, что в ее душу невозможно проникнуть, опираясь только на методы рационального познания. А что же нужно для постижения этой души? «Вера», – отвечает Тютчев. Россия, ее «особенность» постигаются не только разумом, но и верой. Или, как скажет уже в середине XX века один из крупнейших отечественных философов минувшего столетия, Иван Ильин, – «сердцем». Русская идея как раз и раскрывает *«особенную стать» России, постигаемую верой, «сердцем».*

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

О Русской идее у нас вспомнили чуть меньше двадцати лет назад, когда стало очевидно, что советский марксизм мертв, советская политическая система – на краю гибели, а советское общество – на

границы распада. И когда начали понимать, что Россия, чтобы выжить, должна заново утвердить свою идентичность: социальную, политическую, этническую. Вот тогда и вспомнили о Русской идее.

Но отечественную общественность больше волновало не прошлое, а настоящее и будущее. Поэтому, когда в 90-х годах в стране началась широкая дискуссия о новом облике страны и ее народа, о том, что могло бы его сплотить, мобилизовать, позвать «на подвиг и на труд», акценты как-то незаметно сместились с Русской идеи на Национальную идею, хотя никто точно не знал, что означают эти два слова. А потом все переплелось-перепуталось. Говорили о Русской идее, имея в виду Национальную идею, и о Национальной идее, имея в виду Русскую идею. А кто-то решительно отделял одно от другого...

Теперь, по прошествии почти двух десятилетий после начала спора, стало очевидным (по крайней мере для какой-то части его участников), что, чем бы последний ни закончился и что бы ни было предложено обществу под видом Национальной идеи, Русская идея – та самая Идея, которая приобрела более или менее целостный вид в XIX – начале XX в., жива, хотя и несколько изменила свой облик за минувшие десятилетия. Она с нами. Она в нас. Хорошо это или плохо и как это может сказаться на дальнейшем развитии российского общества, на отношениях России с остальным миром, в частности с Соединенными Штатами Америки, где властвует Американская мечта, – обо всем этом разговор впереди. Ибо, повторю, если мы хотим понять, «что же будет с Родиной и с нами», как было сказано на одной из конференций¹, надо попытаться понять суть Русской идеи как общенационального социального мифа², воплощенного в русской культуре и общественном сознании.

Постичь же по-настоящему эту Идею можно только в сравнении с подобными ей феноменами, и прежде всего – с Американской мечтой. И потому, что Россия – лишь часть, пусть и особенная часть, большого мира и несет в себе в свернутом виде все его черты. И потому, что Русская идея есть одно из частных проявлений интегральной общечеловеческой Идеи – мифа о человечестве. И потому, наконец, что Америка, в которую глядится Россия в процессе самопознания, – великая страна, великое общество, с которым ей жить бок о бок всю оставшуюся жизнь.

Но можно ли сравнивать Русскую идею с Американской мечтой? Корректным ли будет такое сравнение с логической и культурологической точек зрения? Литератор-американист В. Лазарев в разговоре с культурологом-американистом О. Тугановой как-то

высказал мнение, что сравнение двух феноменов друг с другом «некорректно». «А нынешние призывы к поиску высокой национальной идеи для России как бы оставляют в стороне реально существующую обыкновенную Русскую Мечту: жить счастливо, благополучно, спокойно, в достаточно разумной степени быть уверенным в завтрашнем дне. Пусть мне кто-нибудь скажет, что такой Мечты у русского народа нет»³.

В. Лазарев прав на все сто процентов: такая мечта у русского народа есть. Только вот назвать ее Русской мечтой нельзя. Нельзя уже по той простой причине, что это одновременно и китайская, и японская, и испанская мечта. «Жить счастливо, благополучно, спокойно...» – мечта всех без исключения народов Земли. Общечеловеческая мечта. Ничего специфически русского или специфически американского в ней нет. А вот исторически сложившееся сочетание представлений, составляющих Американскую мечту, – уникально, хотя присуще не только самим американцам, но и тем, кто, находясь за пределами США, ориентируется на американские ценности и американский образ жизни.

Уникальна и Русская идея как продукт длительного исторического развития. И сравнение этой Идеи с Американской мечтой как ее культурным аналогом⁴ в принципе (при условии соблюдения соответствующих исследовательских процедур) вполне корректно, как корректно сравнение общенациональных социальных мифов, в каких бы странах они ни рождались, какую бы форму ни принимали и какими бы именами ни были наречены.

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

американских отношений и предоставляю говорить о них людям, в «американизме» более осведомленным»⁶.

«Осведомленные люди» заговорили о сравнении Русской идеи и Американской мечты почти три четверти века спустя. Осенью 1991 года в популярном общественно-политическом молодежном иллюстрированном журнале «Перспективы» была опубликована небольшая статья доктора филологических наук Юрия Сохрякова «“Русская идея” и “американская мечта”»⁷. То была, насколько мне известно, первая попытка сопоставить – в популярной форме и в самом общем плане – два названных феномена. Несколькими годами позднее российский литературовед-американист Т. Морозова и американский филолог Ст. Лаперуз напечатали в журнале «Москва» ряд «русско-американских диалогов»⁸, в которых среди прочих обсуждался вопрос об Идее и Мечте. А в 1998 г. Т. Морозова опубликовала статью, формально посвященную Американской мечте, но по сути предлагавшую сравнение двух феноменов⁹. Беглые сопоставления Русской идеи и Американской мечты (ограничивающиеся нередко всего несколькими фразами) встречаются и у отдельных участников вышеупомянутой дискуссии о Национальной идее¹⁰. Заслуживает упоминания увидевшая свет в 1999 году книга Б. С. Гершунского «Россия и США на пороге третьего тысячелетия»¹¹. Ее составитель, приглашая к разговору десятки авторов (которых он считает экспертами по Америке и России), предпринимает анализ российского и американского менталитетов и, решая эту задачу, попутно раскрывает представление о Русской идее и Американской мечте. И хотя Б. Гершунский не идет по пути их прямого и систематического сопоставления, читатель тем не менее получает информацию, позволяющую ему сравнить эти два мифа и вынести собственное суждение об их сходстве и различии.

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

Что касается заокеанской литературы, то, насколько мне известно, почти никто из тех, кто писал об Американской мечте

(а ей посвящены сотни работ, преимущественно статей), не пытался сопоставить ее с Русской идеей. Едва ли не единственное исключение – упомянутый выше Ст. Лаперуз, автор серьезного исследования «По пути духовного сближения Америки и России», опубликованного в США в 1990 году¹². К сожалению, этим дело пока и ограничивается, и интереснейшая проблема остается почти не исследованной.

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

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

Второй вопрос касается возможности и целесообразности использования социально-политического опыта Соединенных Штатов, «закодированного» в Американской мечте, в интересах национальной самоидентификации современного российского общества. Может ли Мечта оказать продуктивное воздействие на Идею, способствовать ее обновлению и адаптации к современным условиям? Возможна ли вообще интеграция в российское общественное сознание (в том числе в мифосознание) политических и нравственных ценностей, воплощенных в Американской мечте? Если возможно, то что это за ценности и как они могли бы быть интегрированы в другое сознание? Практика наших реформ 90-х годов, когда их инициаторы стремились использовать опыт, накопленный Соединенными Штатами (и получивший специфическое отражение в Мечте) для преобразования России, но при этом не знали, как это сделать и можно ли это сделать вообще, убеждает, что тут есть над чем поразмыслить.

Вопрос третий. Как Идея и Мечта способны повлиять на внешнеполитическое поведение России и США, в том числе и на взаимоотношения между двумя странами, оптимальная модель которых (взаимоотношений) остается во многом неясной как для

российских, так и для американских политиков? Какова вообще детерминирующая роль общенациональных мифов в формировании и реализации внешнеполитической стратегии соответствующих стран, на что они их «провоцируют» и какие табу для них устанавливают?

И наконец, последний вопрос касается направлений и перспектив дальнейшей эволюции Русской идеи и Американской мечты. Социальные мифы, и прежде всего их ядро, – достаточно стабильные и консервативные структуры. Но и они подвержены изменениям. В современную эпоху – эпоху ускорения темпов общественного развития, глобализации, становления нового мирового порядка и нарастающей экспансии виртуальной реальности во все сферы социального бытия – интервалы между необходимыми пересмотрами каждой нацией-государством концепции своего Я (Я-концепции), включая ее мифологические элементы, сокращаются. А это значит, что вопрос о направлении и темпах эволюции общенациональных идентификационных мифов приобретает острый социальный характер, тем более когда дело касается стран, в огромной степени влияющих на судьбы человечества.

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

Отдельная глава посвящена анализу материалов дискуссии о Национальной идее (Русской идее), развернувшейся в российском обществе с начала последнего десятилетия минувшего века. Эта дискуссия примечательна в двух отношениях. Во-первых, она дает представление о духовной атмосфере, в которой протекали поиски новой российской Я-концепции, а значит, и такой органической ее части, как национально-идентификационный миф, равно как и об основных направлениях этих поисков. Во-вторых, – и это главное – нынешняя дискуссия достаточно убедительно, на мой взгляд, подтверждает сам факт присутствия базовых элементов

традиционной Русской идеи в современном российском общественном сознании и раскрывает основные формы ее бытования в социокультурном контексте конца XX – начала XXI в.

Первоначально основные идеи предлагаемой работы были изложены автором в двух больших статьях, помещенных в 2000 г. в журнале «США–Канада: экономика, политика, культура»¹³. Позднее рукопись была опубликована в сокращенном объеме (примерно четверть нынешнего текста) отдельной брошюрой тиражом 100 (сто) экземпляров¹⁴. Что касается частных аспектов феноменов Американской мечты, Русской идеи и современного социального мифа, то они рассматривались автором во многих работах, публиковавшихся в 80-х и 90-х годах¹⁵.

ПРИМЕЧАНИЯ

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

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

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

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

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

⁶ Там же.

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

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

- ⁹ Морозова Т.Л. Американская мечта (и размышления о России) // Американский характер. Традиция в культуре. М.: Наука, 1998.
- ¹⁰ См., в частности: Ценности американизма и российский выбор // Свободное слово. Интеллектуальная хроника десятилетия. 1985–1995. М., 1996; Кортунов С. Национальная сверхзадача: Опыт российской идеологии // Независимая газета. 1995. 7 окт.; Говард Б. Россия должна идти своим путем. Ибо свет американской мечты угасает даже в самой Америке // Независимая газета. 1995. 20 нояб.; Соколов В. В поисках Великой Российской Мечты // Общая газета. 1996. 18–24 янв.; Загородников А. Национальная идея и частные интересы. Государство должно прислушиваться к гражданам, если само хочет быть услышанным // Независимая газета. 1996. 20 сент.; Голеньпольский Т. Куда подевались наши герои? России нужна «российская мечта // Независимая газета. 1996. 3 окт.
- ¹¹ Гершунский Б.С. Россия и США на пороге третьего тысячелетия: Опыт экспертного исследования российского и американского менталитетов. М.: Флинта, 1999.
- ¹² См.: Lapeyrouse S.L. Towards the Spiritual Convergence of America and Russia. Santa Cruz (Calif.), 1990. См. также: Ланеруз Ст. Духовный призыв «Американской мечты» // Американский характер. Очерки истории культуры США. Импульс реформаторства. М., 1995; Lapeyrouse S.L. Contrasting Ideas of Man. «American Creed» vs. «Perennial Philosophy» // Американский характер. Очерки культуры США. Традиция в культуре. М., 1998.
- ¹³ Баталов Э.Я. Русская идея и Американская мечта // США–Канада: экономика, политика, культура. 2000. № 11, 12.
- ¹⁴ Баталов Э.Я. Русская идея и Американская мечта. М., 2001.
- ¹⁵ См., в частности: Баталов Э.Я. Социальная утопия и утопическое сознание в США. М.: Наука, 1982; Он же. «Американская мечта» и внешняя политика США // Общественное сознание и внешняя политика США. М.: Наука, 1987; Он же. Куда путь держим? О национальной идее и государственной идеологии // Российская Федерация. 1996. № 15, и др.

ГЛАВА I. РОССИЯ И АМЕРИКА В ПОИСКАХ ИДЕНТИЧНОСТИ

Национальная самоидентификация и социальное мифотворчество

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

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

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

Так же обстоит дело и с Американской мечтой. При всех своих отличиях, подчас существенных, от Русской идеи она родилась и закрепилась в общественном сознании именно как форма национальной самоидентификации исторически сложившейся общности

людей, названной «американцами» и населяющей страну, именуемую «Соединенными Штатами Америки».

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

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

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

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

Естественным продолжением и дополнением национальной самоидентификации во внутреннем аспекте является ее внешний (международный) аспект. Любая общность, являющаяся членом мирового сообщества и выступающая в качестве субъекта международных отношений, так или иначе решает для себя вопрос о своем месте в мире, принадлежности к той или иной группе стран, роли

в рамках существующего мирового порядка, исторической миссии (политической, культурной, религиозной).

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

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

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

чем точнее Я-концепция отражает реальное качество идентифицируемого субъекта.

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

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

Существовали и другие формулы, фиксировавшие дискретность истории России, например ее разделение на «допетровскую» и «петровскую». А советскими партийными деятелями высказывалась точка зрения, что подлинная история отечества начинается только после Октябрьской революции (предлагалось даже, взяв ее за точку отсчета, ввести в СССР новое летоисчисление), а все, что было до этого, – «предыстория».

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

Необходимо добавить к сказанному, что в рамках обозначенных Бердяевым исторических периодов – некоторые из них охватывают сотни лет – были кризисные моменты перехода от одного этапа к другому, когда у российского обывателя менялись, пусть

и не радикально, представления и об обществе, в котором он живет, и о себе самом, и о прошлом, и о возможном будущем. Так было в период Смуты. Так было в относительно близком к нам XIX веке – в частности, после проигранной Крымской войны. Еще более динамичным оказался XX в. с его революциями и войнами, выпавшими на долю России. «Была монархия, потом короткий промежуток Временного правительства, за ним – 35 лет неограниченной большевистской тирании. На смену ей пришел послесталинский период той же длительности, когда сложился опять-таки другой, вполне особый, строй. В ходе второго 35-летия происходило вырождение и ожирение тирании, она утрачивала свирепость, теряла безоглядную уверенность в своей правоте...»⁶

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

В последние годы нередко можно было услышать недоуменный вопрос: как могло случиться, что страны, потерпевшие тяжелейшее моральное (помимо военно-политического) поражение во Второй мировой войне, и прежде всего Германия, сумели быстро преодолеть кризис идентичности⁷, а Россия, пусть и оказавшаяся после распада СССР в сложном экономическом и политическом положении, но все же не испытывавшая таких публичных моральных унижений, как Германия и Япония в 1945 г., все еще не решила проблему саморейдентификации? Как такое могло случиться?

Ответы на эти вопросы надо искать не только в различии условий, в которых оказались Германия и Япония в 40–50-х годах и Россия – в 90-х, хотя различия эти весьма существенны. Не менее значимы специфические условия бытия стран, занятых поиском своей новой идентичности, их национальные традиции, геополитический статус и т.п. Как свидетельствует исторический опыт, саморейдентификация различных социальных, в том числе национально-государственных, общностей осуществляется в соответствии с моделями, имеющими разные доминанты. Иначе говоря, преодоление кризиса идентичности и формирование новой Я-концепции зави-

сят от решения разных проблем, выступающих в разных обществах в качестве доминант. Где-то это – воссоздание сильного государства, где-то – воссоздание институтов гражданского общества, где-то – возрождение традиционной религии... Это, конечно, не значит, что разрешение других проблем несущественно для выхода из идентификационного кризиса, однако последние носят подчиненный или даже периферийный характер, и поэтому и их разрешение во многом определяется состоянием доминантной проблемы.

В России на протяжении многих веков такой доминантной проблемой было *положение и роль государства*, которое в силу многих исторических обстоятельств (о них – отдельный разговор) почиталось как высшая ценность – не только политическая, но также социальная и культурная. Ценность, имеющая под собой метафизические основания⁸. Пока россияне не убеждались, что в стране существует государство как реальная сила, способная более или менее эффективно выражать их интересы (или то, что принималось за их интересы), защищать их, управлять ими, они чувствовали себя не в своей тарелке, испытывали кризис идентичности. Преодоление последнего было напрямую связано с преодолением кризиса государственности.

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

Чрезмерное упование народа и элит на государство, фетишизация государства, служившая одним из тормозов на пути либеральных реформ, нежелание и неумение общественности хотя бы немного разгрузить государственную машину, взяв на себя часть ее функций и ответственности, всегда служили и служат сегодня одним из препятствий на пути модернизации и либерализации российского общества. Но факт остается фактом: государство в России всегда играло (делая это порой фальшиво) первую скрипку, а общество, попадая в кризисные ямы, рассчитывало не столько на собственную инициативу и собственные усилия, сколько на спасительную помощь государства.

Под государственническим углом ставились и решались в России практически все проблемы, связанные с само(ре)идентифика-

цией, в том числе и такие, какие либо вовсе не вставали перед другими странами, либо имели для них периферийный характер. Ни одной стране не приходилось мучительно искать ответ на вопрос, относится ли она к Европе или к Азии, к Западу или к Востоку. Германия, например, твердо знала, что, будучи расположена в Европе, является европейской страной, а германская цивилизация – частью европейской цивилизации. Точно так же Япония однозначно идентифицировала себя с Азией, Востоком и восточно-азиатской цивилизацией.⁹

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

Эти вопросы терзали многих крупных российских мыслителей, включая Пушкина, Тютчева, Достоевского. «Россия не в одной только Европе, но и в Азии, – читаем в «Дневнике писателя» за 1881 год, – ...русский не только европеец, но и азиат. Мало того: в Азии, может быть, еще больше наших надежд, чем в Европе. Мало того: в грядущих судьбах наших, может быть, Азия-то и есть наш главный исход!.. Надо прогнать лакейскую боязнь, что нас назовут в Европе азиатскими варварами и скажут про нас, что мы азиаты еще более, чем европейцы»¹⁰.

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

Отсюда известные идентификационные решения: *евроазиатское* и *евразийское*. Евроазиатское решение четко сформулировал Бердяев: «...в России сталкиваются и приходят во взаимодействие два потока мировой истории – Восток и Запад. Русский народ есть не чисто европейский и не чисто азиатский народ. Россия есть целая часть света, огромный Восток-Запад, она соединяет два мира¹¹». Евразийское (т. е. выросшее из так называемого евразийства как историософского течения) решение предложили П.Н. Савицкий, Н.С. Трубецкой, Г.В. Вернадский и др. В России, утверждали они, не просто соседствуют, «соединяются», как говорит Бердяев, Европа

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

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

Была и еще одна проблема, определявшая во многом Я-концепцию российского общества. Это – отношения между населяющими страну этносами. Россия XIX – начала XX в. не была ни «тюрьмой народов», ни интернациональным эдемом. Этнический аспект бытия общества характеризовал принцип «единство в многообразии». Это многообразие, время от времени обогащавшееся (вплоть до середины XIX в. Российская империя прирастала новыми территориями и населявшими их этносами), и это единство, время от времени нарушавшееся и снова восстанавливавшееся, служили одновременно и одним из главных источников жизненной силы российского общества, и одним из постоянных источников разрывавших его противоречий...

По-иному складывалась история Соединенных Штатов Америки. В ней, гораздо более короткой по времени, не было ни той прерывности, ни того внутреннего драматизма (быть или не быть?), ни тех революционных сотрясений и потрясений, которые выпали на долю России. США вообще шли необычным во многих отношениях путем, и в них формировались отношения и институты, которые порой сильно отличались от европейских аналогов¹². Так что проблемы саморидентификации, встававшие перед американским обществом, имели специфическую интригу и остроту.

Эта специфика проявляется прежде всего в том, что образ Америки как райской земли сложился в Европе еще до появления нового континента на карте мира. «...Как состояние ума и как мечта Америка существовала задолго до того, как ее открыли. С самых ранних дней западной цивилизации люди мечтали о потерянном Рае, о Золотом веке, где было бы изобилие, не было бы войн и изнурительного труда. С первыми сведениями о Новом Свете возникло ощущение, что эти мечты и стремления становятся фактом, географической реальностью, открывающей неограниченные возможности»¹³.

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

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

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

Отсутствие потребности в содержании сильной армии вкупе с другими факторами¹⁴ освобождало американцев и от забот о создании сильного государства. Напротив, институты гражданского общества, строительству и поддержанию мощи которого граждане Соединенных Штатов всегда уделяли большое внимание, успешно соперничали с государством и на протяжении долгого времени сдерживали его экспансионистские поползновения. Этот примат гражданского общества над государством оказал огромное влияние на всю историю США и во многом определил характер и содержание складывавшейся на протяжении XVIII–XIX вв. национальной Я-концепции, ее доминанту.

Что же это была за доминанта? Что делало Америку той самой Америкой, какой видели ее и те, кто жил в этой стране, и те, кто стремился попасть в нее? Эта идентификационная доминанта – *положение личности в обществе*.

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

Но тут встает вопрос, весьма существенный для его саморепрезентации: а кто он такой, американец? И что значит быть американцем? Нигде, ни в каком другом многонациональном, многорасовом, многоэтническом обществе, включая Россию, вопрос о расово-этнической самоидентификации как органической части гражданской самоидентификации не вставал с такой остротой, как в Соединенных Штатах Америки. «...Американцы, – пишет известный заокеанский культуролог и публицист Тодд Гитлин, – постоянно гляделись в зеркало, проверяли и классифицировали себя, восхищались или ужасались тем, что в нем видели, спорили, не было ли зеркало кривым и не требуется ли новое зеркало». В итоге менялось и зеркало, и глядевший в него субъект, и представление о «настоящем американце»¹⁶.

Нелишне напомнить, что США формировались не только как иммигрантское общество, лишенное общего прошлого, а значит, и глубинной исторической памяти, но и как общество, изначально

разделенное на рабовладельцев и рабов. Причем социальная граница между ними была одновременно и расовой границей. Правда, до войны между Севером и Югом и даже на протяжении долгого времени после отмены рабства этой границы в представлении белого большинства Америки не существовало вовсе. Чернокожие американцы, даже став полноправными гражданами США, оставались в сознании белого человека маргинальной социальной группой, характеристики, а в некоторых отношениях само существование которой можно было не принимать в расчет при определении национальной идентичности американца.

Де Кревекер, автор знаменитых «Писем американского фермера» (одно из них так и называлось: «Что такое американец?»), вышедших первым изданием в 1782 г., утверждал: в Америке из представителей разных народов выплавляется единый народ. Но при этом он делал примечательные добавления: «Если некто, отбросив свои старые привычки и нравы, взамен приобретает новые под воздействием нового образа жизни, им усвоенного, нового правительства, которому он подчиняется, и нового положения, которое он занимает, сей человек и есть американец. Он сделался американцем, когда наша великая *Alma Mater* приняла его в свое обширное лоно»¹⁷.

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

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

здесь видит в зародыше все искусства, науки и изобретения, которые процветают в Европе»¹⁸.

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

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

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

Миф-Идея и миф-Мечта

У российского дворянства и интеллигенции XIX – начала XX в. не было *единого и общего* представления ни о российском

обществе и государстве, ни о русском народе, ни о месте России в мире, ни о ее исторической миссии. В подтверждение сказанного можно сослаться на таких авторитетных и во многом очень не похожих один на другого мыслителей, как Чаадаев и Аксаковы, Герцен и Достоевский, Белинский и Вл. Соловьев, Чернышевский и Розанов, Плеханов и Данилевский, Бакунин и Леонтьев...

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

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

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

Любопытно и другое, а именно сочетания, в которых используется Достоевским слово «идея». Сочетания, порой совершенно неожиданные и потому иногда действительно выглядящие «натужными». В романе «Подросток» и творческих рукописях к нему, где тема России и ее места в мире (знаменитые рассуждения Крафта) является одной из центральных, Достоевский размышляет о «Женевских идеях» (13, 173)²⁵, «идее Рима» (13, 174), «идее социализма» (ТР, 95),²⁶ «идее об отечестве» (ТР, 87), а еще о «мстительной и гражданской идее» (13, 8), «идее разложения» (ТР, 69), «руководящей идее» (ТР, 92), «простейшей идее» (13,72), «высшей идее» (ТР, 85), «казенной идее» (ТР, 93), «великой идее» (ТР, 94, 119, 154, 158), «второстепенной идее» (ТР, 128) и т. д. и т. п.

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

Словосочетание «русская идея» несколько не выбивается из этого действительно порой режущего ухо ряда, вполне, впрочем, характерного для манеры письма Достоевского. Но дело не в том или, во всяком случае, не только в том, что русский мыслитель любил слово «идея». Дело в том, что, как будет показано далее, он вкладывал в него глубокий смысл. Смысл, который был понят и принят другими

мыслителями и писателями, рассуждавшими о Русской идее. И если это словосочетание прижилось в русской культуре, вошло в общественное сознание, то произошло это потому, что оно оказалось органически совместимым с российским менталитетом и созвучным как тем исканиям, которые предпринимали российские мыслители, так и тем установкам, которым они при этом следовали²⁷.

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

Исследователи отечественной истории не раз обращали внимание на то, что в дореволюционной России слово «русский» имело широкое значение. Отличительная черта убеждений жителя дореволюционной России, пишет историк А. Горянин, – «это его чувство единства русского народа. Сейчас даже вполне интеллигентные люди готовы верить, будто и тогда были малороссы (дескать, не говорили «украинцы», говорили «малороссы», но это были украинцы), были белорусы и были собственно русские, то есть все обстояло, как сегодня»²⁸. На самом деле, продолжает А. Горянин, в России начала XX в. «сегодняшнего деления на три народа не было. Большевицкая украинизация еще не состоялась, и единство русского народа ощущалось всеми тремя славянскими субэтносами России вполне органично»²⁹. Но, добавляет историк, самоотождествление себя с Россией, с Российской империей «было присуще не только русским с малороссами и белорусами, но и другим народам России... Татары, мордва, чувашы, удмурты, поляки, русские немцы (как один из российских народов), молдаване, армяне, грузины, карелы, латыши, евреи – почти все народы тогдашней России – сыграли активную роль в заселении окраин империи. Значит, эти люди не отделяли себя от империи, а империя не отделяла себя от них. Трудно реконструировать то, как обычный человек воспринимал «пафос империи», но это чувство, совершенно неведомое жителям малых стран, бесспорно, составляло часть его самоощущения. Он твердо знал: его страна безмерно велика и могущественна, «привольна» и «раздольна», в ней великое множество народов и языков. Все прочие страны мира меньше России, что вызывает их зависть, однако врагам никогда ее не одолеть»³⁰.

Не следует из этих и подобных им суждений делать опрометчивый вывод, будто отношения между «великороссами» и «инородцами» в дореволюционной России были безмятежными и что не было ни великорусского шовинизма, ни черносотенства, ни националистических выбросов со стороны населявших Россию этносов. Не резон забывать и о том, что некоторые творцы Русской идеи, в том числе великие, рассуждая в бытовом плане о национальном вопросе, не всегда были столь же терпимы и широки, как в своих рассчитанных на публику сочинениях. Случалось, что и они опускались до пошлого шовинистического свинства, за что и бывали не раз публично отчитаны Вл. Соловьевым, столь почитавшим их как мыслителей.

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

Русская идея не тождественна «идее России» – различие, тонко подмеченное о. Павлом Флоренским³¹. Выражая, с точки зрения «аранжировщиков» этого мифа, какие-то черты России как целого, она не фиксировала особенности (точнее, фиксировала не все особенности) составляющих это целое элементов, т. е. народов России. В этом была одна из причин того, что внутри страны Русскую идею пытались «оседлать» (дав ей соответствующее истолкование) националистические силы, а некоторые зарубежные наблюдатели вообще не видели и не видят в Русской идее ничего иного, кроме как попытку обоснования и оправдания великорусского шовинизма, что не соответствует действительности.

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

Ни сам Достоевский, ни большинство других протагонистов Русской идеи не дают, как мы увидим при рассмотрении их взглядов, одинакового, а порой и однозначного толкования понятия «идея», но тем не менее дружно пользуются им. Что их объединяет? Очевидно, близкое толкование смысла этого понятия (лишь частично зафиксированного в системе значений), позволявшее выра-

зить с его помощью свой творческий замысел. Ведь «вместо слова «идея» в названии, – пишет автор статьи «Русская идея (символика и смысл)» Л.В. Карасев, – можно было бы поставить «мечта» или, скажем, «надежда», ибо эти слова точнее передают сокровенность русского духовного порыва»³². «Но нет, – возражает себе автор статьи, – все же «идея» оказывается наиболее подходящей. Здесь есть обобщение, широта; здесь есть намек на цель движения – на идеал, к которому идея стремится»³³.

Конечно, и «широта», и «обобщение», и устремленность к идеалу – все это в той или иной мере заключено в понятии «идея». И это – особенно устремленность к идеалу – имеет, как мы увидим далее, большое значение для понимания Русской идеи. Но дело не только в этом. Федор Степун, характеризуя мирозерцание Достоевского и отмечая, что последний, не будучи «школьным философом», выражает свое понимание «идеи» не через понятия, а через образы, замечает: «Верховным образом, которым Достоевский уточняет свое понятие идеи, является образ “божественного семени”, которое Бог бросает на землю и из которого вырастает Божий сад на земле. Этим определением идеи как семени Достоевский ограничивает свое понятие идеи от платоновского: у Платона идея является лишь трансцендентной моделью земной действительности, но никак не прорастающим на земле семенем»³⁴. Но есть, по Степуну, еще один образ, посредством которого Достоевский уточняет свое понимание идеи: «это образ тайны». Идею, которой человек живет и в которую он верит, Достоевский определяет как его «тайну»³⁵.

Эти характеристики, как резонно замечает отечественный философ В.Н. Сагаатовский, могут быть распространены на «идею» как таковую, идею как родовой феномен. В самом деле, если посмотреть на «идею» как на вербальное обозначение целостности-в-проекте предмета, то «идея» есть и «семя», и «тайна». «...Идея как доминанта духа, как «почка», распускающаяся в целостность культуры и образа жизни, есть изначальный прообраз будущей целостности, заданный фундаментальным настроем (общим чувством) носителя идеи, выражающийся в образах-символах и до определенной степени проясняемый в понятиях; идея есть самая общая характеристика внутренних возможностей целостности, включая ее возможное место в мировой целостности... содержащая в себе последовательно раскрывающиеся более конкретные характеристики»³⁶.

Именно «идея», а не «мечта» оказалась наиболее созвучной замыслам тех, кто пытался в XIX – первой половине XX в. отыскать понятие, позволяющее раскрыть душу России, расшифровать ее

жизнь и судьбу³⁷. «Идея» есть связующее звено между прошлым (из которого она вырастает), настоящим, в котором она бытийствует как замысел, и будущим, в котором она раскрывается в конкретной предметности. Но «идея» связана с прошлым не только генетически. Недостаточно видеть в «идее» только «самый общий прообраз будущего»³⁸: она есть еще и прообраз (и праобраз) прошлого, ибо предмет «идеи» – вне времени. Таким образом, *Русская идея призвана зафиксировать – на уровне мифосознания – связь между прошлым, настоящим и будущим России, определить константы ее бытия и существования русского (российского) народа, его характерные черты.*

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

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

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

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

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

Но что за мифы рождались в русле традиционной Русской идеи? Это прежде всего *миф о сакральных, благородных, чистых духовных истоках России, ее культуры, ее народа*. Православного народа, который ведет свою духовную родословную от Второго Рима, Константинополя, как столицы восточного христианства, и уже в силу этого исторического обстоятельства причастен к величию Первого Рима. Отход от опыта раннего христианства, происходивший от века к веку, губил Россию, но она помнит о своих истоках и стремится восстановить истинную, т. е. православную, духовность, несущую ей спасение.

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

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

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

Конечно, как и любой миф, Русская идея выступала в качестве культурного механизма адаптации его субъекта (русского народа)

к социальной среде, в которую он был погружен. В мифе «возмещалось» и «компенсировалось» в специфической форме то, чего субъекту устойчиво не хватало в реальной жизни, или что препятствовало его нормальному функционированию. Социальная мифология – это социетальная психотерапия, которая одновременно и исцеляет, и отдаляет от реальности, примиряет с ней, упрощает и «укрошает» ее, придает субъекту уверенность в себе и вместе с тем опасно завышает его самооценку.

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

Многие исследователи настаивают на принципиальной неопределимости этого социокультурного феномена⁴¹. И в самом деле, можно долго перечислять атрибуты Американской мечты, разбирать ее бесчисленные трактовки, а границы и смысл этого концепта так и останутся не до конца определенными и ясными. Как в общем нетрудно сформулировать основное содержание Американской мечты – *свободный, успешный человек в свободном и успешном мире* (с тем уточнением, что человек этот – *американец*, а мир – *Америка*), так трудно расчленить мысленно эту структуру, без ущерба для ее понимания, на автономные, рационально обоснованные элементы, которые могли бы быть описаны как части целого, полностью покрывающие все его содержание. И наоборот, из элементов, рассматриваемых обычно как органические части Американской мечты, невозможно механически составить последнюю. В ней всегда остается что-то невыразимое, не поддающееся рациональному анализу и вместе с тем понятное и близкое американцу. А это типичные признаки мифа как феномена современного массового сознания.

Вдогонку Джеймсу Адамсу не раз бросали вопрос: почему описанный им комплекс представлений об Америке и американцах был назван им «мечтой», а не как-то иначе – скажем, «идеей»? (Ситуация, обратная аналогичная российской: почему Русская идея, а не Русская мечта?) «Существует ли какая-либо другая нация, –

спрашивает американский публицист Тодд Гитлин, – которая бы столь же тесно идентифицировала себя с мечтой? Существует ли Испанская или Пакистанская мечта? Была ли Римская мечта? Танская мечта⁴²? Габсбургская или Наполеоновская мечта? Одно дело – иметь видение (vision), взывать к славе и разуму или во имя славы и разума – к арийскому господству как национальной цели и другое дело – идентифицировать нацию с чем-то столь иллюзорным, как мечта»⁴³.

В самом деле, ни один народ в мире, кроме американцев, никогда не говорил и не говорит о национальной мечте как выражении глубинных характеристик нации (народа), ее сокровенных чаяний и целей⁴⁴. И то, что эта странная на первый взгляд формула привилась в Америке, стала одним из популярных воплощений массового сознания в его мифологическом варианте, выглядит на первый взгляд тоже странным. Казалось бы, именно американцы должны были в поисках национальной идентичности повести речь об Идее Америки, об Американской идее, Национальной идее и т. п. Ведь политическая система Соединенных Штатов выстраивалась не просто амбициозными политиками, но, как это давно было замечено, историками, интеллектуалами, людьми образованными и просвещенными: Джефферсоном, Франклином, Мэдисоном, Гамильтоном, Джемсом и т. п. Это по их «чертежам» начинало возводиться американское общество. Чертежам, в основе которых лежали определенные, достаточно отчетливо осознававшиеся ими *идеи*, которые они хотели воплотить (и во многом действительно воплотили) в Новом Свете.

Тем не менее формулой национальной самоидентификации в Соединенных Штатах стала именно Американская мечта. И это несмотря на то, что такие понятия, как Идея Америки, Американская идея, вовсе не чужды культуре США. Ими пользуются, пусть не слишком часто, и обществоведы, и журналисты, и политики, включая президентов страны, в частности Билла Клинтона, который не раз говорил публично об Американской мечте, но вместе с тем был не прочь порассуждать и об Американской идее. «Сегодня, – говорил он в инаугурационной речи 20 января 1993 г., – мы не просто чувствуем Америку, мы вновь посвящаем себя истинной идее Америки. Эта идея рождена революцией и обновилась через два века, наполненных усилиями по решению сложных задач. Эту идею закалило понимание того, что нам – счастливым и несчастным – судьбой суждено быть едиными. Эту идею облагородила вера в то, что из мириадов различий внутри себя наша нация способна извлечь глубочайшую меру единства. Эту идею воспламеняет уверен-

ность в том, что в долгом героическом путешествии Америка вечно должна идти вверх – все выше и выше»⁴⁵.

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

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

В одном ряду с Национальной идеей стоит (и порой отождествляется с ней) еще одно понятие, которым пользуются западные, включая заокеанских, обществоведы: Американское кредо (American Creed)⁵⁰. Любопытно, что, по мнению С. Лаперуза, если бы мы поставили перед собой задачу отыскать в американской культуре интеллектуальный (философский) эквивалент Русской идеи, то должны были бы обратиться именно к Американскому кредо, базовые постулаты которого были впервые сформулированы Томасом Джефферсоном в Декларации независимости⁵¹. Заметим, что речь идет не о Русской идее в ее многомерности и целостности, а лишь о ее *философском аспекте*, и тут с американским исследователем можно, пожалуй, согласиться, с той, впрочем, оговоркой, что такого рода отождествление было бы не более чем мысленным экспериментом, ибо философия Русской идеи *растворена* в ней и может быть вычленена из целого только *чисто спекулятивно*.

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

существа», «фундаментальное равенство всех людей», «неотчуждаемые права на свободу, справедливость и равные возможности». «Американское кредо, – утверждал Мюрдаль, – цементирует всю структуру этой великой, ни с кем не сравнимой нации». При этом оно выступает как особая разновидность «национализма», который «дает рядовому американцу ощущение исторической миссии Америки в мире»⁵².

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

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

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

Мечта может принимать массовые масштабы, когда одни и те же образы и представления (видения) получают широкое распространение в обществе. Но любая (пусть даже самая массовая) мечта в своем индивидуализированном проявлении *интимна и уникаль-*

на. Особенно мечта о счастье, которое каждый толкует по-своему и которое со времен провозглашения Декларации независимости виделось многими как олицетворение Америки.

Мечта – синоним неограниченной, абсолютной *свободы*: и в предметном, и в пространственном, и во временном плане. Нет ничего свободнее мечты. Она способна уноситься в такие дали, куда «не ступала» (и не ступит) «нога человека» и в которых существуют такие предметы, к которым никогда не прикаснется его рука⁵⁵.

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

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

Футурологичность Американского национального мифа во многом объясняется тем, что у иммигрантов, прибывавших в Соединенные Штаты, не было общего прошлого, общих корней, общей национальной истории. Их связывала, правда, общность материальной жизни. Но этого было мало. Требовались общие идейные и духовные узы, сплачивающие нацию⁵⁶, объединяющие ее вокруг общих целей. Такими узами и стали представления о *будущем*.

Нельзя сказать, что американцы жили завтрашним днем, принося ему в жертву день сегодняшний. Но они постоянно проецировали себя в будущее, а многие вообще полагали, что именно в будущем откроется истинная суть и предназначение Америки. «Что слава Рима и Иерусалима, куда посланцы всех наций и рас стекаются для того, чтобы оглянуться на прошлое и поклониться ему, по сравнению со славой Америки, куда посланцы всех рас и наций прибывают для того, чтобы трудиться и вглядываться в будущее!.. Настоящий американец еще не явился на свет. Он еще в плавильном котле. И будет он, скажу я вам, сплавом всех рас, грядущим суперменом». Так говорит герой некогда популярной в Америке пьесы Исраэла Цэнгуилла «Плавильный котел» (1908)⁵⁷. Но так думали и говорили многие американские писатели, публицисты, политические деятели самых разных направлений и воззрений⁵⁸.

Естественно, что идеи, принципы, представления, которые могли бы способствовать социальной интеграции и национальной самоидентификации американцев, непременно должны были фиксировать и воплощать в себе эту *самопроекцию в будущее*, связь

настоящего с будущим. Такая миссия и выпала на долю Американской мечты.

Со временем у американцев сложилось общее прошлое. Не столь длительное и драматичное, как у китайцев или англичан. Но два-три столетия (в зависимости от точки отсчета) – это тоже история. Однако появление общего прошлого не ослабляет их постоянного самопроецирования в будущее, в инобытие. Возможно, это происходит потому, что американец еще не устал расти. Ему тесно в настоящем и интересно представлять себя в будущем. Он устремлен в иные миры⁵⁹. Американская мечта – это мечта растущего подростка, чувствующего в себе огромный жизненный потенциал и вместе с тем не имеющего четких, конкретных представлений о том, как им распорядиться.

Но Американская мечта всегда была еще и мечтой о *будущем-в-настоящем* для миллионов людей, видевших в эмиграции за океан решение стоявших перед ними жизненных проблем⁶⁰, прыжок в осуществленное «светлое будущее», в иные *временные пределы*, осуществляемый путем преодоления *пространственных пределов*⁶¹. Иными словами, Американская мечта была и остается *мифологизированным образом Америки как реально существующей страны-мечты, живой, но еще не исчерпавшей свой творческий потенциал Утопией*.

Как нетрудно заметить, при всех существенных отличиях Мечты от Идеи миф-Мечта и миф-Идея близки друг другу в предметном плане. Помимо того, что Американская мечта являет собой, как только что было отмечено, миф о стране-мечте, она представляет собой еще и *миф о великом народе*, который смело раздвигает границы (вспомним знаменитую американскую концепцию «фронта» существующего мира, открывает перед человечеством новые горизонты во всех областях деятельности, вдохновляет другие народы собственным примером и готов оказать им помощь в борьбе за свободу.

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

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

Творцы и аранжировщики Русской идеи, скорее всего, не согласились бы признать себя мифотворцами, а свое творение – современным социальным мифом. Ускользает ее мифологическая приро-

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

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

Пояснения явно не лишние, поскольку в культуре XX века понятие «миф» нередко использовалось (и продолжает использоваться сегодня) как синоним чего-то ложного, иллюзорного, фантазийного, антинаучного. Это примитивное, одностороннее и потому некорректное истолкование такого многомерного и многоаспектного феномена, как миф. По справедливому замечанию одного из крупнейших современных исследователей мифа, Мирчи Элиаде (разделяемому многими культурологами), общепринятого определения мифа не существует, ибо «миф есть одна из чрезвычайно сложных реальностей культуры, и его можно изучать и интерпретировать в самых многочисленных и взаимодополняющих аспектах»⁶⁶. И все же если говорить о мифах, существовавших в архаических и традиционных обществах, то их можно, согласно доминирующему среди исследователей мнению, определить в самых общих чертах как *символически выраженные повествования* (лишенные рационального обоснования, анализа, четких пространственно-временных характеристик) *о творении мира сверхъестественными существами (богами и героями) и о самом этом мире*.

Миф как таковой представлял собой вымысел. Но он не был пустой иллюзией, ибо вырастал не на пустом месте. Он отражал

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

Так обстояло дело в архаическом и традиционном обществе. Миф был первой исторически сложившейся формой идеального освоения человеком предметного мира – природного и социального, характерными чертами которой были нерасчлененность субъекта и объекта, эмоциональная окрашенность, иррациональность. По мере развития научного знания мифосознание претерпевало существенную трансформацию и постепенно утрачивало присущую ему ранее универсальную роль. Но вопреки ожиданиям рационалистически ориентированных философов, историков и социологов, связывавших существование мифа исключительно с «историческим детством человечества», мифосознание сохранилось и в условиях Нового времени. «Подчас мифологическое поведение оживает на наших глазах, – пишет Элиаде. – Речь идет не о «пережитках» первобытного менталитета. Некоторые аспекты и функции мифологического мышления образуют важную составляющую часть самого человеческого существа»⁶⁷.

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

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

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

Марксу принадлежит любопытное суждение о мифологии, помогающее понять причины живучести мифа. «Всякая мифология, – утверждал он в подготовительных рукописях к «Капиталу», – преодолевает, подчиняет и формирует силы природы в воображении и при помощи воображения; она исчезает, следовательно, вместе с наступлением действительного господства над этими силами природы...»⁶⁸

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

Так было в античном мире. Так обстоит дело и в мире современном, точнее – постсовременном. Ни о каком «действительном

господстве» человека над политическими, экономическими и социальными силами, действующими в обществе, ни о каком господстве (именно господстве, а не насилии) человека над природой сегодня не может быть и речи. А это значит, что сохраняются и даже усиливаются все предпосылки для воспроизводства мифосознания, проявляющегося во множестве социальных мифов, принимающих самые разные формы, скрывающие мифологическую природу их содержания.

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

Конечно, и историки, и политологи, и исследователи общественного мнения, такие, как Гэллуп или Харрис, и многие другие деятели культуры, торговли и т. п. участвуют в создании мифологического пантеона во всех его ипостасях: политической, исторической и др. Профессиональный идеолог или коммуникатор способен внести существенный вклад в формирование и распространение мифа, в усиление его влияния на общественную жизнь. Но не только они формируют и распространяют мифы. Миф – продукт массового, народного творчества, *«хоровой» продукт*. Так было и есть в Америке. Так было и есть в России. Так было и есть везде.

Кто, в самом деле, создавал ту же Русскую идею: Достоевский, Вл. Соловьев, Бердяев, Ильин? Да, и они тоже. Но можно назвать еще десятки, а если взять второй эшелон, то сотни писателей, публицистов, священников, деятелей культуры, которые внесли более или менее оригинальный, более или менее весомый вклад в создание этого мифа. Но и они стояли на чьих-то плечах. Было еще великое множество людей – летописцев, монахов, сказителей, военачальников, странников, политиков, досужих мечтателей, ху-

дожников, путешественников, а в более поздние времена – журналистов, университетских профессоров, ученых и т. п. – русских и иностранцев, глубоких и поверхностных, знатных и незнатных, которые, то подхватывая и разнося по миру услышанное ими дома и за границей, то придумывая что-то свое, лепили из года в год, из века в век общенациональный миф – Русскую идею, растворявшуюся в общественном сознании и усваиваемую им. А за всем этим стоял уникальный (он у всех народов уникален) национальный опыт, уникальная история пребывания русского (российского) народа в этом мире.

Так же обстоит дело и с Американской мечтой. Мы знаем, кто дал имя этому мифу. Но знаем и то, что присвоение имени (как и в случае с Русской идеей) произошло уже после того, как этот миф обрел свою сущность и явился на свет. И творцов у этого мифа было еще больше, чем у Русской идеи, ибо едва ли не каждый иммигрант, направлявшийся в Соединенные Штаты, был его «соавтором».

Идея, Мечта, Утопия

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

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

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

площадется с большей или меньшей полнотой представление о совершенном обществе и человеке, о социальном идеале⁷². Однако за долгие годы своего существования понятие утопии обросло множеством новых значений и толкований, и процесс этот нельзя считать завершенным.

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

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

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

Сам Кейтеб полагает, что понятие утопии должно быть зарезервировано для обозначения «размышлений... об идеальных об-

щества и идеальном образе жизни, направленных на достижение совершенства, определяемого в соответствии с общими предрасположениями, а не личными пристрастиями. При этом совершенство понималось бы как гармония каждого человека с самим собой и с окружающими его людьми»⁷⁵.

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

На мой взгляд⁷⁶, при исследовании сущности утопии и определении значений понятия утопии следует исходить из *способа продуцирования* тех исторически сформировавшихся конструкций сознания, которые на уровне рациональной интуиции воспринимаются (и фиксируются культурной традицией) как утопические. Иначе говоря, только через сравнительный анализ способа продуцирования сознанием идеальных проектов общества и человека, содержащихся в таких произведениях, как «Государство» Платона, «Утопия» Томаса Мора, «Город солнца» Томасо Кампанеллы, «Путешествие в Икарию» Этьена Кабе, «Взгляд назад» Эдварда Беллами и множестве других сочинений того же ряда, плюс трактатах мыслителей (среди которых обычно выделяют Сен-Симона, Фурье и Оуэна, но имя коим – легион), посвященных устройству наилучшего общества, а также других произведений, принадлежность которых к утопическому кругу представляется очевидной, – только таким образом можно раскрыть сущность утопии как феномена сознания, обладающего определенными структурными и функциональными характеристиками. А в итоге дать корректную интерпретацию понятия утопии.

Будучи целенаправленной и предметной, человеческая деятельность – материальная и духовная – есть деятельность, направленная на достижение идеала, формируемого сознанием субъекта. Но идеал, в соответствии с которым строится и на достижение которого направляется эта деятельность, может полагаться различными способами – обстоятельство, имеющее первостепенное значение для понимания природы и сущности утопии. История общественной мысли и социально-политической практики позволяет

абстрагировать *два полярных способа полагания идеала*, находящих отражение в соответствующих им типах сознания и порождаемых последними продуктах мыслительной деятельности.

В одном случае идеал полагается *в соответствии с объективными законами и тенденциями (как их представляет себе мыслящий субъект), действующими в данной сфере бытия*. Он выводится не из головы (хотя и при помощи головы), а из объективной реальности и отражает формирующие ее необходимые связи и отношения. Это, конечно, не означает, что стремление субъекта, конструирующего идеал, к научности, объективности будет адекватным образом воплощено в жизнь. Полярные способы полагания идеала – абстракции, не существующие в реальности в чистом виде. Маркс и Энгельс, как известно, отвергали так называемый утопический социализм и говорили – и, по-видимому, искренно – о своем стремлении построить теорию *научного социализма*. Однако решить эту задачу в полной мере им так и не удалось⁷⁷. И тем не менее в своих попытках построить социалистический идеал они стремились придерживаться *объективистской ориентации*.

Но существует и другой, а именно *умозрительный*, способ конструирования идеала, когда мыслящий субъект стремится освободиться от «тирании» необходимости, выстроить идеал *в соответствии со своими субъективными предпочтениями, подняться над временем, вырваться из потока истории*. В «Дневнике писателя» Достоевский, размышляя о сущности «снов» (они играют в его творчестве огромную роль)⁷⁸, говорит так: «Сны, кажется, стремится не рассудок, а желание, не голова, а сердце... Перескакиваешь через пространство и время и через законы бытия и рассудка и останавливаешься лишь на точках, о которых грезит сердце»⁷⁹. В этих словах – суть утопического подхода к конструированию идеала. Так что *социальную утопию можно определить как произвольно сконструированный образ идеального (совершенного) социума*, принимающего различные формы и простирающегося на всю жизненную среду человека, а сознание, продуцирующее этот образ (*утопическое сознание*), – как *сознание, произвольно полагающее образ идеального социума*.

Но сфера утопического выходит далеко за пределы сферы социального. Уже самое беглое знакомство с историей мировой культуры дает основание полагать, что внутреннюю установку на формирование образа предмета, сочетающего в себе идеальные с точки зрения субъекта воображения качества и подчиненного собственной логике, положенной воображением (то есть установку на кон-

струирование утопического идеала, равно как и сам этот идеал), мы находим в различных сферах творчества – в искусстве, литературе, архитектуре, научно-технической области.

Так что социальная (социально-политическая) утопия и соответственно социально-утопическое сознание – это видовое проявление родового феномена, распространяющегося едва ли не на все сферы человеческой деятельности. (Хотя именно в социально-политической сфере утопическое сознание получает наиболее полное и многообразное воплощение.)

А это значит, что утопия (в качестве родового явления) может быть определена как *произвольно положенный сознанием образ идеального предмета*, выступающего в качестве объекта созерцания или материального воздействия в различных сферах человеческой деятельности.

При этом следует иметь в виду, что хотя утопия – это зачастую продукт рациональной деятельности субъекта, она не лишена эмоционального (чувственного) измерения. Ведь этот субъект грезит не просто о совершенстве, но о *желаемом* совершенстве, которое бы «гре-ло душу», вызывало эстетическое и нравственное удовлетворение.

Конечно, произвол утописта имеет свои границы, ибо при всем желании он не в состоянии полностью порвать ни со своим временем, ни со своим обществом, как бы он к этому ни стремился. Так что к утопическому идеалу следует подходить как к своеобразному «шифру бытия» продуцирующего его субъекта, т. е. рассматривать этот идеал как отражение действительности, фиксирующее – непосредственно, через содержание полагаемого идеала, или косвенно, через способ видения предмета, – ценностные и политические ориентации и притязания утописта.

Но утопия – это еще и «шифр бытия» мира, в котором действует утопист, окружающей его природной и социальной среды. А любой социально-утопический проект – модифицированный «слепок» с породившего его общества, в котором устранены все «минусы» и усилены все «плюсы» последнего. Так что к утописту вполне применимы слова мудрого Генри Торо о людях, которые стремятся «устроить нашу жизнь так, чтобы сохранить все преимущества и устранить недостатки»⁸⁰.

Существует точка зрения, что утопия представляет собой образ *идеального будущего*. Как писал один из футурологов, «утопический подход – произвольное, не связанное непосредственно с провиденциализмом представление о желаемом будущем...»⁸¹. Но это справедливо лишь отчасти, поскольку наряду с теми утопистами,

которые действительно соотносили свои проекты с будущим (таковы прежде всего социалисты-утописты), были и такие, которые соотносили его с *прошлым*, с «золотым веком» человечества, о котором писал, например, Гесиод.

Известна, однако, и другая позиция, когда автор рассматривает свой утопический проект прежде всего *как образное выражение определенного мировоззрения*, определенной философии и морали, *не связанное жестко с конкретной точкой на шкале исторического времени*. Таков, например, проект идеального государства, созданный Платоном: это не воспоминание о прошлом и не модель для будущего – это, как полагал сам великий мыслитель, идеал на все времена.

Таким образом, мы можем констатировать, что *произвольно положенный воображением образ идеального предмета может быть соотнесен как с прошлым, так и с будущим, а может быть не соотнесен с ними вообще*. Это относится ко всем разновидностям утопии, включая утопию социальную (социально-политическую), о которой и пойдет речь в дальнейшем.

Но вот вопрос: совместима ли понимаемая таким образом утопия с мифом, не отрицают ли они друг друга? Вопрос отнюдь не праздный, ибо уже при беглом взгляде можно заметить, что перед нами – явления не тождественные, а во многом и противоположные, на что одним из первых обратил внимание французский философ и политический деятель начала XX в. Жорж Сорель.

«Утопия, – писал он в письме к Даниэлю Галеви, – продукт интеллектуального труда, она является делом теоретиков, которые путем наблюдения и обсуждения фактов пытаются создать образец, с которым можно было бы сравнивать существующие общества и оценивать хорошие и дурные стороны последних; это совокупность вымышленных учреждений, которые, однако, представляют достаточную аналогию с существующими для того, чтобы юристы могли о них рассуждать...»⁸²

Иное дело – миф. «О мифе, – полагал Сорель, – нельзя спорить, потому что, в сущности, он составляет одно (целое. – Э.Б.) с убеждениями социальной группы, является выражением этих убеждений на языке движения (речь идет о социально-политическом движении. – Э.Б.), и вследствие этого его нельзя разложить на части и рассматривать в плоскости исторических описаний. Утопия же, наоборот, может подлежать обсуждению, как всякая социальная конструкция... ее можно опровергать, показывая, как та экономическая организация, на которой она покоится, несовместима с нуждами современного производства»⁸³.

В самом деле, мифический герой или мифическая страна могут быть далеки от утопического идеала. В свою очередь утопический проект может быть лишен того эмоционально-чувственного накала и символики, которые характерны для мифа. Различаются утопия и миф и по структуре, способу формирования и т. п.

Миф, выражающий в своих образах и общем эмоциональном настрое представление о целостном, нерасчлененном предмете, будь то герои, боги, космос или иной объект, сам обладает теми же чертами – целостностью и нерасчлененностью и, строго говоря, не поддается разложению на части без ущерба для самого мифа. Утопия, напротив, рождается из аналитического разложения объекта, будь то существующее общество, государство или что-то еще, и сама может быть «разложена» на части⁸⁴. Утопическое сознание – это сознание, постигшее внутреннюю противоречивость общества, отчужденность людей друг от друга и от природы, внутренний разлад человека с самим собой и в то же время стремящееся преодолеть образовавшиеся в мире «разрывы», «собрать» распадающийся мир воедино.

Мифосознание иррационально и конформно, оно лишено критического измерения. Утопическое сознание, напротив, есть выражение веры человека в свой разум, в свои силы, – веры, помноженной на желание реализовать эти силы в практическо-преобразующей деятельности. По сути, любая утопия есть отрицание, бунт, ересь, даже если это всего лишь ересь внутренней эмиграции сознания.

Однако, констатируя наличие различий или даже противоположность утопии и мифа, мы не можем не видеть и то, что в реальной жизни, в реальном сознании они порой не так уж и далеки друг от друга: в определенных обстоятельствах мифы способны обретать утопическую форму, представляя как искомый идеал социума, человека и т. п., и выполнять присущие утопии функции.

Утопия, как и миф, даже когда у нее есть конкретный автор в лице того или иного мыслителя или писателя, имеет нередко народное начало. Его истоки часто теряются в глубинах времени, но иногда исследователю удается проследить их. «В обыденном крестьянском сознании, – пишет исследователь русской народной утопии К.В. Чистов, – формировались не логически мотивированные теории, а преимущественно легенды, бытовавшие в виде слухов, вестей, устных рассказов. В XIX в. образовался также целый слой социально-утопических сочинений, проповедей, поучений и т. д. людей из народа – крепостных крестьян, сектантских проповедников, харизматических лидеров и др. Стало выясняться, что многие из этих легенд и учений были известны Л.Н. Толстому,

Ф.М. Достоевскому, Н.А. Некрасову, П.И. Мельникову-Печерскому, А.К. Толстому, А.Н. Островскому, Г.И. Успенскому, В.Г. Короленко, Н.К. Михайловскому, многим писателям-народникам, Н.С. Лескову, Д.Н. Мамину-Сибиряку и др.»⁸⁵.

С другой стороны, мы знаем (об этом уже шла речь выше), что социальные мифы могут являться не только продуктом стихийного массового творчества, но и результатом целенаправленной идеологической деятельности индивидов и групп, преследующих определенные политические цели. Современные средства манипулирования массовым сознанием позволяют легко решать такого рода задачи.

Широкое распространение мифосознания не может служить препятствием на пути распространения сознания утопического, по крайней мере на поздних ступенях развития человеческого общества. Больше того, миф способен – это следует подчеркнуть еще раз – интегрировать в себя некоторые утопические элементы или даже принимать, по крайней мере частично, форму утопии. В свою очередь, утопия может обретать некоторые мифологические характеристики или даже превращаться в миф. Иными словами, эти два феномена могут не только сосуществовать, но и испытывать потребность друг в друге и проникать друг в друга. Русская идея и Американская мечта – наглядное тому подтверждение.

Утопизм Русской идеи предопределяется во многом уже тем обстоятельством, что идея как таковая являет собой, о чем говорилось выше, *свернутый идеал*. Она предполагает движение в направлении идеала, устремленность к идеалу. Идеал как таковой может и не очерчивать совершенный образ предмета, а просто фиксировать *цель деятельности человека*, стремящегося воплотить свою идею в жизнь. Но в идее может находить мысленное воплощение и *совершенный образ предмета (образ совершенного предмета)*, и в этом случае идея выступает как утопия. Именно таковой является Русская идея.

В самом деле, что, как не утопию, представляет собой отчетливо выраженная в Русской идее *устремленность России ко всемирному служению, к разрешению раздирающих мир противоречий, к примирению существующих в нем крайностей, к гармонизации отношений между людьми во всемирном масштабе, к братскому единению разрозненного человечества?* «В эпоху национальных государств она мечтает о всечеловеческом единстве, «духу капитализма» противопоставляет идеал жертвенного служения «общему делу». Можно много говорить об идеализме и утопизме подобного поиска, но именно он определил культурное своеобразие и духовное величие России»⁸⁶.

А что представляют собой составляющие Русскую идею мифы о сакральных, благородных, чистых духовных истоках России, ее культуры, ее народа-богоносца, видящего свою историческую миссию в восстановлении православной духовности; о новой России и новом мире, в которых победит религиозная духовность; о новом человеке (а это не кто иной, как русский человек, свободно вбирающий в себя то лучшее, что имеется у представителей других народов) как живом воплощении религиозной духовности и мировой гармонии? Что это, как не совершенные, искомые образы России и ее народа, которые по большей части еще только предстоит воплотить в жизнь! По сути дела, перед нами не что иное, как социокультурные утопии, принявшие мифологическую форму. Можно сказать и по-другому: перед нами – социальные мифы, наделенные основными признаками утопии.

Это находит подтверждение и в русской утопической литературе. Возьмем ли мы русскую народную утопию⁸⁷; утопические картины «мужицкого рая», содержащиеся в некоторых произведениях Н. Некрасова, Л. Толстого, Н. Златовратского и других; социалистические утопии, вышедшие из-под пера Г. Успенского, С. Степняка-Кравчинского или даже Н. Чернышевского; картины утопического мира, созданные В. Кюхельбеккером, В. Одоевским и другими, – везде обнаружим мы идеалы (нового общества, нового человека, братского отношения людей друг к другу, сближения или даже слияния воедино народов, вселенской миссии России и т. п.), которые во многих отношениях созвучны идеалам Русской идеи, пронизанной духом эсхатологической устремленности к совершенству и единению людей и народов⁸⁸.

Утопическая природа Американской мечты, пожалуй, еще более очевидна, чем утопическая природа Русской идеи, ибо Америка, как уже говорилось, и рождалась-то как страна-Утопия. С момента ее открытия Колумбом она рисовалась европейцам, а затем и самим американцам не просто благодатным краем, но страной, где могут воплотиться в жизнь самые смелые замыслы⁸⁹ и быть достигнуто «мировое социальное спасение»⁹⁰.

В самом деле, отдаленность от остального мира, стущавшая изначально окутывавший Новый Свет флер таинственности; природные богатства континента; отсутствие феодальных развалин, тормозивших (как в Европе) формирование национального рынка; быстрый прогресс практически во всех сферах жизни и деятельности; специфика быта – все это способствовало формированию в сознании европейцев, да и не только европейцев, представления о Соединенных

Штатах как живой Утопии. Как пишет в своей книге, посвященной США, один из мэтров философии постмодерна, Жан Бодриар, потрясенный тем, что он увидел во время своего кавалерийского набега на Америку, «Соединенные Штаты – это воплощенная утопия. Не стоит судить об их кризисе так же, как мы судим о нашем – кризисе старых европейских стран. У нас – кризис исторических идеалов, вызванный невозможностью их реализации. У них – кризис реализованной утопии, как следствие ее длительности и непрерывности. Идиллическая убежденность американцев в том, что они – центр мира, высшая сила и безусловный образец для подражания, – не такое уж заблуждение. Она основана не столько на технологических ресурсах и вооруженных силах, сколько на чудесной вере в существование воплотившейся утопии – общества, которое с невыносимым, как это может показаться, простодушием зиждется на той идее, что оно достигло всего, о чем другие только мечтали: справедливости, изобилия, права, богатства, свободы; Америка это знает, она этому верит, и в конце концов другие тоже верят этому»⁹¹.

О том, что постичь истинную суть такой страны, как Соединенные Штаты Америки, можно лишь рассматривая ее живую Утопию, говорят и сами американцы. «Чтобы понять Америку, – утверждает заокеанский историк, – мы должны получить представление об Америке как утопии»⁹².

Естественно, что рожденная страной (и в стране), являющей собой *воплощенную* утопию, Американская мечта не могла не быть мечтой об утопическом идеале. Это подтверждают национальные утопии – народные и литературные. Практически все идеалы, получившие воплощение в Мечте – *индивидуальная свобода, равенство, возможность реализации личностного потенциала и обретения искомого социального статуса, материальное благополучие*, – мы находим и в американской утопической литературе, в частности в произведениях Ф. Купера, Г. Мелвилла, Г. Торо, Н. Готорна, Э. Беллами и многих других⁹³.

При этом Американская мечта воспринималась как идеал не только осуществимый, но и уже осуществленный многими из тех, кто когда-то ступил на американскую землю. Мечта перестала быть для них просто мечтой – она стала реальностью. Да и те, кому повезло меньше, воспринимают Мечту – если, конечно, верят в нее – как принципиально осуществимый идеал, воплощение в жизнь которого зависит прежде всего от самого человека. В этом еще одно отличие Американской мечты от Русской идеи, осуществление которой, увязываемое с надеждой, рассматривается, скорее, как перманентное жизненное состояние всего общества. Впрочем, это

не устраняет родства двух феноменов, ибо осуществленная утопия не перестает быть утопией даже после того, как получает практическое воплощение.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См., в частности: Политическая наука: новые направления / Под ред. Р. Гудина и Х.-Д.Клингеманна; Пер. с англ. М.: Вече, 1999; *Boerner P.* (ed.). *Concepts of National Identity. An Interdisciplinary Dialogue.* Baden-Baden, 1986; *Giddens A.* *Modernity and Self-Identity.* Cambr., 1991; *Laclau E.* (ed). *The Making of Political Identities.* Verso, London, 1994; Keith Michael, Pile Steve (eds.). *Place and the Politics of Identity.* Routledge, 1993; Renwick, Neil. *America's World Identity.* N.Y., 2000; *Smith A.* *National Identity,* Harmonswoth, 1991.
- ² Свежим примером поисков ответа на эти вопросы может служить недавно опубликованная книга «Кто мы?», принадлежащая перу известного заокеанского политолога С. Хантингтона. См.: *Хантингтон С.* Кто мы? / Пер. с англ. М., 2004. Немалый интерес представляет и социологическое исследование Алена Вулфа – своего рода автопортрет американцев. См.: *Wolfe.* *One Nation, After All. What Middle-Class Americans Really Think About God, Country, Family, Racism, Wellfare, Immigration, Homosexuality, Work, the Right, the Left and Each Other.* L., 1999.
- ³ *Горянин А.* Два самоощущения, две идентичности, два народа? // Преемство. Что будет с Родиной и с нами. М., 2000. С. 166.
- ⁴ *Бердяев Н.* Русская идея. О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 45.
- ⁵ Там же.
- ⁶ *Горянин А.* Цит. соч. С. 166.
- ⁷ Уместно напомнить, что преодоление Германией кризиса национально-государственной идентичности происходило совсем не так быстро и беспроblemно, как порой кажется со стороны. По оценке германского политолога Вернера Зоргеля, считающегося специалистом по рассматриваемому вопросу, «кризис идентичности был в основном преодолен в 1953 г., когда сборная Западной Германии выиграла у Венгрии футбольный кубок Европы. То есть мы, немцы, опять чего-то достигли, чем смогли гордиться, гордиться в прямом смысле этого слова, в новых условиях. И тем не менее кризис идентичности сделал петлю и в 1960-е годы вернулся в Западную Германию. Это было время, когда подросло новое поколение, не знавшее войны, и эти люди, заинтересованные своим прошлым, задали вопрос родителям, как такое могло случиться? Как могло это произойти?» (Преемство. С. 143).
- ⁸ Как верно заметила Наталья Нарочницкая, «русские православные люди воспринимают государство не как совокупность политических институтов, которые сегодня одни, завтра другие, которым присущи грехи и несовершенства, а как метафизическую ценность» (Российская газета. 1997. 9 янв.).
- ⁹ Начавшийся в конце XX в. процесс глобализации неизбежно внесет изменения в представления о границах между Востоком и Западом. Японию, давно уже ставшую членом «семерки» (ныне «восьмерки»), нередко идентифици-

- руют с Западом, когда дело касается политики и экономики. Но глобализация не сможет нивелировать, по крайней мере в обозримом будущем, границы между цивилизациями, национальными культурами и национальными ментальностями, хотя, очевидно, сделает эти границы более проницаемыми.
- ¹⁰ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 27. Л., 1984. С. 33.
- ¹¹ *Бердяев Н.* Русская идея. С. 44.
- ¹² Из необъятной литературы, посвященной истории США, выделим лишь несколько книг, достаточно полно освещающих ее перипетии и вместе с тем раскрывающих специфику американского исторического опыта. См.: История США: В 4 т. / Под ред. Н.Н. Болховитинова. М.: Наука, 1983–1987; *Бурстин Д.* Американцы: колониальный опыт / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1993; *Он же.* Американцы: национальный опыт / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1993; *Он же.* Американцы: демократический опыт / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1993; *Lipset S.* American Exceptionalism. N.Y., L. W.W. Norton & Company, 1996.
- ¹³ *Чайнард Дж.* Американская мечта // Литературная история Соединенных Штатов Америки. Т. I. М.: Прогресс, 1977. С. 268.
- ¹⁴ Этому способствовали и утвердившийся в стране дух классического либерализма, ратовавшего за «минимальное государство», ограничивающееся функциями «ночного сторожа»; и природное богатство континента, в частности, наличие огромных земельных угодий, позволявшее миллионам переселенцев становиться независимыми от государства фермерами; и отсутствие острых классовых антагонизмов.
- ¹⁵ «Но зато – свобода от природных ограничений! Невиданная в Старом Свете. И не нюхали такого. И представить себе не можем – такой меры свободы: от прошлого, от традиции, от власти, от застенчивости-неполноценности собственной перед всеми сверхсутьями, что реальнее меня: Родина-Мать-Земля, Царь, Бог, Ум, Логика и т. п.». Так пишет в своей книге «Национальные образы мира. Америка в сравнении с Россией и Славянством» самобытный культуролог и философ Георгий Гачев (М.: Раритет, 1997. С. 61. Курсив в тексте. – Э. Б.)
- ¹⁶ *Gitlin T.* The Twilight of Common Dreams. Why America is Wracked by Culture Wars. N.Y., 1995. P. 2.
- ¹⁷ *Сент Джон де Кревекер.* Письма американского фермера; *Брэдфорд У.* История поселения в Плимуте; *Франклин Б.* Автобиография, Памфлеты; *де Кревекер С. Дж.* Письма американского фермера. М.: Художественная литература, 1987. С. 560.
- ¹⁸ *Сент Джон де Кревекер.* Цит. соч. С. 556.
- ¹⁹ См.: Политическая система США. Актуальные измерения. М., 2000. С. 261–262. В том же духе толковалось и понятие «американский народ», использовавшееся в основополагающих документах конца XVIII в. «Создатели федеральной конституции и их преемники на протяжении большей части XIX в. под американским народом подразумевали белых американцев – выходцев с Британских островов, а также из германских стран, ассимилировавшихся по англо-американским стандартам. Заложенный еще в 1790 г. в первый закон о натурализации принцип, согласно которому на американское гражданство могли претендовать только «свободные белые», просуществовал до середины XX в. в качестве одного из краеугольных камней системы превосходства белых» (Там же. С. 262).
- ²⁰ Политическая система США. С. 263.
- ²¹ *Renwick N.* America's World Identity. N.Y.: St. Martin's Press, Inc., 2000. P. 2.

- ²² Об этих ликах речь впереди. Но надо сразу же пояснить, что они принадлежат одному и тому же «телу». Можно сказать и по-другому: это разные варианты решения одних и тех же задач, причем варианты, имеющие много общего. Это и позволяет сравнивать Русскую идею с Американской мечтой, не отличающейся богатством интерпретаций.
- ²³ *Ильин М.В.* Русская идея // Слова и смыслы. М.: РОССПЭН, 1997. С. 363. Впервые опубликовано в журнале Полис. 1996. № 6. Заметим попутно, что известное сочинение Вяч. Иванова «О Русской идее», опубликованное в 1930 г. в Тюбингене на немецком языке, вышло под названием «Der Russische Idee».
- ²⁴ *Степун Ф.* Миросозерцание Достоевского // Степун Ф. Встречи и размышления. Избранные статьи. Overseas Publications Interchange. Ltd. London, 1992. P. 83.
- ²⁵ Первое число обозначает номер тома Полного собрания сочинений Ф.М. Достоевского в тридцати томах – в данном случае тома, в котором напечатан роман «Подросток». Второе число обозначает страницу цитируемого тома.
- ²⁶ ТР – Творческие рукописи романа «Подросток». См.: Литературное наследство. Ф.М. Достоевский в работе над романом «Подросток». Творческие рукописи. М., 1965. Число обозначает страницу тома.
- ²⁷ Нельзя не сказать, что о некой «идее», присущей России, говорили (еще не называя ее ни «русской», ни «национальной») и предшественники Достоевского. Ю. Сохряков обращает внимание в этой связи на письмо П. Чаадаева Ф. Тютчеву, помеченное июнем 1848 г. (см.: *Сохряков Ю.Т.* Национальная идея в отечественной публицистике XIX – начала XX в. М., 2000. С. 5). «...Вот мы, *уверенные обладатели святой идеи, нам врученной*, не можем в ней разобраться, – сетует Чаадаев. – А между тем ведь мы уже порядочно времени этой идеей владеем. Так почему же мы до сих пор не осознали нашего назначения в мире?» (*Чаадаев П.Я.* Соч. М., 1989. С. 474. Курсив мой. – Э.Б.).
- ²⁸ *Горянин А.* Два самоощущения, две идентичности, два народа? С. 169.
- ²⁹ Там же. С. 172.
- ³⁰ *Горянин А.* Цит. соч. С. 181–182. В этих строках историк обращает наше внимание на важный феномен переноса на себя субъектом социальной общности, с которой он себя отождествляет, – в данном случае многонационального общества – качеств, которыми обладает последнее. Сила государства воспринимается его гражданами как их собственная сила. Они ощущают себя не просто его представителями, но и его *органической частью, его индивидуализированным воплощением*. Любопытно сравнить с суждениями писательницы Аллы Гербер, высказанными ею в ходе дискуссии о Национальной идее. «Раньше (в советском обществе. – Э.Б.) у каждого из нас было ощущение: «Я, может быть, человек-то маленький, но страна-то у нас гигант! И страна мне поможет!» Мне кажется, сейчас в Национальной идее самое главное – дать каждому ощущение: «Я вот такой человек! Я – большой человек! Страна, может быть, и не такая уж большая, но тоже сильная. Необязательно России быть гигантской. И человек я большой» (см.: Российская газета. 1997. 20 февраля). Замечу попутно, что феномен стремления к отождествлению себя с какой-то внешней силой, будь то сила государства, некой общности или властителя, объясняет, пусть лишь отчасти, удивительный факт не так уж редко случаемся поклонения тиранам и диктаторам со стороны населения стран, которыми они управляли, в том числе со стороны их прямых жертв. Жертва, пострадавшая от сильного, властного, самоуверенного и порой наделенного харизмой

тирана, нагоняющего на мир страх, бессознательно отождествляет себя с его силой: «Вот каков *мой* тиран, *мой* палач! Сильный, властный, непобедимый! Вот какого «хозяина» я *удостоился*. Слава *моему* палачу!» Такая жертва сама нередко готова к палачествованию. Как сказал поэт, «люди холопского звания/ Сущие псы иногда. Чем тяжелей наказания, / Тем им милей господа».

³¹ В своем письме А.С. Мамоновой от 30 июля 1917 г. он выражает надежду, что, «исчерпав себя, нигилизм докажет свое ничтожество, всем надоест, вызовет ненависть к себе, и тогда, после краха всей этой мерзости, сердца и умы, уже не по-прежнему вяло и с оглядкой, а наголодавшись, обратятся к *русской идее и идее России*, к святой Руси» (*Флоренский П.* Соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 409. Курсив мой. – Э.Б.)

³² *Карасев Л.В.* Русская идея (символика и смысл) // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 92.

³³ Там же.

³⁴ *Степун Ф.* Мирозерцание Достоевского. С. 84.

³⁵ Там же. С. 85.

³⁶ *Сагатовский В.Н.* Русская идея: продолжим ли прерванный путь? СПб., 1994. С. 30. Это, насколько мне известно, первый серьезный автор, который, идя следя в наше время Русскую идею, предвзвешивает свои размышления глубоким анализом понятия «идея». Вообще книга Сагатовского – одна из лучших работ по проблеме Русской идеи. А спорность ряда тезисов, выдвигаемых автором, не умаляет ее значимости.

Интересно, что профессор М.В. Ильин в упомянутой статье о Русской идее, ссылаясь на «еще вполне очарованного гегельянством» В. Белинского, следующим образом характеризует используемое последним понятие «идея». «По меньшей мере в 1841 г. он использует это слово в качестве универсального термина для выражения понятия, которое можно описать как *движущий принцип истории*» (*Ильин М.В.* Слова и смыслы. С. 363. Все выделения – в тексте. – Э.Б.). Сам М. Ильин не проецирует это «описание» на Русскую идею и не рассматривает ее как «движущий принцип» российской истории, движущий принцип саморазвертывания сущности, заложенной в России и ее народе. Но такое прочтение имплицитно содержится в предлагаемом им тексте.

³⁷ Философ Вадим Межуев, исходящий из постулата, что российская цивилизация еще не сложилась, полагает, что слово «идея» как раз и фиксирует то обстоятельство, что эта цивилизация существует лишь на уровне идеи. «Если Запад осознает себя как сложившуюся цивилизацию, то Россия еще только как идею (разумеется, по-разному трактуемую), существующую более в голове, чем в действительности» (*Межуев В.М.* Идея культуры: Очерки по философии культуры. М., 2006. С. 327). И далее: «...Россия – страна не ставшей, окончательно сложившейся, а только становящейся цивилизации, общие контуры и облик которой пока лишь смутно просвечивают в духовных исканиях ее мыслителей и художников. В этих исканиях было зафиксировано не реальное состояние России, а предчувствие, порой субъективно окрашенное, ее предполагаемого будущего, желательной для нее исторической перспективы... В своем общем виде ее ожидания и надежды и были зафиксированы в том, что получило название “русской идеи”» (Там же. С. 334).

³⁸ *Сагатовский В.Н.* Русская идея: продолжим ли прерванный путь? СПб., 1994. С. 30.

³⁹ *Карсавин Д.П.* Восток, Запад и русская идея. Пг., 1922. С. 4.

⁴⁰ *Adams J.T.* The Epic of America. N.Y., MCMXXXI.

- ⁴¹ «Необходимо сразу отметить, – подчеркивает В. Шестаков, – что «американская мечта» – трудно определяемое понятие. Некоторые американские исследователи вообще считают невозможным сформулировать его точный смысл, утверждая, что это не логическое понятие, а некая иррациональная коллективная надежда» (*Шестаков В.П. «Американская мечта» и моральный кризис // США: экономика, политика, идеология. 1979. № 2. С. 25*). В подтверждение своих слов В. Шестаков ссылается на американского литературоведа Ф. Карпентера: «Американская мечта никогда не была точно определена и, очевидно, никогда не будет определена. Она одновременно и слишком разнообразна, и слишком смутна: разные люди имеют в виду различный смысл, говоря о ней» (*Carpenter F. American Literature and the American Dream. N.Y., 1955. P. 3*). Примечательно, что ни в одном авторитетном энциклопедическом издании, включая *Encyclopedia Americana* и *Encyclopedia Britannica*, нет такого понятия, как «американская мечта». Среди немногих справочных изданий, в которых автору этих строк удалось отыскать определение рассматриваемого феномена, оказался выпущенный впервые в 1990 г. указатель к сборнику «Сотворение Америки», характеризующий Американскую мечту как «популярную метафору, используемую при описании жизни Соединенных Штатов и связываемых с ними чаяний» (*A Reader's Guide to Making America: The Society and Culture of the United States. Ed. by L. Luedtke. Wash., 1992. P. 85*). Статья *American Dream* содержится также в электронной международной «свободной энциклопедии» *Wikipedia*. В этом издании она определяется как «идея (часто ассоциируемая с протестантской трудовой этикой), разделяемая многими в Соединенных Штатах Америки, о том, что благодаря упорному труду, смелости и решительности можно добиться процветания (*achieve prosperity*). Это были ценности, разделявшиеся многими ранними европейскими поселенцами и переданные ими последующим поколениям. Во что превратилась Американская мечта – вопрос, являющийся предметом постоянных дискуссий» http://en.wikipedia.org/wiki/American_Dream.
- ⁴² По-видимому, Гитлин имеет в виду династию Тан, царствовавшую в Китае с 618 по 907 г.
- ⁴³ *Gitlin T. The Twilight of Common Dreams. Why America is Wracked by Culture Wars. N.Y., 1995. P. 47*. Гитлин рассказывает о забавном, но весьма примечательном случае, происшедшем с ним в Париже в ноябре 1994 г. Когда он спросил известного французского социолога Алена Турена, существует ли такой феномен, как Французская мечта, тот срезал бедного янки с чисто галльского изяществом. Да, ответил Турен, Французская мечта существует. Это картезианская модель универсального разума (см.: *Gitlin T. Op. cit. P. 246*).
- ⁴⁴ Говорят иногда, хотя и редко, о «европейской мечте». Свежий пример – книга английского историка-международника Кристофера Коукера «Сумерки Запада», в которой он рассуждает о «европейской мечте» (*Коукер К. Сумерки Запада / Пер. с англ. М.: Московская школа политических исследований, 2000*). Известно вместе с тем, что никакой «европейской мечты» как феномена массового сознания не существует ни в самой Европе, ни за ее пределами.
- ⁴⁵ См.: *Инаугурационные речи президентов США. М., 2001. С. 495*.
- ⁴⁶ *Adams E., Wilson Ch., Garretson A., Robinson Th., Frensch S., Krakusin A., Hoben F., Schlessler G., Jefferson H. The American Idea. Colgate University. Harper & Brothers Publishers. 1942*.
- ⁴⁷ *The American Idea. P. 2*.

Ibid. P. 2. Нетрудно было предвидеть, каким окажется главный общий вывод авторов «Американской идеи»: «величайшим достижением Америки» ее вкладом в сокровищницу достижений человечества объявлялась «совершенная демократия» (*essential democracy*). При этом, правда, подчеркивалось, что демократию необходимо поддерживать постоянными усилиями, оберегать, доводить понимание ее ценности до новых поколений, стремиться к тому, чтобы ее духом были проникнуты все сферы жизни и деятельности американского общества.

⁴⁸ Ibid. P. 2.

⁴⁹ Пользуются американцы – но тоже редко – и таким понятием, как Национальная идея. К нему прибегают чаще всего, когда хотят подчеркнуть, что Америка при всем своем расово-этническом многообразии представляет собой *единую нацию, единое национальное целое*. Примером такого рода интерпретации может служить книга историка Эдварда Милликена «Один объединенный народ. «Федералист» и национальная идея». «Гамильтон, Мэдисон и Джей хотели помимо всего прочего, – пишет автор, – координировать ресурсы американской нации и на самом деле не питали симпатий к статьям новой Конституции, касающимся федерализма...» (*Millican E. One United People. The Federalist Papers and the National Idea. Lexington, 1990. P. 209*). В основе «националистической точки зрения», отстаиваемой «Федералистом», пишет Милликен, раскрывая смысл понятия Национальная идея, лежат «четыре ключевых положения»: «1) Американский народ образует нацию; 2) при решении своих внутренних дел он должен быть свободен от иностранного влияния; 3) он должен управляться централизованной властью; 4) существующий в стране режим должен представлять политическую волю народа как целого» (*Ibidem*).

⁵⁰ Конкретизируя Американскую идею и/или Американское кредо, заокеанские аналитики и политики говорят еще и о Национальной цели Соединенных Штатов. Так, в разгар холодной войны президентом Д. Эйзенхауэром была сформирована специальная комиссия, перед которой была поставлена важная государственная задача: определить «национальную цель США». (Знал ли об этом Ельцин, когда почти четыре десятилетия спустя призвал к созданию Российской национальной идеи? Сомнительно. Но тем более значимой оказывается параллель: логика действий национальных лидеров во многом определяется сходством политических ситуаций, в которых они находятся.) Результаты работы Комиссии по национальной цели (заключительный доклад был представлен в 1960 г.) оказались, как и следовало ожидать, обескураживающими: единой цели не было ни обнаружено, ни поставлено. Но вот что любопытно: в числе предлагавшихся национальных целей была названа «бесповоротная решимость выиграть холодную войну».

⁵¹ См.: *Lapeyrouse St. L. Contrasting Ideas of Man // The «American Creed» vs. The «Perennial Philosophy»*. P. 68.

⁵² *Myrdal G. An American Dilemma: The Negro Problem and American Democracy // In: The American Intellectual Tradition. A Sourcebook. Vol. II. Ed. by Hollinger D., Capper Ch. N.Y., 1997. P. 236–237.*

⁵³ *Lynd M. The Next American Nation. N.Y., L. Etc., 1995. P. 90.*

⁵⁴ *Lipset S. American Exceptionalism. P. 19.*

⁵⁵ Как писал известный русский критик XIX в. Д. Писарев, «моя мечта может обогнать естественный ход событий, или же она может хватать совершенно в сторону, туда, куда никакой естественный ход событий никогда не может

прийти... Мечта какого-нибудь утописта, стремящегося пересоздать всю жизнь человеческих обществ, хватает вперед в такую даль, о которой мы не можем иметь никакого понятия. Осуществима ли, не осуществима ли мечта – этого мы решительно не знаем. Видим только то, что эта мечта находится в величайшем разладе с действительностью, которая находится перед нашими глазами» (*Писарев Д.* Полн. собр. соч.: В 6 т. Т. 4. СПб., 1894. С. 206–207). Заметим, что ни в одной стране мира не было предпринято столько локальных по масштабу утопических экспериментов, как в Соединенных Штатах. Причем американцы в большинстве своем (включая и власти) никогда не рассматривали их как что-то чуждое «американскому эксперименту». См., в частности: *Holbrook S. Dreamers of the American Dream.* N.Y., 1957; *Popenoe O. and Popenoe C. Seeds of Tomorrow.* New Age Communities That Work. San-Francisco, 1984; *Бамалов Э.Я.* Социальная утопия и утопическое сознание в США. М.: Наука, 1982.

⁵⁶ Уместно заметить, что согласно представлениям школы так называемого демократического универсализма, существующей в Америке, «Соединенные Штаты – это вовсе не нация-государство, но идея-государство (idea-state), вневещное государство (nationless state), основанное на философии либеральной демократии в ее абстрактной форме. Американского народа не существует – есть просто Американская Идея (American Idea). Всякий, кто горячо верит в эту основополагающую идею (определяемую либо как равенство людей, либо как естественные права, либо как гражданская свобода, либо как демократия, либо как конституционное правление), и есть истинный американец. Даже если он в малой степени разделяет или вовсе не разделяет господствующую культуру, нравы и историческую память американского культурного большинства» (*Lind M. The Next American Nation.* The Free Press. N.Y., L., etc., 1995. P. 3).

Сводя нацию к чисто духовному феномену, демократические универсалисты превращает США в фантом. Но то, что духовный фактор, как бы его ни называли, играл весьма существенную роль – гораздо большую, чем во многих странах, – в становлении американского общества к американского народа, это доказано всей историей Соединенных Штатов.

⁵⁷ Считается, что пьеса Цэнгуилла (*Zangwill I. The Melting Pot*) способствовала распространению сложившегося ранее представления о Соединенных Штатах как «плавильном котле», или, как еще говорят, «плавильном тигеле», где из «детей разных народов» «выплавляется» новая общность – американский народ.

⁵⁸ По словам Уолтера Липпмана, популярного американского публициста и политического аналитика первой половины XX в., «американский союз скрепляются воедино не благочестием и почитание прошлого, но убеждение в назначении и предназначении, которые будут принадлежать потомству. Америка всегда была не только страной, но и “мечтой”» (*Lippman W. National Purpose.* *Jessip J.K.* et al. *The National Purpose.* N.Y.: Holt, Rinehart & Winston, 1960. P. 125).

⁵⁹ Возможно, в этом кроется одна из загадок столь представительного присутствия американских авторов в современной научно-фантастической литературе: А. Азимов, Р. Бредбери, Г. Гаррисон, У. Ле Гуин, Р. Шекли, десятки других имен.

⁶⁰ Америка, как магнит, притягивала к себе людей самых разных, включая противоположные, политических взглядов, разного происхождения, рода деятельности и судьбы. Это была земля, «где Леже Марнезья надеялся найти прибежище для французских аристократов и где Кольридж несколько лет спустя намеревался основать Пантисократию. Это была земля, куда после

- безуспешного эксперимента в Англии приехал Роберт Оуэн и где он организовал «Новую Гармонию»; где немец Рапп в шестнадцать милях от Питтсбурга основал коммунистическое поселение «Экономия». После Ватерлоо сторонники Наполеона во главе с генералом Берtrandом прибыли сюда в качестве «солдат-фермеров», чтобы в глуши Техаса и Алабамы насаждать «виноград и оливы...» (*Чайнард Дж.* Американская мечта. С. 268).
- ⁶¹ Адамс завершает «Американский эпос» высказыванием некоей Марии Энтинной, иммигрантки из России, по словам которой, преодолев океан, она в одночасье перенеслась из «средневековья» в «двадцатый век» (*Adams J.T.* Op. cit. P. 327).
- ⁶² *Hudson W.* American Democracy in Peril. Eight Challenges to American Future. Wash. D.C., 2004. P. 258.
- ⁶³ Ibid. P. 260.
- ⁶⁴ Ibid.
- ⁶⁵ Ibid. P. 259.
- ⁶⁶ *Элиаде М.* Аспекты мифа. М.: Академический проект, 2000. С. 11. См. также: *Хьюбер К.* Истина мифа. М.: Республика, 1996; *Лифшиц М.* Мифология древняя и современная. М.: Искусство, 1980.
- ⁶⁷ *Элиаде М.* Цит. соч. С. 171
- ⁶⁸ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 12. С. 737. Маркс поясняет: «...здесь под природой понимается все предметное, следовательно, включая и общество» (Там же).
- ⁶⁹ *Gester P., Cords M.* Myth in American History. Encino (Cal.), L., 1977. P. XII.
- ⁷⁰ *Лосев А.Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976. С. 3.
- ⁷¹ Там же. С. 4.
- ⁷² Впрочем, Мор сам же и придал загадочность созданной им лексической конструкции. «Утопия» – сочетание двух греческих слов. Но каких именно? Если «топос» (место) и «у» (нет), то тогда «утопия» означает «несуществующая страна», или (как писали некоторые русские толкователи Мора) «Нигдея». Если же «топос» и «ев» (благо), то в таком случае «утопия» означает «прекрасная страна». Поскольку Мор писал на латинском языке, передававшем греческие слова в транскрипции, которая скрадывала различие между «у» и «ев», то замысел самого Мора остался неясным. Высказывается предположение, что Мор умышленно построил название книги на игре слов: страна прекрасная и несуществующая и т. п.
- ⁷³ *Ожегов С.И.* Словарь русского языка. М., 1972. С. 775.
- ⁷⁴ *Kateb G.* Utopias and Utopianism // Encyclopedia of Philosophy. N.Y., 1972. Vol. 8. P. 212, 213. О различных толкованиях утопии см. также: *Mumford L.* Story of Utopias. N.Y., 1926; Utopia. Ed. by Kateb G. N.Y., 1971; *Manuel F.E., Manuel F.P.* Utopian Thought in the Western World. Camb. (Mass.), 1979; *Levitas R.* The Concept of Utopia. N.Y., 1990; *Fox A.* Utopia: an Elusive Vision. N.Y., 1993.
- ⁷⁵ *Kateb G.* Utopias and Utopianism. P. 213.
- ⁷⁶ В развернутом виде взгляды автора этих строк на утопию изложены в его работах, посвященных исследованию этого феномена. См.: *Баталов Э.Я.* Социальная утопия и утопическое сознание в США. М., 1982; *Он же.* The American Utopia. Moscow, 1985; *Он же.* В мире утопии. М., 1989; *Он же.* Политическая утопия в XX веке: вопросы теории и истории. М., 1996.
- ⁷⁷ См. об этом: *Баталов Э.Я.* Социалистическая перспектива и утопическое сознание // Коммунист. 1988. № 3.

- ⁷⁸ Как замечает исследователь утопии В.П. Шестаков, «именно сон стал традиционным повествовательным приемом в русской утопической литературе... На этом приеме строятся рассказ Сумарокова «Сон “Счастливое общество”», знаменитое описание сна из повести Радищева «Путешествие из Петербурга в Москву» (глава «Спасская полость»), «Сон» Улыбышева, четвертый сон Веры Павловны из романа «Что делать?», «Сон смешного человека» Достоевского» (*Шестаков В.П. Эсхатология и утопия: Очерки русской философии и культуры*. М., 1995. С. 40).
- ⁷⁹ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1983. Т. 25: Дневник писателя за 1877 год. С. 108, 110.
- ⁸⁰ *Торо Г.* Уолден, или Жизнь в лесу. М., 1962. С. 23.
- ⁸¹ *Бестужев-Лада И.В.* Окно в будущее: Современные проблемы социального прогнозирования. М., 1970. С. 16.
- ⁸² *Сорель Ж.* Введение в изучение современного хозяйства. М., 1908. С. XXVI.
- ⁸³ Там же.
- ⁸⁴ Нельзя не согласиться с Ф. Полаком, который утверждает, что «утопия может фактически рассматриваться как один из самых старых и чистых примеров демифологизации» (*Polak F. The Image of the Future*. V. I. Leyden, 1961. P. 419).
- ⁸⁵ *Чистов К.В.* Утопии и современность // Русские утопии / Сост. В.Е. Багно. Альманах «Канун». Вып. I. СПб., 1995. С. 45.
- ⁸⁶ *Межуев В.М.* Идея культуры: Очерки по философии культуры. М., 2006. С. 352.
- ⁸⁷ См., в частности: *Клибанов А.И.* Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М., 1977; *Он же.* Народная социальная утопия в России. XIX век. М., 1978.
- ⁸⁸ См., в частности: Вечное солнце. Русская социальная утопия и научная фантастика второй половины XIX – начала XX века / Сост., предисл., коммент. Калмыкова С. М., 1979; Утопический социализм в России: Хрестоматия. М., 1985; *Шестаков В.П.* Эсхатология и утопия: Очерки русской философии и культуры. М., 1995. Русские утопии / Сост. В.Е. Багно. Альманах «Канун». Вып. I. СПб., 1995.
- ⁸⁹ Сам факт открытия Нового Света воспринимался переживавшей ренессанс Европой как давно ожидавшееся открытие земли обетованной, что служило своеобразной установкой на способ видения сначала всего континента, а потом только одной его части, а именно Соединенных Штатов Америки. См., напр.: *Чайнард Д.* Американская Мечта // Литературная история Соединенных Штатов Америки. Т. I / Пер. с англ. М., 1977.
- ⁹⁰ *Fellman V.* The Unbounded Frame. Westport a. o., 1973. P. IX.
- ⁹¹ *Бодриар Ж.* Америка. СПб., 2000. С. 151; *Roemer K.* Defining America as Utopia // America as Utopia. Ed. by Roemer K. N.Y., 1981. P. 14.
- ⁹² *Roemer K.* Defining America as Utopia // America as Utopia. Ed. by Roemer K. N.Y., 1981. P. 14.
- ⁹³ Об американской утопии см., в частности: *Паррингтон В.Л.* Основные течения американской мысли / Пер. с англ. Т. 1–3. М., 1962–1963; *Parrington V.L.-Jr.* American Dreams: A Study of American Utopias. Providence, Rhode Island, 1947; *Holbrook S.H.* Dreamers of the American Dream. N.Y., 1957; *Баталов Э.Я.* Социальная утопия и утопическое сознание в США. М., 1982.

ГЛАВА II. ОБРАЗЫ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕИ

По зову сердца и властей

Осознание того, что Русская идея как исторически сложившийся феномен, доставшийся нам в наследство от предков, есть нечто отличное от Национальной идеи (а ее называли по-разному, в том числе, как мы уже говорили, и Русской идеей), на поиски которой бросилось постсоветское российское общество и в которой оно видело путь к спасению страны и народа, – это осознание пришло не сразу. Даже сегодня, когда пик дискуссии позади и многое уже прояснилось как в нашей жизни, так и в наших головах, продолжают иногда смешивать одно с другим. И все же путаницы стало меньше, и Русскую идею, о которой говорили Федор Достоевский, Владимир Соловьев или Николай Бердяев, теперь уже более твердо отделяют от Национальной идеи, о которой рассуждали наши современники – Никита Моисеев, Виктор Аксютин, Всеволод Овчинников и еще сотни и тысячи никому не известных граждан, предлагавших собственные «рецепты» спасения Отечества.

Впрочем, результаты поисков спасительной Идеи, которыми были наполнены 90-е годы и которые не окончены и сегодня, по-своему интересны и поучительны. Они помогают понять, что традиционная Русская идея жива, и предметно представить себе культурный и политический контекст ее нынешнего существования, а значит, и возможные пути «диалога» с ней и воздействия ее на наше нынешнее общественное сознание. Поэтому прежде чем перейти непосредственно к анализу Русской идеи и сравнению ее с Американской мечтой, имело бы смысл окинуть мысленным взором дискуссии последних лет...

12 июля 1996 г. Борис Ельцин, обращаясь к соратникам по борьбе за президентский мандат, сказал наконец то, что многие

в России давно хотели услышать от Кремля: стране нужна Национальная идея. И сформулировать ее следует как можно скорее, желательнее – в течение года...

К тому времени, когда поступил этот «госзаказ», среди российской интеллектуальной элиты уже полным ходом шли поиски новых идеологем. Толковали о «новой идеологии», «русском пути», но чаще всего – о Русской идее, Национальной идее и т. п. «Русская идея» – без нее тоже не выжить! Не может же 160-миллионный народ, оказавший волею судеб огромное влияние на всю мировую историю, не представлять себе своего будущего. Хотя бы в форме правдоподобной легенды». Так писал в своей программной статье «Русская идея. Ее возможное будущее», опубликованной еще в январе 1991 г., видный российский ученый Никита Моисеев¹.

Разговоры о Русской идее пошли в советском обществе не случайно. Уже с конца 80-х годов отечественные философы и литераторы, стремившиеся восстановить подлинную историю русской мысли второй половины XIX – начала XX в., начинают публиковать и интерпретировать забытые, а то и вовсе не известные советской общественности работы Вл. Соловьева, Л. Карсавина, Вяч. Иванова, Н. Бердяева, других мыслителей, писавших о Русской идее и связывавших с ее осуществлением будущее России. Нужен был только внешний толчок, чтобы дискуссия была переведена в политический регистр и выведена на массовый уровень, а само это понятие – Русская идея – получило широкое распространение. Таким толчком оказался распад Советского Союза и последовавший за ним кризис российского общества, охвативший все его сферы: материальную, идейную, духовную.

С начала 90-х годов споры о Русской идее, Национальной идее выплескиваются на страницы массовых периодических изданий, а в ее обсуждение включаются не только историки и философы, но также известные литераторы, политики, экономисты и т. п.: Леонид Абалкин, Виктор Аксютин, Лев Аннинский, Вадим Кожин, Лев Копелев, Никита Моисеев, Андрей Нуйкин, Лев Тимофеев, Николай Шмелев и многие другие. При этом позиции, с которых участники дискуссии подходили к Русской идее и интерпретировали ее, воспроизвели едва ли не весь спектр идейных и политических ориентаций, сложившийся к тому времени в нашем обществе.

Ретроспективно можно выделить – с известной долей условности – по меньшей мере три последовательно сменявших друг друга этапа на пути перехода от ориентации на марксистскую *интерна-*

циональную идею к ориентации на российскую *Национальную идею*.

Первый этап – от «научного социализма» к «демократическому, гуманному социализму», включающему в себя «общечеловеческие ценности» – приходится на начало и пик перестройки. То был период широкого распространения среди думающей части общества иллюзий о возможности, опираясь на «новое мышление», радикально преобразовать советский социализм и при этом уберечь его формационное качество. «...Советский народ в ходе перестройки еще раз решительно и мощно проголосовал за социализм, – утверждал М. Горбачев в докладе на XIX Всесоюзной конференции КПСС, состоявшейся в июне–июле 1988 г. – Да, мы отказываемся от всего того, что деформировало социализм в 30-е годы и что привело его к застою в 70-е годы. Но мы хотим такого социализма, который был бы очищен от наслоений и извращений прошлых периодов и вместе с тем наследует все лучшее, что рождено творческой мыслью основоположников нашего учения, что воплощено в жизнь трудом и усилиями народа, что отражает его надежды и чаяния. Мы хотим социализма, который вбирает весь передовой опыт мирового развития, в полной мере опирается на достижения человеческого прогресса»².

Это была не только дежурная риторика. Никто, даже самые смелые мечтатели из числа так называемых прорабов перестройки, тогда и представить себе не мог, что пролетит всего три года и советский социализм рухнет вместе с Советским Союзом. А нашим интеллектуалам придется вместе с политиками мучительно думать над тем, чем и как заполнить образовавшийся ценностный вакуум. Но тогда, в 1988-м, и советская политическая система, и идеосфера, сложившаяся в годы советской власти (в том числе официальная социалистическая идеология), хотя и переживали острый кризис, в целом сохраняли структурную и функциональную устойчивость. Сохранялась и традиционная система общенациональной идентификации и исторического целеполагания. Правда, она несколько изменилась по сравнению с 60-ми и 70-ми годами, когда советские граждане, отождествлявшие себя с советским народом как новой социальной общностью, должны были считать (и многие действительно считали), что «рождены, чтоб сказку сделать былью»; перестроить мир на основе принципов равенства и справедливости; первыми проложить путь в коммунизм – «светлое будущее человечества»...

Теперь, с началом перестройки, утверждалось, что мы движемся к светлому будущему в образе гуманного демократического социализма. А наша историческая цель – вместе с другими народами отстаивать дело мира; способствовать демилитаризации и гуманизации международных отношений; развивать сотрудничество между народами.

Однако очень скоро стало очевидно, что эти изменения не спасают положения. Серьезные неудачи экспериментов по «соединению» «реального социализма» с такими ценностями, как рынок, конкуренция, гражданское общество, правовое государство и т. п., которые теперь стали квалифицироваться как общечеловеческие, не могли не ставить под сомнение саму возможность радикального реформирования социализма и неизбежно вели к дискредитации и разрушению социалистического идеала. К тем же результатам вела в условиях гласности и работа по «очищению» социализма: она открывала все новые и новые темные пятна и в самом ленинизме, и в послесталинской истории советского общества, не говоря уже о сталинизме и сталинщине,³ которые, как становилось ясно, имели социалистическую природу.

Таким образом, несмотря на то, что советская система национальной самоидентификации еще сохраняла какую-то силу и даже притягательность для значительной части советского общества, ситуация разрушения существующей идеосферы и возникновения идейного вакуума становилась очевидной. Об этом все громче говорят и ортодоксы типа Нины Андреевой, выступившей с нашумевшей статьей «Не могу поступаться принципами», и представители так называемых национально-патриотических сил, как, например, Юрий Бондарев, который, выступая на XIX партконференции, сравнил перестройку с самолетом, «который подняли в воздух, не зная, есть ли в пункте назначения посадочная площадка»⁴. Правда, речи о Русской идее как новой полноценной альтернативе марксистской идеи пока еще не идет.

Второй этап – от «демократического, гуманного социализма» к либеральной демократии западного типа – приходится на конец 80-х – начало 90-х годов. В этот период становится уже совершенно очевидно, что марксистско-ленинская идеология и политическая система, сложившаяся в Советском Союзе, радикальной перестройке не поддаются. И настойчивые попытки внести в них принципиальные изменения путем демократизации и насыщения «общечеловеческими ценностями» (сводившимися реформаторами все более

и более к ценностям либеральным) ведут к неизбежному краху и советской идеосферы, и советской политической системы.

Именно так и происходит в конце 80-х – начале 90-х годов. Сначала в результате «бархатных» революций в странах Восточной Европы распадается мировая социалистическая система. Вслед за ней распадается и сам Советский Союз. Распадается и советская идеосфера. Политические и нравственные ценности, жизненные установки, социальные идеалы – все или почти все, что создавалось в течение долгих лет и усваивалось гражданами – поколение за поколением – в процессе социализации, оказалось низвергнутым и дискредитированным. Фундаментальные для каждой нации, каждого народа вопросы: «Кто мы такие, что мы за народ?», «Куда держим путь?», «Каково наше место и наша роль в мире?» – повисают в воздухе.

Казалось бы, образовавшийся идейный вакуум мог быть заполнен с помощью новых идейных ценностей, на которые часть советского общества стала ориентироваться с начала 90-х годов, когда ранний горбачевский лозунг «Больше социализма!» сменился лозунгами «Больше капитализма!», «Больше либерализма!», а лидеры страны стали говорить о необходимости вхождения России в «семью цивилизованных народов» и построения «цивилизованного общества», подразумевая под последним капиталистический отрой в тех его формах, которые сложились в последние десятилетия на Западе.

Однако уже первые либерально-демократические реформы, начатые российскими властями, показали (а последующий ход событий только подтвердил это), что быстро и безболезненно заполнить идейный и духовный вакуум новым содержимым не удастся ни при каких обстоятельствах. Став ориентиром для сравнительно небольшой части россиян, либерально-демократические ценности оставались чуждыми основной массе населения⁵ и уже по этой причине не могли лечь в основу новых идейно-ценностных систем. Иначе говоря, проблема национальной самоидентификации, поиска социального и политического идеала оставалась открытой.

Призыв Ельцина найти в оперативном порядке Национальную идею прозвучал как сигнал к массивной мозговой атаке и переходу к новому, третьему этапу на пути идейно-политической саморидентификации российского общества. Правительственная «Российская газета» объявила открытый конкурс на «общенациональную объединительную идею» (другое название – «Идея для России»), в котором приняли участие, судя по опубликованным материалам, сотни россиян со всех концов страны. В дискуссию включились «Независимая газета», «Известия», «Московские но-

вости», «Век», «Вечерняя Москва»... По стране прокатилась волна научных конференций, «круглых столов» и «слушаний», посвященных Национальной идее⁶. В ее обсуждение включились радио и телевидение⁷. Появились новые книги о русской идее⁸.

Ныне накал публичных страстей ослабел, но тема, похоже, все-таки не исчерпана⁹. И проблема не решена. Какая проблема? Ответ очевиден: проблема саморидентификации России. Ведь за спорами о Национальной идее скрывались попытки понять, что за общество существует в «этой стране»; что за народ живет в «этом обществе»; каково его этническое лицо (точнее – лица); что представляет собой Российское государство; каковы место и роль России в мире («Что мы?», «Кто мы?», «Зачем мы?»). А поиск ответов на все эти вопросы есть не что иное, как поиск – очередной поиск – Россией своей национально-государственной идентичности.

Как это часто случается в подобного рода исканиях, в которых преобладает стихийно-хоровое начало, велись они бессистемно и хаотично. Не было даже общего языка. Одни говорили о Русской идее, другие – о Российской идее, третьи – о Национальной идее, а еще – об Общенациональной идее, Идее для России, Объединительной идее и т. п. При этом кто-то воспринимал эти понятия как синонимы, кто-то считал, что между ними не существует ничего общего. Да и сам призыв Кремля отыскать Национальную идею был встречен в обществе далеко не однозначно.

Можно выделить по меньшей мере семь аргументов, опираясь на которые российские политики, обществоведы, другие участники дискуссии отвергали Национальную идею как таковую, а ее поиски рассматривали как занятие бессмысленное, если не контрпродуктивное.

Аргумент первый. Конструирование Национальной идеи лишь *затрудняет поиск путей вывода страны из кризиса и препятствует консолидации интеллектуальных сил*, способных решить эту задачу. Общество нуждается не в туманных идеях, а в научно выверенном социальном идеале, который мог бы быть положен в основу соответствующих стратегических разработок. Как утверждали эксперты Центра управленческого проектирования, выход России из кризиса связан, в частности, с появлением в стране «субъектов развития». А важнейшим условием появления таких субъектов «является возникновение общественно значимых идеалов, или проще – общественного идеала... некто как потенциальный «субъект развития» должен осознавать весь комплекс задач по «обустройству России», охватывать мысленным взором все уровни этой сложной работы,

среди которых – анализ эмпирического материала, теоретизирование и проектирование, философско-методологическая рефлексия, мировоззренческое самосознание». А вместо этого, утверждали эксперты Центра, обществу навязывается мысль «о необходимости поиска некоей национально-государственной идеологии – новой «русской идеи»... Ставится задача изготовить «интеллектуальную конфетку», соответствующую вкусу современного массового сознания и предназначенную для употребления частично политизированными слоями российского общества». Но попытки конструирования «некоей национально-государственной идеи («русской идеи»)»... не принесут желаемого результата, более того – будут контрпродуктивными, так как в еще большей степени сузят круг участников позитивных социальных процессов и общественно-политической жизни»¹⁰.

Аргумент второй. Попытки разработать, а тем более реализовать на практике Национальную идею (которая нередко понималась как идея *этническая*) в такой многонациональной стране, как Россия, неизбежно привели бы к *обострению отношений между населяющими ее народами*. Как писал один из участников дискуссии, «любая национальная идея, великорусская особенно, в нашем многослойном общественном пироге-ливере вредна и несет раздор со смутой ... Реформаторам нужна демократическая идеология, а не национальная идея. Она, и только она, способна помочь разрешить наши проблемы»¹¹.

Аргумент третий. В Национальной идее *нет надобности*, поскольку имеется ее функциональный аналог – Конституция РФ. Документ, обязательный к исполнению не только для всех субъектов Федерации, но и для всех граждан страны независимо от национальности.

Эту позицию отстаивал, в частности, публицист и писатель (в прошлом – пресс-секретарь Ельцина) Вячеслав Костиков. Призыв к созданию Национальной идеи – это, по сути, заказ на создание «новой идеологии для России». Предприятие, как утверждал он, бессмысленное вдвойне. Во-первых, «разработка государственной идеологии является антиконституционной». А во-вторых, новую идеологию нет нужды придумывать еще и по той причине, что «она в России уже есть. Это фундаментальные основы новой российской конституции, являющейся, по сути, главным идеологическим документом страны. Заложенные в ней идеи выстраданы поколениями российских демократов и реформаторов. Это плод эволюции и современного востребования российской либерально-

консервативной мысли. В ней сочетается мировой и российский опыт демократии»¹².

Костиков был, разумеется, не одинок. Многие считали возможным удовлетвориться Конституцией РФ, тем более что она была принята совсем недавно и, следовательно, как полагали сторонники этого подхода, вобрала в себя все ценное, что могла предложить России власть и общественность. Высказывалась даже точка зрения, что нет необходимости обращаться ко всей Конституции: достаточно принять в качестве Национальной идеи отдельные ее положения – прежде всего идею правового государства¹³.

Аргумент четвертый. Поиск Национальной идеи как руководства общества к действию означает *отход от ориентации на общечеловеческие, демократические ценности*. За этими попытками скрывается стремление националистов и шовинистов противопоставить Россию «семье цивилизованных народов», установить в стране авторитарные порядки, вернуться к единомыслию. Именно так оценивал ситуацию Дмитрий Лихачев: «...общенациональная идея в качестве панацеи от всех бед – это не просто глупость, это крайне опасная глупость! Разве гитлеровская идея не была национальной? Я категорически против такого подхода...»¹⁴

Аргумент пятый. Национальная идея, возможно, и была бы полезна для России, но ее не родить по заказу, не сконструировать путем мозговых атак. Как и все живое, она *должна быть выношена обществом* и явиться в мир в «положенное» время. «На мой взгляд, – делился размышлениями экономист Олег Богомолов, – здесь мы ошибочно пытаемся идти революционным путем, натужно прикладываем какие-то волевые усилия, хотя всем ясно, что идея, надуманная и до остатка сформулированная, заверенная печатью и подписью, вряд ли сплотит россиян»¹⁵.

Так думали многие: в «верхах»¹⁶ и в «низах»¹⁷ среди тех, кто руководствуется здравым смыслом, и тех, кто, будучи профессионалом и имея некоторое представление о том, как рождаются мифы, выступающие в роли национальных идей, отдает себе отчет в том, чем чреваты попытки но что бы то ни стало «найти» Идею¹⁸.

Говорю «некоторое представление», поскольку, судя по литературе, механизмы формирования современных общенациональных мифов остаются во многом не разгаданными. Не вполне ясен, в частности, вопрос о соотношении локального (национального) и глобального (интернационального) в генезисе такого рода мифов. Известный литературовед Лев Аннинский убежден, что «великие

идеи захватывали Россию только в те моменты, когда русские были внутренне готовы ими зажечься. Вот два таких момента:

– идея Третьего Рима, с которой Русь вышла в мировые державы (по тогдашнему масштабу – в европейские, а азиатской она и так была);

– идея коммунизма, с которой Россия вышла в супердержавы нашего века...

Ни одна великая русская идея не была порождением русской почвы: идея всегда залетала к нам из «мирового интеллектуального вихря», мы только развешивали уши. А потом подставляли горб»¹⁹.

А откуда, спросим, «залетела» в заокеанские дали Американская мечта? Да все из того же «мирового интеллектуального вихря», между прочим. Залетела, конечно, не в готовом виде, а как «семя», которое, упав на благодатную почву, произошло, породив новый, дотоле не существовавший миф. «Семя» (европейские утопии) нашло «почву» (Америка), «почва», готовая к плодоношению, приняла «семя» и напитала его своими соками, породив Мечту.

Да ведь и в России было примерно то же. Разве советский марксизм был детищем Германии и Франции? Разве идея Третьего Рима родилась в Константинополе? И разве не мечтал Достоевский о том, чтобы Россия научилась – и в этом проявилось бы одно из ее предназначений – примирять идеи, рождающиеся за ее пределами? Да ей и учиться этому особенно и не пришлось бы: она всегда поступала так по естественному стремлению к выживанию. А что до «мирового интеллектуального вихря», так ведь практически все общенациональные идеи или, во всяком случае, большинство таковых рождаются человечеством, а нации их только адаптируют и аранжируют. Почти по классической формуле Михаила Глинки. И при этом – можно сказать и так – «подставляют горб». А может быть, все-таки вскакивают на ходу на Конька-Горбунка?

Однако вернемся к рассматриваемым аргументам. Итак, очередной, шестой по счету аргумент. Попытка выработать и навязать обществу некую Идею в качестве общенациональной, а значит, имеющей принудительный характер (пусть это принуждение было бы скрытым), есть не что иное, как *попытка посягательства на права человека, на только-только обретенную свободу*. Попытка, как сказала социолог Ксения Мяло, «научить страну ходить»²⁰.

Тщетно помощник президента Георгий Сатаров пытался убедить россиян в том, что «национальная идея – это то, что не может быть навязываемо государством, а должно исходить снизу, поэтому президент и не говорит: «Я вам дам национальную идею», а, наоборот,

рот, просит: «Найдите ее»²¹. Наученные горьким жизненным опытом, убеждающим, что в России государство (партия-государство) навязывало обществу свою идеологию, прикрываясь мнением «народа», «трудящихся масс», – наученные этим горьким опытом, многие видели в призывах «найти» Национальную идею изошренную попытку новой массовой индоктринации. «Цель государства, – писал молодой правовед С. Колядин, – обеспечение свободного развития каждого гражданина. А цель гражданина зависит от его личных убеждений. Значит, государство не должно навязывать ему никаких целей или идей»²².

И наконец, последний, седьмой аргумент. Поиски Национальной идеи лишены смысла по той простой причине, что такой идеи просто не существует. В противном случае она была бы давно уже найдена. Ведь в ее поисках принимали участие лучшие умы нации. «Русь, куда ж несешься ты? Дай ответ. Не дает ответа!»

Николай Васильевич Гоголь в былые годы не получил ответа на свой вопрос, не получим и мы его в наше время.

Почему? Потому что этот ответ представлял бы собой по существу формулу общенациональной идеи. А единой такой формулы просто не существует!..

Общество – сложнейший объект с необозримым числом возможных явлений и процессов. Поэтому не удастся для него определить единую формулу общенациональной идеи – такую, что охватила бы все стороны жизни общества»²³.

Критическое отношение к Национальной идее как таковой и к самим ее поискам определялось, как можно видеть уже по характеру аргументов, разнородными мотивами, в том числе интеллектуально-философскими: предмет Идеи не очевиден, попытки ее придумать, изобрести, синтезировать лишены смысла и т.п. Но преобладали все-таки политические мотивы. Это подтверждается и составом противников Идеи, большинство которых тяготело к правому флангу политического спектра и выступало в защиту демократии и либеральных ценностей. Их настораживало то, что среди апологетов Национальной идеи было много тех, кого называли «национал-патриотами». Их смущала переориентация с общечеловеческих ценностей на национальные, квинтэссенцией которых, как они полагали, и хотели сделать Национальную идею. Их смущало, наконец, то, что поиск последней был поддержан властями (в России это всегда смущало интеллигенцию) в лице Бориса Ельцина, который во второй половине 90-х утратил прежний ореол демократа и либерала.

Но противники идеи составляли, судя по тому, как шла дискуссия, меньшинство. И это было еще одно свидетельство существенных перемен в идейно-психологическом климате России, происшедших во второй половине 90-х годов, когда наступило охлаждение в отношениях с Западом, началась война в Чечне, а в коридорах власти стали все чаще вспоминать о евразийцах и евразийстве.

Россия, утверждали сторонники Национальной идеи – а среди них были известные люди, представлявшие едва ли не все слои общества и регионы страны, – нуждается в путеводной цели, в идеале, в сплочении вокруг каких-то общих задач. Эту роль, полагали они, и могла бы сыграть вновь найденная Национальная идея, Русская идея. «Да, счастье было бы наше, если бы такую национальную идею мы могли бы сформулировать сегодня», – говорил А.И. Солженицын, отвечая 23 марта 1997 г. в телепрограмме «Итоги» на вопрос о его отношении к Национальной идее²⁴. «Национальные идеи, – утверждал политик Рамазан Абдулатипов, – воистину движущая сила народа по его продвижению к вершинам цивилизации. Объективные потребности, талант, культура, поиски наиболее перспективных проектов общественного развития воплощаются исторически в национальных идеях»²⁵. Поддержал поиски Национальной идеи, как уже говорилось, академик Никита Моисеев. Поддержал писатель Владимир Солоухин. Поддержал известный журналист Всеволод Овчинников. И это лишь некоторые из наиболее известных солистов, за которыми стоял мощный многоголосый хор. Голоса были разные, как и исполнявшиеся ими партии. Но все они сливались в гимн во славу Идеи, о которой знали только то, что она должна быть национальной и что ее необходимо во что бы то ни стало отыскать, зажечь ею массы и вывести их с ее помощью на светлый Путь...

Какая «национальность» у Национальной идеи?

Поиски Национальной идеи с самого начала обернулись неожиданными проблемами и для властей, и для многих из тех, кто включился в эту гонку. На протяжении десятилетий граждан СССР воспитывали в духе интернационализма, противопоставлявшегося одновременно и национализму, и космополитизму. «Вы прежде всего, – внушали им, – советские люди, а уже потом – русские, украинцы, татары, армяне, чувашаи и т. п.». Понятие «русский», которое, как

мы уже говорили, имело до революции широкий смысл, утратило его и стало синонимом одного из этносов, пусть и наиболее многочисленных, населяющих СССР. А понятие «национальный», которое в других, в том числе полиэтнических, странах используется как синоним «общегосударственного», «общенародного», воспринималось советскими людьми как синоним этнического. Ведь, как объясняли власти, в советских республиках строится культура «национальная по форме, социалистическая по содержанию».

Правда, уже в годы перестройки в общественный оборот были пущены такие словосочетания, как «национальный интерес», «национальная стратегия» и т. п., которые подразумевали отождествление «национального» именно с «общегосударственным», «советским». Однако сила укоренившихся за долгие десятилетия стереотипов была слишком велика, чтобы новое значение слова «национальный» быстро утвердилось в общественном сознании.

Неудивительно, что рассуждения о Национальной идее наводили многих на мысль, что речь идет о поисках некоей этнической идеи. А если учесть при этом, что к моменту появления ельцинского «госзаказа» в стране уже на протяжении нескольких лет велись разговоры о Русской идее, причем изначальный, лишенный этнической основы смысл этого понятия был известен лишь сравнительно узкому кругу интеллектуалов, то не следует удивляться, что Национальная идея истолковывалась многими как идея этнических русских со всеми вытекающими отсюда последствиями. Так или иначе в 90-е годы в трактовке «национальности» искомой идеи (а в итоге и в отношении к ней) определились несколько, во многом исключая друг друга, позиций, довольно точно отражавших кризис имперского духа.

Первую позицию можно условно обозначить как *антирусско-этническую*. Национальная идея истолковывается как русско-этническая, выражающая и защищающая эксклюзивные интересы этнических русских и уже в силу различия населяющих Россию этносов принципиально не приемлемая для многонационального российского общества. «...“Патриоты” России пекутся только о русских, стремясь объединить остальные народы России вокруг русской идеи. Это обречено на провал, – писал Ярулла Насифуллин из Набережных Челнов. – В одном лесу много разных деревьев, они приносят разные плоды, и глупо стараться получить от рябины плоды калины. Поэтому и татары или чувашаи не могут думать и развиваться как русские или наоборот. В генетический код каждой нации заложены своя схема, свой путь развития. И вмешательство в развитие

любой нации есть и тормоз, естественно, в развитии человеческой цивилизации»²⁶.

Надо заметить, что антирусскоэтническая позиция возникла не на пустом месте, и борьба шла не с ветряными мельницами. Уже в первой половине 90-х годов в стране четко обозначилась другая позиция, трактующая искомую Национальную идею именно в русско-этническом духе, т. е. как идею, которая должна выражать и защищать интересы русского (великорусского) этноса. Этноса, который хотя и является государствообразующим, как подчеркивали сторонники этой позиции, однако не только не имеет никаких привилегий по сравнению с другими населяющими Россию этносами, но и находится в более тяжелом положении – демографическом, культурном, социальном – по сравнению с ними. А значит, должен подумать о самозащите, в том числе и на уровне Национальной идеи.

Эта позиция выражала интересы разных слоев и групп российского общества: и националистов, противопоставляющих этнических русских другим этносам, и тех, кто в принципе отвергал такое противопоставление, но полагал, что тяжелое положение русских требует позаботиться прежде всего именно о них. «Я говорю именно о “русской идее”, а не о “российской”, – уточнял военнослужащий Р. Шеховцев. – Мы еще не обрели устойчивого национального самосознания, чтобы говорить об идее, общей для всей совокупности этносов России. Я понимаю, что “русская идея” не может подходить и к татарам, и к чувашам, и к эвенкам. У каждого народа свои устои, свое миропонимание, и мы не вправе насаждать наши, навязывать их другим народам. Давайте сами обречем себя, а потом уже к окрепшей и мощной русской нации, как к магниту, потянутся и все остальные народы. Вот тогда и поговорим о «российской идее»»²⁷.

Третья позиция – ее можно назвать *этноистской* – отвергает в принципе этническую трактовку Национальной идеи как социально несостоятельную и политически опасную в таком многонациональном обществе, как российское. Национальная идея трактуется как российская (общероссийская), выражающая интересы нации-государства. «Для России национальная идея, – по утверждению академика Леонида Абалкина, – может быть не иначе как «национально-государственной идеей». Это связано не только с ее многонациональным составом и федеративным устройством, но и с «державным» характером представлений о самой России»²⁸. Таким образом, Национальная идея, по убеждению сторонников этой позиции, могла бы выражать то, что объединяет все этносы, живу-

щие на территории Российского государства, и воплощать в себе особенности прошлого, настоящего и будущего страны по имени Россия.

Нельзя не упомянуть еще об одной позиции, проявившейся в ходе дискуссии и созвучной духу традиционной Русской идеи. Это трактовка искомой Национальной идеи как *общечеловеческой*. Идеи, выражающей не узконациональные, эгоистические, а интернациональные интересы и ценности и указывающей на глобальные тенденции и задачи, решение которых актуально для всех и под силу только объединенному человечеству. Идеи, в которой бы совпадали русское, общероссийское и общечеловеческое²⁹. «Идея для России, – пояснял приверженец этой позиции философ К. Кушнер, – должна быть национальной и в то же время наднациональной, то есть выше национальной идеи... Идея для России должна быть привлекательной не только для народов России, но и для других народов мира»³⁰. По словам К. Кушнера, она должна «впитать в себя лучшие достижения человеческого разума и мировой культуры». Именно в силу ее содержания, а не потому, что миру были бы навязаны российские ценности, российское видение, эта Идея и сможет стать общечеловеческой.

Что стояло за этим предложением? Ностальгия по короткой романтической поре, когда в разгар перестройки Горбачев провозгласил ориентацию на общечеловеческие ценности? Или страх перед возможной духовной агрессией националистических сил? Или искренняя убежденность в единстве базовых интересов и ценностей всех народов Земли и в том, что мир идет, как утверждал В. Сибирцев, к «объединенному человечеству»? Или, быть может, в этом нашел свое естественное проявление «инстинкт общечеловечности», характерный, как полагают некоторые, для человека, воспитанного на ценностях русской культуры?

Каковы бы, впрочем, ни были мотивы (а они, видимо, не всегда совпадали), которыми руководствовались сторонники этой позиции, их взгляды были во многом созвучны с представлениями великих умов XIX в., размышлявших о Русской идее, – прежде всего Вл. Соловьева и Ф. Достоевского, убежденного в том, что в «идее» «нашего народа», «в духе его заключается живая потребность всеединения человеческого, всеединения уже с полным уважением к национальным личностям и к сохранению их...»³¹.

Но это была лишь одна из позиций в споре, в котором, как мы видели (а число примеров можно было бы многократно умножить), слово «национальный» в словосочетании «Национальная идея»

истолковывалось по-разному, приводя порой в смущение немалое число россиян, особенно тех, кто принадлежал к нерусским этносам. Им казалось, что сторонники Национальной идеи пекутся прежде всего или исключительно об интересах этнических русских, и опасения эти, как мы видели, не были беспочвенными. Да иного и быть не могло в российском обществе 90-х годов, когда многие новые или относительно новые концепты рассматривались сквозь призму традиционных советских интерпретаций, а «парад суверенитетов» рождал подозрительность в отношении не только русских, но и всех тех, кто акцентировал общенациональные (как бы они ни именовались) ценности и интересы.

В последние пять–семь лет ситуация, правда, начала меняться. И не только потому, что о Национальной идее стали меньше говорить, но и потому, что изменилось положение в стране. Отчетливо обозначившаяся тенденция к внутренней интеграции российского общества, к укреплению в нем государственного («властная вертикаль») и государственноческого (приоритет общегосударственных интересов над корпоративными) начал, завершение «парада суверенитетов», а в известной степени и необходимость борьбы против международного терроризма (который, как подчеркивается официально, «не имеет национальности») привели к тому, что искомую Национальную идею все чаще стали истолковывать как лишенную этнического содержания и выражающую *освященные государством интересы всего общества, всех населяющих Россию этносов*, что частично приближает ее к традиционной Русской идее³².

Но и сегодня никто не даст гарантий, что если в национальной политике государства будут допущены серьезные просчеты, то в дискуссии о Национальной идее на передний план не выдвинутся узкоэтнические интерпретации. Словом, утверждать, что вопрос о «национальности» искомой Идеи решен раз и навсегда, преждевременно.

Идея, идеал, идеология

Ну а как истолковывали ее *предмет и конкретное содержание*? В чем видели суть, смысл и значение Национальной идеи? Какими представляли ее конкретные функции? Тут, как выясняется, тоже царил полный хаос.

«Строго говоря, – утверждал еще в 1993 г. писатель Юрий Буйда, выражая мнение многих из тех, кто искал ответы на эти во-

просы, – никто не знает, что это такое. Перефразируя Саллюстия, можно сказать: это то, чего никогда не было, зато всегда есть»³³. При этом писатель-авангардист подверстывал под «русскую идею», о которой говорил, и традиционный миф, и искомую «национальную идею», не видя между ними никакой разницы и, похоже, даже не осознавая, что это разные вещи. И в этом отношении он был не одинок. Как уже говорилось выше – а это не грех отметить еще раз, – на протяжении всей дискуссии в ней, как это часто случается в подобного рода стихийных «хорах», где едва ли не каждый хорист претендует на роль солиста, владеющего истиной, царил диссонанс. Кто-то говорил о Национальной идее, которую еще предстоит отыскать. Кто-то – о традиционной Русской идее XIX – начала XX в.³⁴ Кто-то, рассуждая о Русской идее, имел при этом в виду Национальную идею, которую следовало сформулировать... Впрочем, абсолютное большинство участников спора – здесь Юрий Буйда, конечно, прав – объединяло неведение. Мало кто из них имел представление о традиционной Русской идее, и никто, говоря строго, не знал, как конкретно должен выглядеть объект его поисков.

Начать с того, что по-разному представляли предмет искомой Идеи: одни отождествляли его с *идеологией*, другие – с *идеалом*, третьи – со *стратегией рационального развития* и т. п. Неодинаковым было, как того и следовало ожидать, понимание ее конкретного содержания, политической направленности, масштабов и т. п. И все же, сравнивая друг с другом предлагавшиеся толкования «объявленной в розыск» Идеи, можно выделить несколько наиболее часто встречающихся, наиболее типичных ее интерпретаций.

Чаще всего Национальную идею отождествляли с *идеологией*. И те, кто опасался «введения» сверху новых идеологов и потому выступали против Национальной идеи как таковой. И те, кто, напротив, связывал с выработкой новой общенациональной идеологии надежды на вывод страны из кризиса. Судя по его выступлению 12 июля 1996 г., и сам Ельцин не видел существенной разницы между Национальной идеей и идеологией. «В истории России XX в., – говорил он, – были различные периоды – монархизм, тоталитаризм, перестройка, наконец, демократический путь развития. На каждом этапе была своя идеология». Сегодня, утверждал Ельцин, «у нас ее нет», и пробел этот должен быть восполнен³⁵.

О Национальной идее как идеологии говорили многие российские политики и политологи. «Реальная потребность в новой идеологии, в национальной идее, – писал, например, политолог Ю. Тавровский, – ощущается тем острее, чем нагляднее

становится распад культуры, морали, экономики, самой российской государственности»³⁶. Были и такие, кто, по словам одного из участников дискуссии, хотел «замаскировать поиск государственной идеологии под поиск национальной идеи»³⁷ и потому не раскрывал свои карты. Так что на самом деле число тех, кто ставил знак равенства между идеологией и Национальной идеей, значительно превышало число тех, кто говорил об этом открыто³⁸. Однако надо иметь при этом в виду, что, судя по текстам и контекстам публикаций, далеко не все отдавали себе отчет в том, что идеология – не просто совокупность взаимосвязанных идей, а, как показали еще К. Маркс, К. Мангейм, другие философы и социологи, сложный, внутренне противоречивый (в том числе в функциональном плане), амбивалентный феномен, так что с обозначающим его понятием следует обращаться с предельной осторожностью (о чем мы еще поговорим в последующих главах).

Отождествление Национальной идеи с идеологией нельзя считать лишь следствием расплывчатости понятия «идея» или ностальгии по идеологии, хотя оба эти фактора – и особенно последний – играют свою роль. Главная причина в другом. В идеологии видели – и не без оснований – объединяющую, цементирующую общество силу. Как писал Г. Зюганов, «без вдохновляющей, объединяющей, устремленной в будущее идеологии, через которую будут идентифицировать себя с нашей общей Родиной люди разных национальностей, социальных групп, профессий, возрастов, нам не одолеть усиливающиеся тенденции государственного распада»³⁹.

Что же это за «вдохновляющая, объединяющая, устремленная в будущее» идеология? Абсолютное большинство тех, кто ратовал за создание таковой, оставляли этот вопрос без ответа. Точнее сказать, без конкретного, развернутого ответа. Сам Г. Зюганов подчеркивал: «Надо дать возможность людям самостоятельно и добровольно осознать объединяющие их ценности, идеалы и святыни, принять их, отвергнув химеры “общества потребления”»⁴⁰.

Несколько более развернутый ответ предлагали исследователи национального вопроса С. Алексеев и Х. Боков. В последнее время у большинства народов России, утверждали они, идет процесс формирования своей национальной идеологии. «Их синтез и должен дать общую российскую идеологию... основные черты новой российской национальной идеологии, объединяющей и вбирающей в себя национальные идеологии всех народов России, заключены в следующем: резкое улучшение качества жизни российских народов по всему спектру проблем национального бытия как в ма-

териальной, так и в духовной сфере; развитие их национальной самобытности как составная часть этой задачи; гармонизация межнациональных отношений, укрепление международного мира и согласия, формирование нового, российского интернационализма как главной основы сплочения и единства всех российских народов в составе процветающего, могучего Российского государства; патриотизм как проявление одного из самых высоких национальных чувств, позволяющих каждому россиянину ощущать себя неотрывной частью своей Родины – великой многонациональной страны, демократической и свободной России»⁴¹.

Но даже такие общие ответы – редкое исключение; большинство тех, кто ратует за создание новой идеологии, ограничивается лозунгами и краткими тезисами⁴². И это естественно: разработка новой, и притом работающей общенациональной идеологии требует времени и объединения усилий профессионалов, серьезных социологических исследований и т. п. Такой идеологии нет сегодня ни у одной из российских элит.

По-видимому, одна из причин притягательности идеологии (помимо отмеченных выше) заключается в том, что в ней видят развернутый, «расшифрованный» общественный идеал⁴³, а потребность в идеалах – социальном, политическом, нравственном, экономическом, правовом – ощущается в современном российском обществе особенно остро. Подтверждение тому – отождествление многими участниками дискуссии Национальной идеи именно с идеалом.

По словам Л. Абалкина, при разработке Национальной идеи «исходным должно стать представление о некоем идеале, о том, какой мы хотели бы видеть Россию. Это тем более важно, что впереди долгий путь, измеряемый жизнью одного-двух поколений, и без идеала жизнь теряет смысл. А смысл жизни – непреходящая ценность в российской национальной идее»⁴⁴.

Действительно, большинство участников дискуссии сводят исковую Национальную идею либо к конкретным целям и задачам (о них речь впереди), либо к идеалам. Даже люди, поверхностно знакомые с историей русской общественной мысли, слышали о графе С. Уварове и его знаменитой триаде «Православие. Самодержавие. Народность»⁴⁵. Эта консервативная формула бывшего либерала, ставшего одним из столпов николаевского режима, столь прочно засела в сознании многих россиян, что они не нашли ничего лучшего, как формулировать свое понимание Национальной идеи именно в триадной форме.

«Предлагаю идею графа Уварова «Православие. Самодержавие. Народность» трансформировать в виде «Вера. Правовое государство. Гражданин»⁴⁶.

«Исходя из гуманистических традиций русского народа, предлагаю формулу – Сочувствие. Сострадание. Сопереживание»⁴⁷.

«Если говорить о лозунговой форме, то стартовой может быть такая идея: Порядок. Процветание. Державность»⁴⁸.

«Образование, культура и творчество – вот путь для истинного величия»⁴⁹.

Миссия России заключается в организации широкого и мощного мировоззренческого движения, «девиз которого звучал бы: “Духовность, идеализм, еврурусскость”»⁵⁰.

Что может «спасти Россию»? «Служба Отечеству», «вера в счастливое будущее России», «неустанный труд, обращенный на ее благо»⁵¹.

«...Национальная идея могла бы звучать так: «Здоровье, Единение (как вариант – Соборность), Милосердие»⁵².

Самый разработанный вариант «новой триады – российской идеи» предложил социолог Геннадий Осипов. «Какой бы критике, скажем, ни подвергалась известная из истории России триада идей «православие, самодержавие и народность», она тем не менее сыграла положительную роль в нашей стране, укрепила в свое время ее мощь. Видимо, и сейчас, в новых исторических условиях, нужно искать современную триаду идей, которая могла бы быть принята за основу построения российской государственности»⁵³.

Г. Осипов оставил читателя без объяснения – а его крайне интересно было бы услышать от социолога, – каким образом уваровская триада «укрепила в свое время» мощь России и почему «за основу построения российской государственности» должна быть принята «современная триада» – именно триада – идей. Но он убежден, что «такая триада найдена. Это – *«духовность, народовластие, державность»*»⁵⁴.

В отличие от авторов других триадных формул (среди которых, кстати сказать, немало титулованных представителей академического сообщества) Г. Осипов раскрывает основное содержание каждого из элементов предлагаемой им триады.

Духовность в его понимании означает, «во-первых, нравственные начала общественной жизни (примат добра над злом, терпимость к инакомыслящим, переоценка законов и норм с позиций интересов отдельного человека, нравственность средств в достижении целей)»⁵⁵. Во-вторых, «философское обоснование приоритета духовного над

материальным»⁵⁶. Наконец, в-третьих, «включение науки в экспертизу применения законов, указов и управление государством»⁵⁷.

Народовластие «требуется от государства служения народу, его интересам. Оно исключает использование народа в качестве орудия, средства государства»⁵⁸, а державность России как огромного евразийского геополитического пространства, объединяющего многочисленные народы, «предполагает общность границ и единых систем связи, единого энергоснабжения и т. д.; сохранение исторических традиций; полное равенство всех народов и этнических групп, достойное место в мировом сообществе»⁵⁹.

Триадные варианты Национальной идеи (а их десятки), несущие на себе явную или неявную печать подражания уваровской формуле, представляют интерес как формы массовой самоидентификации российского общества 90-х годов, как индикатор состояния массового сознания переходной эпохи. Однако они, как легко видеть и по приведенным примерам, лишены по большей части внутренней органики уваровской триады, фиксировавшей единство трех измерений: религиозного (православие), политического (самодержавие) и социокультурного (народность). Триады, предлагавшиеся в процессе дискуссии, – это по преимуществу конгломераты дефицитных или кваздефицитных ценностей, нередко дублирующих друг друга и лишенных внутренних связей.

Уваровская формула, вопреки широко распространенному представлению, не была формой выражения Русской идеи, ибо в ней отсутствовало главное качество, которым, по определению, должна обладать последняя: она не выявляла глубинных внутренних устойчивых связей между прошлым, настоящим и будущим России и не открывала перед ней новые горизонты. Она выполняла всего лишь охранительную функцию, о чем говорил и сам С. Уваров. Не открывают такие горизонты и не фиксируют такие связи и предлагаемые ныне триады. Они слишком абстрактны, чтобы задеть за живое гражданскую массу. Они лишены мобилизующего потенциала, внутренней энергии, способной придать эволюции общества креативный импульс.

Стратегия, цель, задача

Противники отождествления Национальной идеи с идеологией склонны были видеть в искомой Идее нечто более конкретное, связанное с крупными проблемами, с перспектива-

ми, открывающимися перед обществом, совершающим очередной исторический «транзит», как стали именовать в 90-х годах переход России от социализма к неведомой цивилизационной альтернативе. Имелась в виду, в частности, *стратегия национального развития* на более или менее отдаленную перспективу. Тем более что и сам Ельцин, похоже, хотел видеть в будущей Национальной идее не только новую идеологию, но еще и перспективную стратегию развития Российского государства.

Кстати сказать, одним из первых шагов в направлении разработки такого рода стратегии (еще не увязывавшимся с созданием Национальной идеи) стал президентский Указ от 4 февраля 1994 г. о разработке «концепции перехода России на модель устойчивого развития». Тогда, в 1994 г., дальше разговоров дело не пошло. Два года спустя старый замысел предстал в виде гипотетической Национальной идеи.

Сложившаяся к тому времени в рамках академического общества концепция «устойчивого развития» для России (руководители – профессора М. Рац и М. Ойзерман) была оперативно подверстана под «Русскую идею» и представлена научной общественности как отклик науки на задачу, поставленную руководством страны. В докладе «Русская идея: демократическое развитие России»⁶⁰, излагающем эту концепцию, говорилось в частности: «в качестве такой идеи (идеи «устойчивого развития», способного вывести Россию из кризиса. – Э.Б.) мы принимаем идею развития, которая созвучна духу русской философии, в особенности мыслям В.И. Вернадского о ноосфере (сфере разума), в которой человеческое мышление и деятельность становятся созидательной силой на земле. Созвучие идеи развития традициям и духу россиян создают благоприятные условия для их воплощения в России. На базе этих идей может быть построена понятная всему населению перспектива, в направлении которой осуществляются преобразования российского общества. Таким образом, предлагаемые идеи могут стать содержательной основой общественного согласия и явиться консолидирующим началом политических сил, имеющих демократическую ориентацию и принимающих рамку права. Эти идеи также могут послужить содержательной основой для реинтеграции республик СНГ, избирающих путь демократического развития»⁶¹.

Ни эта, ни другие аналогичные ей концепции, будто бы очерчивающие стратегию национального развития России и подаваемые под видом Национальной идеи (Русской идеи, Объединительной идеи и т. п.), не вызвали заметного политического отклика со сто-

роны общественности⁶². Они были громоздки, сложны и непонятны большинству тех, кто следил за дискуссией или даже принимал в ней непосредственное участие. Гораздо больший отклик со стороны общественности встречали те, кто отождествлял искомую Национальную идею не с той или иной стратегией, а с *целью национального (государственного) строительства* на более или менее близкую перспективу либо с *конкретной задачей, стоящей перед обществом*, либо с тем и другим одновременно. При этом и цели, и тем более задачи зачастую истолковывались как что-то простое, даже примитивное, всем понятное, магически привлекательное и эффективное, легко отливающееся в *массовый лозунг* – призывный, мобилизующий, консолидирующий⁶³. Так что, когда говорят, что, скажем, президент не сформулировал до сих пор Национальную идею, сетуют чаще всего именно на отсутствие простого и вместе с тем сильнодействующего политического лекарства с приятным вкусом.

Примечательно, что поиски Национальной идеи на означенном пути вели в 90-х годах как опытные обществоведы, политики и публицисты, отдававшие себе более или менее ясный отчет в том, *что* они предлагают, так и наивные, не искушенные в политике, но обеспокоенные судьбой России искатели-одиночки (студенты, инженеры, агрономы, врачи, фермеры, пенсионеры и т. п.), искренне надеявшиеся найти под ногами идейный самородок, которого не заметили другие, но который сделает счастливыми если и не всех, то большинство россиян, причем в сжатые исторические сроки.

В качестве примера профессионального институционального поиска можно сослаться на опубликованный в печати проект «Политика национальной безопасности Российской Федерации (1996–2000)», подготовленный к весне 1996 г. в аппарате помощника президента по национальной безопасности Юрия Батурина. Проект содержит даже специальный раздел «Общенациональная идея и общенациональные ценности». Краткий и лаконичный, он заслуживает того, чтобы привести его полностью, тем более что это тот редкий случай, когда Национальная идея не просто отождествляется с национальной целью, но содержание последней раскрывается – пусть только в самых общих чертах.

«С точки зрения исторической, – говорится в документе, – Россия – *наследница Древней Руси, Московского царства, Российской империи и Союза ССР.*

С точки зрения геополитической Россия занимает уникальное географическое положение в Евразии, что в сочетании с продуман-

ной политикой дает ей возможность *играть важную стабилизирующую роль в глобальном балансе сил.*

С точки зрения мировоззренчески-идеологической Россия – *хранительница многовековой духовной традиции*, в основе которой находится стремление к воплощению высших идеалов *справедливости, нравственности и братства.*

С точки зрения национальной Россия – *многоэтническая общность, сплоченная исторической судьбой* русского и других народов, которые взаимодействуют в едином государстве на добровольной и равноправной основе.

С точки зрения экономической Россия стремится прочно войти в систему мировых хозяйственных связей, ориентируясь на приоритеты развития национальной экономики.

Общенациональной целью на 1996–2000 гг. является обеспечение каждому человеку и каждой семье достойного уровня и качества жизни»⁶⁴.

Александр Солженицын, сочувственно откликнувшийся на призыв сформулировать Национальную идею, напомнил (в телевизионном интервью программе «Итоги» 27 марта 1997 г.), что еще в книге «Как нам обустроить Россию?» предложил свой вариант: «сбережение народа». «Да я и не придумал ее сам, – пояснял писатель, – я только повторил то, что за 250 лет до меня сказал елизаветинский деятель Петр Иванович Шувалов». На призыв Шувалова тогда не откликнулись, сетовал Солженицын, не откликается на него и сегодняшний «правлящий слой», а ведь лучшей идеи на ближайшие 20–30 лет не найти.

Конечно, поставить такую цель-задачу, как «сбережение народа», мог лишь человек калибра Солженицына. Преобладали же более земные, менее масштабные, но вполне понятные, затрагивающие многих идеи. Касались они в основном *морали*⁶⁵, *экономики*⁶⁶, *народного благосостояния*...⁶⁷

Но были две цели-задачи, которые, по-разному сформулированные, выделялись на общем фоне. Первую из них можно определить как *сохранение, подъем, распространение русской культуры.* Больше того, Национальную идею порой отождествляли с культурой, в культуре видели ее источник. «...Слышишь иногда, что надо сформулировать или создать национальную идею новой России... В конечном счете, она должна вырасти из нашей национальной культуры»⁶⁸. Это сказал в бытность свою министром культуры России Владимир Егоров – человек, от которого естественным было услышать такого рода слова. Естественной выглядела и позиция

писателя Игоря Волгина: «...русская культура и есть та национальная идея, которая может объединить нацию. Она есть, и не надо ничего выдумывать»⁶⁹.

Но вот что примечательно: в развитии, сбережении, обогащении русской культуры видели национальную цель-задачу и люди, далекие по своей профессиональной деятельности от культуры: инженеры, врачи, строители... И это было очень по-русски. Рядовому, да и не только рядовому, американцу и в голову не придет увязывать возрождение страны с такой «неконкретной» вещью, как культура. Техника – да, наука – безусловно, образование – желательно. Но культура?.. Само это понятие – не из повседневного лексического обихода западного человека. Он редко его произносит, потому что не знает точно, что это такое. А если и произносит, то без свойственного россиянину придыхания и не толкует столь широко, как это делается в России, где заложенная дореволюционной интеллигенцией, да и не ей одной, традиция отношения к культуре как к чему-то возвышенному и возвышающему, духовному, нравственному сумела – при всех насилиях над ней – выжить в суровых условиях XX в.⁷⁰

Вторая популярная цель-задача, поддержанная многими участниками дискуссии, – *возрождение величия России*, и прежде всего *укрепление Российского государства*, «державности» (любимое слово сторонников этой позиции). «По-моему, суть национальной идеи есть величие России. Величие России как нового, демократического правового государства россиян, умудренных опытом тысячелетней истории, нравственно и духовно богатых, сохранивших традиции и интеллект предков»⁷¹.

Это слова рядового студента из провинции. Однако, судя по письмам, статьям, докладам и т. п., публиковавшимся по ходу дискуссии, под ними готовы были подписаться очень многие люди – и студенты, и профессора, и рабочие, и служащие, и левые, и некоторые правые, и обитатели мегаполисов, и сельские жители. Бывает и так, что видит человек Национальную идею, скажем, в подъеме экономики или в повышении благосостояния народа или нравственного уровня граждан, а потом тут же добавляет: а еще нам нужно сильное, мощное государство. Великое (этого хотят многие!) государство. Ищем силу, которая могла бы нас и защитить, и накормить, и обуздать. Ищем, кому бы усесться на шею. И кто уселся бы на шею нам. И от этого, похоже, – в том и драматизм ситуации – России никуда не уйти...

Популярный в годы перестройки публицист Андрей Нуйкин выступил с целой программой укрепления российской государствен-

ности⁷². И довольно оригинально ее обосновывал, предвосхитив сделанные некоторыми западными политическими деятелями в середине первого десятилетия XXI в. заявления о том, что было бы более справедливо, если бы природные богатства России принадлежали не только ей.

Миру, предупреждал Нуйкин, предстоит пройти через полосу суровых испытаний. Природа будет одаривать человека своими благами все менее щедро. И может случиться так, что Россия с ее богатствами окажется самым лакомым куском для остальных стран, которые и попытаются прибрать ее к рукам. Значит, придется обороняться. А для этого необходимо иметь сильное государство. «...Нам всем сейчас: демократам и коммунистам, русским и татарам, жириновцам и яблочникам, миротворцам и милитаристам, западникам и русофилам, политикам и обывателям, властям и народу – срочно, сообщая, споря, ругаясь и мирясь, надо безотлагательно создавать и крепить новую российскую государственность. Писатель Войнович, – продолжал Нуйкин, – давно уже призвал человечество противопоставить насилию силу. Не похоже, чтобы человечество прислушалось, оно пока, наоборот, делает все, чтобы насилие восторжествовало. Во всяком случае России, то есть нам с вами, уповать на мудрость человечества не приходится, самим о себе надо позаботиться. И не мешкая. Чтобы успеть создать ко времени главных испытаний жизнеспособную экономику; авторитетный, способный держать под контролем страну государственный аппарат; зависимые от закона (а не от мафии) суды; сбалансированный, обеспечивающий жизненные права всех сословий, народов, возрастов и религий комплекс законов; боеспособную, хорошо обеспеченную, хорошо обученную и вооруженную армию; грозные для воров и бандитов, очистившиеся от коррупционеров правоохранительные органы; бдительные, высокопрофессиональные, надежно контролируемые обществом органы безопасности; дееспособные органы местного самоуправления...»⁷³

Нуйкин выразил не только одно из самых популярных представлений о предмете и содержании Национальной идеи. Ему удалось, повторюсь, еще и сыграть на опережение. Агрессия НАТО против Югославии (воспринятая немалой частью россиян как репетиция возможных действий Запада против России); экспансия мусульманского фундаментализма (в том числе на Кавказе); курс США на создание национальной ПРО с элементами передового базирования, расположенными у границ России; агрессия США, Великобритании и ряда других стран против Ирака вкупе с убеждени-

ем очень многих граждан России, что только сильное государство способно обеспечить процветание России – все это создает весьма благоприятный фон для распространения и усиления в обществе этатистских настроений. И если бы власти вдруг решили сегодня, в 2008 г., «подвести итоги» дискуссии о Национальной идее и объявить, что ее удалось-таки отыскать и что суть этой Идеи – *укрепление государства и повышение его эффективности*, с ними согласилась бы огромная часть российского общества, отнюдь не восторгающаяся деяниями правительствующих чиновников и сидящих в органах государственной власти коррупционеров, но еще более раздраженная царившим в 90-е годы хаосом и «беспределом» и приветствующая путинскую стабилизацию.

Равнение на Запад?

Всякий раз, когда наша страна оказывалась перед необходимостью заново определить свою национально-государственную идентичность – а это обычно случалось в кризисных ситуациях, – она неизменно обращала взоры в сторону Запада. В XIX в. это была Европа, в XX в. к ней присоединилась, а затем и вышла на передний план Америка.

По правде говоря, ни советское политическое руководство, включая его высшее звено, ни тем более рядовые граждане не имели более или менее соответствовавшего действительности представления о Западной Европе и США. Первые советские вожди – Ленин, Троцкий, Бухарин, проведенные не один год в эмиграции, конечно, знали Запад достаточно хорошо, возможно, лучше, чем Россию. Но для большей части советской номенклатуры «буржуазный Запад» был настоящей terra incognita.

Со второй половины 50-х годов высшее советское руководство и даже часть среднего звена партийной номенклатуры начали более или менее регулярно посещать зарубежные, в том числе западные, страны с официальными и полуофициальными визитами. Кроме того, они располагали определенной информацией (политической, экономической, военной) об этих странах, поступавшей к ним по закрытым каналам. Однако ни официальные визиты, ни справки, составлявшиеся экспертами, не могли дать необходимое представление о культуре стран Западной Европы и США и образе жизни проживающих в них людей, их менталитете⁷⁴. Что касается основной массы советских граждан, то она не имела вообще никаких контактов

с Западом и была вынуждена питаться фабрикуемыми партийно-государственной пропагандой байками о «загнивающем Западе», «общем кризисе капитализма», «империалистических поджигателях войны» и т. п. И хотя эти байки предназначались для «трудящихся масс», они неизбежно отравляли и сознание самой партийной элиты, подавляющая часть которой не отличалась ни высоким коэффициентом интеллекта, ни глубиной познаний. В плену иллюзорных представлений о «капитализме», «империализме» и «Западе» оказывалось, таким образом, все советское общество сверху донизу.

Однако наряду с официальными мифами в советском общественном сознании потаенно существовала иная мифология, подпитывавшаяся западной пропагандой. То были мифы о капиталистической Европе и Америке как царстве свободы и демократии, райской земле, в которой люди живут богато, радостно, счастливо. И этими мифами опять-таки была заражена не только значительная часть рядовых граждан, но и – возможно, даже еще в большей степени – партийная номенклатура. Ведь, бывая за границей в командировках, советские бонзы видели в основном именно «витринную» часть западного мира, выгодно отличавшуюся от того, что они лицезрели дома.

Распад СССР окончательно разрушил официальный имидж капиталистического мира, и потаенная мифология о райском Западе вышла на поверхность, подкрепляя ожидания новых российских властителей, что вчерашний враг, будучи на самом деле истинным ревнителем демократии и свободы, тут же заключит рвущуюся к «общечеловеческим ценностям» Россию в братские объятия, осыпет неограниченной и бескорыстной помощью и примет в «семью цивилизованных народов».

Больше всего прозападников, как и следовало ожидать, было среди тех, кто считал бессмысленными сами поиски Национальной идеи. Европа интегрируется, понятие «национального» становится анахронизмом, набирает темпы процесс глобализации. А Россия, сетовали они, ищет какую-то национальную идею, какой-то «свой путь». Пора бы ей, прекратив бессмысленное (не по силам!) состязание с победившим Западом, поскорее приобщиться к «цивилизованному миру» и начать жить, как живут «здоровымыслящие люди»⁷⁵. А поскольку сделать это самостоятельно сегодня мы не способны, значит, надо открыто пойти на выучку к передовым странам, а то и взять их себе в опекуны. Как иронически заметил в этой связи публицист Александр Афанасьев, лучшим вариантом Национальной идеи в сложившейся ситуации было бы превращение России в... 51-й штат США⁷⁶.

К середине 90-х годов стало, однако, ясно, что реальный Запад существенно отличается от тех образов, которые были воплощены в позитивных и негативных мифах о нем. И что идеалы, цели и ценности, которых придерживаются страны Западной Европы и США, не могут быть положены – без более или менее существенной адаптации – в основу искомой российской Национальной идеи.

Больше того, политика, проводившаяся Западом, и в первую очередь Соединенными Штатами (которые чувствовали себя победителями в холодной войне), в отношении России (ее держали за побежденную сторону), подрывала авторитет Америки в глазах россиян. Многие из них, воспитанные на представлении о Советском Союзе как великой державе, чувствовали себя оскорбленными таким поведением Запада и отворачивались от него.

К этому же времени среди сторонников Национальной идеи наметилось несколько позиций в отношении Европы и США. Первую из них можно обозначить так: *уважительное отношение к Западу, готовность сотрудничать с ним на равноправной основе при одновременном отказе от попыток слепого копирования зарубежных образцов*, чем грешила Россия в первой половине 90-х. «Слишком много в последнее время было заимствований с Запада, внедрений в нашу жизнь... чуждых представлений. А мы ведь – Россия, могучая держава с тысячелетней историей, традициями, верой. Своим умом, что ли, оскудели?»⁷⁷. Под этими словами Владимира Оболенского, потомка древнего рода Оболенских, подпишутся многие его соотечественники.

Особую осторожность рекомендовалось проявлять при равнении на Соединенные Штаты: слишком уж непохожи мы друг на друга. «Необходимо дружить с Америкой, уважать величайшие технические, цивилизационные достижения ее многонационального народа. Но очень опасно «чистить» себя под Америку, – предостерегал политолог Александр Ципко. – Мы совсем другие.

Нынешняя Россия в отличие от США является наследницей русской и советской истории. И было бы величайшим преступлением, если мы последуем американскому примеру и уравнием всех с помощью исторического нигилизма. Но, кстати, – замечает А. Ципко, – и американцы никак не могут забыть, что они ирландцы, шотландцы, поляки, евреи...»⁷⁸ И общее заключение: «...я не хочу, чтобы американская субкультура с ее прославлением убийства и насилия стала доминирующей в моей стране»⁷⁹.

Это достаточно репрезентативное мнение. Причем придерживаются его люди, которые не считают Америку врагом России и не

хотели бы видеть Россию врагом Америки. «Тем, кто уповает на помощь Запада и, главное, Америки, говорю, – писал один из участников дискуссии, – не надейтесь... они (американцы. – Э.Б.) уже начинают раздуваться спесью единственной «сверхдержавы», пожиная плоды своей победы в соревновании с Советским Союзом. Вместе с ним они записали в покойники и Россию, полагая, что ей никогда не подняться выше уровня стран «третьего мира». Это мнение разделяют и наши капитулянты, которым еще и «руки вверх» не сказали, а они уже лапки вздергивают. Американцы – нация молодая, по-детски наивная и от сознания своей молодой силы не в меру наглая, что вполне естественно для подростков, которым свойственно высокомерное отношение ко всякому, кто кажется им слабее»⁸⁰.

Позиция, зафиксированная в этом письме рядового россиянина (равно как и во многих других публикациях, принадлежащих в том числе и известным людям), достаточно характерна для современного российского общества. Конечно, ни антиамериканизм, ни антиевропеизм не стали (слава богу!), да и не могли стать нашей Национальной идеей⁸¹. Но настороженное, а тем более критическое и резко отрицательное отношение к Западной Европе и США сужали фронт поисков Идеи или ее элементов на западном направлении. С конца 90-х Россия все чаще стала напоминать себе (и другим тоже) о двух вещах. Во-первых, о том, что нет в мире страны, на основе опыта которой она могла бы сформулировать искомую Национальную идею. Во-вторых, что если Россия и относится к Западу, к Европе, то при этом продолжает оставаться частью Востока, Азии. «Им (людям Запада. – Э.Б.) не понять нашу тоску. Они лишь «Запад», а мы «Запад-Восток». Добро и Зло, Свет и Тьма всегда главную свою битву устраивали на нашей земле, – писал военный служащий Роман Шеховцев. – Вот почему для будущего движения вперед нам необходимо брать за основу наши самобытность и уникальность»⁸².

В подтверждение этой самобытности многие апеллируют к религиозным различиям. В Европе и Америке доминируют католическая и протестантская версии христианства, тогда как Россия развивалась на протяжении последнего тысячелетия как страна православная. И пытаться перейти из одного вероисповедания в другое или надеяться, что в русском православии разовьются «реформационные течения, способные выполнить функции, аналогичные европейскому протестантизму» было бы просто наивно и смешно, говорит философ Арсений Гулыга. «Нужны ли нам такие функции? Каждому свое!»⁸³

Еще один аргумент – специфика российского менталитета. Сформированный уникальным историческим опытом, он, как полагают некоторые участники дискуссии, принципиально несовместим с западным (который, впрочем, тоже неоднороден), выросшим на иной основе⁸⁴.

Наконец, в числе самых модных аргументов против Запада – утверждение, что и Европа, и еще в большей мере Америка вступили в стадию «внутреннего ветшания» и «кризиса духовных устоев». Что, следовательно, всякая попытка ориентироваться на них в поисках Национальной идеи была бы равносильна самоубийству. «Есть закономерность историософского порядка, по которой все грандиозные общественные системы в высшей точке своего могущества ветшают изнутри и разрушаются мгновенно и непредсказуемо в тот момент, когда все ждущие этого отчаиваются и устают ждать, – утверждает современный религиозный философ Виктор Аксюциц. – Так было с Римской империей и с советской империей. Нечто подобное мы наблюдаем и с Соединенными Штатами как плацдармом мировой системы нового порядка»⁸⁵.

О «внутреннем загнивании» Америки, по Аксюцицу, «свидетельствует и кризис духовных устоев США (феномен Моника Левински), и циклопическая долларовая финансовая пирамида, которая приговорена к коллапсу. Мировой жандарм, не встречающий достойной сдерживающей силы, ведет себя самонадеянно, безрассудно и контрпродуктивно, о чем свидетельствуют события в Югославии...»⁸⁶

Общий итог как будто очевиден: многие, если не большинство, из тех, кто поддерживает замысел создания современной российской Национальной идеи, *не видят в странах Запада, будь то Европа или Соединенные Штаты Америки, ни достойный образец для подражания (идеал), ни политическую силу, способную оказать России ощутимую помощь в ее саморидентификации*. Такой взгляд в немалой степени предопределяет еще одну позицию, отчетливо проступающую в ходе этих поисков. Ее можно определить как *«обращение к истокам» или даже «возвращение к истокам»*.

Однако прежде чем говорить об этой позиции, надо отметить, что среди сторонников новой русской Национальной идеи, обращающих взор к первоосновам, есть люди, которые не спешат (и другим не советуют) поворачиваться спиной к Западу. Аргументация их проста: Запад – любимый и проклинаемый, щедрый и хищный, «процветающий» и «загнивающий» – оставался на протяжении по крайней мере нескольких последних столетий одним из источни-

ков формирования и развития российского общества, его сознания и менталитета. *Сама самобытность России есть уникальный продукт взаимодействия западного и восточного начал*⁸⁷, которые как раз и породили (не растворившись в нем, впрочем, до конца) тот самый синтез, который и называют русской (российской) цивилизацией и культурой.

«Новая Россия, – полагает философ Г.К. Овчинников, – стоит на пороге нового большого цикла, нового культурно-исторического мира. И снова перед нами разворачивается картина масштабного синтеза – прививки к стволу российской культуры элементов современного развития западной цивилизации. И снова плоды Запада и Востока будут перевариваться в котле российской культуры, выливаясь в форму более или менее органического, но все же противоречивого в самой своей сущности симбиоза двух основных типов человеческой цивилизации».

Можно спорить с Г.К. Овчинниковым относительно предлагаемой им модели циклического развития России. Но сам факт периодически вспыхивающего интереса российского общества к Западу, который (интерес) вскоре иссякает и сменяется индифферентным или даже критическим отношением, подтверждается отечественной историей последних нескольких столетий. Россия как бы вращается (с разной скоростью) вокруг собственной «оси», поворачиваясь к Западу и Востоку то лицом, то спиной и получая в моменты лицевого контакта очередную культурно-цивилизационную «прививку». Что же касается происходящего на просторах России своеобразного синтеза элементов восточной и западной цивилизаций и культур, то тут и спорить не о чем: надо просто для начала вспомнить приведенные выше слова Достоевского, в поддержку к которым можно привести немало других высказываний отечественных мыслителей, приблизившихся к постижению духа России.

На круги своя

Среди тех, кто по зову сердца и властей бросился в 90-х годах на поиски Национальной идеи, выделялась группа людей, позиция которых – пусть не всегда четко проработанная и последовательная – существенно отличалась от позиций остальных участников дискуссии. Национальную идею, утверждали они, не только не надо выдумывать – не надо даже ждать, пока она естественным образом созреет в сознании общества. Ее надо просто от-

крыть, как открывают законы науки, или, по словам одного из участников дискуссии, вспомнить⁸⁹, как вспоминают забытое прошлое.

Дело в том, что, с точки зрения сторонников этой позиции, Национальная идея – это некая *объективная данность*, выступающая то ли в виде *исторической закономерности* в ее специфически национальном проявлении; то ли в виде *божественного предопределения* – предначертанного Пути, функции, миссии; то ли в виде *национальной традиции*, сформированной усилиями предшествующих поколений россиян, но по-прежнему сохраняющей творческий потенциал и выступающей в качестве объективной силы.

Как утверждал один из участников дискуссии, «национальная идея – это не план развития страны, а выражение объективной тенденции развития государства на не определенный заранее период времени, пока она не исчерпает себя и не возникнет другая тенденция, формулируемая в виде следующей национальной идеи.

Такие общие для прогрессивных стран закономерности, как демократия, рыночная экономика, права человека, правовое государство, не могут стать национальной идеей⁹⁰. Не могут потому, что Национальная идея – это идея «особости»: «...если государство или нация не ощущают своей именно особости, если даже намеки на особость подвергаются уничтожающему презрению, то этих государства или нации просто нет в природе»⁹¹.

Наиболее полно и отчетливо эта «особость» проявляется, по мнению участников дискуссии, отстаивающих рассматриваемую позицию, в уникальной исторической *миссии*, выпадающей на долю данного народа (нации, общества, государства), в его *историческом призвании*. Россия – не исключение. И российская Национальная идея не что иное, как ее миссия, которую невозможно ни выдумать, ни произвольно присвоить, а можно только осознать как объективную заданность и принять в качестве руководства к действию.

«Национальная идея – не стишок, который можно сесть и сочинить, как в свое время сочинили выдаваемый за нее клич – «Догнать и перегнать Америку». Национальная идея вечна, пока жив народ, ее создавший»⁹². Это слова азербайджанского политолога Расима Агаева, принявшего участие в дискуссии о российской Национальной идее. По его убеждению, «русская идея никогда не менялась в своей истинной сути, она лишь трансформировалась и корректировалась, отвечая на вызовы времени»⁹³.

Есть, мы видели, и несколько иное понимание миссии, а именно как конкретного «задания» для народа, которое меняется по ходу истории. Впрочем, и в этом случае сохраняется связь времен.

«Традиции прошлого, потребности настоящего, вызовы будущего – таковы слагаемые исторической миссии России на рубеже нового тысячелетия», – утверждает писатель и журналист Всеволод Овчинников, автор знаменитой «Ветки сакуры»⁹⁴. А правозащитник и историк Лев Копелев, считавший, что «новая русская идея (т. е. искомая Национальная идея. – Э.Б.) растет из трагического опыта истории», соотносил ее с такими глубинными пластами цивилизации, что дух захватывало. «Русская идея XIX века возникла не как внезапное озарение. Ее глубокие корни и ранние завязи явственны в давнем и недавнем прошлом – в учении Лао-цзы, в Евангелии Иисуса Христа, в заветах Будды, в творениях Дидро, Канта, Гете, Чаадаева, Герцена, Владимира Соловьева, Льва Толстого, в «Пушкинской речи» Достоевского»⁹⁵.

Что же это за Идея, если она вырастает из совокупного гуманистического опыта человечества? Очевидно, будучи национальной, она в то же время не может не быть идеей глобального, вселенского масштаба и общечеловеческого содержания. Именно так и трактует ее Лев Копелев. «Великая миссия новой России – создание и развитие новых условий человеческого существования, которые будут плодотворны не только для народов России и определенных стран, но для всей Европы и других континентов»⁹⁶. Копелев предлагал и более краткую формулу Идеи: «предотвратить гибель человечества» на основе единства науки, политики и нравственности. И давал при этом такие ее характеристики, которые, с его точки зрения, способны убедить настороженных гуманистов и интернационалистов в том, что признание русской Национальной идеи вовсе не означает скатывания на путь национализма, шовинизма, провинциальной замкнутости. «Русская идея, – настаивал Л. Копелев, – отвергает и наивно-романтические фантазии националистов, и шовинистические притязания на избранность, на право утешать и покорять другие народы. Русская идея означает незаблемую преданность России и вместе с тем полную открытость миру, неразрывные связи с русской духовной культурой и готовность к познанию других национальных культур.

Русская идея терпима к иноверию и инакомыслию, но нетерпима к бесчеловечности, к преступлениям «во имя высокой цели». Она обязывает всех, кто руководит государством, и всех, кто ему служит, отстаивать гражданские свободы и противиться своеволию, беззаконию и произволу»⁹⁷. Столь масштабное – спасение человечества! – толкование Национальной идеи, прозвучавшее, кстати сказать, из Германии, где жил в последние годы историк, предпо-

лагает признание не только вселенской значимости и общечеловеческой ценности этой Идеи, но и ее мессианского характера. Да так, собственно, и полагали некоторые приверженцы этой позиции.

По убеждению того же Расима Агаева, Русскую идею «можно обозначить как мессианский экспансионизм»⁹⁸. Впрочем, он тут же оговаривается: «экспансионизм» или «мессианство» (как он еще ее называет) – это не уничтожительная характеристика Русской идеи. Это, в сущности, синоним «собирательства», расширения российских земель. «...У России всегда была и есть своя национальная идея. И носитель ее – русский народ – готов к возобновлению своей метаисторической роли – мессианскому эсхатологизму. России надо вернуться к корням, истокам своей национальной идеи – благородному, неэгоистическому мессианству, ненасильственному собиранию сопредельных земель, вовлечению малых и средних окраинных народов в фарватер российского влияния»⁹⁹.

Азербайджанский политолог точно обозначил одну из самых популярных и, похоже, любезных русскому сердцу трактовок искомой Национальной идеи: *собирание под общероссийской крышей сопредельных земель, народов, культур*. И не просто собирание, но *ненасильственная интеграция их в единое целое*¹⁰⁰. Но там, где собирание и интеграция, там и посредничество. Особую популярность приобрела в последние годы идея посредничества между Европой и Азией¹⁰¹, или, как часто говорят, «евразийскости» России¹⁰².

«Этой миссией (исторической миссией России. – Э. Б.), на мой взгляд, – делится размышлениями Всеволод Овчинников, – может быть решимость и способность России стать мостом между Европой и Азией, между цивилизациями Запада и Востока.

Поставить перед собой подобную цель, сделать ее национальной идеей значило бы решить сразу несколько задач, отвечающих геополитическим интересам России»¹⁰³. И не одной только России. «Трансконтинентальный супермост Европа–Азия сыграет для наших стран ту же роль, что когда-то для России – «путь из варяг в греки», а для Китая – шелковый путь. Став национальной идеей, этот стратегический ориентир способен привести наши народы к процветанию. Более того, это будет их исторической миссией перед человечеством»¹⁰⁴.

В «евразийстве», как он его толковал, нашел наконец Национальную идею (он тоже называл ее Русской идеей) и Никита Моисеев. Прежней России «нет и не будет», резонно утверждал он. Поэтому и говорить надо не о ее «возрождении», а о новом рождении. «Такой процесс, – пишет Моисеев, – я назвал бы «рождение новой

России», а еще «евразийской идеей», о которой много говорили и по-разному. Евразийская идея может стать важной опорой стабильного развития России. Реализация эффективно работающего «моста между двумя океанами может не только иметь значительные экономические последствия, но и быть отправной точкой выработки геополитической доктрины страны»¹⁰⁵. Исходя из этой Идеи, Моисеев приходит к выводу, что «главная национальная цель России» – «организация Севера Евразийского суперконтинента в интересах всего планетарного сообщества. Это сыграло бы большую роль в формировании национального мировоззрения и позволило бы искать поддержку этой идеи и вне страны – на Востоке и на Западе, ибо достижение этой цели полезно всем»¹⁰⁶.

И здесь, как видим, искомая Национальная идея истолковывается как *планетарная – и по масштабу, и по роли в жизни человечества*. И видимо, не случайно. Резонно предположить, что авторы (по крайней мере какая-то их часть), с мыслями которых мы познакомили читателя, как и многие из тех, кто отождествляет Национальную идею с «исторической миссией», а саму эту миссию – с собиранием земель, с евразийской интеграцией и т. п., знакомы в той или иной степени с творчеством Ф. Достоевского, В. Розанова, Г. Вернадского, Н. Трубецкого и других создателей и аранжировщиков классической парадигмы Русской идеи. И что именно это знакомство и солидаризация с их взглядами, как сохраняющими свою актуальность, побуждает наших современников следовать за своими выдающимися предшественниками. Во всяком случае, мы можем совершенно определенно сказать: некоторые из участников дискуссии – причем участников, если можно так сказать, продвинутых в плане интерпретации предмета, а отчасти и содержания искомой Национальной идеи – близко подошли к классической парадигме Русской идеи, сложившейся в XIX – начале XX в.

Но чтобы реализовать Национальную идею как особую, уникальную идею, должен существовать и соизмеримый с ней, соответствующий ей по своей природе субъект, а именно народ, нация (она может быть полиэтнической), «исповедующая» эту идею и наделенная такими внутренними чертами, которые позволяли бы ей считать эту Идею своей.

О национальных особенностях русских с их «таинственной» душой, которую «умом не понять», написано и сказано предостаточно. И те, кто сегодня, размышляя о Русской идее, перечисляет эти особенности, конечно же знакомы если не с философскими трудами, скажем, Николая Лосского и Николая Бердяева или с «Дневником

писателя» Достоевского, то уж по крайней мере с романами последнего. Как и с сочинениями Гоголя, Некрасова, Пушкина, Толстого. А у них о русских сказано все. Так что если размышления участников нынешней дискуссии о путях дальнейшего движения России порой несут на себе печать оригинальности, то их суждения о русском национальном характере, русском менталитете воспроизводят в основном традиционные представления о русском человеке.

Называют, разумеется, «*соборность*», хотя в толковании содержания этого понятия единогласие обнаруживается не всегда.

Называют «*религиозность*», под которой понимается обычно следование православной версии христианства.

Называют «*духовность*», истолковываемую (вопреки ее глубинному религиозному смыслу) чаще всего в светском плане, а именно как предпочтение духовных ценностей материальным.

Называют немало других черт, и среди них «бессребреничество» («нестяжательство»), «жертвенность», «терпимость», «долготерпение», «коллективизм» (противопоставляемый «индивидуализму»), «широту души» и т. п.¹⁰⁷.

Примечательна в рассматриваемом плане опубликованная в ходе организованного «Российской газетой» конкурса (и в итоге выигравшая его) статья депутата законодательного собрания Вологодской области Гурия Судакова, в которой он, сравнивая «русского и западноевропейца», выявляет, как он называет их, «шесть принципов русскости»¹⁰⁸.

Первый принцип – *забота об общественном благе*. «Русскому мало личной выгоды. Он рвется отвечать за все Отечество». Советское государство и коммунистическая партия в былые времена эксплуатировали народный энтузиазм. Тем не менее «и сегодня есть эта черта в общественном сознании».

Второй принцип – *коллективизм*. «Коллективизм – наша национальная особенность, и если разобратся, то традиционная, отнюдь не наследие советского периода. Ведь общинное существование в условиях нашего нелегкого климата было решающим способом выжить».

Третий принцип – *терпение, воздержание, жертвование собой для других, для добра...*. И вообще главная забота русского – это «как душу настроить».

Четвертый принцип – *высокая нравственность*. «Совесть и правда – Бог русских, а покаяние – обязательный принцип бытия. Нравственность – сердцевина любой цивилизации, но, кажется, русской – особенно».

Пятый принцип – *тяга к абсолютному*. «Постепеновцем» русский быть не хочет, не умеет, признает только верхний предел».

Наконец, шестой принцип – *открытость* «для других народов». Окруженные многочисленными народами, большими и малыми, россияне стремились жить с ними в мире и согласии, если нужно, то учиться у них, перенимать их навыки и опыт.

Г. Судаков отмечает вместе с тем, что «в русской натуре, в ее человеческой природе много бурного, эмоционального», что русские – «нация, сотканная из противоречий». И как итог всего сказанного – общий вывод. «Суммируя, обозначим одним словом отличие русского от западноевропейца: *нерыночник* (выделено мной. – Э.Б.). Русский национальный характер сформирован не на основе рыночной деятельности. Отсюда и принципиальное отличие духовного склада. Для европейца социальная значимость – в деле, мастерстве, богатстве. Отсюда и ведущие ценности: свобода и право. Для русского более значимо общество, Родина, слава и власть. Деловитость у нас развита меньше, отсюда реализация патриотизма – через жертву, благотворительность. Конечно, россияне постигнут рыночные нормы и правила. Но сделают это по-своему»¹⁰⁹.

Спорить тут не о чем. Ибо, повторю, во всех рассуждениях о Русской идее и отождествляемой с ней Национальной идее мы имеем дело не с научными концепциями, с которыми можно вести предметный и аргументированный спор, а с социальным мифом о России и русских. А субъекты мифа – это не реальные люди, а Герои и Боги, спустившиеся на землю. И негоже награждать их отрицательными чертами, пусть те и подтверждаются повседневной житейской практикой. А кому хочется справедливой объективности, тот пусть обращается к социологическим исследованиям и к классической русской литературе. Там, повторю, сказано о русских все: в «Евгении Онегине», в «Мертвых душах», в «Обломове», в «Братьях Карамазовых» и «Бесах», в «Войне и мире», в стихотворениях Пушкина, Тютчева, Некрасова...

Но верно и то, что практически все «шесть принципов русскости», о которых пишет Г. Судаков, называют – пусть в иной последовательности, ином сочетании и порой под иными именами – и создатели классической Русской идеи. Так что если даже предположить, что современный автор просто повторяет мысли классиков (а он тут не одинок), то это тоже о чем-то говорит, а именно об их современности, точнее, о современности традиционной Русской идеи.

Промежуточные итоги

За полтора с лишним десятка лет, что длится дискуссия о Национальной идее, она так и не дала определенного ответа на вопрос о предмете и содержании последней. Отчасти это вызвано тем, что – как легко заметить из приведенных высказываний – толковали о разных вещах: одни – о *Русской идее в ее традиционном понимании*, определяемом в основных чертах парадигмой, выкристаллизовавшейся в конце XIX – начале XX в.; другие – о *национальной стратегической цели, национальной задаче, национальном идеале* и т. п., которые бы сплотили россиян, задали обществу генеральное направление движения на годы вперед, придали ему мощный творческий импульс...

И тем не менее дискуссия не была бесплодной уже потому, что лишний раз подтвердила: *интегрирующие, мобилизующие нацию идеи если и появляются время от времени в той или иной стране, то порождаются самой общественной жизнью, иначе говоря, вызревают естественным путем* – пусть не без посредничества профессиональных интеллектуалов – в недрах нации. Они не могут быть сфабрикованы в ходе ученых диспутов или спущены сверху в директивном порядке. Как заметил в свое время не без сарказма (но и не без оснований) политолог Сергей Рогов, «все попытки сформулировать на бумаге национальную идею будут иметь не больше эффекта, чем «моральный кодекс строителя коммунизма» и бесчисленные резолюции пленумов ЦК КПСС»¹¹⁰.

Но дискуссия была полезной и в ряде других отношений. В частности, она стала еще одним убедительным свидетельством тотального кризиса идеосферы постсоветского общества. Кризиса, который сегодня выглядит менее острым и обнаженным, чем, скажем, пять-семь, а тем более десять-двенадцать лет назад, но который все еще не преодолен. В самом деле, когда знакомишься с предлагаемыми интерпретациями искомой Идеи – от возрождения российского футбола¹¹¹ до возрождения (хотя и в специфической форме) Российской империи, – складывается впечатление, что не существует таких сфер и продуктов деятельности духа, разума и рассудка, с которыми бы не увязывалась тем или иным образом или даже не отождествлялась искомая Идея. По сути совокупное содержание предлагаемых решений поставленной задачи выглядит как коллективный ответ на «проклятый вопрос», традиционно волнующий Россию: «Что делать?»

Подобный плюрализм свидетельствует, однако, не столько о богатстве социологического воображения членов современного российского общества (включая представителей интеллектуальной элиты), сколько об идейной растерянности и духовном вакууме. Неуловимую Идею отождествляют, зачастую неосознанно, с тем, чего обществу, как представляется россиянам, сегодня остро не хватает, но без чего такая страна, как Россия, не может, по их мнению, обойтись. А не хватает, как выясняется, и долгосрочной стратегии национального развития; и плана дальнейших действий в самых различных сферах жизни – политической, экономической, социальной; и общественного идеала; и национальной цели; и нравственных норм...

Конечно, приоритетные национальные проекты, начавшие реализовываться в последние годы президентства Путина, свидетельствуют о стремлении государства выработать такую стратегию и такие планы. Но это лишь первые шаги. И очень многое пока остается неясным. Подтверждением этого могут служить вопросы, задаваемые президенту во время его ставших традиционными ежегодных телеобщений с россиянами. Первое место среди них твердо занимают вопросы социального характера, за ними следуют вопросы, которые, по сути, повторяют то, о чем вот уже на протяжении полутора десятилетий говорили и говорят те, кто ищет Национальную идею...

Очевидно, что для преодоления идейного и духовного кризиса потребуется еще какое-то время. И возможно, немалое. Пока же – и это тоже один из очевидных итогов дискуссии – никто не готов предложить такую цель, такую задачу, которые были бы восприняты если и не всеми членами общества, то его большинством и которые бы естественным образом обрели статус общенациональной цели или задачи на более или менее длительную перспективу¹¹².

Можно сказать и по-другому: в обществе *еще не созрела такая задача, такая цель*. И не вполне ясно, появится ли она в обозримой перспективе. Не исключено, что если Россия будет в дальнейшем развиваться по демократическому пути и ей не будут насильно навязываться (противоборствующими политическими силами) в качестве общенациональных те или иные корпоративные по сути цели и ценности и если страна не окажется перед лицом смертельной опасности, то такая *единая, общепризнанная* национальная цель-задача может не появиться вообще.

В этой связи вспоминается высказанное еще десять лет назад замечание философа Алексея Кара-Мурзы о том, что противоборствующим силам, действующим на российской политической арене,

было бы недурно договориться между собой о «согласии по поводу несогласия». оно по сути сводится к классическому либеральному принципу идейно-политической толерантности, истоки которого восходят к Джону Локку. «Вопрос сегодня не в том, – писал Кара-Мурза, – чтобы найти общий знаменатель всех идеологий; в России же созданы свои собственные идеологические и самостоятельные миры, примирение которых попросту невозможно. Единственным общим знаменателем, который может быть назван, – это согласие по поводу взаимного несогласия. Установление согласия по поводу несогласия, разномыслия, попытка институционализации в определенных общественных практиках того, что называется демократическим процессом, – это единственная идеология, которая может нас всех объединить»¹¹³.

Непонятно, почему А. Кара-Мурза называет предлагаемый им принцип «идеологией», но суть его предложения в общем ясна: прекратить бессмысленные поиски того, чего нет и в нормальных условиях не появится, и в договорном порядке признать легитимность статус-кво, сложившегося в идейно-политической сфере. Идея, не только вполне отвечающая духу того, что именуют «здоровым смыслом», но и базирующаяся на солидном фундаменте классического либерального принципа идейно-политической толерантности и прочно утвердившаяся в современной политической науке. Однако есть одно любопытное обстоятельство, которое несколько меняет идейный ландшафт.

Дело в том, что, обнаружив отсутствие в современном российском обществе согласия по поводу новой Национальной идеи, равно как и проблематичность появления таковой в обозримой перспективе, дискуссия одновременно показала: *мифологические представления о России и русских, складывавшиеся в нашем обществе на протяжении предшествующих веков, и по сей день сохраняются в отечественном национальном сознании*. И сфера их распространения отнюдь не ограничивается теми социальными и политическими группами, которые открыто, последовательно и однозначно объявляют себя приверженцами традиционной Русской идеи, а то и пытаются сделать ее (точнее, какую-то ее версию) своим знаменем.

В самом деле, внимательный взгляд на позиции многих из тех, кто вроде бы и не пытается найти будущее в прошлом, обнаруживает в них черты мифологем, входящих в круг – а он, как увидим, довольно широк – Русской идеи. Эти мифологемы проявляются в тех или иных формах (подлинной и превращенной, целостной и фрагментарной, явной и скрытой) в сознании значительной части

российского общества, особенно в провинции. Исключение составляют разве что немногочисленные группы, твердо ориентированные на либерально-демократические ценности и локализованные в основном в «обеих столицах» и крупных мегаполисах.

Оставим пока в стороне вопрос о том, хороша или плоха традиционная Русская идея для современного российского общества: ответ на него будет неизбежно идеологизированным, а значит, односторонним и спорным. Важнее другое: эта идея присутствует и в нашей культуре, и в нашем общественном сознании, представляя как совокушность социальных архетипов, т. е. (если воспользоваться определением Германа Дилигенского) передаваемых от поколения к поколению стандартов восприятия социально-политической действительности, социального и личного поведения, формирующих специфический тип личности.

Русская идея определяет в той или иной мере характер наших социальных и политических перцепций и модели нашего социального и политического поведения. И это – частичный ответ на вопрос о том, почему наши реформы (и модернизация общества в целом) идут так, как идут. Так что если мы действительно хотим понять, что мы, русские (россияне), за народ, куда мы держим путь, каковы наше место и роль в мире и т. п., то необходимо разобраться, хотя бы в самых общих чертах, что представляет собой традиционная Русская идея, и прежде всего ее ядро. Ну а если вдобавок к этому мы хотим понять, насколько реальны перспективы либерализации, американизации, вестернизации современного российского общества, то сравнить один великий национальный социальный миф с другим великим мифом, а именно Русскую идею с Американской мечтой.

Чем вызвана живучесть традиционной Русской идеи? Исследования российского менталитета, проведенные в 90-х годах отечественными психологами и социологами¹¹⁴, обнаружили в нем черты, легко отождествляемые с этой Идеей. А это значит, что основные ее элементы укоренены в русском (российском) менталитете, и это «обеспечивает» их повышенную устойчивость¹¹⁵.

«Первой характеристикой российского менталитета, – пишет психолог Ксения Абульханова, подводя итоги проведенных исследований, – оказалось *преобладание морального сознания* – моральных представлений над политическими и правовыми (но пока нельзя сказать, что и над экономическими)... Моральные представления имеют больший удельный вес, более развиты и входят составляющими и в политические, и в правовые. Последние, напротив, не развиты и компенсируются моральными отношениями, которые устанавли-

ливаются на уровне непосредственного взаимодействия людей»¹¹⁵. С неразвитостью правосознания связано и отсутствие «чувства, что все в конечном счете зависит от «Я», которое свойственно «личности западноевропейского и американского обществ» и которое порождает «ее предприимчивость, конкурентность, самоуверенность, тогда как у российской личности в порядке протеста против подавления своего “Я” развилось скорее большое самолюбие»¹¹⁶.

«Второй целостной характеристикой ментальности оказалось такое представление о селф (“Я”), которое неразрывно связано с представлением об обществе... В отечественном... фактически тотемном самосознании государство предстало как некий гоббсовский гигантский “Левиафан”, с которым каждый оказался связан лично, непосредственно и нерасторжимо».

Одним из неиссякаемых источников подпитки российского традиционного менталитета оставалась на протяжении почти всего минувшего столетия русская культура, и в первую очередь классическая литература XIX в. Пушкин, Гоголь, Достоевский, Гончаров, Тургенев, Толстой, Некрасов, Островский – все они были выразителями духа Русской идеи в той или иной ее ипостаси. До конца 80-х – начала 90-х годов XX в. произведения этих писателей были неотъемлемой частью того культурного фундамента, на котором строилось обязательное образование населения, т. е., иначе говоря, они выполняли социализирующую функцию. Так что, пока живы поколения россиян, воспитанных на классической отечественной литературе, впитавшие в себя ее дух и идеи, до тех пор будет сохраняться солидная культурная основа для воспроизводства Русской идеи в нашем общественном сознании и поведении.

Конечно, национальный менталитет, сколь бы ни был он устойчив, подвержен изменениям, происходящим под воздействием социальных, политических и экономических факторов. Он может постепенно размываться, эволюционировать, но может и регенерировать, укрепляться в порядке защитной реакции на воздействие агрессивной среды.

В конце 80-х – начале 90-х годов, когда в СССР, а потом и в России стали происходить радикальные перемены, надежды на благоприятный исход которых были в немалой степени связаны с Западом, в российском менталитете тоже, было, началось размывание стереотипов, воплощающих дух традиционной Русской идеи. Однако дальнейшее развитие событий внутри страны (в частности, тяжелые социальные последствия либеральной «терапии») и на мировой арене (особенно третирование России западными страна-

ми, включая тех, в ком она готова была видеть своих политических партнеров и даже друзей) если и не пресекло, то заметно затормозило этот процесс. Больше того, в обществе начали восстанавливаться и укрепляться традиционные *механизмы психологической защиты социума, к числу которых всегда относилась Русская идея*. Сегодня она выступает – как под собственным именем, так и под «псевдонимами» – в качестве одной из основных формул российской национальной самоидентификации, равно как и одного из факторов, определяющих сознание и поведение многих миллионов россиян.

Что же представляет собой Русская идея в ее традиционной форме? Как она формировалась? Каковы ее основные черты?

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Независимая газета. 1991. 24 янв.

² XIX Всесоюзная конференция Коммунистической партии Советского Союза. Стенографический отчет. Т. I. М., 1988. С. 89.

³ Во многих публикациях второй половины 80-х годов понятие сталинизма использовалось для обозначения «теоретических» идей Сталина, а понятие сталинщины – для обозначения направляемой им социально-политической практики.

⁴ XIX Всесоюзная конференция. Т. I. С. 224.

⁵ И дело тут не только в консерватизме общественного сознания и отсутствии в России прочных либеральных традиций, но и в том, что проповедь новых ценностей и попытки утверждения новых политических и экономических институтов оказались сопряженными с резким ухудшением качества и уровня жизни большинства россиян.

⁶ В качестве примеров можно назвать межрегиональную научно-практическую конференцию «Русская нация и русская идея: история и современность», состоявшуюся осенью 1996 г. в Оренбурге; две конференции, проведенные во второй половине 90-х годов. Центром по изучению России РУДН, Фондом им. Фридриха Эберта и Научным советом г. Москвы. (Материалы последней из них – «Кризис российской идентичности: причины и пути преодоления» – опубликованы отдельной книгой. См.: Преемство. Что будет с Родиной и с нами. М., 2000); а также парламентские слушания «Русский вопрос – пути правового решения (от русской идеи к идее новой России)», проведенные в Москве в феврале 1997 г.

⁷ Так, например, 8 ноября 1997 г. на канале РЭН ТВ прошла передача из цикла «Национальный интерес», специально посвященная Национальной идее. Похожие передачи были организованы и другими телеканалами.

⁸ См., в частности: *Чубайс И.* От Русской идеи – к идее новой России. М., 1996; *Кобылянский В.А.* Русская идея и возрождение России. Иркутск, 1997; *Осипов Г.В.* Россия – национальная идея: Социальные интересы и приоритеты. М., 1997; *Сохряков Ю.И.* Национальная идея в отечественной публицистике XIX – начала XX в. М., 2000; *Подберезкин А.И., Янин И.Т.* Искусство жить

в России (Всероссийское общественно-политическое движение «Духовное наследие»). М., 1997; Русская идея, славянский космизм и станция «Мир». Калуга, 2000; *Гулыга А.* Русская идея и ее творцы. М., 2003; *Саркисянц М.* Россия и мессианизм. К «русской идее» Н.А. Бердяева. СПб., 2005; о. *Томаш Штидлик.* Русская идея: новое видение человека / Пер. с фр. СПб., 2006.

- ⁹ О сохраняющемся интересе к проблеме можно судить, в частности, по одному любопытному штриху: деятельность Путина на посту главы государства с самых первых дней его президентства увязывалась рядом аналитиков именно с реализацией Национальной идеи. Как писала газета «Коммерсант» в статье «Национальная идея Путина», «Владимир Путин знает, где найти то, что никак не могли обнаружить ни его предшественники, ни даже президент – Русскую национальную идею» (1999. 24 дек.). Полтора года спустя, в марте 2001 г., М. Волкова в статье «Год президентства Путина: с программой или без нее?» утверждала на страницах «Независимой газеты»: «Единственное, над чем специально не хотел работать Путин, хотя и отвел этому целый раздел своей программы, так это над созданием так называемой национальной идеи...» (2001. 24 марта). А 14 апреля того же года В. Анфилов, полемизируя с М. Волковой, выступил в поддержку президента – опять же солидаризируясь с разделяемой им позицией (о ней речь впереди) по вопросу о Национальной идее: последняя не может быть сформулирована даже главой государства, она должна явиться на свет естественным путем (см.: *Анфилов В.* К вопросу о национальной идее // Независимая газета. 2001. 14 апр.).

Более поздний пример обращения известных российских политиков к рассматриваемой теме – программа превращения России в «либеральную империю», предложенная Анатолием Чубайсом именно в качестве Национальной идеи (некоторые базовые принципы этой программы были изложены главой РАО ЕЭС в авторской телепрограмме Владимира Познера «Времена» 28 сентября 2003 г.).

Запомнились теледебаты, прошедшие (под лозунгом «России не нужна национальная идея») в рамках программы Михаила Швыдкого «Культурная революция» в ноябре 2003 г. Широкий общественный резонанс вызвала встреча Владимира Путина (как кандидата на пост главы государства) со своими доверенными лицами весной 2004 г., на которой среди вопросов, заданных президенту, снова прозвучал вопрос о содержании российской Национальной идеи. Поднималась эта тема в печатной и электронной прессе (в частности, на телеканале «Россия» в рамках цикла передач «Национальный интерес»), и впоследствии, однако, прежнего общественного резонанса ее обсуждение уже не вызвало.

Продолжают публиковаться научные исследования, посвященные Национальной идее. См., напр.: *Бахтурина А.Ю.* «Национальная идея» в отечественной историографии 1990-х гг.: традиции и современное осмысление // Национальная идея на европейском пространстве в XX веке: Сборник статей. Т. I. М., 2005; *Колосова В.О.* Русская национальная идея в трудах православных философов российской эмиграции // Национальная идея на европейском пространстве в XX веке: Сборник статей. Т. I. М., 2005; *Герулайтис Н.А.* Метафизика национальной идеи Ивана Ильина // Национальная идея на европейском пространстве в XX веке: Сборник статей. Т. I. М., 2005; *Степанов Н.Ю.* Национально-государственный идеал в представлениях евразийцев 1920–1930-х гг. // Национальная идея на европейском пространстве

в XX веке: Сборник статей. Т. I. М., 2005; *Соловей В.Д.* Национальная идея, этнический дискурс, этническая идентичность (Краткая деконструкция понятий) // Национальная идея на европейском пространстве в XX веке: Сборник статей. Т. I. М., 2005.

¹⁰ *Дикевич В., Тулицын А., Фетисов А.* В поисках «субъекта развития» // НГ-сценарии. 1997. № 11.

¹¹ См.: Российская газета. 1996. 17 окт.

¹² *Костиков В.* Время властвовать поступкам // Московские новости. 1996. № 38.

Помощник Бориса Ельцина Георгий Сатаров, комментировавший время от времени ход дискуссии на страницах центральных газет, счел необходимым публично возразить сторонникам этой позиции: «... если опираться на прецеденты, то в США, Канаде, Японии – везде конституция тем не менее подкреплялась какими-то ценностными конструкциями. В том числе и в виде национальной идеи. В этом нет ничего удивительного, потому что общественная жизнь никогда не регулируется только законами. Существуют мораль, этические принципы, культура, определенная система ценностей общества. То есть те вещи, которые не столько регулируют, сколько помогают насытить смыслом существование» (Российская газета. 1996. 14 нояб.).

¹³ «В перестроечные годы в России появилась идея правового государства. Следовательно, идея у России уже есть, – писал Н. Лукьянчук из Хабаровска. – Поэтому я считаю, что не следует изобретать колесо, а делать то, что делает любой другой здравомыслящий народ, и то, что уже делается» (Российская газета. 1996. 3 окт.).

¹⁴ См.: Известия. 1996. 27 февр. Словно бы возражая тем, кто противопоставлял общечеловеческие ценности национальным, Никита Моисеев утверждал: «Даже само понятие общечеловеческих ценностей требует конкретизации и уточнения. Конечно, общечеловеческие ценности существуют хотя бы потому, что человечество – единый биологический вид. Но далеко не все можно стандартизировать, и американские образцы не стоит навязывать не только китайцам, но и, скажем, французам!» (*Моисеев Н.* Мост между океанами // Российская газета. 1997. 20 марта).

¹⁵ См.: Российская газета. 1996. 3 окт.

¹⁶ В статье «Уважать человека. В поисках национальной идеи для гражданина России» губернатор Кемеровской области Аман Тулеев признается: «Не знаю, какой ей быть. Ее не выдумать за письменным столом. Она должна быть выстрадана самой нацией, прорасти в душе каждого невянувшей травой» (Независимая газета. 2001. 22 марта).

¹⁷ «Идея для России, – пишет житель Тынды Руслан Медведев, – должна вырабатываться не кучкой политиков или ученых, пусть даже очень умных, а идти из глубины народа, его истоков, нынешнего положения и конечно же взглядов в будущее...» (Российская газета. 1996. 26 дек.).

¹⁸ Как это ни удивительно, но на путь конструирования Национальной идеи подталкивали российскую общественность и некоторые наши философы. Клуб «Волхонка, 14» провел даже специальное заседание, на котором обсуждалась «предварительная разработка, посвященная рамочным условиям поиска общенациональной идеи» (см.: Российская газета. 1997. 25 марта).

Авторы разработки, сильно смахивающей на агитпроповские инструкции советских лет, приходят к важному открытию: Идею надо искать! Но не как-нибудь,

а по науке. Отсюда и перечень требований к поисковику. «Искать нужно то, что может затронуть умы и души людей». «По своей природе» Идея должна быть «интегрирующей», «мобилизующей» и «преобразующей». Она «не может быть политической», «не может быть этнической», «не может быть конфессиональной», «не может быть доктринальной, мозгляческой, интеллигентской», «не может быть столничной», «не может быть чрезмерно героической». Общественная идея, учат философы с Волхонки, должна быть не «концепцией власти», а «концепцией жизни», «идеологией»(!) не «верха», а «низа» (?!), не «структур», а «людей». И наконец, самый ценный вывод, полученный на основе новейших философских открытий: «Теория и аналитика идеологических процессов свидетельствуют, что в ситуациях, подобных нашей, такого рода идеи умнее искать не только и даже не столько в головах интеллектуалов, избретателей лозунгов и т. п., сколько в реальной жизни – в опыте конкретных людей и сообществ, не проявляющих повышенной идеологической озабоченности и тем не менее уже живущих «с Идеей», демонстрирующих вполне конструктивные и в то же время явно сверхутилитарные (?!) мотивации».

¹⁹ Кто бы мог подумать! Национальная идеология с рациональной и иррациональной точек зрения (Независимая газета.1997. 20 авг.).

²⁰ См.: Российская газета. 1996. 31 июля.

²¹ См.: Тимофеев Л. Наивная формула победы. Здравый смысл как национальная идеология // Известия. 1996. 9 авг.; Российская газета. 1996. 30 июля; 1996. 14 нояб.

²² См.: Российская газета. 1996. 17 окт.

²³ Греза О. Не дает ответа // Российская газета. 1997. 9 янв.

²⁴ Примечательна оговорка, сделанная Солженицыным: Национальная идея «должна сама созреть и родиться в сотнях голов, тысячах голов. И тогда она формулируется постепенно и ведет страну».

²⁵ Абдулатипов Р. Национальная идея и национализм // Независимая газета. 1995. 28 апр.

²⁶ Российская газета. 1996. 21 нояб. «Что вообще может быть общего в менталитете имперского русского народа и покоренных им в свое время народов? – вторил Насифуллину Павел Сидоренко из г. Шахты. – Таким образом, речь может идти только о национальной идее русских. Неспроста дискуссия в «РГ» начиналась с общенациональной идеи. А потом невольно переросла в национальную, а теперь уже речь идет о настоящей русской идее. В общем, все стало на свои места» (Российская газета. 1996. 5 дек.).

²⁷ Российская газета. 1997. 5 марта. Примечательно, что в защиту русскоэтнической трактовки Национальной идеи выступают и некоторые представители нерусских этносов. Их логика проста: у каждого из этих этносов, убеждены они, есть своя Национальная идея, так пусть она будет и у русских. «В сущности, все народы Российской Федерации, – утверждал председатель партии «Ватан» Е. Миначев, – свои национальные идеи уже имеют – это сохранение своей культуры, языка и обычаев, своей религии и возможности национального развития. Я бы сказал, это элементарная идея выживания, обусловленная национальной спецификой в инонациональной среде... А вот русскому народу действительно нужна национальная идея, национальные ориентиры для дальнейшего развития в новых условиях» (Российская газета. 1997 20 марта). Очевидно, что подобного рода «толерантность» есть не что иное, как фактическое отрицание общенациональной природы Национальной идеи.

- ²⁸ См.: Российская газета. 1994. 24 авг.
- ²⁹ Важно при этом отметить, что речь ведется именно о совпадении, а, как подчеркивал философ В.А. Кобылянский, автор книги «Русская идея и возрождение России», не о «национальном самоотречении» в пользу «человечества», не о духовном самоуничтожении (см.: Российская газета. 1996. 21 нояб.).
- ³⁰ Российская газета. 1996. 24 окт. «Общациональная идея для России? Не маловато ли? Не слишком ли скромно и приземленно? – вторил К. Кушнеру экономист В. Сибирцев. – На данном историческом этапе нужна идея для всего современного мира, а еще лучше Вселенская идея. Из нее и должна вытекать идея для России» (Российская газета. 1996. 5 дек.). Постановка вопроса в данном случае несколько иная: «идея для России», как он ее называет, «вытекает», по представлению В. Сибирцева, из общемировой или даже вселенской идеи. То есть существуют параллельно две идеи. Однако глубинная суть обеих позиций (представленных, конечно, не только двумя-тремя авторами) если и не едина, то близка: совпадение национальных, точнее общероссийских, интересов с интересами общечеловеческими.
- ³¹ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 25. Л.: Наука, 1983. С. 23.
- ³² «Русский этнический фактор в общем-то практически всегда оказывался подчиненным другому фактору – государственному, – говорит историк Б.А. Зубов. – Я бы сказал, что в системе массового сознания этноцентризм был подчинен этативной государственной идее. И это не случайно. Это особенность любого имперского народа, любого народа, который является центрирующим началом империи» (см.: Россия, которую мы обретаем... // Новый мир. 1993. № 1. С. 14).
- ³³ *Буйда Ю.* Русский человек дороже «русской идеи» // Независимая газета. 1993. 14 мая. Писатель чуть ли не дословно повторил известного экономиста и публициста Отто Лациса. Выступая в Горбачев-фонде на конференции «Русская идея и новая российская государственность» (1992), Лацис признавался: «Мы не знаем, что такое русская идея...» (Новый мир. 1993. № 1. С. 9). Впрочем, в этом «святом неведении» признавались – подчас с бравадой – многие представители нашей интеллигенции.
- ³⁴ Надо заметить, что и традиционную Русскую идею в 90-х гг. тоже истолковывали по-разному, особенно когда сложившуюся в ее русле традицию проецировали на советский и постсоветский период. Порой в ней видели не исторически сложившуюся совокупность мифологизированных представлений о России и россиянах, но скорее некую доминирующую государственную ориентацию – культурную, религиозную и особенно политическую. При этом сводили ее чаще всего к мессианству, хотя и толковали последнее широко.
- ³⁵ См.: Российская газета. 1996. 13 июля.
- ³⁶ См.: Независимая газета. 1999. 8 сент.
- ³⁷ *Шевченко В.* Два крыла для ровного полета // Независимая газета. 1997. 28 янв. «...Нынешние идеологи... – утверждал литературовед Лев Аннинский, – этого слова («идеология». – *Э.Б.*) побаиваются и говорят не об «идеологии», а об «идее», но суть та же» (Кто бы мог подумать? Национальная идеология с рациональной и иррациональной точек зрения // Независимая газета. 1997. 20 авг.).
- ³⁸ Отождествление это столь распространено, что Георгий Сатаров (выступавший в развернувшейся на страницах «Российской газеты» дискуссии в роли «консультанта-эксперта», опровергая наиболее типичные заблуждения отно-

сительно предмета и содержания Национальной идеи, не раз подчеркивал: Национальная идея – не идеология, тем более не государственная идеология. Существует «неизгладимая путаница национальной идеи и государственной идеологии, запрет которой действительно закреплен Конституцией. Здесь надо уяснить: идеология – сфера политическая, а государство не тождественно политике. Политика – сфера гражданского общества. Как только идеология (коммунистическая ли, либеральная ли) становится государственной – политика кончается, поскольку она существует, пока существуют разные политики! А когда существует одна-единственная политика – политической сферы не существует. Когда государство и политика совпадают – это тоталитаризм» (Российская газета. 1986. 14 нояб.).

Здесь не место анализировать изумительные представления Г. Сатарова о политике и государстве, хотя поспорить есть о чем. Главный же его тезис бесспорен: Национальная идея, если рассматривать ее по аналогии с традиционной Русской идеей, – это конечно же не идеология, будь она государственной или негосударственной.

Справедливости ради стоит отметить, что против отождествления Национальной идеи с идеологией выступали и другие участники дискуссии. «Идеи и идеология – разные вещи, – говорил тогдашний президент Республики Саха (Якутия) Михаил Николаев. – Идеология направлена на то, чтобы заставить человека действовать в определенном направлении, границах, режиме. Это совершенно не творческий процесс, и мы его уже проходили. Только идеи обеспечивают многообразие» (Российская газета. 1996. 19 сент.).

³⁹ *Зюганов Г.* Муки централизма (Российская газета. 1997. 30 янв.).

⁴⁰ *Зюганов Г.* Цит. соч. Лидер российских коммунистов убежден, что в знаменитой формуле «Москва – Третий Рим» заложен вполне рациональный смысл и что «державное строительство новой России может быть удачным лишь в том случае, если будет опираться на многовековой опыт нашей государственности – как дореволюционной, так и советской».

⁴¹ *Алексеев С., Боков Х.* Отечество, как и мать, не выбирают // Российская газета. 1996. 8 окт. См. также: *Боков Х., Алексеев С.В.* Российская идея и национальная идеология народов России. М., 1996.

⁴² Предлагались и относительно развернутые варианты содержания Национальной идеи (см., напр.: *Кива А.* Какую Россию я знаю. И в какую верю // Российская газета. 1996. 24 окт.). Но их авторы, как правило, не идентифицировали Идею с идеологией. Так, по мнению А. Кивы, «с национальной идеей близко соседствуют, а где-то и сливаются национальные задачи, приоритеты, лозунги, национальные святыни, символы и даже мифы» (*Кива А.* Идеи отливаются не на бумаге, а в сознании народа // Российская газета. 1996. 1 авг.).

⁴³ Обозначив контуры «новой российской национальной идеологии», С. Алексеев и Х. Боков в итоге свертывают ее в триединую формулу: «Рост качества жизни – сплочение народов – патриотизм».

⁴⁴ Любопытно, как Л. Абалкин трактует содержание любезного ему идеала: «В отношениях между людьми и поколениями – справедливость, уважение к предкам, гордость за страну и историю; в политике – честность и неподкупность; в культуре – сохранение традиций, открытость к мировой культуре, борьба с пошлостью; в экономике – авторитет труда, многообразие форм собственности, свободный выбор форм деятельности и способов хозяйство-

- вания; во внешней политике – безопасность, самостоятельность, твердость» (Российская газета. 1994. 24 авг.).
- ⁴⁵ В 1832 г. товарищ министра народного просвещения С.С. Уваров в представленном Николаю I докладе, подготовленном по итогам ревизии Императорского Московского университета, рекомендовал строить образование юношества таким образом, чтобы добиться «почти нечувствительно» слияния образования, «необходимого в нашем веке», «с глубоким убеждением и теплою верой в истинно русские охранительные качества православия, самодержавия и народности, составляющие последний якорь нашего спасения и вернейший залог силы и величия нашего отечества» (*Лемке М.* Николаевские жандармы и литература 1826–1865 гг. СПб., 1908. С. 83).
- ⁴⁶ Российская газета. 1996. 5 дек.
- ⁴⁷ Российская газета. 1996. 24 окт.
- ⁴⁸ Российская газета. 1997. 5 марта.
- ⁴⁹ Российская газета. 1996. 17 сент.
- ⁵⁰ Российская газета. 1996. 26 сент.
- ⁵¹ Российская газета. 1996. 31 окт.
- ⁵² Российская газета. 1996. 17 сент.
- ⁵³ *Осипов Г.В.* Новая триада – российская идея: духовность, народовластие, державность. – Россия – Восток – Запад. М.: Наследие, 1998. С. 101.
- ⁵⁴ Там же.
- ⁵⁵ Там же.
- ⁵⁶ Там же.
- ⁵⁷ Там же.
- ⁵⁸ Там же. С. 102.
- ⁵⁹ *Осипов Г.В.* Цит. соч. С. 104
- ⁶⁰ См.: Российский научный фонд. Московское отделение. Научные доклады. 1996. № 31.
- ⁶¹ Русская идея: демократическое развитие России. М., 1996. С. 9.
- ⁶² Через год с небольшим после опубликования упомянутого доклада М. Рац скромно признал его название «малоудачным» (*Рац М.* Национальная идея или национальные интересы // Независимая газета. 1997. 7 окт.), а о самой Русской идее, за которую так страстно ратовал еще вчера (но которую так и не определил по существу) отозвался скептически: «Чем попусту тратить силы на поиски национальной идеи, не лучше ли разобраться в своих ценностях и интересах и систематизировать их в форме рамочных концепций?» (Там же).
- ⁶³ Такого рода Идеи выдвигались в СССР и в 30-е годы («Пятилетку – в четыре года!», и в годы Отечественной войны («Враг будет разбит, победа будет за нами!»), и в послевоенное время («Нынешнее поколение советских людей будет жить при коммунизме!»). Подобного рода идеи-призывы рождаются в критических ситуациях во многих странах, но жизнь их, как правило, коротка.
- ⁶⁴ См.: НГ-сценарии. 1996. Май. (Курсив мой. – Э.Б.)
- ⁶⁵ «Какую же идею я хочу предложить россиянам сегодня? Идею, которая бы объединила всех нас. Это мысль об общем благе людей, – заявляла доктор философии Элеонора Мартынова из Красноярского академгородка. – Не говорите, что она стара как мир и неоднократно выдвигалась человечеством. Но что тогда можно предложить взамен?» (Российская газета. 1996. 12 нояб.).
- ⁶⁶ «Считаю, – писал Д. Котляров из Санкт-Петербурга, – что национальной идеей должно стать желание и стремление всех россиян сотворить российское экономическое чудо» (Российская газета. 1997. 5 марта).

- ⁶⁷ «Нынешний исторический этап требует от России новой идеи, которая объединила бы современное общество и дала бы толчок к возрождению и культурному развитию ради славы и достоинства государства, – делился размышлениями Е. Дергачев из Тосно Ленинградской области. – Попробуем определить идею. Есть государство и есть народ, составляющий его. И лишь благополучие последнего определяет благополучие первого. Если нет здорового народа, нет и здорового общества, здорового государства» (Российская газета. 1996. 17 сент.).
- ⁶⁸ *Ефимов П., Заславский Г.* Русская культура как национальная идея // Независимая газета. 1998. 21 окт.
- ⁶⁹ См.: Российская газета. 1997. 20 февр. Или вот мнение Владимира Толстого, директора заповедника «Ясная Поляна», обратившегося с открытым письмом к Борису Ельцину. «Вы ищете единую национальную идею? Внимательному читателю ее не так трудно отыскать у Льва Толстого и Федора Достоевского, у Ивана Бунина и Ивана Ильина... Ее, право же, нужно искать в великой национальной культуре, а не на политической помойке» (*Толстой В.* Не надо искать Национальную идею // Независимая газета. 1996. 24 дек.).
- ⁷⁰ Отсюда, впрочем, еще не следует, что Россия «более культурна», чем Запад или Восток. Если культура – это не только высшее проявление нравственно-го, религиозного, творческого духа, но еще и умение «оформлять» материю (вспомним тезис Аристотеля о «материи» и «форме»), обуздывать стихию, придавать форму природе и повседневной жизни и следовать заданным нормам и образцам деятельности, то Россия, успешно соперничая с другими странами мира, а в чем-то и опережая их в сфере духовной культуры, отстает от многих народов в области культуры повседневного бытия, культуры овладения и управления материей, касается ли это быта, природопользования или труда. Тут мы подчас – варвары и вандалы. И говорим мы чаще других о культуре, возможно, как раз потому, что в одних отношениях обладаем ею в полной мере, живем и «спасаемся» культурой, а в других отношениях испытываем ее острый дефицит.
- Что касается американцев, то вот что писал, например, в одной из своих статей Томас Э. Грэхэм-младший, старший научный сотрудник Фонда Карнеги, большой американский патриот: «Никто не отрицает, что Соединенные Штаты сегодня являются ведущей державой мира... Ни одна другая страна не может даже близко сравниться с США по уровню мощи в военной, экономической, финансовой, коммерческой, технологической и культурной областях...» (*Грэхэм Т.* Переосмысливая отношения между США и Россией // Независимая газета. 2001. 31 мая). Как истинный патриот, лоббист и чиновник, «гордящийся общественным строем», Т. Грэхэм не мог, любуясь бицепсами и трицепсами «единственной супердержавы», не упомянуть и о культуре. Но приоритеты очевидны.
- ⁷¹ Российская газета. 1997. 20 февр.
- ⁷² См.: *Нуйкин А.* Нужна ли России общенациональная идея // Вечерняя Москва. 1997. 1, 5, 15, 18, 26 марта.
- ⁷³ Там же.
- ⁷⁴ В аналогичной ситуации находилась и подавляющая часть руководства западных стран. Их лидеры, не уступавшие порой в невежестве своим советским партнерам и опиравшиеся на разработки «советологов» и «кремленологов», тоже, как правило, не могли похвалиться хорошим знанием и пониманием

- Советского Союза. В сущности, обе стороны, имея более или менее точное представление о вооруженных силах, научно-техническом и экономическом потенциалах друг друга, в остальном действовали в полутьме.
- ⁷⁵ Такого рода настроения отчетливо проявились в ряде телевизионных передач (в частности, в рамках цикла «Национальный интерес»), в выступлениях некоторых известных историков и публицистов (например, популярного в перестроечные годы Анатолия Стреляного) на радио «Свобода», в письмах, присланных в редакцию «Российской газеты», «Независимой газеты» и т. д.
- ⁷⁶ «Следует, – иронизирует Афанасьев, – убрать как таковое государство – с президентами, правительствами и парламентами, армиями, ОМОНами и РУОПами. И добиваться введения *прямого американского правления, не уступающая дележа, на всю «семерку»*. Общациональная идея – не распродавать по кускам страну ради обогащения отдельных лиц, но отдать ее целиком одному Хозяину «пакетом». А американцы наведут порядок. Быстро покончат и с коррупцией, и с распродажей ресурсов на сторону. Разумеется, эта идея многим покажется абсурдной. В первом ряду, вероятно, самим американцам: никаких сил не хватит, чтобы поспеть по всему миру и управлять им напрямую» (*Афанасьев А. Кто нам построит развитой патриотизм? // Российская газета. 1996. 3 окт.*).
- ⁷⁷ Российская газета. 1996. 31 окт.
- ⁷⁸ *Цитко А. Эта загадочная русская душа // Российская газета. 1996. 3 авг.*
- ⁷⁹ Там же.
- ⁸⁰ *Фирсанов А. Не путайте империю чувств, банков или сала с великой державой // Российская газета. 1996. 5 дек.*
- ⁸¹ Цитированный выше публицист Александр Афанасьев, рассматривая «фантасмагоричные» (по его собственному определению) варианты Национальной идеи, писал: «В числе первых по силе вариантов общациональной идеи и антиамериканизм. Всегда велик соблазн объединяться не «за», а «против» кого-то. Антиамериканизм действительно в мировом масштабе – фактор «неслабый» (*Афанасьев А. Кто нам построит развитой патриотизм? // Российская газета. 1996. 3 окт.*). Янки, кстати сказать, и сами прекрасно понимают, что антиамериканизм, которым поражены в той или иной степени практически все страны мира, действительно «неслабый» фактор. См., например: *Холландер П. Антиамериканизм / Пер. с англ. СПб.: Лань, 2000.*
- ⁸² Российская газета. 1997. 5 марта.
- ⁸³ *Гулыга А. Русская идея и ее творцы. М., 2003. С. 20.*
- ⁸⁴ По мнению академика РАЕН Владимира Голубева, «происходящее сейчас в России копирование Запада по существу означает насильственное изменение национального менталитета: от российского «служения государству» к западному «служению себе». Действительность ярко демонстрирует, насколько подобный путь бесплоден. Поэтому отнюдь не случайно сам Запад пришел к пониманию бесперспективности стихийного развития, наивный принцип которого – общее благо автоматически складывается из частных благ – человечество уже давно переросло» (*Голубев В. Запад: служение себе. Россия: служение людям // Российская газета. 1997. 27 марта.*
- ⁸⁵ См.: Преемство. С. 87.
- ⁸⁶ Там же. С. 88.

- ⁸⁷ Об этом говорили многие российские мыслители. Наиболее полная по составу авторов сводная картина их взглядов представлена в антологии: В поисках своего пути: Россия между Европой и Азией: Хрестоматия по истории российской общественной мысли XIX и XX веков / Сост. Н.Г. Федоровский. М.: Логос, 1997 (Наука. 1994).
- ⁸⁸ *Овчинников Г.К.* Большие циклы российской истории и проблемы национально-государственной идентичности // Преемство. С. 406.
- ⁸⁹ «...Идею следует не искать, ее следует вспомнить – генетически, социально или как-то иначе», – писал Андрей Канавщиков из Великих Лук // Российская газета. 1996. 17 сент.
- ⁹⁰ *Каракозов Г.* Плохо ли жить для себя? // Российская газета. 1996. 17 окт.
- ⁹¹ *Канавщиков А.* О чем шумим, братья? // Там же.
- ⁹² *Агаев Р.* Вам надо вернуться к своим корням, к истокам // Российская газета. 1996. 31 окт.
- ⁹³ Там же.
- ⁹⁴ *Овчинников В.* Вспомним про «путь из варяг в греки» и вместе с Китаем возродим шелковый путь // Дом и Отечество. 1996. № 20.
- ⁹⁵ *Копелев Л.* Русская идея – это идея спасения человечества // Известия. 1993. 13 марта.
- ⁹⁶ Там же.
- ⁹⁷ Там же.
- ⁹⁸ *Агаев Р.* Вам надо вернуться к своим корням, к истокам // Российская газета. 1996. 31 окт.
- ⁹⁹ Там же.
- ¹⁰⁰ В последние годы, когда отчетливо обозначилась ключевая роль России на мировом рынке углеводородов; эта идея находит сторонников даже среди той части российской элиты, которая прежде не была замечена в имперских амбициях. Яркий тому пример – Анатолий Чубайс, который еще в 2003 г. выступил с идеей создания российской «либеральной империи». Допустимо ли в принципе говорить о таком явлении, «как либеральная империя», и если да, то можно ли построить такую на территории бывшего Советского Союза (о чем, собственно, и ведет речь российский топ-менеджер) – вопросы, требующие отдельного разговора. В данном случае важно подчеркнуть наличие таких настроений в российском обществе.
- ¹⁰¹ Справедливости ради надо добавить, что у этой идеи есть и противники, полагающие, что нынешнее положение России не позволяет ей выполнять эту посредническую функцию. «... О том, что Россия будто бы должна выступать посредующим, а то и связующим звеном между Востоком и Западом, в наше время можно говорить разве что в шутку. (Россия – мост между Японией и Америкой, между индийской и английской культурой, между мусульманским и иудео-христианским миром?)» (*Сокольский М.* Мы – щит, который спасет Европу // Российская газета. 1996. 26 сент.).
- ¹⁰² Стоит заметить, что представление о «евразийскости» России разделяют и некоторые из участников дискуссии, отвергающие идею «исторической миссии». «Я бы, – говорил политолог Александр Ципко, – вообще не стал искать какой-то сверхнациональной идеи вроде идеи соборности или исторической миссии русской нации». Но при этом добавлял: «... наша национальная идентификация связана с проблемой осознания евразийскости, с поиском

- компромиссов для взаимного существования славян и тюрков» (*Ципко А.* Эта загадочная русская душа // *Российская газета.* 1996. 3 авг.).
- ¹⁰³ *Овчинников В.* Вспомним про «путь из варяг в греки» и вместе с Китаем возродим шелковый путь // *Дом и Отечество.* 1996. № 20.
- ¹⁰⁴ Там же.
- ¹⁰⁵ *Моисеев Н.* Мост между океанами // *Российская газета.* 1997. 20 марта.
- ¹⁰⁶ Там же. Еще более радикальную трактовку искомой Национальной идеи как идеи моста предлагает политолог Сергей Кортунюв. «В онтологическом плане – и это подтверждено всем ходом мировой истории – Россия – это мост между тремя континентами. Причем мост как межцивилизационный, так и обеспечивающий баланс устойчивости всего мира. Он нужен не только нам, гражданам страны, которая строит и обустривает этот мост, – он нужен всем: и Европе, и бурно развивающемуся Азиатско-Тихоокеанскому региону, и Америке. Великая национальная идея России заключается в превращении этого моста между континентами и разными цивилизациями в надежную опорную конструкцию миропорядка XXI века» (*Кортунюв С.В.* Россия: национальная идентичность на рубеже веков. М., 1997. С. 67). Идея понятна, и с ней можно соглашаться или не соглашаться. Но само слово «мост», по которому, как известно, ездят и ходят и который выполняет, в сущности, лишь коммуникационную функцию, представляется не очень удачным и не отражающим того смысла, который вкладывают в него авторы приведенных высказываний.
- ¹⁰⁷ См., в частности: *Чубайс И.* Что же у русского на языке? Пословицы и поговорки как своеобразная таблица ценностей русского народа // *Российская газета.* 1996. 26 дек.; *Малашенко А.* Государство в поисках равновесия. В чем причина «текущего интереса» к русской национальной идее? // *НГ-сценарии.* 1997. № 7.
- ¹⁰⁸ *Судаков Г.* Шесть принципов русскости, или Когда в России появится праздник Датского королевства? // *Российская газета.* 1996. 17 сент.
- ¹⁰⁹ *Судаков Г.* Цит. соч.
- ¹¹⁰ *Рогов С.* Евразийский проект России. Новые измерения русской идеи // *НГ-сценарии.* 1996. 29 авг.
- ¹¹¹ Как утверждал московский предприниматель Александр Вайнштейн, Национальная идея в России – «под ногами»: она может явиться в образе возрожденного российского футбола, любовь к которому способна сплотить различные слои общества, вселить в него чувство уверенности и гордости. Возможно, в самой этой идее и есть доля истины – но только не с таким футболом, как в России.
- ¹¹² Российский опыт не уникален. «Пару лет назад в Баку, – рассказывал в 1996 г. Расим Агаев, – был опубликован объемистый доклад, в котором общественникам в приказном порядке поручалось разработать некую общую идею, вокруг которой должен был сплотиться азербайджанский народ. Единственным результатом этого опуса, как и следовало ожидать, было ощущение чудовищной скуки у каждого, кто имел неосторожность с ним ознакомиться. На том поиски азербайджанской национальной идеи закончились» (*Агаев Р.* Вам надо вернуться к своим корням, к своим истокам // *Российская газета.* 1996. 31 окт.).
- ¹¹³ *Кара-Мурза А.* Как прийти к согласию по поводу несогласия // *Российская газета.* 1997. 27 марта.

¹¹⁴См.: Касьянова К. О русском национальном характере. М., 1994; Менталитет россиян (Специфика сознания больших групп населения России) / Под общ. ред. И.Г. Дубова. М., 1997; Российский менталитет: вопросы психологической теории и практики / Под ред. К.А. Абульхановой, А.В. Брушлинского, М.И. Воловиковой. М., 1997.

¹¹⁵Вопрос о содержании понятия «менталитет» («ментальность») продолжает оставаться дискуссионным. «Когда меня спрашивают, что же такое менталитет, – пишет психолог И. Дубов, – приходится отвечать, что каждый понимает это слово как хочет, а авторы монографии договорились между собой считать менталитетом психологическую специфику сознания изучаемой общности» (Ментальность россиян. С. 6). Говорят также о «складе ума», «специфическом способе мышления» и т. п. Но во всех случаях предполагается, что это устойчивая, глубинная специфическая структура, фиксирующая архетипические особенности психики группы.

¹¹⁶Российский менталитет. С. 23. Курсив в тексте. – Э.Б.

¹¹⁷Там же. С. 23–24.

¹¹⁸Там же. С. 24. Курсив в тексте. – Э.Б.

ГЛАВА III. КОНТУРЫ РУССКОЙ ИДЕИ

Рождение Идеи

Для начала имело бы смысл выяснить, как современные исследователи истолковывают Русскую идею в *предметном плане*. Обратимся с этой целью к литературе, посвященной рассматриваемому феномену, прежде всего к *специализированным справочным изданиям*, назначение которых – дать читателю (в том числе и специалисту) *обобщенное и устоявшееся представление* о том круге явлений, в число которых входит Русская идея.

«Новая философская энциклопедия»¹ определяет последнюю как «философский термин», который «широко использовался русскими философами... для интерпретации русского самосознания, культуры, национальной и мировой судьбы России, ее христианского наследия и будущности, путей соединения народов и преображения человечества»².

«Политическая энциклопедия» характеризует Русскую идею как «выражение сложившейся в истории России традиции поиска национальной идентичности, особенностей русского мировоззрения, духовных основ характерных типов поведения, способ моделирования русской национальной идеологии»³.

«Святая Русь. Энциклопедический словарь русской цивилизации» определяет Русскую идею как «совокупность понятий, выражающих историческое своеобразие и особое призвание русского народа»⁴ и перепечатывает почти полный текст статьи Ивана Ильина «О русской идее».

В энциклопедической по жанру и составу книге профессора М.В. Ильина «Слова и смыслы. Опыт описания ключевых политических понятий» Русская идея (ей посвящена большая и насыщенная в смысловом отношении статья) трактуется как выражение «предназначения России и веры в это предназначение» и как «относительно остранный аспект более широкого самоощущения [русским народом] своего исторического предназначения»⁵.

Примерно такую же интерпретацию предмета Русской идеи находим мы и в других, менее претенциозных, но тоже серьезных справочных изданиях⁶, равно как и в индивидуальных и коллективных статьях и монографиях, рассматривающих этот феномен. Русскую идею характеризуют как «своего рода символ, который синтезирует ряд идей [касающихся России], имеющих свою специфику и свою культурно-социальную функцию»⁷; как «понятие собирательное, охватывающее основные направления духовного (интеллектуального, нравственного, эстетического, социального) поиска и дискуссий [о России и русском народе]»⁸.

А.В. Гулыга, один из самых серьезных исследователей феномена Русской идеи, не предлагая жесткого определения Идеи, характеризует ее как «духовно-культурную проблему, выражающую своеобразие и уникальность русского духовного опыта. Русская идея – мироощущение, ведущее к особому мирозерцанию, из которого могут быть впоследствии выведены некоторые политические и идеологические следствия»⁹. И еще: «Русская идея – это предчувствие общей беды и мысль о всеобщем спасении... Русская идея имела целью объединить человечество в высокую общность, преобразовать в фактор космического развития»¹⁰.

В своей недавно опубликованной книге «Русская идея: иное видение человека» о. Томаш Шпидлик, считающийся одним из лучших в мире знатоков восточнохристианской духовной культуры, определяет эту Идею как «то, что наиболее характерно для русского народа, для его истории, для его мирового призвания...»¹¹.

Нетрудно заметить, что при всем внешнем многообразии и разнообразии приведенных определений (а этот ряд можно было бы, конечно, продолжить) большинство из них объединяет одна важная общая черта: понимание Русской идеи как *интегральной вербально-символической формы национальной (само)идентификации России и ее народа*. Одна линия этой (само)идентификации касается России как общества и раскрывает ее *цивилизационную сущность, место среди других стран, цивилизационную связь с ними, ее историческую роль (миссию) и судьбу*. Другая линия, тесно переплетающаяся с первой и местами сливающаяся с ней, касается *русского народа и русского человека (его сущности, устремленности, идеалов, мировидения) и характера отношений между людьми, соответствующих цивилизационной сущности и судьбе России*. Причем самоидентификация *эта обращена одновременно в прошлое, настоящее и будущее и вписана в мировое историческое пространство*.

Очень важен вопрос о генезисе Русской идеи. В его исследовании, правда, сделаны пока только первые шаги. Тем не менее о них стоит сказать хотя бы несколько слов, поскольку результаты этих исследований важны для понимания стратегических перспектив рассматриваемого феномена.

Русская идея «родилась в России, но опиралась на западную, прежде всего немецкую, философскую культуру. Ее источники: русский исторический опыт, православная религия, немецкая диалектика»¹². Таково мнение А. Гулыги, который, посвятив последние годы своей жизни изучению Русской идеи, оставался одним из крупных отечественных специалистов в области немецкой философии, прежде всего классической. Особенно значительное влияние на творцов Идеи оказали, по мнению Гулыги, Шеллинг, Кант, Гегель, тюрингенский теолог Иоганн Адам Мелер.

Профессор М. Ильин, используя (не без иронии?) ныне несколько подзабытую ленинскую формулу «три источника и три составные части марксизма», говорит о «трех источниках и трех составных частях» Русской идеи¹³. Митрополит Иларион (сер. XI в.) очертил контуры «отечественной хронополитики». Никон Великий (XI в.) «очертил начала русской геополитики». Нестор (XI–XII вв.) «придал общехристианской идее жертвенности как подражания Христу... значение специфически русского архетипа»¹⁴.

А вот как смотрит на генезис Русской идеи отечественный философ и культуролог В. Межуев: «...русская идея имеет своим истоком веру, причем православную. Само православие трактуется при этом как истинно христианская вера, свободная от недостатков католицизма и протестантизма... Вместе с тем русская идея – прямое продолжение «римской идеи», но только в ее русском (православном) прочтении и понимании. Обе они суть вариации на одну и ту же тему универсальной цивилизации, способной рано или поздно объединить все человечество, покончить с раздирающими его противоречиями и конфликтами, окончательно преодолеть варварство. Только решение этой задачи они ищут в разных направлениях»¹⁵.

А. Гулыга, М. Ильин, В. Межуев, другие исследователи дают богатую пищу для споров о том, «откуда есть пошла» Русская идея. Но пусть этим займется ее историки. В данном же случае важно отметить другое. Столь разные на первый взгляд подходы работают на один общий и притом чрезвычайно важный вывод, оправдывающий (в большей или меньшей мере) претензии Русской идеи на универсальность. До какого бы (от какого бы) «колена» ни пытались мы проследить ее генеалогию и в каком культурно-географическом на-

правлении ни обращали бы при этом свой взор, истоки Русской идеи в любом случае оказываются полицивилизационными (поликультурными) и полиэтническими: Греция, Рим, Византия, Европа... Да и среди россиян, аранжировавших и формировавших Русскую идею, мы видим представителей разных народов, населявших нашу страну.

Одним словом, можно, несколько перефразируя известную формулу, сказать: *Русская идея – это миф национальный по форме, интернациональный по происхождению и общечеловеческий по основным элементам его содержания и по историко-культурному значению.*

Теперь встает вопрос о возрасте Русской идеи. Само это понятие, как и понятие «Американская мечта», явилось на свет уже после того, как начал формироваться обозначаемый им феномен. По словам Ивана Ильина, одного из самых глубоких отечественных философов XX в. и одного из тех, кто принял непосредственное участие в оформлении этой мифологемы, возраст Русской идеи «*есть возраст самой России*»¹⁶. «А если мы обратимся к ее религиозному источнику, – добавляет он, – то увидим, что это есть идея православного христианства. Россия восприняла свое национальное задание тысячу лет тому назад от христианства: осуществить свою национальную земную культуру, проникнутую духом христианской любви и созерцания, свободы и предметности»¹⁷.

С этой позицией солидаризируются многие современные исследователи. М.В. Ильин практически повторяет слова своего великого однофамильца: Русская идея, пишет он, «столь же стара, как и наша цивилизация... В силу этих обстоятельств заслуживает внимания обращение к истокам русского самосознания, первоначально мифологического, а затем выраженного и остраненного в образцовых текстах, закрепивших архетипы нашего цивилизационного сознания»¹⁸. И хотя вопрос о том, когда возникла «наша цивилизация», остается не уточненным, из контекста очевидно: ее истоки уходят в глубь веков.

Е.В. Барабанов, отметив, что немалая часть вопросов, рассматривавшихся в рамках концепций Русской идеи, в первоначальном виде была поставлена и определенным образом рассмотрена в работах И. Киреевского, А. Хомякова, П. Чаадаева, И. Аксакова, К. Аксакова, других видных философов и литераторов, большинство из которых принадлежало к лагерю славянофилов¹⁹, тут же делает весьма существенную оговорку. «Если же эту линию, – резонно замечает он, – протягивать дальше, то в конце концов мы попадем в средневековый мир древнерусской литературы, где «русская идея» настоль-

чиво присутствует в качестве важнейшего компонента религиозной историографии. Начиная с первых ответов на вопрос «откуда есть пошла земля русская» и далее – через летописи, послания, панегирики, жития, легенды, через теорию «Москвы – Третьего Рима», через споры об исключительности православного царства и самого православия, наконец, через русскую государственность – хорошо различимы усилия постичь не столько саму эмпирическую ткань истории, сколько преобразующую ее провиденциальную, Богом задуманную умопостигаемую идею, задачу, судьбу, миссию»²⁰.

На мой взгляд, следует делать различие между Русской идеей как *более или менее сложившимся и самостоятельным феноменом национального сознания и самосознания*, выражающим в артикулированной и остраненной форме представление россиян о своей национальной идентичности и историческом предназначении, и *источниками* – религиозными и светскими, из которых питалась и на базе которых складывалась Русская идея и которые действительно уходят в глубь веков. В противном случае мы становимся на скользкий путь отождествления суммы элементов, из которых постепенно интегрировалось целое, и самого этого *целого*, которое складывалось постепенно и не может быть сведено к совокупности образовавших его элементов.

Но тогда возникает вопрос: а когда появляется это целое? И другой вопрос: а кто из мыслителей аранжировал и формировал Русскую идею? Большинство исследователей последней начинает отсчет ее истории (не забывая при этом о предыстории, но и не отождествляя одно с другим) примерно с середины XIX в. И на то есть веские основания. Именно в это время *рождается само понятие Русской (национальной) идеи*. Факт, который нельзя недооценивать, ибо дать предмету *имя* – значит идентифицировать предмет в его сущности, очертить его границы и тем самым предопределить в известной мере и его будущее, и его прошлое (генезис). Существенно и то, что именно во второй половине XIX в. вокруг понятия Русской идеи начинают выстраиваться (в частности, в спорах западников и славянофилов) концепции, во многом «снимающие» (в гегелевском значении этого слова) проблемы и решения, предлагавшиеся русскими средневековыми авторами, синтезирующие их и вместе с тем несущие на себе печать новой эпохи.

Что касается «творцов» Русской идеи, то тут даже среди тех, кто относит ее оформление к XIX в., нет единства взглядов. Свидетельство тому – появившиеся в 90-х годах минувшего столетия антологии и исследования, посвященные Русской идее. Некоторые

из них включают в число ее творцов чуть ли не всех русских мыслителей XIX в. и даже более раннего периода²¹. Это вполне объяснимо. Ведь среди сколько-нибудь крупных (о гигантах и говорить не приходится) отечественных философов, писателей, публицистов трудно отыскать человека, который не высказался – пусть мимоходом, пусть только в «паре фраз» – о России, ее судьбе, о русском народе. В итоге Русская идея оказывается синонимом Русской мысли XIX–XX вв., утрачивает свою качественную специфику, а вместе с ней и смысл.

Более обоснованной представляется позиция тех исследователей, которые, не забывая о предтечах создателей Русской идеи и о творцах «второго ряда», связывают ее становление с именами Ф. Достоевского, Вл. Соловьева, В. Розанова, Н. Бердяева, С. Булгакова, Л. Карсавина, И. Ильина и ряда других крупных мыслителей XIX–XX вв.²²

Широко распространено ошибочное представление, будто термин «русская идея» ввел в 1880-х годах крупнейший русский философ Владимир Соловьев, принимавший непосредственное и деятельное участие в сотворении обозначаемого этим понятием социального мифа²³. На самом же деле, как показал в своей книге, опубликованной еще в 1994 г., В. Ванчугов, «создателем неологизма «русская идея» можно считать Ф.М. Достоевского»²⁴.

В сентябре 1860 г. в газетах «Сын отечества», «Северная пчела» и др. было напечатано подписанное М.М. Достоевским, братом писателя, «Объявление о подписке на журнал “Время”» на 1861 г. «Н.Н. Страхов указал в “Воспоминаниях”, что “это объявление, несомненно, писано Федором Михайловичем” и “представляет изложение самых важных пунктов его тогдашнего образа мыслей”»²⁵. В этом объявлении мы и находим удивительное словосочетание: «русская идея»²⁶. Причем контекст, в который оно встроено, позволяет утверждать, что Русская идея была предъявлена читателю как концепт (пусть намеченный лишь пунктиром), выражающий выстраданные писателем представления об исторических путях России, ее отношениях с Западом, ее цивилизационном предназначении, ее всемирной миссии и т. п. В этом убеждают уже первые публикации, в которых рассматривается проблема Русской идеи – в частности, появившееся в первом номере «Времени» за 1861 г. «Введение к циклу “Ряд статей о русской литературе”», где Достоевский развивает свое представление о Русской идее.

Конечно, формулируя Русскую идею, Достоевский опирался на идеи близких ему по мысли и духу предшественников – тех, кто,

как говорил А. Гулыга, сыграл заметную роль в «подготовке русской идеи»²⁷. Первым в этом ряду А. Гулыга называет автора «Истории государства Российского», резонно напоминая, что «Достоевский вырос на Карамзине»²⁸, который был не просто историком, но человеком, внесшим большой вклад в формирование русского (общероссийского) национального самосознания, плодом которого и является Русская идея.

Рядом с Карамзиным (или даже впереди него) исследователи по праву ставят Алексея Хомякова, который, по словам Н.О. Лосского, высказал «ценные и плодотворные мысли»²⁹ о соборности, составляющей одну из опор, на которой покоится миф Русской идеи.

Примечательно, что в своих размышлениях о Русской идее Достоевский, как и славянофилы с западниками, берет за точку отсчета реформы Петра Великого. Ведомая им Россия, говорит писатель, обратила свои взоры к Западу и устремилась было по пути Европы. Но русские так и «не сделали европейцами. Когда-то мы сами укоряли себя за неспособность к европеизму. Теперь мы думаем иначе. Мы знаем теперь, что мы и не можем быть европейцами, что мы не в состоянии втиснуть себя в одну из западных форм жизни, выжитых и выработанных Европою из собственных своих национальных начал, нам чуждых и противоположных...»³⁰. И вот теперь, «убедившись, наконец, что мы тоже отдельная национальность, в высшей степени самобытная», говорит Достоевский, русские должны «создать себе новую форму, нашу собственную, родную, взятую из почвы нашей, взятую из народного духа и из народных начал»³¹.

Как бы ни относиться к этому тезису с историко-научной точки зрения, нельзя не признать, что в нем схвачены некоторые моменты реальной диалектики поиска Россией своей национальной идентичности, своего пути в истории и места в мире – пусть представление об этой идентичности и выражено в мифологизированной форме. Во всяком случае, в истории нашей страны не раз случалось так, что неудачные попытки приобщиться к другим политико-культурным (цивилизационным) мирам, вызывая у россиян горькие разочарования, одновременно стимулировали их стремление к более глубокому национальному самопознанию и самоидентификации.

Это подтверждает и схема тех скоротечных идейных включений, которые происходили с нами с конца 80-х по середину 90-х годов минувшего века: отречение от «советского социализма» и обращение к Западу, прежде всего к Соединенным Штатам Америки как воплощению «цивилизации» и «общечеловеческих

ценностей»³²; неудачи с применением западного опыта в России и осознание существенных различий между «этой страной», как стали выражаться некоторые жители России³³, и Западом; наконец, разочарование в Европе и Америке и начало поисков новой Русской идеи (Национальной идеи).

Но вернемся к Достоевскому. Начиная с 1861 г. и практически до последних своих дней, т. е. на протяжении двадцати лет, он снова и снова обращался к проблеме Русской идеи. И в своей публицистике, в первую очередь в «Дневнике писателя»³⁴, и в художественных произведениях, среди которых особо должны быть выделены «Бесы» и «Подросток», он обсуждает все те же «проклятые вопросы»: о судьбе и миссии России, о ее отношениях с Западом и Востоком, о русском человеке. Одна из самых последних записей в личном дневнике Достоевского за 1881 г.: «Предчувствие, что Россия – носитель какой-то новой идеи»³⁵.

Следующая крупная веха на пути становления мифа Русской идеи – философ Владимир Соловьев, с именем которого, как уже говорилось, многие связывают появление самого этого понятия. Возможно, недоразумение вызвано тем, что основное произведение философа, в котором он в наиболее полном, систематизированном виде изложил свою версию этого мифа, так и называлось: «Русская идея», причем в дальнейшем оно получило бóльшую известность, нежели статьи Достоевского начала 60-х годов.

Однако прежде чем говорить о Вл. Соловьеве, следует хотя бы упомянуть об одном русском мыслителе, которого далеко не все исследователи Русской идеи включают в число ее творцов. А между тем он, исследуя в историософском плане «предназначение», «жизненную сущность» России, тоже писал (за семнадцать лет до Вл. Соловьева!) о ее «идее». Речь идет о Николае Яковлевиче Данилевском, авторе книги «Россия и Европа» (опубликована в 1871 г.), вызвавшей ошутимый резонанс в российском обществе. «Если Россия не поймет *своего назначения*, – утверждал Данилевский, – ее неминуемо постигнет участь всего устарелого, лишнего, ненужного... России, не исполнившей *своего предназначения и тем самым потерявшей причину своего бытия, свою жизненную сущность, свою идею* (курсив мой. – Э.Б.), ничего не останется, как бесславно доживать свой жалкий век, перегнивать как исторический хлам...»³⁶

Конечно, трактовка Данилевским «идеи», являющей «предназначение» России, выдержанная в духе предложенной им теории культурно-исторических типов, существенно отличалась от трактовки Русской идеи, которой придерживались (при всех различиях

между ними) Достоевский, Соловьев, Федоров, Бердяев и их единомышленники. Это так. Но ведь и Константин Леонтьев (кстати сказать, считавший Данилевского одним из своих учителей) принципиально расходился с тем же Достоевским в своих представлениях о роли и месте России в мире, о сущности русского человека. А между тем большинство исследователей включают Леонтьева в число персон, репрезентирующих Русскую идею. И в этом есть свой резон. Ибо всех, кто формировал ее и кто разделяет ее, сближает признание того, что *Россия есть уникальная страна, которой предназначено реализовать некую особую идею, имеющую мировое значение, т. е. способную повлиять на ход истории и дальнейшую судьбу мира*. В этом сходились и Достоевский, и Соловьев, и Данилевский, и Леонтьев, и Розанов, и другие мыслители, по-разному истолковывавшие конкретное содержание Русской идеи. Разумеется, у нее есть свое *ядро, доминанта*, которые, собственно, и придают этой Идее качественную определенность, отличающую ее от Американской мечты.

Но обратимся к Вл. Соловьеву. «Русская идея» – это пространная лекция, прочитанная им 13 (25) мая 1888 г. в Париже в салоне княгини Зайн-Витгенштейн и опубликованная первоначально на французском языке. Русский ее перевод появился после смерти философа³⁷, но позиция ее автора, изложенная в лекции, была хорошо известна и его оппонентам, и его сторонникам. Ибо вопросы, касающиеся исторической миссии России, специфики ее духа, судеб страны, особенностей русского народа, не раз публично обсуждались Соловьевым, прежде всего в его философской и политической публицистике. В частности, в таких работах, как «Три силы» (1877), «Русский национальный идеал» (1891), «Россия и Европа» (1888), «Славянофильство и его вырождение» (1889), «Идолы и идеалы» (1891).

Расходясь с Достоевским по ряду положений, имеющих отношение к проблематике Русской идеи, Соловьев вместе с тем ставит и решает ряд принципиальной важности вопросов вполне в духе Достоевского. Но как человек, который, «несмотря на все свои разнообразные уклоны, всегда был и оставался профессиональным философом и мыслит всегда в систематически продуманных категориях»³⁸, Соловьев переводит обсуждение Русской идеи в философско-религиозную плоскость, а предлагаемые им решения органически увязывает с проповедуемой и исповедуемой им философией всеединства. Владимир Соловьев во многом предопреде-

лил русло, по которому шло обсуждение Русской идеи в конце XIX – первой половине XX в.

Современником Достоевского и Вл. Соловьева был Николай Федорович Федоров, не очень широко известный (и при жизни, и после смерти), но глубокий и оригинальный русский мыслитель, автор «Философии общего дела». «Федоров не произносил слова «соборность», «русская идея». Но нет другого такого мыслителя, который бы столь всесторонне и глубоко осмыслил идею общности человечества во имя высоких целей обретения им вечной жизни»³⁹. То есть ту самую идею (правда, в предельно радикализированной форме), в которой нашло воплощение представление о вселенской миссии России, составляющее одну из главных «сюжетных линий» Русской идеи.

Невозможно, говоря о последней, не обратиться и к фигуре Василия Васильевича Розанова – писателя, в огромном литературном наследии которого тема России занимает центральное место. Не остался он, не мог по натуре своей остаться в стороне и от участия в сотворении мифа Русской идеи. Ей напрямую посвящена большая статья «Возле русской идеи», опубликованная в 1911 г. в «Русском слове», а также ряд сюжетов книги «Война 1914 года и русское возрождение». По объему не так уж и много по сравнению с другими авторами. Но зато, как это часто бывало у Розанова, метко, ярко, впечатляюще и даже вызывающе (о чем можно судить, в частности, по статьям Бердяева, не раз вступавшего в полемику с Розановым по поводу Русской идеи).

Крупным ее творцом был и сам Николай Бердяев. Ему принадлежит большой труд «Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века», написанный, как и многие из его работ, в эмиграции и опубликованный в 1946 г.

Бердяева не раз подвергали критике за его концепцию развития русской истории, цивилизации, философии и культуры, которая нашла прямое отражение и в его взгляде на Русскую идею. И для этого имелись определенные основания теоретического порядка. Но были и чисто политические причины, связанные с распространенностью за рубежом, особенно в Европе, настроенного отношения едва ли не ко всем, исходящим из русских источников, суждениям о путях и специфике развития России и ее роли в мире.

Книга Бердяева была итогом многолетних размышлений философа о России и ее божественном предназначении, о русском народе, его характере и психологии. Отчетливые следы этих размышлений мы находим во многих трудах мыслителя. В частности,

в монографии «Истоки и смысл русского коммунизма» и сборнике «Судьба России», без которого (это особенно относится к таким статьям, как «Душа России», «О вечно-бабьем в русской душе», «Славянофильство и славянская идея») трудно понять не только позицию философа, но и творимый им миф Русской идеи.

Стоит добавить к сказанному, что Бердяев был единственным человеком, выступившим одновременно в двух ролях: и в роли историка социального мифа – пусть не беспристрастного, – и в роли одного из его творцов, который, начиная уже с первых своих работ, посвященных Русской идее, пытался представить в целостном, систематизированном виде.

Последняя крупная веха в истории сотворения мифа Русской идеи – работы Ивана Ильина, одного из видных отечественных философов минувшего столетия. Из всей плеяды русских мыслителей, изгнанных из советской России, Ильин был наиболее политизированным, наиболее остро реагировавшим на события, происходившие на его родине, человеком. Это находило отражение и в его сочинениях, в частности в небольших, но порой очень глубоких статьях конца 40-х – начала 50-х годов, составивших известный сборник «Наши задачи». В этих статьях Ильин неоднократно обращался к теме «судьбы России», а в связи с этой темой и к Русской идее. Особый интерес представляет серия очерков – они так и называются: «О русской идее», – написанных в феврале 1951 г. и излагающих в систематизированном виде кредо философа по рассматриваемой проблеме.

В теперь уже довольно обширной литературе, посвященной творцам Русской идеи, упоминаются, как мы видели, имена и других отечественных философов, историков, писателей, публицистов конца XIX – первой половины XX в. При этом особо выделяют мыслителей, относящихся к первой волне русской эмиграции, для которых – при всем различии их взглядов – Русская идея «была общим достоянием... духовным паролем»⁴⁰. Чаше других называют С. Булгакова, С. Франка, П. Струве, Г. Флоровского, В. Вейдле, Г. Федотова, Ф. Степуна, Г. Адамовича. Однако, повторю, лишь немногие из них стремились, не утрачивая при этом творческой оригинальности, представить более или менее целостную, а тем более масштабную картину национальной идентичности, выраженную в форме мифа Русской идеи. Тем не менее и этим мыслителям, и менее крупным фигурам должно было бы найтись место в исследовании по истории Русской идеи. Но предлагаемая работа – не история Русской идеи, как и не история Американской мечты. Она

посвящена сопоставлению и сравнению двух великих мифов в их наиболее характерных, наиболее выпуклых чертах, наиболее ярких и репрезентативных картинах, представленных наиболее крупными и представительными фигурами.

Достоевский, Соловьев, Федоров

Какие же культурно-политические силы России были представлены главными протагонистами Русской идеи, начиная с Достоевского? От чьего имени вели они речь? На первый взгляд уже сам факт, что искание этой Идеи предполагало отказ России слепо следовать по пути Запада и копировать его опыт, не мог не предопределить славянофильскую ориентацию основных творцов Идеи. Однако такая оценка была бы явным упрощением реального положения вещей. Конечно, большинство из тех, кто с начала XIX в. «подготавливал» оформление этого мифа, принадлежали к лагерю славянофилов. Верно и то, что даже те из западников, которых глубоко тревожила судьба отечества и у которых мы находим высказывания, подчас весьма яркие, о великом призвании России и русских (Чаадаев, Белинский, Огарев, Герцен и др.)⁴¹, не занимались целенаправленным поиском Русской идеи. Достоевский, будучи далек от западничества, не был и последовательным славянофилом, о чем и сам не раз говорил, характеризуя «почвенничество», которого придерживался. А Владимир Соловьев, по словам А. Лосева, «не чувствовал себя ни славянофилом, ни западником, ни консерватором, ни либералом»⁴². Позиции Вяч. Иванова, Л. Карсавина, И. Ильина, Н. Бердяева и других, включая даже В. Розанова, тоже не могут быть охарактеризованы как славянофильские.

Очевидно, правильно было бы сказать, что искание Русской идеи (со второй половины XIX в.) было делом мыслителей разных культурно-политических ориентаций, которых сближало обостренное национальное самосознание, и прежде всего отчетливое понимание того непреложного обстоятельства, что Россия не может ни полностью повторить путь своих западных соседей и родственников, ни проигнорировать его, ни стать покорной ученицей Запада, ни повернуться к нему спиной. По словам А. Гулыги, «русская идея возникла как преодоление односторонностей западников и славянофилов, синтез двух позиций в единую теорию мировой культуры»⁴³. Можно ли отождествить Русскую идею с «единой теорией мировой культуры» – вопрос более чем спорный. Что же каса-

ется преодоления односторонностей и синтеза двух позиций, то тут А. Гулыга безусловно прав.

Не будет преувеличением сказать: искание того, что было названо им Русской идеей, составляло органическую часть творчества Достоевского – не только как публициста, но и как беллетриста, но прежде всего как одного из крупнейших русских мыслителей. Повторим: на протяжении двадцати лет писатель, используя для этого самые разные поводы, снова и снова обращается к проблеме Русской идеи, раскрывает ее новые грани, уточняет и конкретизирует ее предмет и содержание. При этом широко пользуется понятиями, которые хотя и не трактует прямо как синонимы Идеи, однако так или иначе увязывает с ней: «русская истина», «русский дух»⁴⁴, «идеал»⁴⁵ и т. п.

Что же, по Достоевскому, составляет *предмет* Русской идеи? О чем она? Первые его высказывания, относящиеся к 1860 г., давали, казалось, основание полагать, что Идея толкуется писателем как характеристика *сознания и самосознания русских*⁴⁶, точнее, как совокупность специфических, только им присущих *убеждений*⁴⁷, как *российское национальное кредо*. «Пусть же теперь про нас думают, что мы увлекаемся своей идеей, что она неверна, неосновательна; что мы преувеличиваем; что в нас слишком много юношеского жара или, пожалуй, старческого скудоумия, что в нас мало такта, и проч., и проч. Пусть думают! Ведь мы уверены, что не можем никому повредить, высказав прямо то, во что веруем. Отчего же не говорить?»⁴⁸

Однако, как выясняется из дальнейших рассуждений писателя, Русская идея – это не просто русское национальное кредо. Русская идея – это *«новое слово»*, которое Россия может и должна сказать Европе, миру, человечеству. «...Великая наша Россия, во главе объединенных славян, скажет всему миру, всему европейскому человечеству и цивилизации его свое новое, здоровое и еще неслыханное миром слово»⁴⁹.

Но слово это – не какая-то новая теория, доктрина, концепция, какой-то новый «изм». Это, говоря строго, не только слово. Русская идея – это еще и стоящее за словом *дело*, которое может и должна свершить Россия; *задача*, которую она должна решить «на основании личного великодушного примера, который предназначено дать собою русскому народу...»⁵⁰.

И тут, пожалуй, уместно прервать на время нить наших рассуждений об интерпретации Русской идеи Достоевским и снова обратиться к цитированному ранее письму П. Чаадаева Ф. Тютчеву:

оно имеет прямое отношение к этой интерпретации. Дело в том, что автор «Философических писем», размышляя о «святой идее, нам врученной», дает ей характеристики, суть которых позднее воспроизводят, пусть в несколько иной форме, и Достоевский, и Вл. Соловьев, и ряд других русских мыслителей. Факт, свидетельствующий не о заимствованиях, а о наличии каких-то общих, разлитых в воздухе представлений – неважно, истинных или ложных, – о сущности русской культуры, русского народа, русской истории и т. п. Представлений, которые улавливались и воспроизводились такими чуткими натурами, как Пушкин, Гоголь, Чаадаев, Достоевский, Вл. Соловьев, Розанов и многие другие.

По мнению Чаадаева, «святая идея» «вручена» России, т. е. существует не как плод воображения, но как *объективная реальность*, в которой надлежит «разобраться». В другом месте того же письма Чаадаев уточняет: это «идея, заложенная в нашей душе рукой Провидения»⁵¹.

«Святая идея», продолжает Чаадаев, раскрывает «наше назначение в мире»⁵². Она объясняет «роль, которую мы были призваны выполнить среди народов земли»⁵³, «высокие предназначения, для нас уготованные...»⁵⁴.

«Святая идея» (Чаадаев называет ее также «великой идеей») уникальна, это «старинная туземная идея», отличающаяся от «иноземных идей»⁵⁵. Отклонение от нее губительно для России. «Святая идея» остается пока скрытой от нас, но «теперь происходит “пробуждение национального начала”»⁵⁶, и необходимо понять, что именно предназначено России Провидением.

Впрочем, Чаадаев дает ответ, пусть и самый общий, об этом предназначении: «...у меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество. Я часто говорил и охотно повторяю: мы, так сказать, самой природой вещей предназначены быть настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великими трибуналами человеческого духа и человеческого общества»⁵⁷.

Достоевский продолжает и развивает эту линию и первым делом пытается найти ответ на вопрос об *истоках* Русской идеи. Она, полагает писатель, *завещана* России «рядом веков»⁵⁸ (23, 45). Это «органическая идея», «предназначенная» «самой природой»⁵⁹ (25, 19). Неясно, правда, как обстоит дело с ее реализацией во времени. В ряде заметок (в частности, в «Дневнике писателя» за

1876 год) он утверждает, что Россия следовала своей Идее «до сих пор неуклонно»⁶⁰ (23, 15), во всяком случае «в продолжение всей петербургской своей истории»⁶¹ (23, 15). В других, в основном более поздних, текстах Достоевский характеризует Русскую идею как «идею о будущем предназначении России в Европе»⁶² (25, 100), о появлении у русского народа «веры в грядущее самостоятельное назначение в семье европейских народов»⁶³ (26, 145).

Впрочем, главное для Достоевского – не генезис Русской идеи и не степень ее реализованности. Гораздо важнее – выявить ее потенциал, принципиальную способность и готовность народа – всего народа – этот потенциал реализовать. Именно всенародность такой способности и готовности делает Русскую идею *национальной идеей*. «...Вот и у нас, стало быть, у нас всех есть твердая и определенная национальная идея; именно *национальная*», – утверждает Достоевский в «Дневнике писателя» за январь 1877 года⁶⁴ (25, 20).

Получается, что в последнем счете Русская идея оказывается выражением «предназначения» России, ее *исторической цивилизаторской миссии*. Можно сказать и по-другому. Ядро Русской идеи – *мессианизм, служение человечеству через выполнение предназначенной ей миссии*. И к этому ядру мы будем возвращаться в нашей работе еще не раз, в частности когда речь пойдет об известных рассуждениях игумена Филофея о Москве как Третьем Риме, которую принято считать одним из наиболее ярких выражений русского мессианизма. Но Филофей (как увидим далее) говорил о *религиозной миссии* России. В суждениях же Чаадаева, Белинского, Герцена, Достоевского и ряда других мыслителей акцентируется *культурная, социальная, политическая миссия* России – страны, которой предназначено *преобразовать мир и человечество* и тем самым *спасти их*. Но сделать это она сможет только через *собственное преобразование, через самоочищение*, которые сопряжены не только с накоплением нового опыта, но и со *страданиями*. Иными словами, *русский мессианизм, рождаясь как мессианизм религиозный, приобретает со временем универсальный характер, а его объектом оказывается не только другие страны и народы, но и сам Мессия в лице России*.

В чем же конкретно заключается «предназначение», «новое слово», «последнее слово», которое Россия должна сказать миру? Что она должна сделать?

В «Объявлении» это слово-дело определяется еще в самом абстрактном виде: «синтез», «примирение и дальнейшее развитие» идей других народов. «Мы знаем, что не оградимся уже теперь ки-

тайскими стенами от человечества. Мы предугадываем, и предугадываем с благоговением, что характер нашей будущей деятельности должен быть в высшей степени общечеловеческий, что русская идея, может быть, будет синтезом всех тех идей, которые с таким упорством, с таким мужеством развивает Европа в отдельных своих национальностях; что, может быть, все враждебное в этих идеях найдет свое примирение и дальнейшее развитие в русской народности»⁶⁵ (18, 37).

В публикациях 70–80-х годов Достоевский уточняет свои прежние ответы. Миссия России – *единение славянства*, через него – «*всемирное общечеловеческое единение*»⁶⁶ (25, 20), а в конечном счете – «*обновление человечества*»⁶⁷ (25, 21). Слово, которое скажет Россия, «будет заветом общечеловеческого единения, и уже не в духе личного эгоизма, которым люди и нации искусственно и неестественно единятся теперь в своей цивилизации, из борьбы за существование, положительной наукой определяя свободному духу нравственные границы, в то же время роя друг другу ямы, прозиснося друг на друга ложь, хулу и клевету...»⁶⁸ Нет, подчеркивает писатель, это будет «единение в духе истинной широкой любви, без лжи и материализма и на основании личного великодушного примера, который предназначено дать собою русскому народу во главе свободного всеславянского единения Европе»⁶⁹ (25, 20).

Это задание Достоевский повторяет в тех или иных вариантах неоднократно. Последний раз – и, пожалуй, с наибольшей полнотой – в знаменитой речи о Пушкине. «...Мы, то есть, конечно, не мы, а будущие грядущие русские люди поймут уже все до единого, что стать настоящим русским будет именно значить: стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и воссоединяющей, вместить в нее с братской любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону!»⁷⁰ (26, 148).

Эту миссию, убежден Достоевский, может выполнить *только Россия, ибо только русскому народу* как народу необыкновенному⁷¹ присущи черты, необходимые для воплощения ее в жизнь. Европеец, например англичанин, старается во всем остаться англичанином, говорит Достоевский, в то время как русский человек готов стать всечеловеком и «вместить» в себя всех остальных. «...В русском характере, – читаем во «Введении» к «Ряду статей о русской литературе», – замечается резкое отличие от европей-

ского, резкая особенность... В нем по преимуществу выступает способность высокосинтетическая, способность восприимчивости, всечеловечности»⁷² (18, 55).

В отличие от угловатого, заскорузлого европейца, возмнившего, что только у него одного есть «идея», и держащегося до победения суставчиков за свою национальность, слишком чуткого к зову крови и почвы, русский человек, каким он вырастает из-под пера Достоевского, проявляет живой интерес ко всему, в чем видит общечеловеческое начало. «У него инстинкт общечеловечности. Он инстинктом угадывает общечеловеческую черту даже в самых резких исключительностях других народов; тотчас же соглашается, примиряет их в своей идее, находит им место в своем умозаключении и нередко открывает точку соединения и примирения в совершенно противоположных, соперничающих идеях двух различных европейских наций, – в идеях, которые сами собою, у себя дома, еще до сих пор, к несчастью, не находят способа примириться между собою, а может быть, и никогда не примирятся»⁷³ (18, 55). При этом русский человек, по убеждению писателя, сохраняет способность трезво оценивать свои действия, ему чужды самовосхваление и самовозвышение.

Но на этом перечень необыкновенных качеств, которыми наделила его природа, не заканчивается. «Даже физическими способностями русский не похож на европейцев. Всякий русский может говорить на всех языках и изучить дух каждого чужого языка до тонкости, как бы свой собственный русский язык, – чего нет в европейских народах, в смысле всеобщей народной способности»⁷⁴ (18, 55).

В сущности, все названные Достоевским качества русских сводятся к одной интегральной способности – способности примирять (в себе самих, в своей культуре, а в конечном счете и в мире) противоположные начала, присущие жизни и человеку, способности явить в конечном счете живую модель «общечеловека»⁷⁵. Только такой человек – новый человек – способен выполнить великую миссию преобразования мира, преобразования человечества.

Но откуда у писателя-реалиста, отвергающего национализм публично, такой явно идеализированный, откровенно идеализированный образ русского человека? Это потому, объясняет Достоевский, что «мы говорим про русского человека вообще, собирательно, в смысле всей нации»⁷⁶ (18, 55). То есть писатель, можно сказать, предлагает нам схему национального культурного типа, в котором нивелировано все, что он считает нетипичным, даже если оно имеет

широкое распространение в народе. Тогда зачем этот положительный тип, зачем этот народ-«богоносец»?⁷⁴ Да затем, что мифотворцу, в которого обращается реалист, не обойтись без *мифического героя*. Современного коллективного Геракла или Антея, способного на подвиг, а именно на собирание отчужденных друг от друга национальных общностей в единую семью, во вселенское братство. Героя, в роли которого и может выступить мифологизированный народ-«богоносец».

Что дело обстоит именно таким образом, то есть что он конструирует современного коллективного героя, которого ждет вселенская миссия, Достоевский подтвердил шестнадцать лет спустя в знаменитой речи о Пушкине. Он воспроизвел в ней едва ли не все приведенные выше характеристики русского народа⁷⁸, подтвердив их одновременно ссылкой на Пушкина как реального героя, гения, *представляющего* весь русский народ: «...по крайней мере, мы уже можем указать на Пушкина, на всемирность и всечеловечность его гения. Ведь мог же он вместить чужие гении в душе своей, как родные. В искусстве, по крайней мере, в художественном творчестве, он проявил эту всемирность стремления русского духа неоспоримо, а в этом уже великое указание»⁷⁹ (26, 148).

Раскрывая смысл Русской идеи как идеи *человеческого всеединения*, Достоевский делает ряд существенных пояснений.

Во-первых, всеединение зиждется на «*полном уважении к национальным личностям*» и «*сохранении полной свободы людей*»⁸⁰ (25, 23). Во-вторых, оно осуществляется *ненасильственными методами* и при *полном бескорыстии помыслов и деяний*. «...Наш удел и есть всемирность, и не мечом приобретенная, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей»⁸¹ (26, 147). Воссоединение это, и прежде всего всеединение славян, – «не захват и не насилие, а ради служения человечеству. Да и когда, часто ли Россия действовала в политике из прямой своей выгоды? Не служила ли она, напротив, в продолжение всей петербургской своей истории всего чаще чужим интересам с бескорытием, которое могло бы удивить Европу, если б та могла глядеть ясно. А не глядела бы, напротив, на нас всегда недоверчиво, подозрительно и ненавистно... в этом самоотверженном бескорыстии России – вся ее сила, так сказать, вся ее личность и все будущее русского назначения»⁸² (23, 45–46).

Русская идея дорога Достоевскому и как *идеал-цель*, и как адекватное этой цели *средство*. Но цель, а именно всечеловечность и как один из шагов на пути к этой цели – объединение славян под

моральным водительством России, имеет, как выясняется, для Достоевского приоритет. Ради достижения этой цели он готов пожертвовать принципом ненасилия. «Обнажим, если надо, меч во имя угнетенных и несчастных, хотя даже и в ущерб текущей собственной выгоде. Но в то же время да укрепится в нас еще тверже вера, что в том-то и есть настоящее назначение России, сила и правда ее, и что жертва собою за угнетенных и брошенных всеми в Европе во имя интересов цивилизации есть настоящее служение настоящим и истинным интересам цивилизации»⁸³ (25, 50).

Как видим, в представлении Достоевского осуществление Русской идеи не исключает возможности применения насилия. (Позднее в том же духе, рассуждая о путях борьбы со «злом», будет говорить Иван Ильин.) Но это – *бескорыстное и даже жертвенное насилие* во имя торжества добродетели, во имя «истинных интересов цивилизации», как их понимает мыслитель. Насилие во имя иных, своекорыстных целей, даже если оно оправдывается ссылками на высшие цели и «благо человечества», оправдания не имеет.

Русская идея рассматривается Достоевским контекстуально. Пространственный контекст – это Россия, Европа, Азия. Французы, англичане, немцы, другие европейские народы с их Идеями или без явных Идей – в числе главных действующих лиц исторической драмы, в ходе которой высвечивается смысл существования и миссия России. Оно и понятно: это – *общеευропейская идея*. Порой даже складывается впечатление, что Достоевский ставит на этом точку. На самом деле это не точка, а многоточие, ибо, будучи общеευропейской, Русская идея оказывается еще и *всемирной, всечеловеческой идеей*. А «общечеловек», формируемый этой идеей, – *всемирным, вселенским человеком*.

Но вот что любопытно: и Америка, и американцы в отличие от тех же турок или китайцев оказываются у Достоевского вне сферы непосредственного мифотворческого интереса. Ситуация тем более на первый взгляд странная, что, как замечает один из исследователей творчества писателя, «Америка в художественной системе Достоевского вообще один из важнейших пространственных (идеологически оценочных) образов»⁸⁴. Больше того, имеются достоверные свидетельства внимания автора «Бесов» к американским политическим и культурным институтам, о чем говорит его интерес к произведениям Алексиса де Токвиля, и прежде всего к его «Демократии в Америке»⁸⁵. И тем не менее – отсутствие прямого обращения Достоевского к Америке в текстах, непосредственно посвященных Русской идее.

На самом деле ничего странного в этом нет. Европа, как бы ни подвергал он сомнению ценность тех или иных ее качеств, всегда оставалась неотъемлемой частью сферы российских интересов, о чем писатель не устал повторять и в 70-е, и в 80-е годы. «...Нам от Европы никак нельзя отказаться. Европа нам второе отечество, – я первый страстно исповедую это и всегда исповедовал. Европа нам *почти* так же *всем* дорога, как Россия; в ней все Афетово племя, а наша идея – объединение всех наций этого племени, и даже дальше, гораздо дальше, до Сима и Хама»⁸⁶ (25, 23).

Не забывал Достоевский – особенно в последние годы жизни – и об Азии. «...Россия не в одной только Европе, но и в Азии; потому что русский не только европеец, но и азиат. Мало того: в Азии, может быть, еще больше наших надежд, чем в Европе. Мало того: в грядущих судьбах наших, может быть, Азия-то и есть наш главный исход»⁸⁷ (27, 33).

На этом конкретном, повседневно осязаемом географическом и цивилизационном фоне – с одного бока у России – Европа, с другого – Азия, расположенная за тридевять земель от России, – Америка с ее, как это виделось Достоевскому, странными, чуждыми русскому человеку нравами и идеалами выглядела не только как культурная провинция, но и как геополитическая абстракция. В глазах великого писателя судьба России и русских не была напрямую связана с Новым Светом, и потому, размышляя об исторических путях отечества, ее можно было не принимать в расчет⁸⁸.

Но главное не в этом. *Америка воспринималась русским писателем как страна господства индивидуализма, позитивизма и бездушного практицизма, «страна мошенников», страна «бесов»*⁸⁹. Потому ведь и отсылает Достоевский своих нравственно оступившихся героев за океан, что там, как он полагает, они окажутся среди себе подобных и будут чувствовать себя, как дома⁹⁰. Он иронизирует по поводу Америки как «свободного государства», в котором властвует «свободный труд»⁹¹. Словом, Соединенные Штаты для Достоевского – далекая от русского сердца, чужая и чуждая страна. Именно так – *чуждая по духу*, по-сторонняя, то есть стоящая в стороне от путей, на которых формируется Россия и ее Идея, но при этом – момент существенный – цивилизационно и политически *не враждебная* ей, а значит, в принципе не препятствующая (хотя и не способствующая) становлению и реализации Русской идеи.

Ну а резюме сказанного выше может звучать примерно так. С *предметной* стороны Русская идея, по Достоевскому, есть естественное, предопределенное логикой мирового развития *вселенское*

предназначение России и русского народа, его историческая миссия. Но это одновременно и убежденность последнего в истинности этой идеи, вера русского народа в свою «особость», свою способность свершить эту миссию, сказав тем самым миру «последнее слово» как слово истины. Что касается *сути* Русской идеи, как ее понимал Достоевский, то это, говоря коротко, *идея спасения мира, а вместе с ним и самой себя – России.* Спасения христианского, православного. Спасения духовного, нравственного. Спасения через любовь и самопожертвование, через *превращение русского в «общечеловека».*

Для Владимира Соловьева вопрос о Русской идее – это «вопрос о *смысле существования России* во всемирной истории», который «является самым важным из всех для русского»⁹². Да и вне России, добавляет Соловьев, этот вопрос «не может показаться лишенным интереса для всякого серьезно мыслящего человека» (II, 219). В отличие от Достоевского, который дуалистически определяет Русскую идею и как *наше общественное сознание, наше национальное кредо* («во что мы веруем»), и как заданную всем ходом мирового развития *объективно существующую историческую миссию России* («новое слово», которое она должна сказать человечеству), Соловьев дает монистическую трактовку предмета: *«Идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»* (II, 220. Курсив в тексте. – Э.Б.)⁹³.

Больше того, «не может уже считаться дозволенным теперь говорить, что общественное мнение нации всегда право и что народ никогда не может заблуждаться в своем истинном призвании или отвергать его» (II, 223). И еще более определенно: «Народ может при случае не понять своего призвания» (II, 224).

Остается, правда, не вполне ясным, как нация, не осознавшая предуготовленного ей свыше призвания, может реализовать его и тем самым выполнить свой мессианский долг. Но для Соловьева важнее подчеркнуть другое: *божественную детерминированность, объективную рациональность национальной идеи, задающую нации, ее жизни истинный нравственный смысл.*

Соловьев, как и Достоевский, поминает о «новом слове», которое русский народ «скажет человечеству» (II, 220). Но это слово, как выясняется, не что иное, как «идеальный принцип», одушевляющий нацию (II, 220), призвание, предназначение. «Истинная идея» наций, настаивает философ, «есть не что иное, как образ их бытия в вечной мысли Бога» (II, 228).

Ну а в чем же позитивное содержание Русской идеи? К решению этого вопроса Вл. Соловьев подходит с позиции религи-

озной по духу философии всеединства и богочеловечества. Это решение пронизано «постоянным для Вл. Соловьева пафосом универсализма»⁹⁴. «Выявить свою истинную национальную идею» (II, 233), убежден мыслитель, мы сможем только в том случае, если признаем «существенное и реальное единство человеческого рода – а признать его приходится, ибо это есть религиозная истина, оправданная рациональной философией и подтвержденная точной наукой...» (II, 220). Ну а «раз мы признаем это субстанциональное единство, мы должны рассматривать человечество в его целом, как великое собирательное существо или социальный организм, живые члены которого представляют различные нации» (II, 220).

Вл. Соловьев уточняет: члены этого социального организма – не физические, а моральные существа. Но это все равно организм, и это имеет для Вл. Соловьева принципиальное значение, ибо позволяет утверждать: «...ни один народ не может жить в себе, чрез себя и для себя, но жизнь каждого народа представляет лишь определенное участие в общей жизни человечества. Органическая функция, которая возложена на ту или другую нацию в этой вселенской жизни, – вот ее истинная национальная идея, предвечно установленная в плане Бога» (II, 220).

Подобный подход Вл. Соловьева дает основание думать, что в мире существуют Французская идея, Китайская идея, Испанская идея и т. д., причем число национальных идей следует полагать как равное числу народов, признаваемых Богом в качестве членов вселенского организма. Но важна не столько даже множественность Национальных идей, сколько их *взаимозависимость*. Ведь теоретически французы или англичане должны быть заинтересованы в осуществлении Русской идеи не меньше, чем сами русские, ибо от этого – разумеется, опять-таки теоретически – зависит реализация Французской и Английской идей, а в конечном счете и функционирование всего мирового человеческого организма. Таковы выводы, диктуемые логикой соловьевской философии всеединства.

В чем же состоит «органическая функция» Русской идеи, или, иначе говоря, каково содержание божественной идеи, осуществление которой составляет моральный долг русского народа?

С одной стороны, Вл. Соловьев оставляет этот вопрос открытым. «Русская идея, мы знаем это, – говорит он, – не может быть ничем иным, как некоторым определенным аспектом идеи христианской, и миссия нашего народа может стать для нас ясна, лишь когда мы проникнем в истинный смысл христианства» (II, 239)⁹⁵. Но с другой стороны, философ достаточно определенно указывает

направление, в котором должна идти Россия, желающая выполнить истинную миссию, предначертанную ей. Это, правда, самое общее, точнее, всеобщее направление. «Участвовать в жизни вселенской Церкви, в развитии великой христианской цивилизации, участвовать в этом по мере сил и особых дарований своих – вот в чем, следовательно, единственная истинная цель, единственная истинная миссия всякого народа» (II, 228). Впрочем, тут же следует и некоторая конкретизация этого общего направления. Россия «должна, чтобы действительно выполнить свою миссию, всем сердцем и душой войти в общую жизнь христианского мира и положить все свои национальные силы на осуществление, в согласии с другими народами, того совершенного и вселенского единства человеческого рода, непреложное основание которого дано нам в Церкви Христовой» (II, 229).

Еще более конкретно звучит заключительный пассаж Парижской лекции Соловьева, где он напрямую связывает выполнение Россией своей исторической миссии с ее борьбой против абсолютного национального государства, отвергающего единство церкви и исключаящего религиозную свободу. Все наши национальные дарования, вся мощь российской империи, настаивает Вл. Соловьев, должны быть обращены «на окончательное осуществление социальной троицы, где *каждое* из трех главных органических единств, церковь, государство и общество, безусловно свободно и державно, не в отъединении от двух других, поглощая или истребляя их, но в утверждении безусловной внутренней связи с ними. *Восстановить на земле этот верный образ божественной Троицы – вот в чем русская идея*» (II, 246. Курсив мой. – Э.Б.).

Соловьев, впрочем, «переводит» религиозную формулу осуществления троицы на ординарный политический язык. Россия, говорит он, отменив свыше тридцати лет назад крепостное право, тем самым освободила свое тело. Теперь *настало время «религиозного и умственного освобождения России*» (II, 235. Курсив мой. – Э.Б.). Ибо только в условиях свободы могут «проявиться нормальным образом» присущие русскому народу качества – те самые качества, которые позволяют ему сыграть предначертанную ему роль.

Встает вопрос: а остаются ли в силе конкретные суждения Соловьева о посреднической, примирительной миссии России в отношениях между народами, о которой он говорил в более ранних, сохраняющих явные следы влияния славянофильства работах, в частности таких, как «Три силы» и «Великий спор и христианская политика»?

Человеческим развитием управляют, говорил Соловьев, три коренные силы. «...Первая исключает свободную множественность частных форм и личных элементов, свободное движение, прогресс; вторая столь же отрицательно относится к единству, к общему верховному началу жизни, разрывает солидарность целого» (I, 19). Поэтому необходима третья сила, «которая дает положительное содержание двум первым, освобождает их от их исключительности, примиряет единство высшего начала с свободной множественностью частных форм и элементов, созидает таким образом целостность общечеловеческого организма и дает ему внутреннюю тихую жизнь» (I, 20).

Сегодня, замечает Соловьев, мы видим сосуществование трех миров, трех культур, каждый из которых воплощает и символизирует одну из названных сил. Это «мусульманский Восток, Западная цивилизация и мир Славянский...» (I, 20). Нетрудно догадаться, что роль третьей силы отводится славянству во главе с русским народом. «Только Славянство, и в особенности Россия, осталась свободною от этих двух низших потенций и, следовательно, может стать историческим проводником третьей... или это есть конец истории, или неизбежное обнаружение третьей всецелой силы, единственным носителем которой может быть только Славянство и народ русский» (I, 30).

Соловьев поясняет, что дело не в каких-то «особенных преимуществах... специальных силах и внешних дарованиях» (I, 29) народа, воплощающего третью силу. «От народа – носителя третьей божественной силы – требуется только *свобода от всякой ограниченности и односторонности, возвышение над узкими специальными интересами, требуется, чтоб он не утверждал себя с исключительной энергией в какой-нибудь частной низшей сфере деятельности и знания, требуется равнодушие ко всей этой жизни с ее мелкими интересами, 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» (I, 29–30. Курсив мой. – Э.Б.). И пусть, добавляет Соловьев, никого не смущает «внешний образ раба, в котором находится наш народ» (I, 30) и «жалкое положение России в экономическом и других отношениях» (I, 30). Для выполнения роли третьей силы это не преграда. «Ибо та высшая сила, которую русский народ должен привести в человечество, есть сила не от мира сего, и внешнее богатство и порок относительно ее не имеют никакого значения» (I, 30).

В том же духе истолковывает Соловьев и известный тезис о Москве как Третьем Риме. Должен ли этот Третий Рим, спрашивает он, быть всего лишь повторением Византии как второго Рима, «или же должен он быть не по числу только, но и по значению *третьим*, т. е. представлять собою третье, примиряющее две враждебные силы начало?» (I, 72). Ответ Соловьева однозначен: Россия, если она хочет верно понять свое призвание, не должна однозначно отождествлять себя с Востоком во враждебном противопоставлении себя Европейскому Западу. «...Россия не призвана быть *только* Востоком... в великом споре Востока и Запада она не должна стоять на одной стороне... она имеет в этом деле обязанность посредническую и примирительную, должна быть в высшем смысле третьей-ским судьей этого спора» (I, 72).

Вл. Соловьев не отступает в принципе от этих позиций ни в своей Парижской лекции, ни в других публикациях 80–90-х годов, трактующих проблематику Русской идеи. Другое дело, что в этих публикациях все чаще и тревожнее звучит мотив нереализованности потенций русского народа, которые, собственно, и давали основание Соловьеву связывать с Россией ту роль, которую философ отводил ей в создании общечеловеческого мира.

Более резко звучит в работах Соловьева 80–90-х годов и критика национализма и национального эгоизма как препятствий на пути осуществления Русской идеи. «Вл. Соловьев, – замечает А. Лосев, – никогда не переставал высоко ценить историческую миссию России. Но узкий национализм и Достоевского, и всех других сторонников такого национализма чем дальше, тем больше находил во Вл. Соловьеве самого непримиримого врага»⁹⁶.

В подтверждение своих слов А. Лосев приводит характерное высказывание Вл. Соловьева, относящееся к 1891 г.: «Если мы согласны с Достоевским, что истинная сущность русского национального духа, его великое достоинство и преимущество состоит в том, что он может внутренне понимать все чужие элементы, любить их, перевоплощаться в них, если мы признаем русский народ вместе с Достоевским способным и призванным осуществить в братском союзе с прочими народами идеал всечеловечества, то мы уже никак не можем сочувствовать выходкам того же Достоевского против «жидов», поляков, французов, немцев, против всей Европы, против всех чужих исповеданий»⁹⁷.

Это не критика Достоевского как художника и мыслителя: в этом качестве – включая многие суждения последнего о Русской идее – Соловьев принимает и оценивает его весьма высоко⁹⁸. Со-

ловьеву претят те «сопутствующие» (бытовые), не вплетенные в контекст его суждений о Русской идее националистические высказывания Достоевского, которые диссонируют с его концепцией России и русских и по сути дела работают на ее разрушение. Соловьеву претят националистические, эгоистические и даже шовинистические высказывания ряда известных публицистов последней четверти XIX в., говоривших о величии России, ее освободительной миссии и посреднической роли. Мало просто *рассуждать* об «общечеловеке» – надо самому *стремиться стать* таким «общечеловеком»: и в суждениях о жизни, и в делах, направленных на реализацию принципов Русской идеи. «Раскаяться в своих исторических грехах и удовлетворить требованиям справедливости, отречься от национального эгоизма, отказавшись от политики русификации и признав без оговорок религиозную свободу, – вот единственное средство для России приуготовить себя к откровению и осуществлению своей действительной национальной идеи...» (II, 238)

Достоевский и Соловьев видели в Русской идее прежде всего выражение *вселенской миссии* России. И главным в этой миссии была эсхатологическая устремленность к *спасению человека и человечества*. Спасение же это достигалось путем осуществления Правды (как единства истины и справедливости), путем *божественного преображения эмпирической реальности*. Говоря совсем коротко, великую миссию России они видели в *построении Царства Божия здесь, на Земле*. Выполнить же эту задачу, христианскую по своей сути, Россия могла и должна была не иначе, как через *самопреображение* (вплоть до самоотречения), достигаемое через страдание и аскезу.

Идея спасения, составлявшая, как и идея соборности (или, как потом скажет Бердяев, коммюнитарности), одно из фундаментальных оснований Русской идеи, принимала разные формы. Возможно, самой радикальной из них, невиданной по смелости и даже дерзости, стала предложенная философом Николаем Федоровым, современником Достоевского⁹⁹, Соловьева и Льва Толстого, идея преображения природы (на благо человека) и всеобщего воскрешения (не воскресения как акта Божьего, а воскрешения как акта Человечьего) мертвых как проявления братства всех ныне живущих и тех, кто жил на земле до них. Идея спасения души, о которой говорили едва ли не все протагонисты Русской идеи, дополнялась идеей спасения телесной материи. «*Жизнь есть добро; смерть есть зло. Возвращение живущими жизни всем умершим для жизни бессмертной есть добро без зла*, – утверждал автор “Философии обще-

го дела”. – Воссоздание из земли всех умерших, освобождение их от власти земли и подчинение всех земель и всех миров воскрешенным поколениям – вот высшая задача человечества, его высший долг и вместе высшее благо»¹⁰⁰.

Но прежде всего это задача России. Ибо капиталистический Запад, был уверен русский мыслитель, больше думает об эксплуатации природы, нежели о ее одухотворении и преобразовании. «Федоров был убежден, что не западные социальные институты, которым он приписывал «механицизм» и «жажду выгоды», но одно лишь российское самодержавие может стать силой, способной «приручить слепые силы природы». Русский царь, по Федорову, – не «царь над душами», но потенциальный повелитель природных сил, господство над которыми должно привести к устранению голода, болезней, а в конечном счете и смерти»¹⁰¹.

Русская идея всегда заключала в себе более или менее отчетливые черты *космизма* как представления о наличии органического единства космоса, как живой сущности и человека (в религиозном варианте в эту связь включался и Творец). В этом есть своя внутренняя логика. «Если космос предстает перед человеком как красота и всеединство, значит, положение человека по отношению к космосу и отношение к нему не может оставаться отношением того, кто пребывает вовне, “перед”, но должно быть отношением того, кто находится “внутри” этой реальности. Как и греки, русские ощущали мир как “органическое целое”, где “все существует во всем”, где происходит постоянный взаимный переход объектов друг в друга, в котором нет ничего “самого по себе существующего”»¹⁰².

Федоров дополняет русский космизм новыми чертами, некоторые из которых получили дальнейшее развитие в творениях Константина Циолковского, Владимира Вернадского, о. Павла Флоренского, Александра Чижевского, которые были не только выдающимися учеными-естествоиспытателями, но и философами, мыслителями в широком смысле этого слова.

«...Человеческая деятельность, – настаивал Федоров, – не должна ограничиваться пределами земной планеты... сама земля пришла в нас к сознанию своей участи, и это сознание, конечно деятельное, есть средство спасения; явился и механик, когда механизм стал портиться... Бог воспитывает человека собственным его опытом; он – Царь, который делает все не только лишь *для человека*, но и *через человека*; потому-то и нет в природе целесообразности, что ее должен внести сам человек, и в этом заключается высшая целесообразность. Творец чрез нас воссоздает мир, воскрешает

все погибшее; вот почему природа и была оставлена своей слепоте, а человек – своим похотям. Через труд воскрешения человек, как самобытное, самосозданное, свободное существо, свободно привязывается к Богу любовью. Поэтому же человечество должно быть не праздным пассажиром, а прислугою, экипажем нашего земного, неизвестно еще какую силу приводимого в движение корабля...»¹⁰³

Русская идея всегда была идеей творения человеком (прежде всего русским человеком, хотя, конечно, не только им одним) вселенского добра, спасения человека и человечества. Но такого энергичного призыва к активной, целенаправленной творческой деятельности во имя достижения этой цели, как у Федорова, мы не найдем, пожалуй, больше ни у одного из носителей Русской идеи.

Булгаков, Бердяев, Розанов

Федор Достоевский и Владимир Соловьев внесли огромный вклад в ее становление – в той форме, какую она приобрела к концу XIX столетия и перешла в XX век. По точному определению Вяч. Иванова, «через Достоевского русский народ психически (т. е. в действии Мировой Души) осознал свою идею как идею *всечеловечества*. Через Соловьева русский народ логически (т. е. действием Логоса) осознал свое призвание – до потери личной души своей *служить началу Церкви вселенской*»¹⁰⁴.

Достоевский и Вл. Соловьев вместе с тем определили своей деятельностью основные направления, по которым на протяжении последовавших десятилетий шла достройка и перестройка Русской идеи. Они наметили основные проблемы, разрешая которые русские философы, публицисты, писатели пытались разгадать ее тайну. Имена некоторых из них были названы выше и будут названы в дальнейшем. А в этом разделе работы мы акцентируем внимание на трех фигурах, действовавших в первой половине XX в. и внесших существенный вклад в интерпретацию рассматриваемого феномена. Это Сергей Булгаков, Николай Бердяев и Василий Розанов. Уступая по масштабу и глубине мысли Достоевскому и Соловьеву, они тем не менее были крупными философами, воплотившими в своей деятельности, в своих сочинениях характерные черты видения Русской идеи последними представителями той плеяды русской интеллигенции, которая участвовала (или, по крайней мере, начинала участвовать) в сотворении этого мифа, оставаясь на родной земле.

«Булгаков – необходимое звено в развитии русской идеи. Он не оставил, подобно другим, специального труда, посвященного этой проблеме, но осветил отдельные ее аспекты всесторонне и глубоко»¹⁰⁵. Бывший марксист, ставший впоследствии священником, а потом и богословом, Булгаков интерпретирует Русскую идею в религиозном духе и ключ к ее постижению видит в православии. Ему особенно близки идеи Вл. Соловьева о *единстве человечества, преодолении разобщенности людей* и Н. Федорова о *воскрешении жизни*, осуществляемом, как подчеркивал Булгаков, посредством трудовой (хозяйственной) деятельности. «Защита и расширение жизни, а постольку и частичное ее воскрешение и составляет содержание хозяйственной деятельности человека. Это – активная реакция жизнетворного принципа против смертоносного. Это – работа Софии над восстановлением мироздания, которую ведет она чрез посредство исторического человечества, и ею же устанавливается сверхсубъективная телеология исторического процесса»¹⁰⁶.

Булгаков развивает столь важную для понимания Русской идеи тему соборности, истолковывая ее как «жизненное единение в истине» и *отвергая при этом религиозный индивидуализм – прежде всего в его протестантском варианте*. «...Признаком незрелости или же болезненного упадка является индивидуализм в религии... Протестантизм весь болен таким индивидуализмом, который точит его, как червь, и религиозно обессиливает... Религиозная истина универсальна, т. е. *кафолична*... сообразна с целым, а не с частностями... Соборное провозглашение истин веры вытекает из единения в целокупной и целокупящей истине: здесь решает не большинство голосов (даже если внешне оно и применяется как средство обнаружения мнений), но некоторое жизненное единение в истине, вдохновение ею, приобщение ей»¹⁰⁷.

И еще одна важная тема, поднимавшаяся Булгаковым и сближавшая его с другими протагонистами Русской идеи, – «тема религиозно-национального и государственно-исторического призвания России, тема мессианская и определенно «неославянофильская»: под скипетром «белого царя» провидится всемирное торжество православной культурной эры, идущей на смену самовоспламенившемуся огнем мировой войны новоевропейству»¹⁰⁸. И хотя пафосность статей тех лет со временем прошла, раздумья о будущем России, о ее великом религиозном призвании не покидали Булгакова до конца его дней.

В отличие от Сергея Булгакова Николай Бердяев, как и многие из тех русских мыслителей, о ком уже говорилось или только

предстоит поговорить, оставил после себя ряд сочинений, специально посвященных Русской идее. Главное из них так и называется: «Русская идея». «Меня, – пишет Бердяев уже на первой странице этой книги, – будет интересовать не столько вопрос о том, чем эмпирически была Россия, сколько вопрос о том, что замыслил Творец о России, умопостигаемый образ русского народа, его идея»¹⁰⁹. Нетрудно заметить, что автор книги, определяя свою методологическую позицию, полностью отождествляет ее с позицией Вл. Соловьева: «Идея нации есть то, что Бог думает о ней в вечности» (II, 220). Однако в отличие от Вл. Соловьева он то и дело отступает от декларированного принципа. В итоге Русская идея трактуется, по справедливому замечанию критиков, *и как «русское сознание», и как «русская философия», и как «русская история», и как «русское общество», и как «русская нация», и как «русский социализм»*¹¹⁰.

Бердяев убежден – и тут он уже последовательный сторонник Достоевского, Вл. Соловьева и их единомышленников, – что Россия послана в мир для выполнения определенной *духовной миссии*. «С давних времен было предчувствие, что Россия предназначена к чему-то великому, что Россия – особенная страна, не похожая ни на какую страну мира. Русская национальная мысль питалась чувством богоизбранности и богоносности России»¹¹¹.

Слова эти были сказаны Бердяевым еще до Октябрьской революции. Тридцать лет спустя он повторит свою (да только ли свою!) мысль: «После народа еврейского русскому народу наиболее свойственна мессианская идея, она проходит через всю историю вплоть до коммунизма»¹¹². Не обошлось, разумеется, и без ссылок на слова инока Филофея о Москве как Третьем Риме, – это самое известное первоисторическое выражение русского мессианизма¹¹³.

Теме «Москва – Третий Рим» посвящена обширная исследовательская литература. Нам же необходимо отметить одно немаловажное обстоятельство, касающееся природы русского мессианизма, отчетливо просматривающегося в посланиях Филофея. В них содержится представление о Москве (Московском царстве) как «последней единственной надежде православия, вечном царстве, что пребудет до окончания света; о царстве, чье призвание состоит в том, чтобы пронести сквозь века и сохранить для человечества единственно истинное учение до второго пришествия Христа»¹¹⁴. Иначе говоря, миссия Москвы как Третьего Рима трактовалась изначально как миссия сугубо религиозная¹¹⁵. «Миссия России, – утверждает Бердяев, – быть носительницей и хранительницей истинного христианства, православия. Это призвание религиозное.

«Русские» определяются «православием». Россия – единственное православное царство и в этом смысле царство вселенское, подобно первому и второму Риму. На этой почве происходила острая национализация православной церкви. Православие оказалось русской верой. В духовных стихах Русь – вселенная, русский царь – царь над царями, Иерусалим та же Русь, Русь там, где истина веры»¹¹⁶.

О том, что Русская идея есть идея сугубо религиозная, лишенная политической подоплеки, говорил и Вл. Соловьев. Поэтому, когда Бердяев пишет, что «миссия России быть носительницей и хранительницей истинного христианского православия»¹¹⁷, он в сущности лишь подтверждает то, что было провозглашено до него и что уходит глубокими корнями в историю русской культуры.

Бердяев убежден не только в великом предназначении России, но и в том, что русские как народ обладают комплексом черт, соответствующих этому предназначению. Больше того, что им «свойственно чувство, скорее чувство, чем сознание, что Россия имеет особенную судьбу, что русский народ – народ особенный»¹¹⁸.

В то время как европейцы обращали свои силы на создание ценностей, «вся духовная энергия русского человека, – утверждает Бердяев, – была направлена на единую мысль о *спасении своей души, о спасении народа, о спасении мира*. Поистине эта мысль о всеобщем спасении – характерно-русская мысль»¹¹⁹. При этом Бердяев делает весьма существенное дополнение: «Спасения ищут не только верующие русские души, православные или сектантские, спасения ищут и русские атеисты, социалисты и анархисты»¹²⁰. Да и левая русская интеллигенция, включая ее «наиболее искреннюю часть», – она тоже «извращенными путями ищет спасения души, чистоты, быть может, ищет подвига и служения миру...»¹²¹.

Это требовало от русского человека – что прежде других было подмечено Достоевским – *жертвенности, бескорыстия, готовности служения миру*. «Историческая судьба русского народа была жертвенна, – он спасал Европу от нашествий Востока, от татарщины...»¹²² Но ни ориентированность на спасение, ни связанную с ней жертвенность Бердяев не склонен однозначно рассматривать как безусловное достоинство и благо. Они, полагает философ, отбирали у русского народа слишком много сил, столь необходимых для свободного развития, делали его равнодушным к мыслительной и общественной деятельности, к ценностям жизни и культуры.

Пытаясь постичь суть Русской идеи, Бердяев больше, чем кто-либо из ее протагонистов, обращает взор к русскому *национальному характеру*, к русской *национальной психологии*. Тут у него только

один соперник, с которым и соперничать-то невозможно: Достоевский. Но Достоевский исследует не только собственно русскую душу – он, даже когда пишет о русских, добирается до донных пластов души человека как родового существа. Есть, правда, еще Василий Розанов, с которым тоже трудно соперничать, если иметь в виду розановскую широту охвата жизни России. А во многих случаях и гениальную глубину прозрений-вспышек. Но Розанов не стремится к крупным философским обобщениям. Выступая как мыслитель, он в то же время, подобно Ницше, остается художником, для которого образ ярче, богаче и потому важнее понятия. Бердяев же даже там, где не достигает глубин, остается философом, претендующим на понятийно выраженные обобщения – и относительно русской психологии, и относительно национального характера, и относительно путей развития России.

Одну из наиболее характерных черт русского народа – по крайней мере применительно к делам государственного устройства – Бердяев видит в *преобладании* в нем *женского начала над мужским, в его женственности*. «Россия, – заключает он, – земля покорная, женственная»¹²³.

Бердяев был не первым, кто, толкуя о Русской идее, заговорил о женской природе России. Раньше него это сделал Василий Розанов. Но и Розанов не был оригинален в этом отношении¹²⁴. Образ России-женщины как воплощения страдательного начала – «устойчивый мифологический образ русского народного сознания («мать-земля», «дева-пустыня») и русской литературы»¹²⁵. И все же автор «Апокалипсиса нашего времени» дал новый импульс обсуждению вопроса о женской природе России. Но прежде чем говорить об этом, уместно раскрыть понимание Розановым предмета Русской идеи и ее основного содержания.

Свою статью «Возле русской идеи» (появившуюся как отклик на публикации в «Утре России») писатель начинает со ссылки на их автора – Т. Ардова, который пересказывает драматический эпизод из «Подростка» Достоевского. Молодой обрусевший немец Крафт, пишет Розанов, застрелился по причине нетерпимости одолевшей его мысли о том, что «Россия – второстепенное место в истории, никакого *всмирного призвания* не заключающая и ни к какой *всмирной роли* не способная»¹²⁶.

Сопоставляя по ходу статьи свои мысли и переживания с мыслями Ардова, Достоевского и его героев (Шатова, Версилова), цитируя их, Розанов рассуждает о том, выйдет что-либо из России или же «ничего не выйдет», есть Россия «пустое место» или не есть.

Он приводит один из ключевых – в интересующем нас плане – эпизодов из «Бесов», где идет речь о «народе-богоносце».

«– Нет, Шатов, – поправляет его Ставрогин, коего «прежние мысли» излагал «бесталанный» друг... Нет, я не смеюсь теперь, я даже говорил еще властнее, еще гордее и абсолютнее... У вас «Бог» выходит каким-то *атрибутом народности* – его мечтой или «иде-ей», его «составной частью»... А ведь подлинно-то есть Бог, перед которым народы – ничто, и вот это Он, Вечный, избирает преемственно себе тот или иной народ в «сыновство»... Так что «Русский народ-Богоносец» – эту мысль нужно читать наоборот, чем вы сказали: Истинный Вечный Бог избрал убогий народ наш, за его смирение и терпение, за его невинность и неблистанье в союз с собою: и этим народом он покорит весь мир своей истине, которая есть именно – смирение, безвидность, простота, ясность, доброта»¹²⁷.

А вот что пишет сам Достоевский. Сначала – о Крафте: «О, конечно, жалко, и это совсем другое дело; но, во всяком случае, сам Крафт изобразил смерть свою в виде логического вывода. Сказывается... после него осталась вот этакая тетрадь выводов о том, что русские – порода людей второстепенная, на основании френологии, краниологии и даже математики, и что, стало быть, в качестве русского совсем не стоит жить»¹²⁸. Нет у Достоевского в эпизоде с Крафтом рассуждений о «всемирном призвании», «месте в истории», «всемирной роли»...

Теперь – излагаемый Розановым пассаж из «Бесов». Вы, говорит Ставрогин Шатову, «бога низводите до простого атрибута народности... Он с усиленным и особливым вниманием начал вдруг следить за Шатовым, и не столько за словами его, сколько за ним самим»¹²⁹. Нет у Достоевского в перелагаемом Розановым тексте никакой «идеи» и «мечты»...

Эти текстуальные «неточности», это отсутствие важных для Розанова слов у Достоевского тем примечательнее, что они, слова эти, принадлежат самому автору «Опавших листьев», отражая *его собственные представления о предмете Русской идеи и о ее субстанции*. То есть для Розанова Русская идея есть в предметном плане *место России во всемирной истории*. И место это, по его представлению, отнюдь не «пустое». Но это еще *и роль России в мире*. И роль опять-таки не второстепенная¹³⁰. Это, наконец, *призвание России*. Призвание, которое как раз и раскрывается через концепцию ее женственности.

Розанов по сути дела солидаризируется с цитируемыми им в статье «Возле “русской идеи”» высказываниями императора

Вильгельма и канцлера Бисмарка о том, что Россия есть воплощение страдательного, женского начала, женской природы и что, по логике этой линии суждений, функция России в истории, ее историческая миссия – тоже женские: домоустройство, смягчение властного мужского начала, уступчивость. Но какой практический вывод, спрашивает Розанов, проистекает из этой женской роли? И отвечает: реальное хозяйничанье, растворение активного воспринимаемого (мужского) начала в себе.

«Муж есть *глава* дома”... Да... Но *хозяйкою* бывает жена»¹³¹, «...в конце концов, она “управляет” и самим мужем, как шея движениями своими ставит *так и этак* голову, заставляет смотреть *туда или сюда* его глаза и, в глубине вещей, *нашептывает* ему мысли и решения.

Муж, положим, “глава”; но – на “шее”, от которой зависит “поворот головы”»¹³².

«Достоевский, много мысли отдавший “будущему России”, – продолжает Розанов, – не сказал этой формулы, которую я говорю здесь, формулы ясной и неопровержимой, ибо она физиологична и вместе духовна: но он тянулся именно сюда, указывая на “всемирную отзывчивость русских”, на их “способность примирять в себе противоречия европейской культуры”, на то, что “русские наиболее служат всемирному призванию своему, когда наиболее от себя отрекаются...”¹³³ Русские, поясняет Розанов, приглашают иностранцев “править” ими. Они “имеют свойство отдаваться беззаветно чужим влияниям... именно как невеста и жена мужу... Но чем эта отдача беззаветнее, чище, бескорыстнее, даже до “убийства себя”, тем таинственным образом она сильнее действует на того, кому была “отдана”. И в супружестве не ветренная жена владеет мужем, но самая покорная, безропотная, отдающаяся “вся”...»¹³⁴.

Бердяев вступает в полемику с Розановым. Но не со статьей «Возле русской идеи», а с более поздними публикациями, собранными в книге «Война 1914 года и русское возрождение», где снова звучит излюбленный розановский мотив женственности России. Бердяев согласен, что Розанов узрел нечто весьма существенное. «В самих недрах русского характера обнаруживается вечно-бабье, не вечно-женское, а *вечно-бабье*. Розанов – гениальная русская баба, мистическая баба. И это «бабье» чувствуется и в самой России»¹³⁵.

«Бабство» русской природы проявляется, в частности, в том, что «русский народ не чувствует себя мужем, он все невестится, чувствует себя женщиной перед колоссом государственности, его покоряет “сила”»¹³⁶. И это, подчеркивает Бердяев, не есть признак силы самого народа. Это скорее тормоз на пути его развития и со-

зрения для самостоятельной роли в мире. К тому же русский человек, будучи «бабой», одновременно заключает в себе – и об этом никак нельзя забывать, настаивает Бердяев, – совсем иные начала, проявляющиеся *в эсхатологической устремленности к конечному, предельному, глубинному состоянию мира и социума.*

«Русская мысль, – писал Бердяев в 1946 г., – существенно эсхатологическая, и эсхатологизм этот принимает разные формы... В нашем мышлении эсхатологическая проблема занимает несоизмеримо большее место, чем в мышлении западном. И это связано с самой структурой русского сознания, мало способного и мало склонного удержаться на совершенных формах срединной культуры»¹³⁷.

Но эсхатологично не только наше сознание. Эсхатологична сама природа русского человека: «русский народ по метафизической своей природе и по своему призванию в мире есть народ конца»¹³⁸. И так полагал не один только Бердяев. Так думали многие отечественные писатели, философы, публицисты. Русский человек, по словам Вяч. Иванова, испытывает потребность «идти во всем с неумолимо-ясною последовательностью до конца и до края»¹³⁹.

Русский эсхатологизм проявляется, по точному наблюдению Бердяева, в разных по форме, хотя и связанных внутренне, устремлениях, в частности в устремленности к *абсолютному*. «Уже неоднократно отмечалось, – читаем у Карсавина, – тяготение русского человека к абсолютному. Оно одинаково ясно и на высотах религиозности, и на низинах нигилизма... Русский человек не может существовать без абсолютного идеала, хотя часто с трогательной наивностью признает за таковой нечто совсем неподобное... Русский общественный деятель хочет пересоздать непременно все, с самого основания... Русский не мирится с эмпирией, презрительно называемой мещанством, отвергает ее – и у себя, и на Западе, как в теории, так и на практике. «Постепеновцем» он быть не хочет и не умеет, мечтая о внезапном перевороте. Докажите ему отсутствие абсолютного... или неосуществимость, даже только отдаленность его идеала, и он сразу утратит всякую охоту жить и действовать. Ради идеала он готов отказать от всего, пожертвовать всем; усумнившись в идеале или его близкой осуществимости, являет собой образец неслыханного скотоподобия или мифического равнодушия ко всему»¹⁴⁰.

В стремлении к идеалу, к абсолюту русский народ проявляет себя не как искатель счастья и материального благополучия, но как *искатель правды*, и это еще одно проявление эсхатологического настроения. Речь идет именно о правде – не об истине как объективном

отражении реальных связей и сущностей, но о правде как благе, справедливости, когда в предельной глубине обнажается нравственная сущность вещей.

Оборотную сторону этого влечения к абсолюту, к правде, сопряженного с готовностью идти на жертвы и мученичество, и неперемное условие достижения правды протагонисты Русской идеи видят в обличении и отрицании несправедливого мира, проявляющихся в «пафосе совлечения» (Вяч. Иванов) и нередко оборачивающихся «нигилизмом» (Бердяев). Именно в «жажде совлечься всех риз и всех убранств и совлечь всякую личину и всякое украшение с голой правды вещей» видит Вяч. Иванов «основную черту» русского народного характера. «Душа, инстинктивно алчущая безусловного, инстинктивно совлекающаяся всякого условного. Варварски-благородная, т. е. расточительная и разгульно широкая, как пустая степь, где метель заносит безыменные могилы, бессознательно мятежающаяся против всего искусственного и искусственно воздвигнутого как ценность и кумир, доводит свою склонность к обесценению до унижения человеческого лика и принижения еще за миг столь гордой и безудержной личности, до недоверия ко всему, на чем напечатлелось в человеке божественное, – во имя ли Бога или имя ничье, – до всех самоубийственных влечений охмелевшей души, до всех видов теоретического и практического нигилизма»¹⁴¹.

Недовольный существующими порядками, рвущийся к «вселенской правде» и притом стремящийся выполнить возложенную на него миссию, русский человек уповает всей душой на установление Царства Божьего на земле. «Царство же Божье есть преображение мира, не только преображение индивидуального человека, но также преображение социальное и космическое. Это – конец этого мира, мира неправды и уродства, и начало нового мира, мира правды и красоты. Когда Достоевский говорил, что красота спасет мир, он имел в виду преображение мира, наступление Царства Божьего. Это и есть эсхатологическая надежда»¹⁴².

С исканием Царства Божьего на земле, с попытками создать новый, совершенный, непорочный мир, но вместе с тем и с поисками путей, «обещающих легкий и упрощенный способ всеобщего спасения»¹⁴³, связано неизбежное *стремление русских к построению утопических проектов*, проведению разного рода утопических экспериментов и созданию утопических общин, что отмечают все протагонисты Русской идеи и о чем мы уже говорили в начале книги¹⁴³.

Существенная черта Русской идеи, говорит Бердяев, вторя многим ее адвокатам, – ориентация на *духовное единение, совместный образ действий, совместное достижение общей цели*. Эту черту называли по-разному: «всенародностью», «хоровым началом», «коллективизмом», «коммюнитарностью», но чаще всего (А. Хомяков, С. Трубецкой) – «соборностью».

О соборности писали едва ли не все российские мыслители, причастные к сотворению мифа Русской идеи. И неудивительно: это одна из ее фундаментальных основ. И хотя истолковывали они ее не всегда одинаково, все видели ее суть в коллективном единстве, сохраняющем индивидуальность.

«Соборность, – поясняет Бердяев, – противоположна и католической авторитарности, и протестантскому индивидуализму, она означает коммюнитарность, не знающую внешнего над собой авторитета, но не знающую и индивидуалистического уединения и замкнутости»¹⁴⁵. Соборность есть, таким образом, социоцентризм, как антитеза индивидоцентризма и индивидуализма. Она не исключает свободы¹⁴⁶, но изначально, автономным субъектом этой свободы выступает социум, т. е. целое, а не индивид как его часть¹⁴⁷.

Идут споры о том, является ли соборность специфической чертой, характерной только для российского социального космоса (слово «соборность» очень трудно перевести на иностранные языки), или же это стадия развития сознания и культуры, которую проходят в той или иной форме все народы¹⁴⁸. Спор, на мой взгляд, малопродуктивный, ибо, насколько известно, никто не доказал ни одной, ни другой тезы, но никто и не отрицает, что и в светской, и тем более в религиозно-духовной жизни России соборность играла и продолжает играть очень важную роль.

Забегая вперед, замечу, что воплощенное в ней «хоровое начало» радикальным образом отличается от американского индивидуализма. Различие, предопределяющее многое и в судьбах американской и близких к ней европейских культур (в частности, такого их проявления, как классический либерализм) на российской земле, и в непосредственных отношениях – не только политических – между США и Россией, и в перцептивной оптике, характерной как для народов, так и для властей двух стран.

Бердяев называет и другие черты Русской идеи, на первый взгляд отрицающие черты, им же ранее обозначенные. Но это не отсутствие последовательности в описании сложного предмета, а стремление избежать его не обязательного упрощения. Развертывающая картину Русской идеи, философ исходит из представления

о том, что «русский народ есть в высшей степени поляризованный народ, он есть совмещение противоположностей»¹⁴⁹. Можно припомнить и другой диагноз, поставленный Бердяевым тридцатью годами ранее: «Россия – противоречива, антиномична... Подойти к разгадке тайны, сокрытой в душе России, можно, сразу же признав антиномичность России, жуткую ее противоречивость»¹⁵⁰.

Корни этой поляризованности Бердяев видит в том, что «в России сталкиваются и приходят во взаимодействие два потока мировой истории – Восток и Запад. Русский народ есть не чисто европейский и не чисто азиатский народ... Россия есть целая часть света, огромный Востоко-Запад, она соединяет два мира. И всегда в русской душе боролись два начала, восточное и западное»¹⁵¹.

«Россия – самая безгосударственная, самая анархическая страна в мире», – утверждает Бердяев¹⁵². И тут же – антитеза: «Россия – самая государственная и самая бюрократическая страна в мире...»¹⁵³ «Русскому народу совсем не свойствен агрессивный национализм, склонности национальной русификации. Русский не выдвигается, не выставляется, не презирает других. В русской стихии поистине есть какое-то национальное бескорыстие, жертвенность, неведомая западным народам»¹⁵⁴. И рядом: «Россия – самая националистическая страна в мире, страна невиданных эксцессов национализма, угнетения подвластных национальностей русификацией, страна национального бахвальства, страна, в которой все национализировано вплоть до вселенской церкви Христовой»¹⁵⁵.

И вот общий итог, подведенный философом в 1946 г.: «Можно открыть противоположные свойства в русском народе: деспотизм, гипертрофия государства и анархизм, вольность; жестокость, склонность к насилию и доброта, человечность, мягкость; обрядование и искание правды; индивидуализм, обостренное сознание личности и безличный коллективизм; национализм, самохвалство и универсализм, всечеловечность; эсхатологически-мессианская религиозность и внешнее благочестие; искание Бога и воинствующее безбожие; смирение и наглость; рабство и бунт»¹⁵⁶.

Эти антиномии, в которых легко потерять сознанию, ищущему однозначной определенности, фиксируют не рядоположные качества, которые находят одномоментное проявление, но потенциал, который в различных исторических и жизненных обстоятельствах реализуется в ценностных ориентациях и поведении русского человека таким образом, что в определенной ситуации доминирует какая-то одна из двух противоположных тез, которая при смене ситуации может уступить место антитезе. Иначе говоря, эти

антиномии фиксируют амплитуду перехода русского человека от одной системы ценностных ориентаций и одной модели поведения к другой. Так, судя по текстам, представлял себе это Бердяев и его единомышленники. И такова была одна из граней мифа о России и русских.

Русская идея в эмиграции

Бердяев был одним из немногих крупных русских мыслителей, которые начали разработку Русской идеи у себя дома, в России, и продолжили дело за рубежом, в изгнании. Конечно, к ее проблематике обращались и другие русские философы, историки, писатели, оказавшиеся в эмиграции. Как справедливо замечает В. Пискунов, «“русская идея” была общим достоянием едва ли не всех эмигрантов первой волны, духовным паролем жителей страны с необычным именем “Россия вне России”»¹⁵⁷.

Для этих людей вопросы о судьбе России, ее исторической миссии, ее принадлежности-непринадлежности к Европе, о русском человеке, об особенностях русского национального характера и национальной культуры, которые они горячо обсуждали в эмигрантских кругах, были не только академическими вопросами. По сути, это были еще и споры об их собственном будущем, их собственной судьбе, ибо, оказавшись физически вне России, душой и мыслями они оставались на родине, которую надеялись заново обрести если не в недалеком, то хотя бы в отдаленном будущем – если не для себя, то для своих потомков.

Одним из тех, кто, оказавшись за рубежом, продолжил разработку Русской идеи, был видный философ Семен Франк. Самим этим понятием (Русская идея) он, насколько известно, не пользовался. Но в ряде его работ («Русское мировоззрение», «Из размышлений о русской революции», «Духовное наследие Вл. Соловьева» и др.) содержатся глубокие суждения о некоторых из фундаментальных черт Русской идеи.

Это касается прежде всего феномена *соборности*. Франк дал также анализ «русского мировоззрения» и русского национального характера как проявлений «*русского духа*». Существенной чертой последнего он считал «предубеждение против индивидуализма и приверженность к определенному рода духовному коллективизму»¹⁵⁸. При этом он подчеркивал *внутреннюю совместимость этой приверженности со стремлением к свободе*. Само-

бытный русский духовный коллективизм «не имеет ничего общего с экономическим и социально-политическим коммунизмом», и, хотя он противостоит индивидуализму, «он отнюдь не враждебен понятиям личной свободы и индивидуальности, а, наоборот, мыслится как его крепкая основа. Речь идет, – пояснял Франк своим зарубежным слушателям и читателям, – о своеобразном понятии, которое в русском церковном языке, а затем и в сочинениях славянофилов выражается непереводаемым словом «соборность», происходящим от слова “собор”»¹⁵⁹.

Западное мировоззрение делает акцент на «я». «Но возможно также совершенно иное духовное понимание, в котором не «я», а «мы» образует последнюю основу духовной жизни и духовного бытия»¹⁶⁰. Именно такое понимание характерно для русского мировоззрения, подчеркивает Франк. И вот что важно: «“Мы” мыслится не как внешний, лишь позднее образовавшийся синтез, объединение нескольких “я” или “я” и “ты”, а как их первичное неразложимое единство, из лона которого изначально произрастает “я” и благодаря которому оно только и возможно... “я” в своем своеобразии и свободе тем самым не отрицается; напротив, есть мнение, что оно только из связи с целым и получает это своеобразие и свободу, что оно, можно сказать, напитывается жизненными соками из надындивидуальной общности человечества»¹⁶¹.

Русская соборность («принцип общности») как «внутренняя гармония между живой личной душевностью и надындивидуальным единством», утверждает философ, противоположна «механически-атомистическому пониманию общества», характерному для либерализма и коммунизма, которые пытаются упорядочить хаотическое множество через внешнее объединение и государственное принуждение.

Соборность, по Франку, выходит за пределы церкви. Но возможна она только на религиозной основе. Российское государство на протяжении столетий «удерживалось не светско-политической идеей, а монархией в ее национально-русском варианте, т. е. внушительной религиозной идеей «царя-батюшки» – царя как носителя религиозного единства и религиозного стремления русского народа к истине»¹⁶².

Русское мировоззрение имеет практический характер: «оно изначально всегда рассчитано до некоторой степени на улучшение мира, мировое благо и никогда – лишь на одно понимание мира»¹⁶³. В России не найти национального мыслителя, «который бы не выступал одновременно в качестве морального проповедни-

ка или социал-реформатора, иначе говоря, в некотором смысле не стремился бы улучшить мир или возвестить идеал»¹⁶⁴. Это связано, считает Франк, с пониманием истины, лежащим в основе русского мировоззрения.

Русскому человеку, постигающему мир через свой жизненный опыт и тяготеющий при этом к онтологизму (при котором «каждое движение сознания, каждое углубление и обогащение познания есть, собственно, реальное действие, процесс в самом бытии как таковом»¹⁶⁵) и соборности, мало одной истины как теоретической картины мира, как чистой идеи – ему нужна «*правда*». А правда «одновременно означает и «истину», и «моральное и естественное право»... Русский дух – в лице религиозного искателя или странника из народа, в лице Достоевского, Толстого или Вл. Соловьева – всегда искал ту истину, которая ему, с одной стороны, объяснит и осветит жизнь, а с другой – станет основой «подлинной», т. е. справедливой, жизни, благодаря чему жизнь может быть освящена и спасена»¹⁶⁶.

Русскому духу, глубоко религиозному в своей основе, присуще стремление к всеохватывающей целостности, к абсолюту, все относительное не представляет для него никакой ценности. «Русский дух не знает середины: либо все, либо ничего – вот его девиз. Либо русский обладает истинным «страхом Божиим», истинной религиозностью, просветленностью... либо он чистый нигилист, ничего не ценит, не верит больше ни во что, считает, что все дозволено, и в этом случае часто готов к ужасающим злодеяниям и гнусностям»¹⁶⁷.

Не отрицая, что национально-русская религиозность «имеет сильное чувство космического», Франк вместе с тем видит одну из существенных сторон русского мировоззрения в том, что «в центре духовных интересов всегда стоит человек, судьба человека и смысл человеческой жизни... Судьба же человека всегда мыслится некоторым образом как всемирно-историческая судьба человечества, его благо зависит от спасения всего мира, и подлинная его суть всегда проявляется в социальной жизни»¹⁶⁸.

Отмечая самобытность русского мировоззрения, Франк вместе с тем подчеркивает, что она вовсе не ведет к отчуждению России от Запада. «Это как отношения между двумя родственными личностями, каждая из которых представляет собой совершенно своеобразный духовный тип и которые часто совершенно не могут понять друг друга, и все же, однако, как та, так и другая чувствуют свое внутреннее родство. Оно зиждется на общем происхождении: обе культуры, как западноевропейская, так и русская, в конце концов

происходят от сплава христианства с духом античности и являются лишь различными ответвлениями этого общего ствола»¹⁶⁹.

Особое место среди мыслителей российской эмиграции, развивавших тему Русской идеи, занимает Георгий Федотов. Религиозный философ, историк, публицист, автор многих работ, среди которых отметим «Лицо России», «Будет ли существовать Россия?», «Новая Россия», «Проблемы будущей России», «Россия, Европа и мы», «Тяжбы о России», Федотов менее известен, чем Бердяев, Франк, Булгаков или Ильин. Но по остроте переживаний, вызванных событиями, происходившими в советской России, и глубине их анализа, по напряженности поиска путей вывода ее из кризиса, порожденного революцией и предшествовавшими ей событиями, Федотов не уступает своим именитым современникам, а в чем-то (в частности, в понимании сути этих событий) и превосходит некоторых из них.

Революция, считает он, привела к *утрате «русской национальной идеи»*, под которой он понимает «идею» великорусского этноса. Но вместе ней *оказалась утраченной и «идея» России как страны, как общества*, что поставило под вопрос самое ее существование. «Революция укрепила национальное самосознание всех народов (населяющих Россию. – Э.Б.), объявила контрреволюционными лишь национальные чувства господствовавшей вчера народности (т. е. великороссов. – Э.Б.)... Поразительно: среди стольких шумных, крикливых голосов один великоросс не подает признаков жизни. Он жалуется на все: на голод, бесправие, тьму, только одного не ведает, к одному глух – к опасности, угрожающей его национальному бытию»¹⁷⁰.

Эта дисгармония, губительная для России, начала нарастать, считает Федотов, задолго до большевистской революции. «Русская национальная идея, вдохновлявшая некогда Аксаковых, Киреевских, Достоевского, в последние десятилетия необычайно огрубела. Эпигоны славянофильства совершенно забыли о положительном творческом ее содержании. Они были загнипнотизированы голой силой, за которой упустили нравственную идею. Национализм русский выразался главным образом в бесцельной травле малых народностей, в ущемлении их законных духовных потребностей, создавая России все новых и новых врагов»¹⁷¹. И вот итог: «Народ, который столько веков с героическим терпением держал на своей спине тяжесть Империи, вдруг отказался защищать ее... Падение царской идеи повлекло за собой падение идеи русской»¹⁷².

Но Россию, считает Федотов, еще можно спасти. Для этого нужна вера в нее, нужна упорная «национальная работа» (т. е. ра-

бота по возрождению «национального сознания»), нужен «подвиг». Объективные основания для спасения есть. У великороссов все еще сохраняется мощный этнический базис. Они являются носителями великой культуры (а роль культуры Федотов вообще оценивает чрезвычайно высоко). Большинство народов, населяющих Россию, «как островки в русском море, не могут существовать отдельно от нее; другие, отделившись, неминуемо погибнут, поглощенные соседями»¹⁷³. Важную роль могут сыграть и внутренние экономические связи, образующие единый хозяйственный механизм.

Призывая к возрождению национального сознания и самосознания великороссов, Федотов, далекий от великорусского шовинизма, ищет, если можно так сказать, гармонию между населяющими страну этносами, их культурами, сознанием и самосознанием. «Россия – не Русь, но союз народов, объединившихся вокруг Руси»¹⁷⁴. Поэтому «наше национальное сознание должно быть сложным... Это сознание должно быть одновременно великорусским, русским и российским... Для малороссов, или украинцев, не потерявших сознание своей русскости, эта формула получит следующий вид: малорусское, русское, российское»¹⁷⁵. На попрание формирования такого сознания и обеспечивающей его связи между населяющими Россию народами должны поработать и политики, и культурные работники. «Задача политиков – найти гибкие, но твердые формы этой связи, обеспечивающей каждой народности свободу развития в меру сил и зрелости. Задача культурных работников, каждого русского в том, чтобы расширить свое русское сознание (без ущерба для его «русскости») в сознание российское. Это значит воскресить в нем в какой-то мере духовный облик всех народов России. То в них ценно, что вечно, что может найти место в теле Вселенской Церкви»¹⁷⁶.

Федотов не мыслит Россию вне Европы, вне мира. Но Европу и мир он так же не мыслит без России. Между ними много различий, но и много общего. Они нуждаются друг в друге. Они должны спасти друг друга. «Нам придется сочетать национальное дело с общечеловеческим. Мир нуждается в России. Сказать ли? Мир, может быть, не в состоянии жить без России. Ее спасение есть дело всемирной культуры»¹⁷⁷.

Россия, как преемница Византии, получила от нее в наследство «вселенскую идею» – быть «православной вселенной»¹⁷⁸. В исполнении этого религиозного долга, в служении миру и заключается ее великая миссия. Отказавшись от такого служения, Россия может сама погибнуть. «...У нее особое призвание. Россия – не нация, но

цельный мир. Не разрешив своего призвания, сверхнационального, материкового, она погибнет – как Россия»¹⁷⁹.

Федотов приводит конкретный пример такого служения, которое, будучи религиозным, есть вместе с тем дело светское. Это решение все того же национального вопроса, который «после крушения стольких империй» стал актуальным для многих стран. «...Россия должна дать образец, форму мирного сотрудничества народов, не под гнетом, а под водительством великой нации»¹⁸⁰.

Но чтобы представить миру такой образец, Россия должна прежде найти выход из переживаемого ею кризиса, воскреснуть духовно и материально. Это в первую очередь задача российская. Но это одновременно и вселенская задача. Именно так и ставил вопрос Федотов в 1928 г. «Мне думается, что нашим временем как важнейшая вселенская задача выдвинуто восстановление и просветление лица России. Обретенная, воскресшая Россия будет светить миру. Светит она и сейчас, даже через закопченные стекла наших фонарей. Но задача не в том, чтобы это освещение организовывать, а в том, чтобы не дать угаснуть огню, чтобы не иссякло масло в святильниках, чтобы чадающий, задуваемый ветром огонь вновь разгорелся чистым пламенем. Не горделивое спасение мира, а служение своему призванию, не «мессианство», а миссия, путь творческого покаяния, трудовой трезвенности, переоценка, перестройка всей жизни – вот путь России, наш общий путь»¹⁸¹.

Пожалуй, именно у Федотова острее, чем у других творцов Русской идеи первой половины XX в., прозвучала (и когда – в 20-х годах!) мысль о взаимозависимости народов мира, о *взаимосвязанности исторических судеб разных стран*. «Наш путь» и «общий путь» оказываются не просто тесно переплетенными друг с другом, но образуют по сути *единый путь*. Россия и остальной мир могут успешно развиваться лишь при том условии, что будут оплодотворять друг друга или, как говорил Федотов, «светить» друг другу.

Совсем в другом духе и русле развивалась мысль *евразийцев*, т. е. участников так называемого евразийского движения, возникшего в начале 20-х и прекратившего свое существование в конце 30-х годах XX в. К числу евразийцев принадлежали экономист и географ П.Н.Савицкий, лингвист и этнограф Н.С.Трубецкой, правовед Н.Н.Алексеев, историк Г.В.Вернадский и другие. На каких-то этапах в движении принимали участие историк и философ Л.П.Карсавин, богослов Г.В.Флоровский и еще ряд видных деятелей культуры и науки, оказавшихся в эмиграции.

Пожалуй, никто из представителей русского зарубежья, включая Ильина и Бердяева, не предпринял столь основательных и систематических попыток разработать современный вариант теории Русской идеи, как это сделали евразийцы. Причем вариант не только современный, учитывающий реалии начала XX в., но в общем и оригинальный, хотя и не порывающий с традицией (в частности, славянофильской). Другое дело – практические итоги этих попыток и обоснованность последних, на что обращали внимание многочисленные критики евразийского движения. И тем не менее почти за двадцать лет его существования евразийцы опубликовали множество статей, программных документов (они именовались по-разному), докладов, книг, в которых излагали – в разных вариациях – свои представления о будущем России и оптимальном варианте ее отношений с Западом и Востоком; о ее «исторической миссии»; о судьбе русского народа; о характере политического и экономического устройства нового российского государства и господствующей в нем идеологии и т. п.

Характер сил, породивших евразийство – движение неоднородное и внутренне противоречивое, – метко определил С. Хоружий, один из самых глубоких современных исследователей русской философской и религиозно-политической мысли XIX–XX вв. По его словам, «евразийство родилось как порыв, слагающийся из двух отталкиваний: от *прошлого* и от *чужого*. Прошлым была императорская Россия, чужим – Запад. И кризис Запада хотя и был больше в области ожиданий, однако мыслился и глубже, и окончательнее, нежели крушение России. Последнее рисовалось тут скорее как некое необходимое испытание на пути к обновлению и расцвету. России, а с нею и всему славянскому миру, предстояло возродиться на новых началах и приобрести «центральное и руководящее значение в будущей, уже начавшейся исторической эпохе»; но Запад, напротив, полагали полностью исчерпавшим свои духовно-исторические потенции, и он должен был сойти на вторичную и периферийную роль»¹⁸².

К сказанному следовало бы, мне кажется, добавить, что два «отталкивания», породившие евразийство, дополнялись двумя «тяготениями»: к *настоящему* и к *своему*. Настоящим была русская революция и некоторые черты порожденной ею советской действительности, своим – Восток, Азия.

Евразийцы были конечно же убежденными противниками коммунистической идеологии и отвергали многое из того, что делали большевики. Но в политической системе, выстраивавшейся

в Советском Союзе, они видели некоторые структурные элементы (это касалось прежде всего партии и Советов), которые, будучи наполнены новым содержанием, могли, как им казалось, хорошо поработать на «евразийско-русскую идею». К тому же в большевистской революции они увидели мощную антизападную силу. Как говорилось в манифесте «Евразийство» (в формулировке 1927 г.), «наряду с отрицательными сторонами революции евразийцы видят положительную сторону в открываемых ею возможностях освобождения России-Евразии из-под гнета европейской культуры»¹⁸³.

Но поворот к русской революции, к России был одновременно и поворотом к Востоку, к Азии, игнорируя которую, по убеждению евразийцев, было невозможно ни понять генезис и историю Российского государства, ни определить пути его возрождения и его миссию. Не случайно сборник статей, возвестивший (в 1921 г.) появление евразийства, назывался «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев».

По убеждению евразийцев, вопреки широко распространенному (а точнее, распространяемому «космополитами») представлению «европейская культура не есть нечто абсолютное, не есть культура всего человечества, а лишь создание ограниченной и определенной этнической или этнографической группы народов, имевших общую историю... она ничем не совершеннее, не «выше» всякой другой культуры, созданной иной этнографической группой, ибо «высших» и «низших» культур и народов вообще нет, а есть лишь культуры и народы, более или менее похожие друг на друга»¹⁸⁴. Поэтому ориентация неевропейских народов на Европу, попытка жить отраженным светом Европы, отказавшись от самостоятельного культурного творчества, не только непродуктивна, но просто губительна. «...Европеизация является *безусловным злом* для всякого не романо-германского народа... с этим злом надо бороться всеми силами»¹⁸⁵.

Сказанное относится в полной мере и к России. Русские – в лице своего европеизировавшегося правящего слоя – стремились стать «аванпостом Европы и европейской культуры в борьбе с иными культурами, в том числе и со своею собственною. Они стали стыдиться своего, как варварского»¹⁸⁶. Но «правлящий слой (правительство и интеллигенция) дорого расплатился за свою науку у Европы... Этот слой настолько европеизировался, что почти потерял свою русскую душу, не приобретя, впрочем, и европейской. Он сохранил русские свойства и даже часто специфически русские дарования, но без организующей их русской идеи»¹⁸⁷.

И вот теперь перед Россией встала совсем другая задача. «Сбросив татарское иго [в прошлом. – Э.Б.], мы должны сбросить и европейское иго...»¹⁸⁸ И при этом – тут евразийцы занимают позицию, существенно отличающуюся от славянофильской, – повернуться лицом к Азии, к Востоку, а поскольку мы сами – отчасти Восток, то, значит, возвратиться в дом родной.

Нельзя, конечно, сказать, что в их призывах сбросить «европейское иго» и обратиться к Азии, евразийцам было на кого опереться. В разделе о Достоевском уже приводилось его высказывание о том, что, будучи страной, расположенной не только в Европе, но и в Азии, Россия, возможно, именно с последней должна связывать свои надежды: «В Азии, может быть, еще больше наших надежд, чем в Европе. Мало того: в грядущих судьбах наших, может быть, Азия-то и есть наш главный исход»¹⁸⁹.

И тем не менее «азиатские мотивы» ни у кого-либо из творцов Русской идеи не звучали столь отчетливо и настойчиво, как у евразийцев. Евразийской культуре, читаем в «Опыте систематического изложения», «ближе и родственнее культуры азиатские. Она в Азии у себя дома. И для ее будущего необходимо восполнить и закончить дело, начатое Петром, т. е. вслед за *тактически* необходимым поворотом к Европе совершить *органический* поворот к Азии»¹⁹⁰.

Впрочем, поворот к Востоку мыслился евразийцами лишь как *один из шагов* России на пути к самой себе, к утверждению ее новой национальной идентичности. Россия по их замыслу должна была обрести новое геополитическое самосознание и заново *идентифицировать себя в геополитическом плане не как европейскую или азиатскую, а как евразийскую* страну¹⁹¹. «1. Россия представляет собой особый мир... 2. Особый мир этот должно называть Евразией. Народы и люди, проживающие в пределах этого мира, способны к достижению такой степени взаимного понимания и таких форм братского сожительства, которые трудно достижимы для них в отношении народов Европы и Азии.

В смысле территориальном нынешний СССР охватывает основное ядро этого мира»¹⁹².

Евразийцы оговариваются, что, отождествляя Россию с Евразией, а русских – с евразийцами, они вовсе не хотят лишить их «русскости». «Этот термин (евразийство». – Э.Б.) не отрицает за русским народом первенствующего значения в ней (Евразии. – Э.Б.), но освобождает от ряда ложных ассоциаций, вскрывая вместе с тем зерно правды, заключенное в раннем славянофильстве и за-

глушенное его дальнейшим развитием. *Мы должны осознать себя евразийцами, чтобы осознать себя русскими*¹⁹³.

Но тут необходимо внести одно важное уточнение. В географии, как известно, под Евразией принято понимать «самый большой материк Земли в Северном полушарии... В него входят части света Европа и Азия»¹⁹⁴. Евразийцы же понимали под Евразией только срединную ее часть, исключаящую территорию Западной Европы, а также восточную и юго-восточную часть Азии (Японию, Индию, Ближний Восток, часть Китая и др.). По утверждению Петра Савицкого, «в основном массиве земель Старого Света» необходимо различать «не два, как делалось доселе, но три материка...»¹⁹⁵: Европу, Азию и Евразию. То есть Россия – это не Европа и Азия «в их совокупности», а особое пространство, локализованное между Европой и Азией и именуемое Евразией¹⁹⁶. Точнее, «Россия занимает основное пространство земель «Евразии»¹⁹⁷.

А поскольку земли России составляют «самостоятельный материк», отличный от Европы и Азии, то ему присуща и своя, самобытная, отличная от европейской и азиатской культура. По словам Савицкого, «в культурное бытие России, в соизмеримых между собою долях, вошли элементы различнейших культур. Влияния *Юга, Востока и Запада*, перемежаясь, последовательно главенствовали в мире русской культуры»¹⁹⁸. В этой конфигурации Юг представлен преимущественно византийской культурой, влияние которой на Россию было «длительным и основоположным»¹⁹⁹; Восток – «степной» (татаро-монгольской) культурой, сыгравшей «большую и положительную роль в создании великой государственности русской»²⁰⁰, равно как и в становлении бытового уклада; Запад представлен культурой европейской.

При этом евразийцы подчеркивали, что *«культура России не есть ни культура европейская, ни одна из азиатских, ни сумма или механическое сочетание их элементов той и других. Она – совершенно особая, специфическая культура, обладающая не меньшей самоценностью и не меньшим историческим значением, чем европейская и азиатские. Ее надо противопоставить культурам Европы и Азии как срединную, евразийскую культуру»*²⁰¹.

Противопоставляя Россию Европе, а русскую культуру – «романо-германской», евразийцы подчеркивали «ценность подлинно народной самобытности»²⁰², но понимали последнюю по-своему. Характеризуя эту самобытность в полемике с народниками, Н.С. Трубецкой отрицал ценность общинного хозяйства, «на котором особенно настаивают народники», полагая, что это есть «преходящая,

исторически возникшая и в процессе истории обреченная на исчезновение форма хозяйства...»²⁰³. «Наблюдая народное мировоззрение и его проявления в народном творчестве, народники обходили молчалием или относили на долю «темноты» народную покорность воле Божией, идеализацию царской власти, духовные стихии, набожность, обрядовое исповедничество, между тем как именно все эти черты, сообщающие народному фундаменту устойчивость, с точки зрения национальной культуры как раз наиболее ценны»²⁰⁴.

Но самым главным проявлением подлинно народной самобытности евразийцы считали *православие*. «Евразия понимается нами как особая *симфонически-личная индивидуализация Православной Церкви и культуры*. Основание ее единства и существо его в *Православной Вере*, которая отлична от Православия греческого, славянского и т. д., не в порядке их отрицания, а в порядке симфонического единства с ними и взаимовосполнения. Православие евразийского мира, почитаемое нами за высшее ныне выражение Православия, должно мыслиться как симфония или соборное единство разных его пониманий»²⁰⁵. При этом подчеркивалось, что в рамках единой симфонической культуры «*руководящее положение принадлежит опять-таки культуре собственно русской*»²⁰⁶.

Евразийцы неуставали повторять, что под православием, о котором они говорят, имеется в виду не «синодально-обер-прокурорское православие... а то глубокое всенародное православно-религиозное чувство, которое силою своего горения переплавило татарское иго во власть православного русского царя и превратило улус Батгя в православное Московское государство...»²⁰⁷. То чувство, которое проникнуто духом соборности (православная личность «должна быть соборна») ²⁰⁸ и вместе с тем согласия и свободы («православная церковь есть осуществление высшей свободы; ее начало – согласие...») ²⁰⁹.

Словно вспоминая о том, что изначально вселенская миссия России мыслилась как миссия религиозная, евразийцы провозглашают: «*Историческая задача русского народа заключается в том, что он должен осуществить себя в своей Церкви и должен, себя в ней развивая, т. е. осуществляя и познавая ее, путем исповедничества и самораскрытия создать возможность самораскрытия в Православии и для “неплодящей языческой церкви”, и для мира, отпавшего в ересь*»²¹⁰.

А поскольку, как утверждают евразийцы, православная русская Церковь эмпирически есть не что иное, как русская культура, то

религиозная миссия России совпадает с миссией культурной. «Евразия – Россия – развивающаяся своеобразная культурно-личность. Она, как и другие многонародные культурные единства, индивидуализирует человечество, являя его единство во взаимообщении с ними, и потому, осуществляя себя, осуществляет свою общечеловеческую, «историческую» миссию. Но она притязает еще и на то, и верит в то, что *ей в нашу эпоху принадлежит руководящая и первенствующая роль в ряду человеческих культур*. Она верит в это, вопреки видимостям выражая свою веру в наивных и младенческих еще мечтах о себе как о «третьем Риме» или в отвлеченной тарабарщине «третьего интернационала». Но обосновать свою веру она может только религиозно»²¹¹. И в заключение – эпиграф к изложению евразийцами своих принципов (в формулировке 1927 г.): «*Россия нашего времени вершит судьбы Европы и Азии. Она – шестая часть света, Евразия, узел и начало новой мировой культуры*»²¹².

Евразийский миф о России появился на свет в трудные для нее времена, когда не только не были ясны пути ее дальнейшего развития, но под вопросом было само ее существование как общества, государства и даже геополитической реальности, равно как была не ясна судьба той части российских интеллектуалов, которые по своей или не своей воле оказались вытесненными с родины на чужбину. Евразийство явилось одновременно и болезненной интеллектуальной реакцией на это состояние, и спасительным мифом, дававшим России надежду не только на то, что она «спасется» сама, но и – что выражало один из существенных моментов Русской идеи как таковой – спасет других, спасет мир.

В этом смысле евразийская идея была продолжением и своеобразной модификацией и славянофильской идеи (от которой, впрочем, существенно отличалась по ряду параметров); и Русской идеи Достоевского; и идеи культурно-исторического своеобразия России, развитой Данилевским в рамках концепции культурно-исторических типов. Словом, это была еще одна грань Русской идеи как идентификационного мифа о России и ее народе.

К лагерю евразийцев причисляют, как отмечалось выше, и видного русского историка-медиевиста, философа, культуролога *Льва Карсавина*²¹³, автора получившей со временем широкую известность небольшой, но содержательно весьма насыщенной книги «Восток, Запад и русская идея» (впервые увидевшей свет в 1922 г.), а также крупных исследований по истории и философии. Его представления о Русской идее заслуживают самостоятельного рассмотрения.

Смысл, сущность и значение последней Карсавин раскрывает, отталкиваясь от идеи (философии) всеединства. «...Человечество... представляет собою реальность не в отвлеченности своей, а только во всеединстве (во всяком случае – не без всеединства) своих индивидуализаций в субъектах низших порядков: в культурах, народах, классах, группах и т. д. вплоть до единственно *эмпирически-конкретной* индивидуальности – до индивидуума или единичного человека»²¹⁴. И Русская идея есть по сути своей и назначению своему не что иное, как «специфическое задание русской культуры»²¹⁵, а именно *идея осуществления всеединства с помощью православной (хотя и не только православной) культуры*.

Воплотить ее в жизнь русский народ²¹⁶, который велик не тем, что ему еще, возможно, предстоит сделать (но о чем сегодня мы можем только гадать), а тем, что он уже сделал (прежде всего в сфере религии и культуры)²¹⁷, не сможет на пути простого воспроизводства достижений Запада на Российской земле. «Россия переживает второй период острой европеизации (считая первым эпоху Петра). Самый факт этой европеизации, ее характер и интенсивность, разумеется, в высокой степени национальны. Но очевидно – *не в европеизации смысл нашего исторического существования и не европейский идеал пре[но]дносится нам как наше будущее*. Если бы было так, мы были бы народом неисторическим, годным лишь на удобрение европейской нивы... и ни о какой русской идее не стоило бы и говорить. И не в «европейских» тенденциях русской мысли, общественности и государственности надо искать эту идею»²¹⁸.

Не ставя перед собой цели определить Русскую идею «с полной ясностью и отчетливостью», Карсавин однако достаточно определенно указывает направление поиска этой Идеи и пути ее реализации. Это миссия православной мысли, которой «в высокой степени присуща интуиция всеединства»²¹⁹, и православной культуры. «Эта культура должна раскрыть, актуализировать хранимые ею с VIII в. потенции, но раскрыть их путем приятия в себя актуализированного культурой западной (в этом смысл «европеизации») и восполнения приемлемого своим. «*Восполнение*» и *есть национальное дело*, без которого нет и дела вселенского. На богословском языке приятие и восполнение западного православно-русским и будет воссоединением церквей»²²⁰.

Карсавин видит задачу православного сознания в преодолении «односторонностей рационализма и эмпиризма», в установлении «нового отношения к реальности: реальность обладает абсолютной ценностью и должна быть всецело абсолютизирована в каждом из

своих моментов... православная культура должна сочетать присущее ей признание ценности всякой личности с присущим Западу более четким и определенным пониманием личного начала»²²¹.

Таким образом, свое деятельностное выражение «Русская идея» находит в «актуализации всеединства в каждом моменте бытия, а само всеединство постигается в его всевременности и всепространственности, что не исключает, а предполагает полное напряжение эмпирической деятельности, в которой Запад выдвигает эмпирическое и Восток – абсолютность»²²².

Примечательно, что свою книгу Карсавин завершает рассмотрением «некоторых характерных черт» русского народа как «до данного времени главного носителя православной культуры»²²³. Они во многом совпадают с тем, о чем несколько лет спустя говорил Франк и что впоследствии было повторено десятки, если не сотни раз. И о чем более чем за полвека до этого говорили (пусть в иной форме и иными словами) Пушкин, Гоголь и Достоевский, а чуть позднее – Розанов и Бердяев.

Это прежде всего «тяготение русского человека к абсолютному»²²⁴, находящее полярное проявление в религиозности и нигилизме. Русский человек, утверждает Карсавин, не может существовать без абсолютного идеала. Если он хочет что-то «пересоздать», то «непреренно все, с самого основания... «Постепеновцем» он быть не хочет и не умеет, мечтая о внезапном перевороте. ...Ради идеала он готов отказаться от всего, пожертвовать всем; усумнившись в идеале или его близкой осуществимости, являет образец неслыханного скотоподобия или мифического равнодушия ко всему»²²⁵.

При недостатке энергии, «вообще нам свойственном, возлагаем надежды на то, что «все само образуется», сами же и пальцем не хотим двинуть, пренебрегая окружающей нас эмпирией, которою не стоит заниматься, раз предстоит абсолютное»²²⁶. Но случается и избыток энергии. Тогда мы «лихорадочно стараемся все переделать, предварительно выровняв и утрамбовав почву. Отсюда резкие наши колебания от невероятной законопослушности до самого необузданного, безграничного бунта, всегда во имя чего-то абсолютно или абсолютизированного. Отсюда бытовая наша особенность – отсутствие быта, безалаберность и неряшливость жизни»²²⁷.

Но Карсавин усматривает в русском человеке и другие черты. Ему свойственно «ощущение святости и божественности всего сущего», он «боится резких определений и норм», «не любит вмешиваться в течение жизни, предпочитая мудро выжидать», «все признает, отказываясь от самого себя». «А в этом отказе от себя,

в «смирении» – условие исключительной восприимчивости его ко всему, гениальной перевоплощаемости, которая – в порыве к идеалу – сочетается с беспредельной жертвенностью»²²⁸.

Но и эти черты отбрасывают тени. Выжидание порождает лень («что весьма соответствует потенциальности всей русской культуры»), «созерцательность», и, пока «все само собой образовывается», «стремление к абсолютному становится вялою мечтой лежебока, а абсолютное теряется»²²⁹.

Карсавин предоставляет читателю самому решать, как эти противоречивые (чтобы не сказать «антиномические») качества русского человека скажутся на реализации им Русской идеи. Важно только помнить, настаивает он, что, «если велики опасности, велики и надежды, и в них надо верить, исходя из идеи всеединства... Путь к цели человечества лежит только через осуществление и целей данной культуры и данного народа, а эти цели, в свою очередь, осуществимы лишь через полное осуществление каждым его собственного идеального задания во всякий и прежде всего в данный момент его бытия»²³⁰.

Картина поисков Русской идеи отечественными мыслителями-изгнанниками будет явно не полной, если не сказать о мыслях Федора Степуна – философа, хотя и менее известного в России, чем Бердяев, Ильин и другие, но оставившего после себя творческое наследие, которое и по сей день представляет интерес. Органическую часть его составляют работы, в которых Степун раскрывает свое понимание Русской идеи (он называет ее еще и «идеей России»). Это прежде всего цикл философско-публицистических очерков «Мысли о России», статьи «Идея России и формы ее раскрытия», «Чаемая Россия», «Москва – третий Рим», «Россия между Европой и Азией», а также ряд других.

Отвечая (в 1934 г.) на вопрос анкеты так называемого Пореволюционного клуба: «Считаете ли Вы, что всякий великий народ имеет некую историческую миссию, свою национально-историческую идею?», Степун, истолковывая последнюю в духе Вл. Соловьева и Бердяева («...я исхожу из понимания идеи как Божьего замысла о сущностях вещей, людей, времен и народов»²³¹), дает утвердительный ответ. Но при этом уточняет, что не только великие, но и малые народы «таят в себе свои идеи, как бы сокровенные духовные зерна, из которых растет и развивается душевно-физическая плоть народа; становится и слагается его судьба»²³².

Это касается, разумеется, и русского народа, «с особенною глубиною философского и художественного раздумья мучивше-

гося над вопросами своей сущности и судьбы... Ясно, что у него есть свои великие идеи и своя трудная миссия»²³³. «Я не скажу ничего нового, – пишет далее Степун, – а лишь по-новому повторю старое, если... «сформулирую»: идея и миссия России заключается в том, чтобы стоять на страже религиозно-реальной идеи и всюду и везде, где только можно, вести борьбу против ее идеологических искажений»²³⁴.

Соглашаясь с тем, что подобный ответ выглядит слишком широким и абстрактным, Степун замечает, что придать ему конкретность можно было бы посредством «тщательной живописи исторического пути и лица России»²³⁵, ибо «Русская идея как идея религиозная, а тем самым и конкретная несовместима с отвлеченно-идеологическим доктринерством»²³⁶. Но возможно и короткое разъяснение: «...Божий замысел о России, т. е. идея России, мне представляется весьма существенно озаменованной тем, что православная церковь была, в противоположность католической и протестантской, прежде всего призвана к ревностному блюдению образа Христа и опыта христианства... Россия не была в своих недрах столь глубоко взволнована Реформацией и Возрождением, просвещенством и индивидуализмом, как Запад, почему и осталась мыслью и жизнью верна своему убеждению, что “высшая идея есть единство всех идей”»²³⁷.

Иначе говоря, Россия в отличие Запада, христианская вера которого оказалась со временем индивидуализированной и оторванной от корней, т. е. по сути «извращенной», сохранила верность истинной вере, а вместе с ней и свою аутентичность. Степун так и пишет: «Чем дальше живешь в Европе и чем глубже проникаешь в ее культуру, тем яснее становится, быть может, единственное преимущество русского человека: его *первичность и настоящность*»²³⁸. Европейцы, утверждает русский эмигрант, эти качества утратили, в их мыслях и действиях – зрелых, тонких, всеохватывающих – много вторичного, производного, искусственного.

Что касается «проекции» Русской идеи «на действительность», то она, по Степуну, заключается в том, чтобы растить и беречь русскую духовность и своеобразный стиль русской культуры. «Категории» этой духовности – «Лик, лицо, око, глаз, глазомер, святость, предметность, действительность, конкретность, трезвость, соборность»²³⁹ – радикально отличаются от «категорий» «германски-протестантской духовности», в которой на место Божьего лика ставится метафизическая идея, лицо человека (образа и подобия Божия) превращается в человеческую мысль,

глаз – в точку зрения, глазомер, т. е. опыт глаза (интуиция), – в теоретическое доказательство и т. д. А в духовно-практической сфере на место святого (сущность которого – в самопреодолении) приходит герой (сущность которого – в самоутверждении)...

На этом фоне становится тем более очевидным, что «идея России заключается в защите Божьих замыслов (идей) от человеческих выдумок (идеологий) и в блюдении себя как главной твердыни на фронте идей»²⁴⁰. Большевизм, признает Степун, действует как разрушительная сила, но вместе с тем он лишний раз подтверждает – «от противного», – что «идея России в блюдении Божьего замысла о мире и лика Его в каждом человеческом сердце. Это старо, но верно»²⁴¹.

Отсюда и миссия России (освободившейся от большевизма). Христианская культура Европы находится в критическом состоянии: она теряет свою душу, что, замечает Степун, хорошо почувствовал Шпенглер. Но выход, предлагаемый автором «Заката Запада», вовсе и не выход. Выход может указать только Россия. «Подлинный и единственный выход... в углублении христианской памяти европейской культуры, в творческом оживлении ее христианских корней. На этих путях Россия... и может, и должна еще сказать свое слово»²⁴².

Последние крупные яркие мазки на полотне Русской идеи в ее традиционном варианте были положены в середине XX в. философом *Иваном Ильиным* – человеком, для которого тема России была определяющей на протяжении всего его жизненного пути.

Не уставая подчеркивать творческий характер Русской идеи, Ильин вместе с тем вслед за Вл. Соловьевым признает ее объективность, неизбежность. «Россия есть живая духовная система, со своими историческими дарами и заданиями, – утверждает он. – Мало того, – за нею стоит некий божественный исторический замысел, от которого мы не смеем отказываться и от которого нам и не удалось бы отречься, если бы мы даже того и захотели... И все это выговаривается *русской идеей*»²⁴³.

Таким образом, для Ильина – здесь можно повторить слова Вл. Соловьева – Русская идея есть не субъективное кредо русских, не то, что мы думаем о России и о себе, а то, что Бог думает о ней и о нас. Это – «русское историческое *призвание*», «наша *историческая задача*», «наш *духовный путь*»²⁴⁴, предначертанный свыше²⁴⁵. Тем самым подчеркивается не просто значимость, но *общезначимость* Русской идеи, ее, если можно так сказать, нравственно-императивный характер для всех тех, кто считает Россию своей родиной и своим домом.

Ильин подтверждает то, что говорили (или подразумевали) практически все творцы мифа Русской идеи, – она имеет отчетливо выраженный религиозный характер: это «*есть идея православного христианства*»²⁴⁶. Но она – и это определяет уже само ее название – выражает наше, российское историческое своеобразие, нашу национальную самобытность. Сущность Русской идеи в том, утверждает Ильин, что она «*есть идея сердца. Идея созерцающего сердца. Сердца, созерцающего свободно и предметно; и передающего свое видение воле для действия, и мысли для осознания и слова*»²⁴⁷.

Эти лаконичные тезисы, вытекающие один из другого, образуют ядро предлагаемой философом концепции Русской идеи, в основе которой лежит тезис о *приоритете духовного над материальным*. (Отсюда и определение Ильиным России как «живой духовной системы».) Не стремление к житейским успехам, материальным благам, богатству движет русским человеком, но стремление к духовности во всем многообразии ее проявлений. Потому и отождествляет Ильин Русскую идею с идеей сердца, утверждающей, по словам философа, «что главное в жизни есть *любовь* и что именно любовью строится совместная жизнь на земле, ибо из любви рождается вера и вся культура духа. Эту идею русско-славянская душа, издревле и органически предрасположенная к *чувству, сочувствию и доброте, восприняла исторически* от христианства...»²⁴⁸.

Русская любовь, как и русская вера, развертывает свою мысль Ильин, проявляется в живом созерцании. Именно из живого созерцания, порожденного природным пространством, в которое был изначально погружен русский человек, рождается его мечтательность, его творческое воображение. В основе всей русской культуры лежит «*живая очевидность сердца*», а русское искусство являет «*чувственное изображение нечувственно-узренных обстоятельств*»²⁴⁹.

Но сердечное созерцание лишь тогда исполнено творческого духа, когда оно *свободно*. «Русскому человеку свобода присуща как бы от природы. Она выражается в той *органической естественности и простоте*, в той *импровизаторской легкости и непринужденности*, которая отличает восточного славянина от западных народов вообще и даже от некоторых западных славян»²⁵⁰. При этом Ильин подчеркивает, что созерцание русского сердца не только свободно – оно еще и предметно, ибо «свобода, принципиально говоря, дается человеку не для саморазнуздания, а для *органически-творческого самообразования... для самостоятельного нахождения предмета и пребывания в нем*»²⁵¹. Иначе говоря, каждый на Руси находил и делал свое дело. Делал так, как его и подобает делать,

будь то крестьянское служение, или армейская служба, или что-то еще. А когда дух свободы и предметности ослабевал, когда «свобода извращалась в произвол и посягание, в самодурство и насилие», а созерцающее сердце «прилеплялось к беспредметным или противопредметным содержаниям», тогда Россия неизбежно «шаталась и распадалась»²⁵².

Ильин подчеркивает: Русская идея как идея свободно и предметно созерцающей любви и русский человек как носитель этой идеи порождены Божьими дарами – историей и природой. У него свое, самобытное лицо, и его долг – сохранить свою самобытность²⁵³, «не соблазняться чужими укладами, не исказить своего духовного лица искусственно пересаживаемыми чертами...»²⁵⁴. «Запад нам не указ и не тюрьма», – жестко бросает философ, и России не пристало «побираться под чужими окнами»²⁵⁵.

Ильин не призывает Россию отгораживаться от Запада глухими стенами или занимать по отношению к нему враждебную позицию. «...*Наша душа открыта* для западной культуры: мы ее видим, изучаем, знаем и если есть чему, то учимся у нее; мы овладеваем их языками и ценим искусство их лучших художников: у нас есть дар *вчувствования и перевоплощения*»²⁵⁶. Последние слова – почти цитата из пушкинской речи Достоевского. Вместе с тем Ильин был далек от другой мысли великого писателя, которого, кстати сказать, ценил весьма высоко и считал своим учителем, а именно от мысли, что Россия могла бы «примирить» в себе и чрез себя идеи, созданные различными народами Европы и кажущиеся непримиримыми, и тем самым выступить в роли синтезирующей культурной силы.

Ильин, прекрасно знакомый с западной культурой и философией (напомним тему его докторской диссертации: «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека»), проживший в Европе не один десяток лет, не раз говорил с горечью, что Европа Россию и русских не знает, не понимает и уже в силу этого непонимания не любит и боится. Ему всегда претила «зашоренность» европейцев и их неоправданный снобизм в отношении России. И тем не менее Ильин никак не может быть причислен к лагерю антизападников, как, впрочем, и к лагерю почвенников, куда его порой стараются затащить. Ильин не против Запада, но он постоянно напоминает: у каждого народа свои неизбывные особенности, свой путь (получающие воплощение в адекватной им культуре), и то, что хорошо для одного, может вовсе не годиться для другого. «*Строение его* (Запада. – Э. Б.) *духовного акта* (или, вернее, его *духовных актов*), может быть, и соответствует его способностям и его

потребностям, но нашим силам, нашим заданиям, нашему историческому призванию и душевному укладу оно не соответствует и не удовлетворяет»²⁵⁷.

Ильин иллюстрирует это на примере католицизма. «...Все попытки заимствовать у католиков их волевою и умственную культуру были бы для нас безнадежны»²⁵⁸, ибо она строится на принципах, не просто отличных от принципов Русской идеи, но *прямо противоположных им*. «Их культура выросла исторически из преобладания воли над сердцем, анализа над созерцанием, рассудка во всей его практической трезвости над совестью, власти и принуждения над свободой. Как же мы, – восклицает Ильин, – могли бы заимствовать у них эту культуру, если у нас отношение этих сил является обратным?»²⁵⁹

Отказ от заимствований, поясняет философ, не следует понимать так, будто Россия, прислушивающаяся к зову сердца, принципиально отвергает мысль, волю, дисциплину и организацию как таковые. Нет, Россия нуждается в них ничуть не меньше Запада. «Самобытность русского народа совсем не в том, чтобы пребывать в безволии и безмыслии, наслаждаться бесформенностью и прозябать в хаосе; но в том, чтобы выращивать *вторичные силы русской культуры (волю, мысль, форму и организацию) из ее первичных сил (из сердца, из созерцания, из свободы и совести)*. Самобытность русской души и русской культуры выражается именно в этом распределении ее сил на первичные и вторичные: первичные силы определяют и ведут, а вторичные вырастают из них и приемлют от них свой закон»²⁶⁰.

Это предопределяет самобытный, отличный от западного подход не только к науке, искусству, образованию, но также к государству и праву. Русское право и правосознание, настаивает Ильин, должно оберегать себя от «западного формализма», от «самодовлеющей юридической догматики», от «правовой беспринципности». Россия нуждается в *новом правосознании*, национальном по своим корням, христиански-православном по своему духу и творчески-содержательному по своей цели»²⁶¹.

Ильин убежден: только в органической увязке с национальным правосознанием и его императивами могут получить соответствующие условиям России истолкование (и практическое воплощение) такие понятия, как «свобода», «равенство», «народоправие», «республика» и т.п. «*Мечтательно-доктринерский, рассудочно-формальный, интернациональный, искательно-демагогический*»²⁶² подход к этим понятиям ни к чему хорошему не приведет, не позво-

лит создать в России новый государственный строй, воплощающий «новую справедливость и настоящее русское братство»²⁶³.

Ну а знает ли Ильин, как прийти к национальному правосознанию, открывающему путь к такому толкованию свободы, равенства и пр., которые позволили бы создать такое братство? Ответ философа известен: «Для того чтобы создать такое правосознание, русское *сердце* должно *увидеть* духовную свободу, как *предметную цель* права и государства, и убедиться в том, что в русском человеке надо воспитать *свободную личность с достойным характером и предметною волею*»²⁶⁴.

Предостерегая против слепого копирования чужих образцов, Ильин предостерегает – и это существенная рекомендация – и против оригинальничания ради оригинальничания. Задача не в том, чтобы непременно быть не похожим на других, а в том, чтобы найти свою сущность, открыть свое истинное призвание и следовать ему. Философ так и пишет: «Надо не оригинальничать, а добиваться Божьей правды; надо не предаваться восточно-славянской мании величия, а искать русскою душою предметного служения. И в этом смысл русской идеи»²⁶⁵.

Ответы, как видим, сугубо философские или, если угодно, религиозно-философские, то есть высвечивающие лишь общие принципы построения практических программ, которых так жаждет политически страждущий ум в периоды глубоких исторических перемен. Но других ответов и не следует ожидать от тех, кто исследует не политическую конъюнктуру, а глубинные основания бытия нации и ее культуры. Надо только научиться правильно читать эти ответы и делать из прочитанного правильные выводы...

Ильин был последней крупной фигурой в ряду тех, кто формировал Русскую идею и одновременно пытался если и не исследовать ее объективно, то хотя бы взглянуть на нее со стороны. Это, конечно, не значит, что даваемые им определения качеств Русской идеи являются собой наиболее полную форму выражения ее сущности и содержания, своего рода синтез исканий, которые вели в разное время Достоевский, Вл. Соловьев, Розанов, Бердяев, Вяч. Иванов, веховцы, евразийцы и многие другие, – все, кто пытался постичь и описать этот феномен²⁶⁶. Составить более или менее полное представление об этом великом мифе можно лишь на основе *совокупного, интегрального* видения Русской идеи, являемого в работах тех, кто внес существенный вклад в его создание.

От Русской идеи – к Советской идее

Широко распространено представление, что после Октябрьской революции Русская идея «эмигрировала» вместе с ее последними творцами на Запад, а в самой России процесс социального мифотворчества как одной из форм национальной самоидентификации был грубо прерван большевиками, приступившими к сотворению и рациональному обоснованию национальной формы марксистской утопии. То есть что традиция Русской идеи на территории Советского Союза оказалась прерванной.

Но есть и иные представления о послеоктябрьской судьбе Русской идеи. Несколько лет назад литературовед Ю. Сохряков высказал мнение, что в советском обществе Русская идея трансформировалась в *Советскую мечту* и в этом новом для нее качестве стала во многом напоминать Американскую мечту²⁶⁷. Тут зорко подмечено одно реальное историческое обстоятельство, упускаемое из виду современными исследователями Русской идеи: приступив к строительству социализма, большевики не могли не попытаться сконструировать *свой* массовый социальный миф – миф о Советском Союзе и советском человеке. Миф, который, будучи усвоен каждым гражданином «первого в мире социалистического государства», стал бы для него неременным и непреложным руководством к действию, а, получив распространение за пределами СССР, привлек бы на сторону последнего симпатии зарубежной общественности, и в первую очередь рабочего класса и левой интеллигенции Запада. И такой миф, действительно напоминающий по некоторым признакам Американскую мечту, был создан в Советском Союзе в 20–30-х годах.

Однако наряду с Советской мечтой как индивидуализированным социальным идеалом в СССР сложилась и *Советская идея*²⁶⁸ как новый массовый социальный миф, выражавший представления большевиков о месте и роли Советской России (Советского Союза) в мире, предначертанных историй, о ее «пути», «цели», «миссии» и о советском человеке, которому предстояло эту миссию выполнить.

Советская идея имела два основных культурных источника (помимо советского опыта, который тоже подпитывал ее). Одним из них был *марксизм*, а одной из составных частей Идеи – «марксистские» (во многом искаженные) представления о пролетариате как освободителе (спасителе) человечества, о международной солидарности трудящихся, о новом обществе, новом человеке и т. п.

Но Советская идея была одновременно и превращенной – правильнее сказать *извращенной* – формой бытия Русской идеи²⁶⁹, ее

своеобразным продолжением, о чем пойдет речь в дальнейшем. Столь удивительный симбиоз оказался возможным во многом по той причине, что марксизм включал в себя ряд мифологем, которые хотя и не совпадали по содержанию с мифологемами Русской идеи, однако были в чем-то предметно созвучны им (идеи мессианизма, эсхатологизма, единения человечества, формирования нового человека, становящегося со временем подобием общечеловека, и т. п.). Как замечает один из исследователей, «вся литература русского официального марксизма, вплоть до Ленина и Сталина... есть как бы логически оформленная схоластика, созданная для «русской идеи» – в смысле, который ей придавал Бердяев. Для него большевизм – это и есть русская национальная идея, лишь изуродованная псевдорационализацией и схематизацией»²⁷⁰. Стоит только добавить к сказанному, что так считал не только Бердяев.

Конечно, большевики с негодованием отвергли бы даже намек на то, что их социально-политическая доктрина (именовавшаяся «марксизмом-ленинизмом») включала в себя социально-мифологические элементы, хотя и не сводилась к ним. Отвергли бы они и утверждение о генетической связи между Советской и Русской идеей. То же самое сделали бы скорее всего творцы и протагонисты последней, находившиеся в зарубежной ссылке. Но это были бы необоснованные возражения.

Превращение Русской идеи в Советскую идею происходило как путем *сохранения преемственности* по отношению к некоторым элементам национальной культурной традиции, воплощенной в Русской идее, так и путем *разрыва* – порой демонстративного – с традиционным толкованием этого мифа.

Одно из заметных отличий Советской идеи от Русской идеи заключалось в том, что она была лишена христианского, православного характера. При этом в чем-то она стала идеей просто *нехристианской*, а в чем-то воинствующе *антихристианской*, т. е. ориентированной на прямое, целенаправленное отрицание и поругание православных ценностей и разрушение русской православной культуры.

Однако не следует упускать из виду и то немаловажное обстоятельство, что два феномена роднила *религиозность*, ибо марксизм с его центральной идеей *спасения человечества* с помощью пролетариата и *хилиастической верой в наступление земного рая в форме коммунизма* был по сути своей *светским*, «*натуралистическим*» вариантом *религиозной эсхатологии*.

Об этом говорили многие мыслители, в том числе российские. По словам С. Булгакова, «в основе социализма как мировоззрения лежит старая хилиастическая вера в наступление земного рая... и в земное преодоление исторической трагедии. Для этой веры, составляющей религиозную душу социализма, сравнительно второстепенное значение имеет специальная разработка частных доктрин... *Социализм есть апокалипсис натуралистической религии человекобожия*. Насколько эта последняя вообще знаменует собой религиозное оскудение и aberrацию, настолько же и социалистический хилиазм наших дней, хотя он и бесконечно много выиграл со стороны практической приложимости, представляет собою упрощение, вырождение, даже опошление старого иудейского хилиазма. Социализм – это рационалистическое, переведенное с языка космологии и теологии на язык политической экономии переложение иудейского хилиазма... Избранный народ, носитель мессианской идеи...заменился «пролетариатом» с особой пролетарской душой и особой революционной миссией...»²⁷¹. После прихода к власти в России большевиков наряду с *классом-мессией* в лице пролетариата появилась и *страна-мессия* в лице Советского Союза – этого псевдонима России, который изначально допускал возможность включения (без последующего переименования) в СССР новых стран, в которых одержит победу социалистическая революция.

Бердяев не без основания отмечал, что Русская идея на протяжении всего периода своего становления и существования подвергалась «искажениям», и эти «искажения» происходили именно по линии ее де-Христианизации – через подчинение церкви государству – и выхолащивания аутентичного религиозного содержания Идеи. Вместо того чтобы стремиться к исполнению – как миссии – возложенного на нее христианского долга, Россия, переведя эту миссию в политическое русло, по сути дела, секуляризировала Русскую идею и тем самым до какой-то степени выхолащивала ее. «Духовный провал идеи Москвы как Третьего Рима был именно в том, что Третий Рим представлялся как проявление царского могущества, мощи государства, сложился как Московское царство, потом как империя и, наконец, как Третий Интернационал»²⁷².

Завершением этого процесса «искажения» и стало превращение Русской идеи в Советскую идею. Не-христианский и анти-христианский характер последней предопределил все основные направления этой трансформации. Новую интерпретацию получила *идея миссии* России. По-новому была осмыслена *идея соборности*. В ином облике явилась *идея нового человека*, рождаемого Россией.

Тем не менее дух Русской идеи как идеала, цели деятельности и пути России в мире – этот дух сохранился и в Советской идее. И проявился он прежде всего в мессианской устремленности большевизма²⁷³.

Согласно канонам классического марксизма, приверженцами которого провозглашали себя большевики во главе с Лениным, Россия в силу своей социально-экономической и политической отсталости не могла, не имела оснований претендовать на роль пролетарского мессии, т. е. спасителя, избавителя человечества от угнетения и эксплуатации, равно как и на роль страны, являющей образец нового, свободного общества и формирующей нового, свободного человека. Эту миссию, согласно Марксу, должны были осуществить передовые капиталистические страны, включая Соединенные Штаты Америки, с которыми автор «Капитала», судя по ряду его высказываний, связывал немалые надежды на осуществление сформулированных им идеалов.

Ленин отступает от Маркса в этом фундаментальном вопросе. Отступает, ссылаясь на новые исторические обстоятельства, новую политическую ситуацию, но – отступает. Не Европа и не Америка, а Россия должна теперь выступить в качестве *спасителя мира от сил зла*, воплощенных в капитализме и буржуазии, точнее – в качестве авангарда сил спасения в лице мирового пролетариата и его союзников. «Дела сложились иначе, чем ожидали Маркс и Энгельс, – пояснял Ленин в докладе на Третьем Всероссийском съезде Советов рабочих, солдатских и крестьянских депутатов в январе 1918 г., – они дали нам, русским трудящимся и эксплуатируемым классам, почетную роль авангарда международной социалистической революции, и мы теперь ясно видим, как пойдет дальше развитие революции; русский начал – немец, француз, англичанин доделает, и социализм победит»²⁷⁴.

Но советская, социалистическая Россия видела себя не только в роли авангарда. Формирующиеся в ней новые социальные отношения и ценности (по крайней мере некоторые из них) должны были, по Ленину, стать образцом, моделью для других стран, которым, как представлялось большевикам, уже в ближайшем будущем предстояло осуществить у себя социалистическую революцию. «Наша социалистическая республика Советов, – утверждал Ленин в том же докладе, – будет стоять прочно, как факел международного социализма и как пример перед всеми трудящимися массами»²⁷⁵.

Тезис о *модельном характере русской революции* Ленин повторял множество раз. «...Некоторые основные черты нашей революции, – писал он в «Детской болезни «левизны» в коммуниз-

ме», – имеют не местное, не национально-особенное, не русское только, а международное значение»²⁷⁶. При этом пояснялось, что под международным значением имеется в виду «международная значимость или историческая неизбежность повторения в международном масштабе того, что было у нас...»²⁷⁷.

Ленин, правда, не исключал, что миссия России как революционного авангарда и международной социально-политической модели может оказаться временной. Если мировая революция получит быстрый ход, «...после победы пролетарской революции хотя бы в одной из передовых стран наступит, по всей вероятности, крутой перелом, именно: Россия сделается вскоре после этого не образцовой, а опять отсталой (в «советском» и в социалистическом смысле) страной»²⁷⁸. И тут же Ленин повторяет основной тезис: «Но в данный исторический момент дело обстоит именно так, что русский образец показывает всем странам кое-что, и весьма существенное, из их неизбежного и недалекого будущего»²⁷⁹.

С середины 20-х годов, когда становится ясно, что произошла стабилизация мирового капитализма и исчезают надежды на скорую мировую революцию, СССР начинает рассматриваться – и российскими большевиками, и международным коммунистическим движением – как безусловный лидер «всего прогрессивного человечества», призванный избавить мир от капитализма, фашизма и колониализма, как базовая модель переустройства мира и формирования нового человека на основе социалистических (коммунистических) принципов, как *спаситель* человечества. «Опубликованные вчера лозунги Центрального Комитета ВКП(б) к XVII годовщине Октября, – читаем в передовой статье «Правды» от 2 ноября 1934 г., – выражают настроения и чаяния нашей партии, рабочих, крестьян, всех трудящихся страны. Всеобъемлющий круг вопросов, охватываемый этими лозунгами, демонстрирует широту интересов, которыми живет 170-миллионный трудовой народ Советского Союза. От лозунга «Да здравствует социалистическая революция во всем мире!» до лозунга «Ни одного колхоза без животноводческой фермы! Добьемся высоких удоев, хорошего нагула скота, бережного выращивания молодняка!» идет одна *непрерывная идея* борьбы за социализм, за освобождение трудового человечества от капиталистического гнета, от капиталистического свинства»²⁸⁰.

Освободить человечество от гнета капитала Советский Союз не сумел. Но мессианский настрой, подкреплявший проводившуюся им внешнюю политику, способствовал закреплению его позиций в мире, а впоследствии и превращению – наряду с Соединенными

Штатами – в супердержаву, оказывавшую на протяжении почти полувека огромное воздействие на ход всемирной истории. Как справедливо заметил (еще в 1946 г.) Николай Бердяев, «в русском коммунизме, в который перешла русская мессианская идея в безрелигиозной и антирелигиозной форме, произошло то же извращение искания царства правды волей к могуществу»²⁸¹.

Как и Русская идея, Советская идея была проникнута *духом эсхатологии и милленаризма*. И это, конечно, не случайное совпадение, а унаследованная традиция. Унаследованная и от самой Русской идеи, и от марксизма²⁸². Идея *разрушения старого мира* как мира «неправды и уродства» и старой жизни, построенной на «угнетении и эксплуатации», идея *искоренения социального зла*, в том числе насильственным путем (который оправдывал Иван Ильин)²⁸³, и *устремленности к пределам совершенства* проходит связующей нитью сквозь всю Советскую идею. «Весь мир насилья мы разрушим до основанья, а затем мы наш, мы новый мир построим, кто был ничем, тот станет всем!» Это строки из «Интернационала». Но «Интернационал» был в течение ряда лет гимном Советского Союза. И этот факт говорит сам за себя.

Большевики, следуя марксистской доктрине, провозглашали своей целью *уничтожение эксплуатации человека человеком и уничтожение эксплуататорских классов, а затем и социальных классов как таковых*. «Революция пролетариата совершенно уничтожает деление общества на классы, а следовательно, и всякое социальное и политическое неравенство, вытекающее из этого деления», – утверждал Ленин²⁸⁴. После Октябрьской революции он, правда, все чаще говорит о том, что «уничтожение классов – дело долгой, трудной, упорной *классовой борьбы...*»²⁸⁵. Однако решение этой задачи лишь отодвигается во времени, оставаясь на повестке дня коммунистических преобразований.

Мечтой российских большевиков (как, впрочем, и европейских марксистов, унаследованной ими от утопистов разных направлений) было уничтожение государства, в котором они видели источник многих бед человечества. «Уничтожение государственной власти есть цель, которую ставили себе все социалисты... – говорит Ленин. – Без осуществления этой цели истинный демократизм, т. е. равенство и свобода, неосуществим»²⁸⁶. Первоначально поставленная в оперативную повестку дня, эта задача, как и уничтожение общественных классов, была в дальнейшем отодвинута в более или менее отдаленное будущее. Но она по-прежнему провозглашалась в качестве одного из основных идеалов большевизма.

Замыслы, однако, не ограничивались уничтожением классов и государства. В качестве важнейших социальных целей было провозглашено *стирание существенных различий между городом и деревней, а также между физическим и умственным трудом, изживание социальных противоречий и тем более конфликтов*, а в конечном счете – достижение такого положения в мире, которое Гегель (и его последователи) характеризовали как конец истории: общество в своем стремлении к свободе и рациональности достигает вершин и весь последующий ход событий превращается в движение по совершенному, «золотому» кругу.

Неотъемлемая черта Советской идеи – *коллективизм, коллективное творчество*. Только общими усилиями, только подчинив свои личные интересы интересам общественным, можно победить буржуазию и построить коммунизм. Эта мысль в разных вариациях проходит через решения ЦК ВКП(б), выступления большевистских лидеров, советскую публицистику и т. п. Впрочем, Ленин, Сталин, Бухарин, другие вожди предпочитали говорить не столько о коллективе, сколько о «массе», «массах», попутно клеймя «гнилой буржуазный индивидуализм» («буржуазный зоологический индивидуализм», как говаривал Максим Горький). «Живое творчество масс – вот основной фактор новой общественности»²⁸⁷, – утверждал Ленин.

Очевидно, что, призывая к единению, солидарности, массовому творчеству, российские большевики черпали теоретическое вдохновение прежде всего у Маркса и Энгельса, которые утверждали, что победа коммунизма есть победа общества, «в котором общность интересов возведена в основной принцип, в котором общественный интерес уже не отличается от интереса каждого отдельного лица!»²⁸⁸. В то же время нельзя не замечать, что отрицание индивидуализма и ориентация на коллективные действия, на совместное творчество (со-творчество) перекликается с идеей соборности.

Соборность, как уже говорилось, – сложное, многозначное понятие, разногласно истолковывавшееся протогонистами Русской идеи и не тождественное коллективизму. Но если верно, что в светском своем аспекте соборность включает «склонность (русского народа. – Э.Б.) к общественной организации в форме деревенской общины или артели, основанной на обязанности взаимопомощи»²⁸⁹, равно как и «сочетание свободы и единства многих людей на основании их общей любви к одним и тем же абсолютным ценностям»²⁹⁰, то резонно признать, что Советская идея находила себе опору и в таком важном элементе Русской идеи, как соборность, духом

которой были проникнуты русская культура и русский быт, особенно сельский.

Органической частью Советской идеи была идея воспитания «нового человека». Непосредственно речь шла о человеческом типе, складывающемся в Советском Союзе, – «советском человеке». Но последний мыслился как прототип человека коммунистического будущего, если угодно – как прототип идеального «общечеловека» мирового коммунистического общежития. Некоторые из характеристик «советского человека» менялись по мере изменения политической конъюнктуры и смены задач, ставившихся партией в повестку дня²⁹¹. Но были у него и качества, остававшиеся практически неизменными на протяжении всего периода существования советского общества. Многие из них отмечены Максимом Горьким в его известной статье «О старом и новом человеке», опубликованной в 1932 г.

Растущий в «Союзе советов» «новый человек», утверждал писатель, «обладает доверием к организующей силе разума, которое утрачено интеллигентами Европы»²⁹². Он живет пока еще в тяжелых условиях и тем не менее «чувствует себя творцом нового мира»²⁹³, и потому ему чужд пессимизм. «Он молод не только биологически, но и исторически. Он – сила, которая только что осознала свой путь, свое значение в истории, и он делает свое дело культурного строительства со всею смелостью, присущей юной, еще не работавшей силе, руководимой простым и ясным учением»²⁹⁴. «Советский человек» черпает энергию и вдохновение свои «в массе, в процессах ее труда»²⁹⁵. «Новые люди» – не эгоисты, пекущиеся о личном благе, о собственном успехе. Их цель – «освободить трудовые массы от древних суеверий и предрассудков расы, нации, класса, религии, создать всемирное братское общество, каждый член которого работает по способности, получает по потребности»²⁹⁶.

Горький не упомянул об одном важном качестве «нового человека», которое разглядел в нарождающемся строителе социалистического общества еще Ленин²⁹⁷. Это качество – героизм, ибо «советский человек» – герой по определению. «...Героизм, – утверждал писатель Павел Павленко, – становится естественным поведением человека социалистического общества. Люди проявляют себя героями даже там, где героизму и не предусмотрено быть, в самом будничном, в самом обыкновенном, и потому уже перестают быть героями в старом смысле, как люди исключительные, достойные звания полубогов»²⁹⁸.

Но это не просто герой. Это герой, постоянно заряженный на подвиг и готовый сознательно принести себя в жертву во имя по-

беды социализма и коммунизма. Советскому человеку присущи коллективная воля, плановость в работе, упорство в труде, пренебрежение опасностями. Это человек, «не отделяющий личной своей жизни от общественной»²⁹⁹, так что ни о какой приватности, ни о какой частной жизни, столь ценимой многими, включая тех же американцев, не могло идти речи.

Нетрудно заметить, что по многим своим характеристикам «советский человек» сильно отличается от человека, которым грезили Достоевский, Владимир Соловьев, другие творцы Русской идеи³⁰⁰. Это и неудивительно. Формируя образ «советского человека» как «нового человека», «человека грядущего коммунистического общества», большевики черпали идеи и вдохновение не из Достоевского и Владимира Соловьева. У них были иные учителя и кумиры: Маркс, Энгельс, Гегель, Белинский, Писарев, Герцен, Чернышевский... И вместе с тем нельзя не видеть определенную связь – в рассматриваемом плане – между Русской и Советской идеей. Эта связь – в самом замысле *создания нового, вселенского человека на основе русского, точнее – российского человека, а еще точнее – человека, живущего на необъятных евразийских просторах (именовавшихся сначала Российской империей, а потом – Советским Союзом), где смешиваются воедино разные народы, нации, культуры.*

Но связь – не только в замысле. При всех существенных различиях между двумя мифологическими человеческими типами у них имеются и родственные черты. В.И. Коротяев, автор работы о судьбе Русской идеи, в советском менталитете обнаруживает удивительные параллели между требованиями, предъявляемыми к идеальному обитателю православного монастыря и к идеальному обитателю советского «коммунистического монастыря». «Русский православный монастырь покоился на идеале “постнического жития”, то есть на отказе от “своей воли”, на “полной любви к Богу”, а значит – на полном самоограничении. Так и в коммунистическом “монастыре” (коммуна-монастырь) предполагалось растворение “я” в “мы”, любовь к коммунизму. Как идеал монашества – умереть ранее смерти (постриг в схизму), так и в “коммунии” святость обеспечивается подвигом, смертью ради “светлого будущего”, за мировую революцию... В монастыре главное – “устроение души”. И для коммуниста главное – не труд, а коммунистическое жизнеустроение, подобное, хотя бы по смыслу, монастырскому “духовному устроению”. И в том, и в другом случае спасение ожидалось в “светлом будущем”, только понималось оно по-разному... Главное, что сближает

православный монастырь и коммунистический “монастырь”, – это отношение ко всему “с высшей точки зрения”»³⁰¹.

Монастырь не монастырь, но и русские религиозные философы, и большевики мечтали о человеке, отвернувшемся от бренного материального мира, как лишённого самоценности; о человеке, которому *чужд дух стяжательства и стремление к личному успеху; о человеке, живущем в братском единении с другими людьми (по крайней мере, принадлежащими к трудящимся классам)* и имеющем перед собой *великую духовную цель*. Григорий Федотов, конечно, прав: «Советский человек» был ориентирован на борьбу. Но ведь и человеку, воспевавшемуся Русской идеей, не чужд дух, говоря словами Ивана Ильина, «сопротивления злу силою»...

Одним словом, Советская идея, не будучи тождественна Русской идее, являла собой вместе с тем ее своеобразное *продолжение и перевоплощение* (подобно тому как Советский Союз являл собой своеобразное продолжение и перевоплощение Российской империи), которое, как любое продолжение и перевоплощение, одновременно и разединяет, и объединяет два феномена, два лика одного и того же социального «тела». Без Русской идеи не было бы и Советской идеи в той форме, которую она приняла, как не было бы советской цивилизации без цивилизации русской.

Но большевики, как сила, ориентировавшаяся на перестройку мира, требовавшую максимальной мобилизации масс, не могли ограничиться созданием Советской идеи. Идеал «объективный», абстрактный, чтобы стать действенным, должен был быть «обмирщен», персонализирован, представ перед каждым в форме его личного идеала, личной цели действия. Так рождается *Советская мечта* – комплекс предельно упрощенных, стереотипных позитивных представлений о Советском Союзе и советском человеке, которые по замыслу ее творцов должны были получить распространение «от Москвы до самых до окраин» и прочно укорениться в сознании каждого гражданина Страны Советов. Но были и более амбициозные замыслы. Действуя через Коммунистический Интернационал и Коммунистический Интернационал Молодежи, Всесоюзное общество по культурным связям с заграницей, советские представительства за рубежом, прессу и другие каналы, коммунистическая пропаганда пыталась сделать Советскую мечту достоянием мировой общественности, и в первую очередь – левых сил. Она стремилась сформировать у них образ СССР как первой в мире страны социализма, способной не только конкурировать с Западом (включая Америку) и во многих отношениях превзойти его, но и *стать*

отечеством для всех трудящихся мира, всех угнетенных и обездоленных Земли. В сущности, это была идея создания второго – наряду с Америкой – центра мирового притяжения людей со всего мира, второго маяка, второй страны мечты, второй живой Утопии³⁰².

Никто ни в Советском Союзе, ни за его пределами не говорил, конечно, о «Советской мечте», как никто не говорил и о «Советской идее». И вряд ли кто-то сознательно стремился воспроизвести на советской земле аналог Американской мечты. Тем более что это понятие только-только явилось на свет и не получило еще широкого распространения даже в самих США. Вообще мы совершили бы большую ошибку, если бы стали рассматривать Советскую мечту как кальку с Американской мечты. Советские вожди, да и не только вожди, с большим вниманием взирали на Соединенные Штаты³⁰³. Но их интересовала прежде всего техника, организация труда, обучения и промышленного производства. Тут они готовы были встать – и вставали – на путь прямых заимствований. А Советская мечта складывалась самостоятельно, на собственной почве. И если какие-то ее черты совпадали с чертами Американской мечты, то это было вызвано как общностью некоторых целей, которые ставили перед собой две страны, и использовавшихся при этом средств, так и общностью ряда признаков двух национально-идентификационных мифов.

Как и Американская мечта, Советская мечта рождалась не на пустом месте. В ней получили новое воплощение многие из народно-утопических идеалов, живших в российском общественном сознании на протяжении веков и то возрождавшиеся (как правило, в годы подъема массовых социальных движений, воскрешавших надежду на лучшее будущее), то угасавшие или даже уходившие в «подполье» (когда социальная волна спадала). Октябрьская революция (не как кратковременный политический переворот, но именно как социально-политическая революция, растянувшаяся на два десятилетия) при всех ее противоречиях и сопутствовавших ей трагедиях пробудила у миллионов людей *надежду на новую, лучшую жизнь*. Жизнь, путь к которой, возможно, пролегает через трудности, лишения, борьбу, но которая непременно наступит. Это обещала партия, это обещал «великий вождь и учитель товарищ Сталин». И им верило абсолютное большинство советских людей.

Но «верхи» не только обещали исполнить народные мечтания. Они выступали одновременно и в роли аранжировщиков и творцов Советской мечты. Они же были ее пропагандистами, внедряя в общественное сознание социальные мифы, отвечавшие, как им

казалось, задачам, стоявшим на повестке дня. И первым среди мифотворцев был сам Сталин. Ему помогали в меру таланта, энергии и рвения другие вожди и соратники, опиравшиеся на мощный агитационно-пропагандистский аппарат. В их книгах, статьях, докладах, речах, в партийных документах, предназначенных для массовой аудитории, мы обнаруживаем все основные мифологемы, определившие содержание Советской мечты³⁰⁴. Конечно, наиболее концентрированным ее выражением – подчеркнем: сугубо официальным выражением – стала принятая 5 декабря 1936 г. Конституция Союза Советских Социалистических Республик («сталинская конституция»). Этот замечательный во многих отношениях документ не был предназначен для практического использования. Он имел сугубо пропагандистские цели: представить Советский Союз, советскую политическую систему, советскую жизнь не такими, какими они были на самом деле или какими их предполагалось сделать в недалеком будущем, а такими, какими, по мнению Сталина и его сподвижников, их должны были видеть со стороны.

Но Советскую мечту творили не только вожди и безвестные прорабы агитпропа. В ее формировании принимали участие – возможно, не всегда отдавая себе отчет в том, что они делают, – многие, в том числе популярные советские писатели и публицисты, включая Максима Горького, Илью Эренбурга, Валентина Катаева, Леонида Леонова, Бориса Горбатова, Михаила Кольцова, Льва Славина и десятков других. Трудились на ниве социально-политического мифотворчества партийные обществоведы, подводя «теоретическую базу» под Советскую мечту. Свою лепту в ее создание вносили – вольно или невольно – придерживавшиеся в то время левых взглядов видные деятели западной культуры, включая такие фигуры, как Ромен Роллан, Андрэ Жид, Лион Фейхтвангер, Анри Барбюс, Бернард Шоу и другие.

Особую роль в формировании Советской мечты сыграл ответственный кинематограф³⁰⁵, поспорить с которым в плане массового социального мифотворчества мог в то время только Голливуд, значение которого («фабрика грез»!) в кристаллизации Американской мечты невозможно переоценить.

Как же выглядел Советский Союз в качестве мифической страны-мечты? Что могло привлекать в нем людей 20–30-х годов? Начать с того, что СССР представал в этой Мечте как страна, *открывающая широчайшие просторы для творческих экспериментов* во всех мыслимых областях человеческой деятельности: культуре, науке, производстве, искусстве, экономике, политике и т. д. и т. п.

Страна Советов сама представала перед миром как *общество-эксперимент*. До ее появления только на Соединенные Штаты взирали как на землю обетованную, где перед каждым человеком открываются безграничные возможности проявления инициативы, творческих способностей и дерзких фантазий. Да и само становление и развитие США воспринимались как уникальный исторический эксперимент («американский эксперимент»), сулящий необыкновенные открытия. Теперь у Америки появился активный жизнеспособный соперник – Советский Союз.

О «творческих возможностях социализма», о «кипучей энергии советского человека», готового преодолеть все преграды на пути к великой цели, складывают песни, которые распевает вся страна: «Нам нет преград ни в море, ни на суше. / Нам не страшны ни льды, ни облака...»; «Мы рождены, чтоб сказку сделать былью...» и далее в том же духе. Крупнейшие советские поэты пишут вдохновенные стихи с набатными призывами: «Твори, выдумывай, пробуй!»...

Энтузиазм надежды и великих ожиданий передается и иностранцам, с интересом и удивлением наблюдавшим за тем, что происходит в России, которая еще вчера лежала в руинах и виделась «во мгле», как говорил Герберт Уэллс. Теперь его знаменитый соотечественник наблюдает иную картину. «СССР больше всего способствует прогрессу человечества тем, что занимается величайшим социальным экспериментом, какой когда-либо производился сознательным образом в истории людей»³⁰⁶. Это сказал в 1934 г. Бернард Шоу. Но так считал не только Шоу. Десятки видных западных интеллектуалов, многие из которых не раз бывали гостями «первого в мире социалистического государства» и с неподдельным любопытством следили за строительством «новой жизни», выражали восхищение увиденным³⁰⁷. С ними были солидарны многие иностранные специалисты, получившие столь ценящуюся в то время на Западе работу на советских новостройках. Хотя не все из того, с чем они сталкивались в советском обществе, было им по вкусу, они признавали: это общество открывает перспективы для деятельности миллионов людей в самых разных областях.

Так или иначе, Советская мечта рисовала СССР как *страну грандиозных свершений и неограниченных возможностей*. Страну, где найдется место и дело для каждого, кто хотел бы начать новую жизнь, кто готов работать и жаждет творить, – одним словом, страна-мечта.

Впрочем, Советская мечта наделяла СССР вполне конкретными, понятными каждому чертами, которые должны были сделать

ее привлекательной для миллионов людей, в какой бы стране они ни жили. Так, в плане политическом Советский Союз представлял в этой мечте как *единственная страна в мире, где власть находится в руках трудового народа*. «Назовите мне страну, – восклицает Сталин, – где бы правительство поддерживало не капиталистов и помещиков, не кулаков и прочих богатеев, а трудящихся крестьян. На свете нет и не было такой страны. Только у нас, в советской стране, существует правительство, которое стоит горой за рабочих и крестьян-колхозников, за всех трудящихся города и деревни...»³⁰⁸

Мы, утверждали большевики, и до революции, и в первые послереволюционные годы заявляли о стремлении сделать так, «чтобы в органах Советской власти работали по возможности самые широкие слои пролетариев и крестьянской бедноты. Товарищ Ленин в одной своей брошюре, вышедшей еще до Октябрьской революции, правильно писал, что наша задача состоит в том, чтобы даже каждую кухарку научить управлять государством»³⁰⁹. Теперь эта задача, утверждали советские руководители, в принципе решена, что признает и мировой пролетариат³¹⁰ и что записано в Основном законе: «Вся власть в СССР принадлежит трудящимся города и деревни в лице Советов депутатов трудящихся» (ст. 3). Вроде бы похоже на Америку, где любят повторять, что в стране установлена «власть народа, из народа и для народа». Только там, уверяли большевики, это все слова, а у нас – реальность.

Другой важный компонент Советской мечты – представление об СССР как стране, в которой *отсутствует безработица*, где *каждый уверен в своем завтрашнем дне*, где *государство заботится о трудящихся*³¹¹: наглядное тому подтверждение – установление самого короткого в мире семичасового рабочего дня. На фоне массовой безработицы, сопровождавшей Великую депрессию, поразившую Запад и особенно больно ударившую по Соединенным Штатам, полная трудовая занятость и все растущая потребность в рабочих руках, характерные для Советского Союза 30-х годов (как, впрочем, и для более позднего периода), выглядели великим социальным благом³¹².

Важным компонентом Советской мечты было представление об СССР как стране, где раз и навсегда *положен конец эксплуатации человека человеком*, где воцарилось *социальное равенство трудящихся*, а жестокая конкуренция в борьбе за кусок хлеба уступила место *трудовой солидарности и чувству братства*. Как писал Максим Горький, «в социалистическом обществе связь между академиком и рабочим-строителем, между кузнецом, штампующим

кольца шарикоподшипника на ковочной машине «Аякс» и пилотом 5-моторного самолета «АНТ-14», работающим на этих подшипниках, между работницей, делающей заготовки на обувной фабрике «Скорород» в Ленинграде, и колхозником – водителем трактора, получившим эти ботинки, наглядна и ощутима каждому. Эта новая общественная связь, трудовая связь прозрачна и видна в нашей стране всем. Она создает новое мироощущение, она является основой новых отношений к труду, к обществу, к окружающим»³¹³.

Представление о братской солидарности трудящихся органически дополнялось представлением об *отсутствии в СССР какой-либо дискриминации по национальным и расовым признакам*. «Бывшая тюрьма народов – Россия превратилась в братский союз советских республик различных национальностей»³¹⁴, – провозглашал Георгий Димитров. А «сталинская конституция» объявила равноправие граждан СССР независимо от их национальности и расовой принадлежности «непреложным законом», действующим во всех областях хозяйственной, государственной, культурной и общественно-политической жизни.

Обобщая основные черты Советской мечты, мы можем заключить: она была призвана сформировать образ страны, открывающей перед каждым трудящимся мира *реальную возможность добиться счастья*. Само это слово – «счастье» – редко встречается в речах большевистских вождей. Зато оно с конца 20-х годов все чаще проникает в партийную публицистику, в санкционированные агитпропом и несущие на себе печать официальной идеологии произведения советской массовой культуры: популярные песни, кинофильмы, художественную литературу. «Расправа с царем, русскими капиталистами, кулачеством происходила во имя счастья и свободы всего земного шара»³¹⁵, – объясняет «Правда». «Сердце в груди / Бьется, как птица. / И хочет знать, что ждет впереди. / И хочется счастья добиться», – распевает сыгранная кинозвездой 30–40-х годов Любовью Орловой героиня популярного советского фильма. А еще одна лента, просуществовавшая в те годы по советским экранам, так и называлась: «Искатели счастья». Писатель Я. Ларри пишет фантастическую повесть «Страна счастливых». О счастье размышляют герои романов известного писателя Павла Павленко. О «великом счастье жить и трудиться в советской стране» «простые советские люди» пишут в газеты, говорят на массовых митингах, организуемых властями по самым разным поводам, будь то «праздник международной солидарности трудящихся» 1 Мая или спасение челюскинцев...

Откуда это странное, непозволительно интимное с точки зрения логики большевизма понятие – «счастье»? Может быть, из американской Декларации независимости, где, напомним, провозглашается право человека на «жизнь, свободу и стремление к счастью»? Нет, конечно. Просто сама логика субъективизации Советской идеи, перевода ее принципов в личностное русло, мотивированного сугубо практическими политическими соображениями, а именно сделать эту Идею привлекательной для простого человека, «советизировать» его заставляла большевистских пропагандистов обратиться к такому зыбкому, ускользающему от объективных измерений, но зато такому «теплому», «домашнему» слову, как «счастье».

Впрочем, большевики и тут не изменяют себе, вкладывая в это понятие классовый смысл. «Великое счастье жить в полном, осуществленном коммунизме, – пишет популярный в 30-е годы публицист Михаил Кольцов. – И не меньшее счастье участвовать в его рождении и осуществлении, присутствовать при последних кривых прыжках капитализма, участвовать ценой опасности и лишений, пусть даже ценой жизни, во всемирной облеве на смертельно раненного зверя»³¹⁶.

Конечно, большинство советских граждан, слушая и распевая песни о счастье, думало о своем, о чем-то простом, житейском, но в то же время эти люди не могли не связывать (сознательно или неосознанно) свои мечты с судьбой страны, в которой они жили, с перспективами общества, гражданами которого они были. Словом, в любом случае это было *советское счастье*.

Нельзя сказать, что Советская мечта была ложью, ибо в основе многих ее компонентов лежали подлинные явления (цели, ценности, установки), характерные для советского общества. Общества, которое, вне всякого сомнения, внесло существенный вклад в цивилизацию XX в., став в ряде отношений (например, в области социальной политики государства) новатором. Но Советская мечта не была и правдой, ибо преувеличивала реальные достижения, приукрашивала жизнь, дополняла подлинные факты вымыслом, давала заведомо ложную интерпретацию многих событий и процессов³¹⁷. Словом – мифологизировала реальность.

Вместе с тем как *факт* советского, а отчасти и зарубежного *общественного сознания* Советская мечта была реальным явлением. И как социальный миф она широко использовалась большевистской пропагандой как для повышения международного престижа СССР, так и – это была главная задача – для воспитания много-

миллионной советской массы, преданной партии и лояльной по отношению к государству.

Советская мечта, как мы увидим далее, существенно, а во многих отношениях принципиально отличалась от Американской мечты. Однако уже теперь, пусть и несколько забегая вперед, можно сказать: несмотря на то, что первая складывалась независимо от второй, объективная логика формирования современного массового социального мифа (пусть оно происходило по разным моделям) и объективные требования к такому мифу роднили Советскую и Американскую мечту.

Их роднил дух *пионеров-первопроходцев*, открывателей новых жизненных горизонтов, дух *социального экспериментаторства*. Их роднил *дух творческой целеустремленности*, способной преодолевать любые преграды на своем пути. Их роднил дух *оптимизма*³¹⁸. А если совсем коротко – их роднил дух *исторической молодости*. Американцы начинали строить свое общество с «чистого листа». И было оно по историческим меркам очень молодо. Большевики, отбросив поначалу тысячелетнее историческое наследие, тоже попытались начать все сначала и построить «новый мир», который был еще моложе американского.

Правда, Советская мечта просуществовала недолго. Ее эрозия начинается уже в конце 30-х годов, когда в стране усиливаются и приобретают поистине массовый характер политические репрессии. Меняется морально-политический климат в обществе, равно как и отношение к СССР за рубежом, хотя истинный смысл и масштабы происходивших в стране событий Запад, да и сам советский народ постиг (постиг ли? А если и постиг, то в полной ли мере?) лишь много лет спустя. Кстати сказать, Сталин попытался (и не без успеха) использовать Советскую мечту для оправдания политических репрессий. Дело было представлено таким образом, что партия ведет борьбу не просто с «отступниками» от социализма, «предателями» и «шпионами», но именно с *врагами народа, мешающими ему осуществить свою великую Мечту и посягающими на право народа на счастье*.

С изменением психологического климата в стране Советская мечта начинает меркнуть, хотя поначалу этот процесс носит еще подспудный, скрытый характер³¹⁹. Широкие масштабы и открытую форму распад Мечты принимает со второй половины 50-х годов. Разоблачение культа личности Сталина, обнародование фактов, свидетельствующих о гигантских масштабах политических репрессий конца 30-х и конца 40-х годов и высвечивающих многие

теневые стороны советского общества, скрытые ранее от ответственности, вызвали глубокое разочарование в «первом в мире социалистическом государстве» как внутри страны, так и за рубежом. А это больно ударило и по Советской мечте.

С той поры КПСС не раз предпринимала попытки воскресить ее как феномен массового сознания, сделать ее одним из орудий в идеологической борьбе. Немалые надежды, судя по всему, возлагались на новую Программу КПСС (1961 г.). Обещание построить в СССР к 1980 г. коммунистическое общество означало изменение временного вектора Советской мечты: пусть сегодня Советский Союз не является страной-мечтой (или является таковой не для всех), зато завтра мы вступим в коммунизм и «все прогрессивное человечество» поймет, какое это великое благо и какой замечательной является Страна Советов. (Кстати сказать, это было очередное отступление от канонического марксизма, который исходил не только из невозможности победы социалистической революции в одной, отдельно взятой, стране, но и из невозможности построения в одной стране полного, как, впрочем, и неполного, коммунизма.)

Однако глубокий кризис отечественного и мирового социализма, завершившийся крахом попыток их реформирования, окончательно похоронил Советскую мечту. Это, конечно, не значит, что она вовсе ушла из российского общественного сознания. Ностальгия по обществу, в котором многие миллионы россиян прожили значительную, а то и большую часть своей жизни, подогреваемая трудностями так называемого переходного периода, способствует возрождению фрагментов Советской мечты среди тех групп граждан, которые не вписались и, видимо, никогда уже не впишутся в новый социальный контекст. Но как целостный массовый социальный миф, который на протяжении нескольких десятилетий спланивал советских граждан и мобилизовывал их «на подвиг и на труд», Советская мечта больше не существует. Какие превращения ждет этот феномен в будущем – покажет время.

Драма Русской идеи

Возвращаясь к Русской идее в ее классической аутентичной интерпретации, сложившейся во второй половине XIX – первой половине XX в. и обобщая ее характеристики, о которых шла речь выше, уместно прежде всего еще раз подчеркнуть: она далека от конкретных практических планов и проектов – социальных, по-

литических, экономических или каких-то еще: *только общие, мифологизированные представления о принципах бытия России в мире, ее духовном пути, ее историческом предназначении (миссии) и судьбе; общие представления о характерных чертах народа, живущего на Российской земле, общие национальные задания...*

Как верно заметил в свое время С. Франк, «ни один мыслитель какого-либо народа не может безоговорочно считаться в полном смысле и в полной мере представителем или выразителем национального духа»³²⁰. Это относится и к Русской идее. Никто – ни Достоевский, ни Соловьев, ни Розанов, ни Булгаков, ни Савицкий, ни Ильин, – никто не может рассматриваться как человек, представивший эту Идею в наиболее полном и глубоком виде. Тем более что, как мы видели, понимание Русской идеи тем же Розановым далеко не во всем совпадало с пониманием Достоевского, понимание Достоевского – с пониманием Ильина и т. д.³²¹ Но было бы неправильно рассматривать эту Идею и как *сумму* их взглядов на Россию и русских – пусть бы даже это была сумма совпадающих взглядов. Точно так же неправильно было бы утверждать, что существует множество автономных, аутентичных и равноценных вариантов Русской идеи, что сколько русских людей, столько и Русских идей. По сути, такой подход ведет к отрицанию существования Русской идеи как таковой.

Русская идея, если воспользоваться термином Л. Карсавина, «симфонична», т. е. являет собой сложное созвучие (контрапункт) представлений, которые, будучи взяты в их «конкретном единстве», раскрывают в итоге *принципиальную направленность поисков ответов и принципиальный дух ответов на вопросы о России и русских*, а в конечном счете – суть Русской идеи³²².

Но может ли эта суть, не говоря уже о всем содержании, быть всецело постигнута рациональным путем и получить отражение в соответствующих представлениях? Федор Степун предлагает парадоксальный ответ на поставленный вопрос. С одной стороны, он утверждает, что «идея... есть зерно, это «путь зерна», это органический рост и цветение, нечто *изнутри* каждому, причастному идее, ведомое, но одновременно *тайное, сокровенное, а потому и неизреченное*»³²³. Но тут же и добавляет: «Идея народа есть... образ Божьего замысла о народе. Эта идея может жить в народе или бессознательно, сокровенно, или сознательно, в форме рационально раскрытой и упорченной мессианской историософии»³²⁴.

Русская идея одновременно и *субъективна, и объективна*: это человеческое представление о *божественном* (в светском вариан-

те – историческом) «предназначении» России и ее народа, о «предопределении» их роли в мире, их миссии. Как объективная данность Русская идея (подобно ее инациональным эквивалентам) содержит в себе нечто сокровенное, постигаемое интуицией, «неизреченное». (Как тут не вспомнить Тютчева: «Мысль изреченная есть ложь».) Но она содержит в себе и рационально постигаемые элементы, которые могут получить концептуальное раскрытие, отлившись в теоретическую конструкцию или в миф. Этой концептуализацией и занимались русские философы.

В их интерпретации Русская идея предстает как совокупность религиозно окрашенных *представлений о России как единственной в своем роде, не похожей ни на Европу, ни на Азию, ни на Америку, православной по общему духу (при всей ее многоконфессиональности) стране, которой предначертано свыше выполнить особую духовную (религиозную и культурную) миссию*³²⁵, а именно выступить в роли *объединительницы церквей и/или интегратора идей и культур* и в конечном счете способствовать *формированию* (на основе открытой для синтеза российской культуры) *«общечеловека», единению Востока и Запада*³²⁶, а в итоге – *единению человечества и его спасению*.

Со временем это представление дополняется, а в ряде случаев вытесняется представлением о *политической миссии* Российского государства, т. е. о политическом, имперском мессианизме³²⁷. Однако практически все крупные творцы и защитники Русской идеи считают такое ее толкование искажением духа и сущности Русской идеи. Для них величие России – это не величие Российского государства, не величие политическое или экономическое, хотя они и отрицают значение политической и экономической мощи. Для них *величие России – это ее религиозно-культурное величие, величие русского человека*.

К сказанному необходимо добавить, что Россия как носительница Русской идеи понималась не просто как страна, как конкретная геополитическая реальность, но еще и как «духовное понятие», «не прикрепленное, – по словам Бердяева, – ни к каким губерниям и областям. Духовно существует Россия, русский народ и русская культура. Она задумана в мысли Божьей, и бытие ее превышает наше ограниченное эмпирическое существование»³²⁸.

Русская идея включает совокупность представлений о русских (россиянах) как народе, которому внутренне присущи черты, не встречающиеся в подобном сочетании и масштабе ни у какого другого народа.

Это прежде всего представление о внутренней устремленности к *совместному образу действий, совместному движению к общей цели, совместному исканию истины спасения*. Эту черту называли по-разному: «всенародностью», «хоровым началом» (Вяч. Иванов), «коммунотарностью» (Бердяев) и даже «коллективизмом», но чаще всего – «соборностью» (А. Хомяков, С. Трубецкой и др.)³²⁹.

Это представление об *открытости русского человека к миру*, о его, говоря словами Достоевского, «*всемирной отзывчивости*», *готовности воспринять и впитать в себя элементы других культур и преобразовать их в органическом синтезе*, который может оказаться благотворным не только для самой России, но и для других стран и народов.

Это представление о *преобладании духовных исканий над материальными устремлениями* или, иначе говоря, *духовности* в ее религиозном и светском проявлениях. Русский народ предстает не как искатель собственного (частного) счастья и материального благополучия, но, по определению Вяч. Иванова, как *искатель «вселенской правды»*.

Это представление о склонности к *созерцательному восприятию мира* особенно отчетливо акцентировано Ильиным. Склонности – скажем об этом, несколько забегаая вперед, – резко контрастирующей с закрепленной в Американской мечте ориентацией на деятельное, лишненное созерцательности отношение к миру³³⁰, на его преобразование (а не приспособление к нему) в соответствии с собственной волей (подаваемой порой как выражение воли Всевышнего).

Это представление об *эсхатологизме*, проявляющемся в ориентации на поиск *конечного, предельного, совершенного* состояния мира, социума и личности. «Русский человек не может существовать без абсолютного идеала»³³¹. Он, этот человек, испытывает потребность «идти во всем с неумолимо-ясной последовательностью до конца и до края»³³².

Русскую идею характеризует также представление – его выделяя и подчеркивал И. Ильин – о *склонности русских к непосредственному, «чуждому формализму», в том числе правового, восприятию реальности*. Русский человек – не схоластический педант, не «законник». Он предпочитает судить других (и хотел бы, чтобы и его судили так же) не по закону, а, как говорил один из героев А. Островского, «по совести». Он судит не столько «умом», сколько «сердцем». И в этом, быть может, тоже проявляется его «женское начало», о котором говорили многие творцы и сторонники Русской идеи.

А есть ли у традиционной Русской идеи *имманентное политическое измерение*? Иначе говоря, не увязывали ли ее творцы осуществление принципов Идеи с определенным политическим строем, политическим режимом – скажем, с монархией или республикой, автократией или демократией? Ответ в принципе отрицательный: *у Русской идеи не было жесткого политического коррелята*. То есть большинство ее создателей и протагонистов этой Идеи не увязывали однозначно ее осуществление с теми или иными политическими моделями.

Отсюда вовсе не следует, что творцы Русской идеи не проявляли интереса к политике и у них не было своих политических предпочтений³³³ и что им было безразлично, какой политический строй воцарится в России. Для них было важно, чтобы этот строй не был враждебно настроен по отношению к православной церкви и православию, чтобы он отражал специфику России, признавал ценность человеческой личности, а власти смотрели на народ, говоря словами Степуна, не как «на атомизированный коллектив, а как на соборную личность, т. е. как коллектив, собранный в живую личность Божиим замыслом о нем»³³⁴. Вопрос о том, какой *конкретный строй* будет удовлетворять этим условиям, оставался во многих случаях открытым.

Лучше других об этом сказал Ильин: выбирая новый политический строй, который должен прийти на смену Советам, «мы не должны гоняться за чужими сверхнациональными отвлеченными формами жизни. Нет и не может быть единой государственной формы, которая оказалась бы наилучшей для всех времен и народов... *Россия не спасется никакими видами западничества – ни старыми, ни новыми...* Будущее русское государственное устройство должно быть живым и верным выводом из русской истории и из... христианских бесспорных аксиом...»³³⁵.

И тем не менее можно определенно сказать, что преобладающая часть создателей и протагонистов Русской идеи – от Киреевского и Хомякова до Ильина и Степуна – склонялись к поддержке *сильного государства и сильной политической власти*. Для классических славянофилов, для Вл. Соловьева, Розанова и многих других мыслителей первой половины XIX и начала XX в. это была монархия. Те же, кто оказался в эмиграции, предлагали иные ответы, но демократами (в западном понимании) они не были.

Тот же Ильин, не являясь принципиальным противником демократии, был убежден, что «демократический строй далеко не всегда и не везде у места. Он имеет свои необходимые основы или

«предпосылки»: если нет их налицо, то ничего, кроме длительного разложения и гибели, демократия не дает»³³⁶. В России таких предпосылок Ильин не видел и полагал, что после падения большевизма наилучшей формой на какое-то время может оказаться «национальная диктатура»³³⁷.

За сильную власть ратовал Федор Степун. «Политической формой, в которой наиболее легко будет удумать (так у автора. – Э.Б.) русскую жизнь согласно русской идее, мне на ближайшее после падения или низвержения большевиков время представляется республика с *очень сильной* президентской властью, – писал философ. – Президент выбирается всенародным голосованием на пятилетний срок. На этот срок он получает диктаторские полномочия. Назначаемый им совет министров не требует утверждения со стороны высшего органа народного представительства. Вся полнота ответственности падает на президента»³³⁸.

Степун дает удивительное определение предлагаемого им политического режима. «Поскольку в основу будущ[его строя] России должны будут лечь, с одной стороны, свободно выбранные советы, а с другой – сильная президентская власть, его можно охарактеризовать как строй *авторитарной демократии*. Слово «демократия» должно получить в пореволюционной России новый, металлический звук... Я уверен, – резюмирует Степун, – что вне формы авторитарной демократии русская идея неосуществима. Всякий героический цезаризм и исторически, и мистически абсолютно чужд России»³³⁹.

Близких, хотя и не тождественных взглядов, придерживались другие мыслители, пребывавшие в эмиграции. Они тоже были убеждены и в том, что политический строй, соответствующий идеалам Русской идеи, должен быть *самобытным*, и в том, что прийти к этой самобытности придется скорее всего через *сильную, возможно, диктаторскую власть*.

Бытует мнение, что Русская идея в том виде, какой она приобрела к концу XIX – началу XX в., – плод творчества узкого круга представителей просвещенной части российского общества, и что эта Идея на самом деле не имела глубоких корней в русском народе, в русской культуре, в общественном сознании. Как писал, например, один из критиков Бердяева, «русская идея, развиваемая Бердяевым, не есть идея русского народа; это, скорее, идея русской интеллигенции и – еще уже – идея самого Бердяева...»³⁴⁰. Подобного рода суждения высказывались в той или иной форме и относительно едва ли не всех протагонистов Русской идеи, всех крупных

творцов и аранжировщиков этого мифа, включая Достоевского, Вл. Соловьева, Ильина и других.

Уместно повторить: Русская идея как более или менее целостный общенациональный идентификационный миф, оформившийся во второй половине XIX – начале XX столетия, была продуктом творчества российских интеллектуалов, представлявших прежде всего русскую интеллигенцию как уникальный социально-профессиональный слой. И в этом, кстати сказать, одно из ее отличий от Американской мечты. Последняя, как мы далее увидим, тоже рождалась при участии таких интеллектуалов, как Томас Джефферсон, Томас Пейн, Бенджамин Франклин, Джон Кревекер, Ралф Эмерсон. Уже в наше время об Американской мечте писали Уильям Фолкнер, Джон Стейнбек, Норман Мэйлер и другие известные американские писатели. Но при этом существовал мощный творческий импульс, поступавший «снизу», со стороны тех, кто обживал, обустроивал Америку; кто, стремясь к американским берегам, вез с собой представление о Новом Свете – пусть оно было достаточно туманным – как земле обетованной, как стране его Мечты.

В России такого *массового* импульса, идущего «снизу», не было и быть не могло – и по причине специфики ее формирования как национально-государственной общности; и вследствие природы существовавшего в ней на протяжении многих столетий общественного строя; и в силу отличия мифа-Идеи от мифа-Мечты. Но это ни в коем случае не означает, что Русская идея была просто выдумана интеллигенцией, что она явилась на свет как плод усадебно-кабинетных мечтаний. Русские интеллектуалы (в том числе представители интеллигенции), повторю, лишь «сформулировали», «выговорили» (если воспользоваться определением Ивана Ильина)³⁴¹ то, что было «растворено» в разных (прежде всего в народных) пластах русской – православной по общему духу – культуры; что было характерно для российского менталитета; что получило воплощение в многовековом общенациональном российском опыте; что нашло отражение в народно-утопических мечтаниях о невидимом граде Китеже, о Беловодье и т. п. Иначе говоря, Русская идея была по духу своему *глубоко народной идеей*.

Современное общество по-разному относится не только к поискам новой русской Национальной идеи. Разное отношение проявляется и к традиционной Русской идее³⁴². «Русская идея переживает сегодня второе рождение, становится культурной реальностью нашего времени, – писал в середине 90-х годов философ Арсений Гулыга. – Одни считают ее философией будущего. Иные отно-

сятся, напротив, отрицательно»³⁴³. Сам Гулыга был убежден, что «сегодня русская идея (порой – под другими именами) возрождается, наполняя особым смыслом наше потускневшее автомобильно-электронное бытие»³⁴⁴.

В этом своем представлении философ далеко не одинок. В классической Русской идее некоторые россияне, обеспокоенные судьбой Отечества, увидели вдруг духовную силу, способную консолидировать общество, задать смысл и цель существованию целого народа, указать России путь в будущее. Свидетельством тому – ход дискуссий 90-х годов о Национальной идее. В их процессе, как показано в предыдущих главах, было высказано немало суждений, очень близких к тем интерпретациям Русской идеи, которые мы находим у Хомякова, Соловьева, Бердяева, евразийцев и т. д., либо даже совпадающих с этими суждениями. Причем принадлежали они не гуманитариям-профессионалам, а людям, которые вряд ли держали в руках книги этих мыслителей, а возможно и вовсе не слышали о них.

Но есть у Русской идеи и противники – как в самой России, так и за ее рубежами. «“Русская идея”, как я называю вслед за Бердяевым (?) теоретическое ядро идеологии “русской новой правой”, возникла примерно в то же время, что и марксизм...»³⁴⁵ Этими словами начинается книга историка Александра Янова «Русская идея и 2000 год», опубликованная в 1988 г. в Нью-Йорке и впоследствии переведенная в России. Оценка Янова, как легко видеть, примитивна и однозначна: «идеология “русской новой правой”».

В том же духе оценивают Русскую идею многие представители либеральной интеллигенции в самой России³⁴⁶, а также западные наблюдатели и исследователи (в том числе слависты и русисты), которые едва ли не в любых попытках россиян выявить национальную специфику страны склонны видеть проявление русского национализма³⁴⁷.

Для столь противоположных оценок Русской идеи и столь противоречивого отношения к ней имеются реальные основания. Это, во-первых, многовариантность Идеи, о чем упоминалось выше. Это, далее, попытки – а они предпринимались многократно и предпринимаются по сей день – консервативных сил «приватизировать» общенациональный миф, дав ему соответствующее истолкование. Но главное – это, конечно, внутренняя противоречивость самой Русской идеи и ее противоречивая, двойственная роль в развитии российского общества.

Исторически сложилось так, что ориентации на типы восприятия и деятельности, провозглашавшиеся Русской идеей, доводились нередко до крайности, перерастая – подчас незаметно – в свою противоположность. Русская идея ориентировала на отказ не только от бесплодных, но нередко контрпродуктивных попыток *слепо копировать* Запад, следовать во всем западным образцам, которые были порождены отличными от российских условиями и шли вразрез как с национальными традициями, так и с объективными потребностями и субъективными возможностями российского общества.

Такой подход вовсе не был равнозначен антизападничеству. Скорее его можно было рассматривать как поиск призмы, позволяющей разглядеть на Западе то, в чем нуждается Россия. Именно так ставил в свое время вопрос Гоголь. «И прежде и теперь мне казалось, что русский гражданин должен знать дела Европы, – писал он в «Авторской исповеди». – Но я был убежден всегда, что если, при этой похвальной жадности знать чужеземное, упустишь из вида свои русские начала, то знания эти не принесут добра, собьют, спутают и разбросают мысли, наместо того чтобы сосредоточить и собрать их. И прежде и теперь я был уверен в том, что нужно очень хорошо и очень глубоко узнать свою русскую природу и что только с помощью этого знания можно почувствовать, что именно следует нам брать и заимствовать из Европы, которая сама этого не говорит»³⁴⁸.

Но стремление к углубленному национальному самопознанию, ориентация на поиск собственного, имманентного условиям России пути развития нередко перерастали в настороженное, а то и просто враждебное, нигилистическое отношение к Западу, в огульное отрицание либерально-демократических ценностей, ассоциировавшихся с западной цивилизацией. *Незападничество оборачивалось антизападничеством, принимавшим порой более или менее отчетливо выраженные националистические черты*³⁴⁹. Хотя справедливости ради надо признать, что Запад нередко сам провоцировал (и продолжает провоцировать) своей восточной политикой и своими оценками России и русских такое отношение к себе. Однако корректная идентификация причины не меняет оценки характера следствия.

Русская идея, формируясь как идея *национальная (общероссийская)*, не была в основе своей идеей *националистической* – ни в том смысле, чтобы возвышать великорусский этнос над всеми остальными этносами, населявшими Россию³⁵⁰, ни в том смысле, чтобы ставить русскую нацию над остальными мировыми нациями – немцами, французами или американцами. По словам Сергея Булгакова

(а под ними могли бы подписаться многие из тех, кто писал о России и Русской идее), «стремление к национальной автономии, к сохранению национальности, ее защите есть только отрицательное выражение этой идеи (речь идет о «национальной идее». – Э.Б.), имеющее цену лишь в связи с подразумеваемым положительным ее содержанием. Так именно понимали национальную идею крупнейшие выразители нашего народного самосознания – Достоевский, славянофилы, Вл. Соловьев, связывавшие ее с мировыми задачами русской церкви или русской культуры. Такое понимание национальной идеи отнюдь не должно вести к националистической исключительности, напротив, только оно положительным образом обосновывает идею братства народов, а не безнародных, атомизированных «граждан» или «пролетариев всех стран», отрекающихся от родины»³⁵¹.

С другой стороны, прекрасно известны примеры националистического или даже шовинистического толкования Русской идеи, когда великорусский этнос противопоставлялся всем остальным или многим другим этносам, рука об руку строившим Россию на протяжении веков, а населявший ее народ – народам других стран. Подобного рода «оговорки» мы находим порой даже у тех мыслителей, которые общей логикой своего истолкования Русской идеи ориентировали на ее восприятие в антинационалистическом духе.

Русская идея звала Россию к выполнению великой духовной миссии – культурной и религиозной. Но этот призыв получал порой, как отмечалось выше, извращенное истолкование, связанное с неадекватной духу христианства интерпретацией его принципов. «Понимание христианства было рабье, – констатирует Н. Бердяев. – Трудно представить себе большее извращение христианства, чем отвратительный «Домострой»... Идеология Москвы как Третьего Рима способствовала укреплению и могуществу московского государства, царского самодержавия, а не процветанию церкви, не возрастанию духовной жизни. Христианское призвание русского народа было искажено»³⁵². Искаженным (правильнее сказать – извращенным) оказалось и социалистическое воплощение элементов Русской идеи, которое они получили в большевизме, ибо социалистическая идея как идея по изначальному замыслу гуманистическая, идея освобождения человека от социального порабощения, сама оказалась извращена. Перефразируя Бердяева, можно сказать: «Понимание социализма было рабье».

Соборность как религиозно-культурный институт была механизмом сплочения (не только религиозного) и спасения русского

народа в условиях едва ли не постоянной борьбы против внешнего давления и в неблагоприятных внутренних – в том числе природно-климатических – условиях, требовавших порой предельного сплочения нации и мобилизации ее духовных и физических сил. Но она же служила основанием (одним из оснований) для защиты идеи вульгарного коллективизма³⁵³, недооценки индивидуального начала в общественной жизни, отрицания самоценности личности и неуважения к ней. Быть может, это еще и один из источников укоренившейся в российском обществе печальной традиции скептического отношения, чтобы не сказать неуважения, к правам и свободам личности.

Русская идея ориентировала на поиск совершенства и правды, но эта ориентация, достигая крайних форм, перерождалась нередко в религиозный и светский абсолютизм, неумение найти спасительную золотую середину. Как писал Карсавин, если русский человек религиозен, «он доходит до крайностей аскетизма, правоверия или ереси. Если он подменит абсолютный идеал Кантовой системой, он готов выскочить в окно из пятого этажа для доказательства феноменологизма внешнего мира»³⁵⁴.

Словом, влияние тех представлений россиян о своей стране и о себе, которые нашли воплощение в Русской идее, на общественно-политическую жизнь страны, как, впрочем, и на их собственную жизнь, не могло не быть противоречивым и амбивалентным. *Русская идея одновременно и помогала России утвердиться в мире в качестве самостоятельной и самобытной национально-государственной общности, и тормозила ее развитие. Она и сближала Россию с другими странами, и отдаляла от них, порождая настороженное, а то и откровенно враждебное отношение со стороны иных народов, в первую очередь европейских.*

Но дело не только в *противоречивости и амбивалентности* Русской идеи и неадекватных истолкованиях последней. Заключенные в ней установки на выполнение Россией вселенской миссии – пусть даже культурно-религиозной; на сохранение самобытности ее черт; на поиски собственного пути в истории, отличающегося от путей других стран и народов, вызывали и непонимание, и раздражение, а значит, и критику – нередко не только резкую, но и несправедливую, тенденциозную – как со стороны иностранцев, так и со стороны той части российского общества (в том числе и патриотически настроенной), которая видела путь России к процветанию в ориентации на Запад, на следование страны путем, уже проложенным другими, в первую очередь европейскими, странами.

Русская идея ориентирует Россию и ее народ на решение *трудновыполнимых или вовсе невыполнимых* задач, требующих *колоссального экзистенциального напряжения*, на «мучительные» (по выражению Степуна) поиски правды, которые осложняют его реальное земное существование. Русская идея всегда была и остается поныне *тяжким крестом*, который выпало нести России, но без которого она не была бы (хорошо это или плохо – вопрос, лишенный смысла) тем, чем она была прежде и чем остается сегодня – независимо от существующего в стране политического строя, ее экономического состояния и того впечатления, которое она производит на остальной мир.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ В пятитомной «Философской энциклопедии», изданной в СССР в 1960–1970 гг., статья «Русская идея» отсутствует.
- ² Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 3. М., 2001. С. 469. Автор статьи – М.Ф. Маслин. То же определение М.Ф. Маслин дает в статье «Русская идея», помещенной в книге «Русская философия: Словарь» (Под общ. ред. М. Маслина. М., 1999).
- ³ Политическая энциклопедия в двух томах. Т. 2. М., 1999. С. 374. Автор статьи – Г.А. Белов.
- ⁴ Святая Русь: Энциклопедический словарь русской цивилизации / Сост. О.А. Платонов. М., 2000. С. 735.
- ⁵ *Ильин М.В.* Слова и смыслы: Опыт описания ключевых политических понятий. М., 1997. С. 363, 367.
- ⁶ Например, в «Словаре терминов по гуманитарным наукам», подготовленном в Ковровской государственной технологической академии, читаем следующее: «Русская идея – совокупность взглядов на исторические судьбы русских в России, на их место и роль в мировом развитии, на их взаимоотношения с другими народами и государствами. В Русской идее выражено национальное самосознание русского народа, взгляд на собственную миссию в историческом развитии. В ней содержится то общее, что составляет основу национального самосознания русского народа» (Словарь терминов по гуманитарным наукам / Под ред. Е.Д. Мартынова. Ковров, 1997. С. 104).
- ⁷ *Бабушкин В.У.* Творческий характер русской идеи // Русская идея: Тезисы к VI ежегодной конференции кафедры философии РАН. М., 1992. С. 9.
- ⁸ *Трусов Ю.П.* Идея русская и идея социалистическая // Русская идея: Тезисы к VI ежегодной конференции кафедры философии РАН. М., 1992. С. 84.
- ⁹ *Гулыга А.* Русская идея как постсовременная проблема // Русская идея. Сборник произведений русских мыслителей. М., 2002. С. 23.
- ¹⁰ *Гулыга А.* Русская идея и ее творцы. М., 2003. С. 32.
- ¹¹ *О. Томаш Штидлик.* Русская идея: иное видение человека / Пер. с франц. СПб., 2006. С. 11.

- ¹² *Гулыга А.* Русская идея как постсовременная проблема // Русская идея: Сборник произведений русских мыслителей. М., 2002. С. 22.
- ¹³ *Ильин М.В.* Слова и смыслы. С. 373.
- ¹⁴ *Там же.* «Этим трем источникам и трем составным частям русской идеи, точнее, русского самоощущения своего предназначения, – пишет М. Ильин, – дал весьма убедительную характеристику В.Н. Топоров: «В общем виде можно сказать, что идейным итогом работы русского самосознания в Киеве, начиная с 40-х гг. XI в. и до начала XII в., было формирование трех, в конечном счете связанных друг с другом, идей-концепций, ставших вместе с тем и нравственными императивами русской жизни того времени, так или иначе продолженными в последующем развитии русского самосознания и, в частности, социально-религиозной мысли. Эти три идеи могли бы быть при первом приближении сформулированы следующим образом: 1) единство в пространстве и в сфере власти (ср. «Повесть временных лет», «Слово о полку Игореве» как наиболее представительные выразители этой идеи); 2) единство во времени и в духе. Т. е. идея духовного преемства (СЗБ – «Слово о законе и благодати». – *М.И.*); 3) святость как высший нравственный идеал поведения, жизненной позиции, точнее – особый вид святости, понимаемой как жертвенность, как упование на иной мир, на ценности, которые не от мира сего (ср. тексты борисоглебского цикла)» (*Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. М., 1995. С. 265)» (*Ильин М.В.* Слова и смыслы. С. 373).
- ¹⁵ *Межуев В.М.* Идея культуры. С. 340–341.
- ¹⁶ *Ильин И.* О русской идее // Ильин И. Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. Кн. 1. М.: Русская книга, 1993. С. 431. Курсив в тексте. – *Э.Б.*
- ¹⁷ *Там же.*
- ¹⁸ *Ильин М.В.* Слова и смыслы. С. 367–368.
- ¹⁹ По убеждению Н. Бердяева, «только у славянофилов была национальная идея, только они признавали реальность народной души. Для западников не существовало народной души. Наша западническая мысль не работала над национальным сознанием» (*Бердяев Н.* Славянофильство и славянская идея // Бердяев Н. Судьба России. М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 13).
- ²⁰ *Барabanов Е.В.* «Русская идея» в эсхатологической перспективе // Вопросы философии. 1990. № 8. С. 63.
- ²¹ В своей книге, посвященной Русской идее, Б. Бессонов рассматривает взгляды около пяти десятков философов, историков, писателей, включая А. Радищева, В. Одоевского, П. Чаадаева, И. Киреевского, Ф. Достоевского, М. Бакунина, К. Кавелина, Н. Данилевского, К. Леонтьева, Ф. Тютчева, В. Берви-Флеровского, П. Кропоткина, Л. Шестова, М. Волошина, П. Струве, И. Ильина... (*Бессонов Б.* Русская идея. Мифы и реальность. Т. I–II. М., 1993).
- В. Пискунов в состав двухтомной антологии «Русская идея: В кругу писателей и мыслителей Русского Зарубежья» включает произведения таких авторов, как Н. Авксентьев, С. Чахотин, А.Н. Толстой, Г. Флоровский, С. Булгаков, С. Франк, И. Бунин, И. Шмелев, П. Савицкий, Ф. Степун, И. Гессен, Б. Зайцев, П. Струве, М. Осоргин, И. Ильин, Г. Адамович, П. Милоков, Н. Трубецкой, Г. Федотов, И. Солоневич, В. Вейдле, Д. Мережковский, В. Ходасевич, В. Набоков, Б. Вышеславцев и др. (Русская идея: В кругу писателей и мыслителей Русского Зарубежья. М.: Искусство, 1994).

Ю.И. Сохряков, исследовавший отражение Русской идеи в отечественной публицистике двух последних веков, к числу «провозвестников» Идеи относит И.В. и П.В. Киреевских, А. Хомякова, А. Кошелева, Ю. Самарина, К. Аксакова, И. Аксакова; посвящает отдельные главы «национальной идее в публицистике Гоголя», а также взглядам К. Леонтьева, В. Розанова, Н. Федорова, Н. Бердяева, М. Меньшикова, И. Ильина, И. Солоневича, Д. Андреева (*Сохряков Ю.И. Национальная идея в отечественной публицистике XIX – начала XX в. М.: Наследие, 2000*).

Е.А. Васильев включил в составленный им сборник «Русская идея» произведения (отрывки из произведений) старца Филофея, Н.М. Карамзина, А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, К.С. Аксакова, Ф.М. Достоевского, К.Н. Леонтьева, В.С. Соловьева, Л.А. Тихомирова, В.В. Розанова, Н.А. Бердяева, Л.П. Карсавина, П.Н. Савицкого, Н.С. Трубецкого, И.А. Ильина (*Русская идея: Сборник произведений русских мыслителей / Сост. Е.А. Васильев. Предисл. А.В. Гулыги. М., 2002*).

²² А.В. Гулыга, например, к числу творцов Русской идеи относит Достоевского, Вл. Соловьева, Федорова («носители» идеи), Карамзина, Хомякова («предшественники»), Розанова, Бердяева, Булгакова, Франка, Лосского, Карсавина, Ильина, Вышеславцева, Флоренского, Лосева («последователи»). При этом автор поясняет: перечень неполный (*Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. М., 1995*). См. также переиздание 2003 г.

²³ Заблуждение это столь укоренилось в отечественном обществоведении, что даже в недавно опубликованной двухтомной «*Политической энциклопедии*» автор помещенной в ней статьи «Русская идея» утверждает: термин этот был впервые введен В.С. Соловьевым в 1887–1888 гг. (*Политическая энциклопедия. Т. 2. М.: Мысль, 1999. С. 374*). Не иначе как курьез следует воспринимать сообщение публициста Д. Ильина, что словосочетание «русская идея» было «введено в оборот Н. Бердяевым» (*Ильин Д. «Русская идея» на полигоне «демократии» // Наш современник. 1991. № 3. С. 5*).

²⁴ *Ванчугов В.* Очерк истории философии «самобытно русской». М.: РИЦ «Пилгрим», 1994. С. 122. Как замечает Ю. Сохряков, «одним из первых, кто заговорил о национальной идее, лежащей в основе отечественного самосознания, был П.Я. Чаадаев, который писал, что мы, русские, обладаем «святой идеей», вложенной в наши души рукой Провидения. В письме к Ф.И. Тютчеву автор «Философических писем» пояснял, что эта «святая» идея порождается «духом самоотречения» – отличительной чертой нашего национального характера (*Чаадаев П.Я. Сочинения. М., 1989. С. 339, 341*)» (*Сохряков Ю.И. Национальная идея в отечественной публицистике XIX – начала XX в. М., 2000. С. 5*). Заметим вместе с тем, что ни понятия «национальная идея», ни тем более понятия «русская идея» мы у Чаадаева не находим: он просто говорит о том, что у «русских» есть «святая идея», «великая идея».

²⁵ *Достоевский Ф.М.* Поли. собр. соч.: В 30 т. Т. 18, Л., 1978. С. 229.

²⁶ Там же. С. 37.

²⁷ *Гулыга А.* Русская идея и ее творцы. С. 14.

²⁸ Там же.

²⁹ *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1991. С. 42.

³⁰ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 18. С. 36.

³¹ Там же.

- ³² «Россия, – уверял своих зарубежных друзей Борис Ельцин в июле 1991 г. – сделала окончательный выбор. Она не пойдет путем социализма, она не пойдет по пути коммунизма, она пойдет по цивилизованному пути, которым прошли Соединенные Штаты и другие цивилизованные страны Запада».
- ³³ Американцы говорят о Соединенных Штатах не «наша страна» (our country), а «эта страна» (this country), что естественно для нации иммигрантов, предки которых либо они сами пришли из «других стран». Говорить о России «эта страна» – значит осознанно дистанцироваться от нее.
- ³⁴ См., в частности: «Среда» («Дневник писателя», 1873); «Восточный вопрос» («Дневник писателя», 1876); «Три идеи», «Миражи, штунда. и редстокисты», «Фома Данилов, замученный русский герой», «Примирительная мечта вне науки», «Мы в Европе лишь Стрюцкие», «Меттернихи и Дон-Кихоты», «Признания славянофила» («Дневник писателя», 1877); «Объяснительное слово по поводу печатаемой ниже речи о Пушкине», «Пушкин» («Дневник писателя», 1880); «Геок-Тепе. Что такое для нас Азия?» («Дневник писателя», 1881).
- ³⁵ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 27. С. 78.
- ³⁶ *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 401, 402.
- ³⁷ Вопросы философии и психологии. 1909. № 100.
- ³⁸ *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев. М.: Молодая гвардия, 2000. С. 251.
- ³⁹ *Гулыга А.* Русская идея и ее творцы. С. 171.
- ⁴⁰ *Пискунов В.* Россия вне России // Русская идея. В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья. Т. I. М., 1994. С. 8.
- ⁴¹ Вот что писал, например, Николай Огарев: «Возьми в пример хотя бы и наш православный народ: неужели в этих остроумных физиономиях, в этой огромной способности понимать и производить, в этой оборотливости ума не заключается достаточных элементов, чтобы соиздать стройное гармоническое целое, чтобы человечеству показать чудный пример общественной жизни, выказать его прекрасное назначение?» (*Огарев Н.П.* Толпа (разговор на площади) // Утопический социализм в России: Хрестоматия: М., 1985. С. 83).
- А вот что мы можем прочесть у «неистового» Виссариона Белинского: «...да, в нас есть национальная жизнь, мы призваны сказать миру свое слово, свою мысль... Не любя гаданий и мечтаний и пуще всего боясь произвольных, личных выводов, мы не утверждаем за непреложное, что русскому народу предназначено выразить в своей национальности наиболее богатое и многостороннее содержание и что в этом заключается причина его удивительной способности воспринимать и усваивать себе все чуждое ему; но смеем думать, что подобная мысль, как предположение, высказываемое без самохвальства и фанатизма, не лишена основания...» (*Белинский В.Г.* Взгляд на русскую литературу 1846 года // Утопический социализм в России: Хрестоматия. М., 1985. С. 103).
- ⁴² *Лосев А.* Владимир Сергеевич Соловьев // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. I. М.: Правда, 1989. С. 10.
- ⁴³ *Гулыга А.* Русская идея и ее творцы. С. 18.
- ⁴⁴ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 18. С. 41.
- ⁴⁵ Там же. С. 50.
- ⁴⁶ «Новая Русь уже помаленьку ощущается, уже помаленьку сознает себя...» // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 18. С. 50.

- ⁴⁷ «По нашему мнению, честному человеку не следует краснеть за свои убеждения, даже если б они были и из прописей, особенно если он в них верует» // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 18. С. 53.
- ⁴⁸ Там же.
- ⁴⁹ Там же. Т. 25. С. 195. Эта мысль повторяется Достоевским многократно. «...Россия, вкупе со славянством и во главе его, скажет величайшее слово всему миру, которое тот когда-либо слышал...» (Т. 25. С. 20).
- ⁵⁰ Там же. С. 20.
- ⁵¹ Чаадаев П. Соч., М., 1989. С. 476. Курсив в тексте. – Э.Б. Примечательно, что за 12 лет до этого Чаадаев жаловался (в первом «Философическом письме»), что Провидение ничего не дало России: «Раскинувшись между двух великих делений мира, между Востоком и Западом, опираясь одним локтем на Китай, другим – на Германию, мы бы должны были сочетать в себе две великие основы духовной природы – воображение и разум и объединить в своем просвещении исторические судьбы всего земного шара. Не эту роль предоставило нам Провидение. Напротив, оно *как будто совсем не занималось нашей судьбой*. Отказывая нам в своем обычном благодетельном влиянии на человеческий разум, оно предоставило нас всецело самим себе, не захотело ни в чем вмешиваться в наши дела, не захотело ничему нас научить» (Там же. С. 24–25. Курсив мой. – Э.Б.).
- ⁵² Там же. С. 474.
- ⁵³ Там же. С. 475.
- ⁵⁴ Там же. С. 476.
- ⁵⁵ Там же. С. 475.
- ⁵⁶ Там же. С. 476.
- ⁵⁷ Там же. С. 150.
- ⁵⁸ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 23. С. 45.
- ⁵⁹ Там же. Т. 25. С. 19.
- ⁶⁰ Там же. Т. 2. С. 15.
- ⁶¹ Там же.
- ⁶² Там же. Т. 25. С. 100.
- ⁶³ Там же. Т. 26. С. 145.
- ⁶⁴ Там же. Т. 25. С. 20.
- ⁶⁵ Там же. Т. 18. С. 37.
- ⁶⁶ Там же. Т. 25. С. 20.
- ⁶⁷ Там же. С. 21.
- ⁶⁸ Там же. С. 20.
- ⁶⁹ Там же.
- ⁷⁰ Там же. Т. 26. С. 148. Мысль о призвании России соединить в себе, своей культуре прошлое, настоящее и будущее Европы и славянского Востока, соединить их ценности и силы, мы находим и у «любомудров». Владимир Одоевский в «Русских ночах» (1846) писал: «Мы поставлены на рубеже двух миров: протекшего и будущего; мы новы и свежи; мы непричастны преступлениям старой Европы... Не бойтесь, братья по человечеству! Нет разрушительных стихий в славянском Востоке – узнайте его, и вы в том уверитесь; вы найдете у нас частию ваши же силы, сохраненные и умноженные, вы найдете и наши собственные силы, вам неизвестные и которые не оскудеют от раздела с вами» (Одоевский В.Ф. Русские ночи. Л., 1975. С. 182).

- ⁷¹ «Да, мы веруем, что русская нация – необыкновенное явление в истории всего человечества» (Т. 18. С. 54).
- ⁷² *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 18. С. 55.
- ⁷³ Там же.
- ⁷⁴ Там же.
- ⁷⁵ Этим внутренние достоинства русских не исчерпываются. У каждого народа, как и у человечества в целом, убежден Достоевский, имеются скрытые внутренние качества – их он тоже называет «идеями» (вызывая тем самым смущение у некоторых читателей). «Есть идеи невысказанные, бессознательные и только лишь сильно чувствуемые; таких идей много как бы слитых с душой человека. Есть они и в целом народе, есть и в человечестве, взятом как целое. Пока эти идеи лежат лишь бессознательно в жизни народной и только лишь сильно и верно чувствуются, – до тех пор только и может жить сильнейшею живою жизнью народ. В стремлениях к выяснению себе этих сокрытых идей и состоит вся энергия его жизни. Чем непоколебимее народ содержит их, чем менее способен изменить первоначальному чувству, чем менее склонен подчиняться различным и ложным толкованиям этих идей, тем он могучее, крепче, счастливее» (Т. 21. С. 17). К числу таких «идей», присущих русскому – и только русскому – народу («Идея эта чисто русская. Ни в одном европейском народе ее не замечалось» (Т. 21. С. 17)), принадлежит, в частности, «название преступления несчастьем, преступников – несчастными» («Нет, народ не отрицает преступления и знает, что преступник виновен. Народ знает только, что и сам он виновен вместе с каждым преступником. Но, обвиняя себя, он тем-то и доказывает, что среда зависит именно от него, от его беспрепятственного покаяния и самосовершенствования» (Т. 21. С. 18)).
- ⁷⁶ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 18. С. 55.
- ⁷⁷ «Знаете ли вы... – начал он (Шатов. – Э.Б.) почти грозно, – знаете ли вы, кто теперь на всей земле единственный народ-«богоносец», грядущий обновить и спасти мир именем нового бога и кому единому даны ключи жизни и нового слова... Знаете ли вы, кто этот народ и как ему имя? – По вашему приему я необходимо должен заключить, и, кажется, как можно скорее, что это народ русский...» (Т. 10. С. 196).
- ⁷⁸ Уместно напомнить и о тех характеристиках «русской души», которые он дает в «Объяснительном слове по поводу печатаемой ниже речи о Пушкине»: «...Русская душа... гений парода русского, может быть, наиболее способны, из всех народов, вместить в себе идею всечеловеческого единения, братской любви, трезвого взгляда, прощающего враждебное, различающего и извиняющего несходное, снимающего противоречия. Это не экономическая черта и не никакая другая, это лишь нравственная черта, и может ли кто отрицать и опровергнуть, что ее нет в народе русском?» (Т. 26. С. 131. Курсив в тексте. – Э.Б.).
- ⁷⁹ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 26. С. 148.
- ⁸⁰ Там же. Т. 25. С. 23.
- ⁸¹ Там же. Т. 26. С. 147.
- ⁸² Там же. Т. 23. С. 45–46.
- ⁸³ Там же. Т. 25. С. 50.
- ⁸⁴ *Селезнев Ю.* В мире Достоевского. М.: Современник, 1980. С. 149. «В романе «Подросток» образ-идея Америки, так же как и в «Преступлении и наказан-

нии», связан с уходом героя в «скорлупу», с невозможностью вырваться из нее к живой жизни.

Вот диалог Аркадия и Крафта накануне самоубийства последнего. «– Не лучше ли все порвать, – а? А потом куда? – спросил он (Крафт. – Ю. С.), как-то сурово смотря в землю.

– К себе, к себе! Все порвать и уйти к себе! – В Америку!

– В Америку! К себе, к одному себе!»

В Америке нашептывал Ставрогин свои бесовские идеи Кириллову и другим «бесам». Иван в «Братьях Карамазовых» предлагает Мите бежать опять-таки в Америку» (*Селезнев Ю.* Цит. соч. С. 149), а Свидригайлов (в «Преступлении и наказании») дает Раскольникову такой совет: «...уезжайте куда-нибудь поскорее в Америку! Бегите, молодой человек! Может, есть еще время. Я искренно говорю» (*Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 6. С. 373).

⁸⁵ «Сочинение Токвиля “De la Democratie en Amerique”, в котором дается критический анализ американской демократии и “объясняется весь состав общества, как оно должно быть”, – читаем в научных комментариях к “Преступлению и наказанию”, – обсуждалось на пятницах Петрашевского и также было известно писателю» (см.: Дело петрашевцев. Т. III. М., 1951. С. 387, 402) (*Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 7. С. 397).

⁸⁶ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 25. С. 23.

⁸⁷ Там же. Т. 27. С. 33.

⁸⁸ Забегая вперед, замечу (чтобы уже не возвращаться к этому вопросу), что практически все протагонисты Русской идеи – Соловьев, Розанов, Вяч. Иванов, Бердяев, Ильин и другие, высказывая суждения о Русской идее и оглядываясь при этом на Европу, а иной раз и на Азию, Америку в расчет не принимали. Ибо видели в ней величину, которая не имела существенного значения для реализации Русской идеи. Примечательно, что и для творцов Американской мечты Россия была не ближе, а то и дальше, нежели Китай или Индия.

⁸⁹ В своем исследовании «Достоевский и Кант» Я.Э. Голосовкер показывает, что Америка была духовно чужда автору «Братьев Карамазовых», и это не могло не найти отражения в его художественных произведениях, в частности в упомянутом романе. «...Предложенный Иваном Мите проект бежать с Грушей после приговора и при этом – бежать в Америку», пишет Голосовкер, по сюжету романа надо скрывать от Алеши. «Потому что такое бегство Мити есть бегство от страдания, от распятия, потому что такое бегство есть отказ от указания свыше, от голоса совести, от очищения, от подземного гимна каторжника изгнанному с земли богу: короче говоря, бежать – это значит в бессмертие и в бога не верить.

И куда бежать? В Америку, другими словами – в мошенничество. Ведь Америка, как ее определяет сам же Митя, – страна мошенников и “необъятных машинистов”» (*Голосовкер Я.Э.* Достоевский и Кант. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1963. С. 27–28).

⁹⁰ «В учебнике уголовного права, изданном в 1863 г. В.Д. Спасовичем, в разделе V «Ссылка английская в Америку», говорилось, что отправкой в Америку «государство избавлялось разом от всех мазуриков, бродяг, отъявленных злодеев и людей подозрительных» (*Спасович В.* Учебник уголовного права. Т. I. Вып. 1. СПб., 1863. С. 211). «Колонисты состояли из испорченных и негодных классов населения больших английских городов», – замечал другой ав-

- тор (Нейманн К. История Американских Соединенных Штатов. СПб., 1864. С. 3) (см.: *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 7. С. 396).
- ⁹¹ См.: *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 21. С. 95–96.
- ⁹² *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. II. М., 1989. С. 219. Курсив в тексте. – Э.Б. Далее ссылки на это издание даются в тексте.
- ⁹³ Рассматривая представления Вл. Соловьева (как и других философов) об онтологическом статусе, генезисе и атрибутах Русской идеи, мы не касаемся, как не имеющего прямого отношения к рассматриваемой проблеме, вопроса об идентификации философских взглядов этих мыслителей.
- ⁹⁴ *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев. М., 2000. С. 72.
- ⁹⁵ В том же духе Вл. Соловьев высказывался и раньше. «Когда наступит час обнаружения для России ее исторического призвания, никто не может сказать, – писал он в 1877 г., – но все показывает, что час этот близок, даже несмотря на то, что в русском обществе не существует почти никакого действительного сознания своей высшей задачи» (1,10).
- ⁹⁶ *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев. С. 413.
- ⁹⁷ *Соловьев Вл.* Собр. соч. Т. V. С. 420. Цит. по: *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев. С. 413.
- ⁹⁸ См.: *Соловьев Вл. С.* Три речи в память Достоевского // Соловьев Вл. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990.
- ⁹⁹ «С Достоевским Федоров не встречался, тем не менее известна высокая оценка учения Федорова, принадлежащая великому писателю. В письме к Петерсону, который изложил взгляды своего учителя, Достоевский сообщал, что считает их за свои собственные» (*Гулыга А.* Русская идея и ее творцы. С. 178).
- ¹⁰⁰ *Федоров Н.Ф.* Из II тома «Философии общего дела» // Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982. С. 558. Курсив в тексте. – Э.Б.
- ¹⁰¹ *Саркисянц М.* Россия и мессианиззм. С. 31.
- ¹⁰² *О. Томаш Шпидлик.* Русская идея. С. 214.
- ¹⁰³ *Федоров Н.* Соч. С. 360.
- ¹⁰⁴ Цит. по: *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев. С. 586. Курсив мой. – Э.Б.
- ¹⁰⁵ *Гулыга А.* Русская идея и ее творцы. С. 278.
- ¹⁰⁶ *Булгаков С.Н.* Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 170.
- ¹⁰⁷ *Булгаков С.* Свет не вечерний: Созерцания и умозаключения. М., 1994. С. 52–53. Курсив в тексте. – Э.Б.
- ¹⁰⁸ *Роднянская И.Б.* С.Н. Булгаков – публицист и общественный деятель // *Булгаков С.Н.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 10.
- ¹⁰⁹ *Бердяев Н.* Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 43.
- ¹¹⁰ *Маслин М.А., Андреев А.Л.* О русской идее: Мыслители русского зарубежья о России и ее философской культуре // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 15.
- ¹¹¹ *Бердяев Н.* Душа России // Бердяев Н. Судьба России. М., 1918. С. 1 (репринтное издание: М., 1990).
- ¹¹² Об этом же писал в начале века и Вяч. Иванов: «Мистики Востока и Запада согласны в том, что именно в настоящее время славянству, и в частности России, передан некий светоч; вознесет ли его наш народ или выронит – вопрос

мировых судеб» (*Иванов Вяч.* О русской идее // *Иванов Вяч.* Родное и вселенское. М., 1994. С. 364).

¹¹³ «Мысль о переходе к Москве функций «третьего Рима» впервые прозвучала в «Послании на звездочетцев» псковского монаха Филофея. Исследователь посланий Филофея А.Л. Гольдберг писал, что, «отмечая гибель обоих Римов» (т. е. Рима и Константинополя как его преемника. – Э.Б.), Филофей приходит к выводу, что функции «ромейского царства», т. е. державы, в пределах которой обретается истинная христианская церковь, перешли к единственной, «не потопленной неверными» и осененной «благодатию христовой» стране – Московской Руси» (*Гольдберг А.Л.* Три «послания Филофея» // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XXIX. Л., 1974. С. 78)... Идея богоизбранности Руси, взявшей на себя защиту истинных ценностей христианства и чистоту православной веры, найдет подтверждение в целом ряде памятников литературы и искусства XVI–XVII вв.» (*Гребенюк В.П.* Теория «Москва – Третий Рим» и «Сказание об иконе Владимирской Богоматери» // *Россия – Восток – Запад*. М., 1998. С. 94).

¹¹⁴ *Саркисянц М.* Россия и мессианиззм. С. 168.

¹¹⁵ *О. Томаш Штидлик* полагает, что «глубокий смысл и источник этого (русского. – Э.Б.) мессианства – не триумфалистский, а апокалиптический и по своему происхождению – ностальгический. Основания для такого умозаключения следующие: «Вселенская Церковь пребывает в руинах. Значит, мы, русские, являемся святым остатком последних дней, остатком, который должен сохраниться в святости» (*Meyendorf J.* *Témoignage uiniversel et identité locale dans l'Orthodoxie russe* // *Mille ans*. P. 112 (о. Томаш Штидлик. С. 199). На наш взгляд, апокалиптичность и ностальгичность, действительно заложенные в идее «Москвы – Третьего Рима», не исключали определенного триумфализма и оптимизма, поскольку предполагалось, что Москва сумеет сохранить и, возможно, приумножить православное царство.

¹¹⁶ *Бердяев Н.* Русская идея. С. 49. «Русский человек, – пишет А. Карташев, – назвал себя, свой народ, свою землю, свое государство, свою Церковь совокупным именем: “Святая Русь”. Ни один из христианских народов не дерзнул на это. Но русский народ присвоил себе это имя не из гордыни, а в смиренном значении посвящения себя на служение святости» (о. Томаш Штидлик. Русская идея. С. 196).

¹¹⁷ *Бердяев Н.* Русская идея. С. 42.

¹¹⁸ Там же. С. 71. И вот что примечательно: говоря о специфике России, о ее особой миссии, многие отечественные мыслители старались избегать такого понятия, как «исключительность», а Вл. Соловьев прямо говорил: Русская идея не имеет в себе «ничего исключительного и партикуляристического» (II, 246). Американцы, напротив, традиционно рассматривали свою страну как «исключительную» (exceptional). Это, разумеется, не относится к русским националистам. Для них Россия конечно же исключительная страна, лучше Америки.

¹¹⁹ *Бердяев Н.* Судьба России. С. 82. Курсив мой. – Э.Б.

¹²⁰ Там же.

¹²¹ Там же.

¹²² Там же.

¹²³ Там же. С. 5.

- ¹²⁴ Вспоминается один пассаж из третьей речи Вл. Соловьева в память Достоевского, «сказанной» им в феврале 1883 г.: «В одном разговоре Достоевский применил к России видение Иоанна Богослова о жене, облеченной в солнце и в мучениях хотящей родити сына мужеска: жена – это Россия, а рожаемое ею есть то новое слово, которое Россия должна сказать миру. Правильно или нет это толкование «великого знамения», но новое Слово России Достоевский угадал верно. Это есть слово примирения для Востока и Запада в союзе вечной истины Божией и свободы человеческой» (*Соловьев Вл.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 31).
- ¹²⁵ *Барabanов Е.В.* Русская философия и кризис идентичности // Вопросы философии. 1991. № 8. С. 107. Автор статьи упоминает также народный «Стих о Голубиной Книге», где находит отражение «мифология о женской природе России: «Наш царь над царями царь. Светла Русь земля – всем землям мать» (Там же. С. 106). О «поразительном по верности образе России», созданном Максимом Греком, напоминал Д.С. Лихачев: «Он пишет о России как о женщине, сидящей при пути в задумчивой позе, в черном платье. Она чувствует себя при конце времен, она думает о своем будущем. Она плачет» (*Лихачев Д.С.* Без тумана ложных обобщений – Русские утопии / Сост. В.Е. Багно (Альманах «Канун». Вып. I). СПб., 1995. С. 14–15).
- ¹²⁶ *Розанов В.* Среди художников. М., 1994. С. 344. Курсив мой. – Э.Б.
- ¹²⁷ Там же. Многоточие и курсив в тексте. – Э.Б.
- ¹²⁸ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 13. С. 134–135. Многоточие мое. – Э.Б.
- ¹²⁹ Там же. Т. 10. С. 199. Многоточие в тексте. – Э.Б.
- ¹³⁰ Нескольцо лет спустя в книге «Война 1914 года и русское возрождение» Розанов возвращается к этим всегда волновавшим его вопросам. И дает все те же ответы: Россия – не «пустое место». А за год с небольшим до смерти, 3 ноября 1917 г., делает такую запись: «Эту ночь мне представилась страшная мысль: что, может быть, все мое отношение – все и за всю жизнь, – к России – не верно. Я (на) все лады, во все времена ее рассматривал с гражданской стороны, под гражданским углом. У меня был трагический глаз. А, м. б., ее надо рассматривать с комической стороны. “Римляне из нас не вышли”. И “католики тоже не вышли...”» (*Розанов В.* Последние листья. М., 2000. С. 252).
- ¹³¹ *Розанов В.* Среди художников. С. 351. Многоточие и курсив в тексте. – Э.Б.
- ¹³² Там же. С. 352. Курсив в тексте. – Э.Б.
- ¹³³ Там же.
- ¹³⁴ Там же. С. 354.
- ¹³⁵ *Бердяев Н.* О «вечно-бабьем» в русской душе // Бердяев Н. Судьба России. С. 32.
- ¹³⁶ Там же. С. 33. Постсоветская Россия, иронизирует современный публицист, тоже «невестилась», пытается «женить» на себе Запад. Россия не верит, что «время молодости и силы прошло, что морщины смяли лицо и обвисла кожа, что она уже не самая обольстительная и привлекательная и народы мира не оборачиваются, когда она проходит по шестой части суши на высоких каблучках... Она не поверит зеркалу и пустится во все тяжкие с юными и не очень юными эфебами. И жених придет. Моложавый, веселый, с честным открытым лицом. Он будет вежливым и обходительным, будет поить валютным кофе и потчевать солеными сухариками. А не тащить сразу на койку, как пьяненькие дядечки из ближайшего зарубежья. Он приведет ее на смотрины в кафе-конгресс. Она наденет по этому случаю самую лучшую и самую корот-

кую юбочку и скажет господам, что при манишках и галстуках, что она всегда принадлежала Западу, что бы там ни говорили злопыхатели...» Но кончится все самым скверным образом. Отберет жених у России (заставив подписать дарственную) ее безделушки в виде всяких там «ракеток и бомбочек», а жениться откажется, сославшись на то, что, по имеющимся у него сведениям, «глубокоуважаемая господа вступала в многочисленные и беспорядочные связи с представителями ближнего и дальнего зарубежья... И она поймет, что ее обманули, провели. Она пойдет к зеркалу и посмотрит на обвисший подбородок, груди и ноги в синих прожилках и заревет. И слезы потекут по ее щекам» (*Шляпентох Д.* Россия умерла, Америка умирает // Независимая газета. 1994. 24 декабря).

¹³⁷ *Бердяев Н.* Русская идея. С. 214.

¹³⁸ Там же. Это, заметим, одна из любимых мыслей философа, которую он повторял множество раз на протяжении множества лет.

¹³⁹ *Иванов Вяч.* О русской идее // Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С. 368. Эсхатологические мотивы отчетливо звучат в русской поэзии XIX – начала XX в., в частности у Тютчева, Блока, самого Вяч. Иванова. В современной поэзии – у Бориса Пастернака: «Во всем мне хочется дойти, / До самой сути, / В работе, в поисках пути, / В сердечной смуге, / До сущности прошедших дней, / До их причины, / До оснований, до корней, / До сердцевины».

В наши дни к мысли о стремлении русских «во всем доходить до крайностей, до пределов возможного» не раз возвращался Д.С. Лихачев. «Эту... черту доведения всего до границ возможного, и при этом в кратчайшие сроки, можно заметить в России во всем. Не только в пресловутых русских внезапных отказах от всех земных благ, но и в русской философии и искусстве. К ней восходят многие проявления утопизма в русской истории и в русской культуре. Хорошо это или плохо? Не берусь судить; но что Россия благодаря этой своей черте всегда находилась на грани чрезвычайной опасности – это вне всякого сомнения, как и то, что в России не было счастливого настоящего, а только заменяющая его мечта о счастливом будущем» (*Лихачев Д.С.* Без тумана ложных обобщений. С. 15–16).

¹⁴⁰ *Карсавин Л.П.* Восток, Запад и русская идея. Пг., 1922. С. 77–78. В подтверждение сказанного – известный отрывок из пьесы М. Горького «На дне». «Лука. Был, примерно, такой случай: знал я одного человека. Должна, говорил, быть на свете праведная земля... Был он – бедный, жил – плохо... и, когда приходилось ему так уж трудно, что хоть ложись да помирай, – духа он не терял, а все, бывало, усмехался только да высказывал: «Ничего! Потерплю! Еще несколько – пожду... а потом – брошу всю эту жизнь и – уйду в праведную землю...» Одна у него радость была – земля эта... И вот в это место... прислали ссыльного, ученого... Человек и говорит ученому: «Покажи ты мне, сделай милость, где лежит праведная земля и как туда дорога?» Сейчас это ученый книги раскрыл, планы разложил... глядел-глядел – нет нигде праведной земли! Все верно, все земли показаны, а праведной – нет! Человек – не верит... Должна, говорит, быть... ищи лучше! А то, говорит, книги и планы твои – ни к чему, если праведной земли нет... Ученый – в обиду. Мои, говорит, планы самые верные. А праведной земли вовсе нигде нет. Ну, тут человек рассердился – как так? Жил-жил, терпел-терпел и все верил – есть! А по планам выходит – нету! Грабей!.. И говорит он ученому: «Ах ты... сволочь эдакой!

Подлец ты, а не ученый!...» Да в ухо ему – раз! Да еще!.. А после того пошел домой – и удавился!..»

¹⁴¹ *Иванов Вяч.* О русской идее. С. 368.

¹⁴² *Бердяев Н.* Русская идея. С. 216. Философ Арсений Гулыга в заметке «Спасет ли мир красота?», помещенной в качестве «Послесловия» в его книге «Русская идея», выражает сомнение в том, что Достоевский действительно считал (как это утверждал Вл. Соловьев), что «красота спасет мир». «Спасительна только красота, спаянная с добром; взятая сама по себе, она может быть губительной... Мир спасет не красота сама по себе и тем более не сила, а любовь. «Бог есть любовь». Поэтому «христианство спасает мир и одно только может спасти...» – таково кредо Достоевского. Любовь – это бодрствующая, добывающаяся своих целей мораль. Для Достоевского (и других носителей Русской идеи) мир спасается любовью, открывающей истину, творящей добро, формирующей красоту» (*Гулыга А.* Русская идея и ее творцы. С. 425, 430). Рассуждения Гулыги – лишнее доказательство того, что и Русская идея, и философия Достоевского открывают широкие просторы для разных интерпретаций, ни одна из которых не может претендовать на абсолютную истинность. Тем более когда речь заходит о таких глубинных вещах, как красота и спасение.

¹⁴³ *Бердяев Н.* Судьба России. С. 88.

¹⁴⁴ См. об этом, в частности: *Шестаков В.П.* Эсхатология и утопия: Очерки русской философии и культуры. М., 1995; *Баталов Э.Я.* В мире утопии. М., 1989.

¹⁴⁵ *Бердяев Н.* Русская идея. С. 188.

¹⁴⁶ По словам Н.О. Лосского, «соборность означает сочетание свободы и единства многих людей на основе их общей любви к одним и тем же абсолютным ценностям. Эта идея может быть использована для разрешения многих трудных проблем социальной жизни. Хомяков показал, что она применима как к церкви, так и к общине» (*Лосский Н.О.* История русской философии. С. 42).

¹⁴⁷ Бердяев неоднократно обращается к теме соборности, стремясь высветить новые ее черты. «Когда славянофилы, особенно К. Аксаков, – замечает он, – подчеркивают значение хорового начала у русского народа в отличие от самодовления и изоляции индивидуума, они были правы. Но это принадлежит к духовным чертам русского народа. “Личность в русской общине не подавлена, но только лишена своего буйства, эгоизма, исключительности... Свобода в ней, как в хоре. Это, конечно, не значит, что призвание России в мире, мессианизм русского народа связаны с отсталой формой экономической общины”» (*Бердяев Н.* Русская идея. С. 85).

¹⁴⁸ Об этих спорах и о вариантах перевода см., в частности: *Гулыга А.* Русская идея и ее творцы. С. 23–24.

¹⁴⁹ *Бердяев Н.* Русская идея. С. 43.

¹⁵⁰ *Бердяев Н.* Судьба России. С. 3.

¹⁵¹ *Бердяев Н.* Русская идея. С. 44.

¹⁵² *Бердяев Н.* Судьба России. С. 4.

¹⁵³ Там же. С. 6.

¹⁵⁴ Там же. С. 8.

¹⁵⁵ Там же. С. 9.

¹⁵⁶ *Бердяев Н.* Русская идея. С. 44–45.

- ¹⁵⁷ Пискунов В. Россия вне России // Русская идея: в кругу писателей и мыслителей Русского Зарубежья. Т. 1. М., 1994. С. 8.
- ¹⁵⁸ Франк С. Русское мировоззрение // Франк С. Духовные основы общества. М., 1992. С. 485.
- ¹⁵⁹ Там же. С. 486.
- ¹⁶⁰ Там же. С. 487.
- ¹⁶¹ Там же.
- ¹⁶² Там же. С. 489.
- ¹⁶³ Там же.
- ¹⁶⁴ Там же.
- ¹⁶⁵ Там же.
- ¹⁶⁶ Там же. С. 490.
- ¹⁶⁷ Там же. С. 491. К этой волновавшей его идее Франк обращается и в других своих произведениях. «Нигилизм – неверие в духовные начала и силы, в духовную первооснову общественной жизни – есть – рядом и одновременно с глубокой религиозной верой – коренное, исконное свойство русского человека. Поэтому у нас религиозно-психологически невозможны те промежуточные духовные тенденции, на которых уже давно зиждется западная жизнь, – ни реформация, ни либерализм, ни гуманизм, ни отвлеченный безрелигиозный национализм и этатизм, ни даже умеренный социал-демократизм» (Франк С. Из размышлений о русской революции // Русская идея: в кругу писателей и мыслителей Русского Зарубежья. Т. II. М., 1994. С. 35).
- ¹⁶⁸ Там же. С. 493–494.
- ¹⁶⁹ Там же. С. 499.
- ¹⁷⁰ Федотов Г.П. Будет ли существовать Россия? // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. Т. 1. СПб., 1991. С. 174.
- ¹⁷¹ Там же. С. 175.
- ¹⁷² Там же.
- ¹⁷³ Там же. С. 177.
- ¹⁷⁴ Там же. С. 181.
- ¹⁷⁵ Там же. С. 179.
- ¹⁷⁶ Там же. С. 182.
- ¹⁷⁷ Федотов Г.П. Лицо России // Федотов Г.П. Судьба и грехи России: Избранные статьи по философии русской истории и культуры. Т. 1. СПб., 1991. С. 46.
- ¹⁷⁸ Федотов Г.П. Национальное и вселенское // О России и русской философской культуре. С. 446.
- ¹⁷⁹ Федотов Г.П. Будет ли существовать Россия? // Федотов Г.П. Судьба и грехи России: Избранные статьи по философии русской истории и культуры. Т. 1. С. 182.
- ¹⁸⁰ Там же. С. 181.
- ¹⁸¹ Федотов Г.П. Национальное и вселенское // О России и русской философской культуре. С. 449.
- ¹⁸² Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992. С. XXXIX–XL. Курсив в тексте. – Э.Б.
- ¹⁸³ Евразийство – Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М., 1993. С. 218.

- ¹⁸⁴ *Трубецкой Н.С.* Европа и человечество // В поисках своего пути: Россия между Европой и Азией. С. 539.
- ¹⁸⁵ Там же. С. 540. Курсив в тексте. – Э.Б.
- ¹⁸⁶ Евразийство (Опыт систематического изложения) // Мир России – Евразия: Антология. М., 1995. С. 255.
- ¹⁸⁷ Там же. С. 262.
- ¹⁸⁸ Там же. С. 257.
- ¹⁸⁹ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 27. С. 33.
- ¹⁹⁰ Евразийство: Опыт систематического изложения. С. 260. Курсив в тексте. – Э.Б.
- ¹⁹¹ Многие российские мыслители критически отнеслись к замыслу евразийцев и, в частности, к отказу от слова «Россия» в названии государства, к созданию которого они стремились. Г. Федотов поставил их в этом отношении в один ряд с большевиками. Говоря о симптомах кризиса национального сознания, он писал: «Самый тревожный – мистически значительный – забвение имени России. Все знают, что прикрывающие ее четыре буквы «СССР» не содержат и намек на ее имя, что эта государственная формация мыслима в любой части света: в Азии, в Южной Америке. В Зарубежье, которое призвано хранить память о России, возникают течения, группы, которые стирают ее имя: не Россия, а «Союз народов Восточной Европы»; не Россия, а «Евразия». О чем говорят эти факты? О том, что Россия становится географическим пространством, бессодержательным, как бы пустым, которое может быть заполнено любой государственной формой» (*Федотов Г.П.* Будет ли существовать Россия? // Федотов Г.П. Судьба и грехи России: Избранные статьи по философии русской истории и культуры. Т. 1. С. 173).
- ¹⁹² Евразийство – Россия между Европой и Азией, Европейский соблазн: Антология. М., 1993. С. 217–218.
- ¹⁹³ Евразийство (Опыт систематического изложения) – Мир России – Евразия: Антология. М., 1995. С. 256–257.
- ¹⁹⁴ Географический энциклопедический словарь. Географические названия. М., 1986. С. 143.
- ¹⁹⁵ *Савицкий П.Н.* Евразийство – О русской идее. С. 353.
- ¹⁹⁶ «Можно сказать по праву: восточноевропейская, «беломорско-кавказская», как называют ее евразийцы, равнина по географической природе гораздо ближе к равнинам западносибирской и туркестантской, лежащим к востоку от нее, нежели к Западной Европе. Названные три равнины, вместе с возвышенностями, отделяющими их друг от друга... представляют собой особый мир, единый в себе и географически отличный как от стран, лежащих к западу, так и от стран, лежащих к юго-востоку и югу от него. И если к первым приурочить имя «Европы», а ко вторым – имя «Азии», то названному только что миру, как срединному и посредствующему, будет приличествовать имя «Евразии»...» (*Савицкий П.Н.* Евразийство. С. 353).
- ¹⁹⁷ *Савицкий П.Н.* Евразийство. С. 353.
- ¹⁹⁸ Там же. С. 354.
- ¹⁹⁹ Там же.
- ²⁰⁰ Там же. С.355.
- ²⁰¹ Евразийство: Опыт систематического изложения (1926) – В поисках своего пути: Россия между Европой и Азией: Хрестоматия по истории российской общественной мысли XIX и XX веков. М., 1997. С. 581. Курсив в тексте. – Э.Б.

Впрочем, вопрос о европейско-азиатской идентичности России вызывал споры среди евразийцев. Г. Флоровский, когда-то сам принадлежавший к их стану, а впоследствии покинувший его, упрекал своих бывших единомышленников в непоследовательности и нечеткости определений. Да, Россия не Европа, но *по какому мерилу* «не Европа»? В евразийском определении – утверждает он, и утверждает не без оснований – смешиваются географические, религиозные и иные мотивы, и это затрудняет однозначный ответ на вопрос: Европа – это Россия или не Европа. «Географически и биологически не так трудно провести западную границу России... Вряд ли также легко и просто разделить Европу и Россию в духовно-исторической динамике, и вряд ли это нужно. Нужно твердо помнить: имя Христа соединяет Россию и Европу, как бы ни было оно искажено и даже поругано на Западе. Есть глубокая и не снятая религиозная грань между Россией и Западом, но она не устраняет внутренней мистико-метафизической их сопряженности и круговой христианской поруки. Россия, как живая преемница Византии, останется православным Востоком для неправославного, но христианского Запада *внутри единого культурно-исторического цикла*» (Флоровский Г. Евразийский Г. Евразийский соблазн: Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 333. Курсив в тексте. – Э. Б.).

²⁰² Трубецкой Н.С. Мы и другие // Русская идея. С. 391.

²⁰³ Там же. С. 393.

²⁰⁴ Там же. С. 393–394.

²⁰⁵ Евразийство (Опыт систематического изложения) – Мир России – Евразия: Антология. М., 1995. С. 253.

²⁰⁶ Там же. Курсив в тексте. – Э. Б.

²⁰⁷ Трубецкой Н.С. Мы и другие // Русская идея. С. 389–390.

²⁰⁸ Савицкий П.Н. Евразийство. С. 366.

²⁰⁹ Там же.

²¹⁰ Евразийство (Опыт систематического изложения) – Мир России – Евразия: Антология. М., 1995. С. 248–249. Курсив в тексте. – Э. Б.

²¹¹ Евразийство (Опыт систематического изложения) – В поисках своего пути: Россия между Европой и Азией. С. 587. Курсив в тексте. – Э. Б.

²¹² Евразийство – Россия между Европой и Азией, Европейский соблазн: Антология. М., 1993. С. 217–218. Курсив в тексте. – Э. Б.

²¹³ Как уточняет С.С. Хоружий, Карсавин принимал участие в евразийском движении только на втором его этапе, «приблизительно с 1926 по 1929 г.», когда центр этого движения находился в Париже. Правда, выступал он при этом в качестве теоретика движения (Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992. С. XXXVIII).

²¹⁴ Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея – Русская идея. С. 320.

²¹⁵ Там же. С. 346.

²¹⁶ Карсавин поясняет, что в понятие «русский народ» он не вкладывает «никакого определенного этнологического смысла», видя в нем просто «субъект русской культуры, в частности русской государственности. «Русский народ – многоединство (или, если угодно, многоединый субъект) частью существующих, частью исчезнувших, частью на наших глазах определяющихся или ожидающих самоопределения в будущем народностей, сподчиненных – пока что – великороссийской» (Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея – Русская идея. С. 321–322).

- ²¹⁷ Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея – Русская идея. С. 326.
- ²¹⁸ Там же. С. 329. Курсив мой. – Э.Б.
- ²¹⁹ Там же. С. 331.
- ²²⁰ Там же. С. 344. Курсив мой. – Э.Б.
- ²²¹ Там же. С. 347.
- ²²² Там же. С. 348.
- ²²³ Там же. .
- ²²⁴ Там же.
- ²²⁵ Там же. С. 349.
- ²²⁶ Там же. С. 349–350.
- ²²⁷ Там же. С. 350.
- ²²⁸ Там же.
- ²²⁹ Там же.
- ²³⁰ Там же.
- ²³¹ Степун Ф. Идея России и формы ее раскрытия // Степун Ф. Сочинения. М., 2000. С. 496.
- ²³² Там же.
- ²³³ Там же.
- ²³⁴ Там же. С. 497.
- ²³⁵ Там же. Курсив в тексте. – Э.Б.
- ²³⁶ Там же. С. 500. Отсюда и критическое отношение философа к разного рода идеологемам типа «Москва – Третий Рим».
- ²³⁷ Там же. С. 497. Курсив в тексте. – Э.Б.
- ²³⁸ Там же. С. 497. Курсив в тексте. – Э.Б.
- ²³⁹ Там же. С. 499.
- ²⁴⁰ Там же. С. 498.
- ²⁴¹ Там же.
- ²⁴² Степун Ф. Идея России и формы ее раскрытия // Степун Ф. Сочинения. М., 2000. С. 498.
- ²⁴³ Ильин И.А. О русской идее // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. Кн. 1. М., 1993. С. 426. Здесь и во всех последующих цитатах из Ильина курсив в тексте.
- ²⁴⁴ Ильин И.А. О русской идее. С. 419.
- ²⁴⁵ В отдельных текстах Ильин толкует понятие «национальная идея», «творческая национальная идея» (не называя ее при этом Русской идеей) как субъективное кредо, как мировоззрение, говорит о необходимости выработки «новой идеи». «Безыдейная интеллигенция, – читаем в статье «Основная задача грядущей России (II)», – не нужна народу и государству и не может вести его... Да и куда она приведет его, сама блуждая в темноте и в неопределенности? Но прежние идеи русской интеллигенции были ошибочны и сгорели в огне революций и войн. Ни идея «народничества», ни идея «демократии», ни идея «социализма», ни идея «империализма», ни идея «тоталитарности» – ни одна из них не вдохновит новую русскую интеллигенцию и не поведет Россию к добру. Нужна новая идея – религиозная по истоку и национальная по духовному смыслу. Только такая идея может возродить и воссоздать грядущую Россию» (Ильин И. Полн. Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. Кн. 1. С. 278). Совершенно очевидно, что понятие «идея» здесь употребляется именно в значении субъективного кредо, мировоззрения. Однако в этом случае, судя по тексту статьи, под новой идеей понимаются взгляды, соответствующие императивам Русской идеи как Божьего замысла.

²⁴⁶Ильин И. О русской идее. С. 431.

²⁴⁷Там же. С. 420.

²⁴⁸Там же.

²⁴⁹Там же. С. 422. Характеризуя историческое своеобразие России, Ильин ищет его истоки в живой очевидности сердца. Монархия, утверждает он, утвердилась в России не по причине тяготения русского человека к «зависимости и политическому рабству», как многие думают на Западе, но потому, что государство в понимании русских «должно быть художественно и религиозно воплощено в едином лице, – живом, созерцаемом, беззаветно любимом и всенародно «созидаемом» и укрепляемом этой всеобщей любовью» (Там же. С. 422).

²⁵⁰Там же. С. 422–423.

²⁵¹Там же. С. 423.

²⁵²Там же. С. 424.

²⁵³Хотя элементы идеализации и гиперболизации достаточно отчетливо прослеживаются во многих суждениях Ильина о России и русских – явление, практически неизбежно сопутствующее даже самым глубоким и серьезным произведениям патриотического плана, тем более с элементами мифологем, – философ не закрывает глаза на теневые стороны русского характера, на слабости и беды российского общества, как он их себе представляет. «Россия перед революцией, – пишет Ильин, – оскудела не духовностью и не добротой, а *силою* духа и добра... хорошим людям не хватало *характера*, а у добрых людей было мало *воли и решимости*. В России было немало людей чести и честности; но они была рассеяны, не спаяны друг с другом, *не организованы*. Духовная культура в России росла и множилась... Но не было во всем этом *действенной силы, верной идеи*, уверенного и зрелого самосознания, собранной силы; не хватало *национального воспитания и характера*... *Незрелость и рыхлость национального характера соответствовали незрелости и рыхлости народного хозяйства*» (Ильин И. Основная задача грядущей России – 1 // Ильин И. Полн. Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. Кн. 1. С. 268–269).

²⁵⁴Ильин И. О русской идее. С. 424–425.

²⁵⁵Там же. С. 426. Это требование – «перестать поклоняться чужим идолам и дьяволам... «вернуться к себе», к живым и драгоценным корням своей национальной культуры» («О страданиях и унижениях русского народа». Т. 2. Кн. 1. С. 199) философ повторял на протяжении своей жизни много раз.

²⁵⁶Ильин И. Против России // Полн. собр. соч. Т. 2. Кн. 1. С. 64.

²⁵⁷Ильин И. О русской идее. С. 426.

²⁵⁸Там же. С. 425

²⁵⁹Там же.

²⁶⁰Там же. С. 428.

²⁶¹Там же. С. 430.

²⁶²Ильин И. Надо готовить грядущую Россию. Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. Кн. II. С. 72.

²⁶³Ильин И. О русской идее. С. 431.

²⁶⁴Там же. С. 430.

²⁶⁵Там же. С. 428.

²⁶⁶Но вот примечательный факт: в книге «Святая Русь. Энциклопедический словарь русской цивилизации» (составитель О.А. Платонов), посвященной памяти митрополита Санкт-Петербургского и Ладужского Иоанна (Снваче-

- ва) и опубликованной в 2000 г. православным издательством «Энциклопедия русской цивилизации», статья «Русская идея» воспроизводит именно очерк Ильина «О русской идее».
- ²⁶⁷ Советскую и Американскую мечту, писал Ю. Сохряков, «роднил безудержный оптимизм, вера в скорое и окончательное решение экономических и социальных проблем, в равные и безграничные возможности простого паренька из захолустья или кухарки, способной стать во главе правительства и управлять государством...
- Но если, – продолжает Ю. Сохряков, – в основе «американской мечты» был культ предприимчивости, материального успеха, «здорового индивидуализма», то в основе «мечты советской» лежала вера в социальную справедливость, коллективизм, идеалы социализма, ради которых личность должна жертвовать собой, своими интересами, семьей и пр. Обе «мечты» были проникнуты стремлением осмыслить перспективы национального развития, своего места в общем историческом процессе, а также мессианской убежденностью в том, что именно их нация призвана указывать путь другим народам в процессе созидания совершенных форм общественного устройства» (Сохряков Ю.И. «Русская идея» и «американская мечта» // Перспективы. 1991. № 11. С. 160).
- ²⁶⁸ О новой идее рассуждали многие советские вожди, хотя, насколько известно автору, никто из них не пользовался таким понятием, как «советская идея». Например, по словам Бухарина, «союз выдвигает и несет, как знамя, великую идею, более великую, более осязаемую, чем все идеи, которые водили массу по широкому путям человеческой истории» (Бухарин Н. Борьба двух миров и задачи науки // Бухарин Н. Избранные труды. Л.: Наука. 1988. С. 48. Курсив в тексте. – Э.Б.).
- ²⁶⁹ По словам Петра Струве, в большевистской России происходит «возникновение... гибридных идеологий, которые представляют либо приспособление старых построений к новой исторической обстановке, либо попытки даже объединить как-то те два противоборствующих начала, в столкновении которых заключается духовное содержание русской революции» (Струве П.Б. Россия // Струве П.Б. Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. М., 1997. С. 410).
- ²⁷⁰ Саркисянц М. Россия и мессианизм. С. 12.
- ²⁷¹ Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 424–425.
- ²⁷² Бердяев Н. Русская идея. С. 50. «Идеология Москвы, как Третьего Рима, – поясняет философ, – способствовала укреплению и могуществу Московского государства, царского самодержавия, а не процветанию церкви, не возрастанию духовной жизни. Христианское призвание русского народа было искажено. Впрочем, – резонно добавляет автор, – то же случилось и с первым и вторым Римом, которые очень мало осуществили христианство в жизни» (Бердяев Н. Русская идея. С. 50).
- ²⁷³ «Мессианизм» России, славянофильская мечта, – констатировал Георгий Федотов, – воплощается в жизнь большевиками» (Федотов Г.П. Список благодеяний // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. СПб.: София. Т. 2. 1992. С. 25). О глубокой внутренней связи между мессианизмом религиозным и большевистским писал и Петр Струве, подчеркивая вместе с тем глубокие различия в их содержании. «В русской историко-философской мысли есть

традиция... особого исторического «призвания» России, ее особой «учительской» миссии. Эта традиция имела свои различные выражения, в известном смысле прямо противоположные. С одной стороны, особое призвание России видели люди или умы величайшего религиозного напряжения. Это призвание заключалось для них в том, что Россия, русский народ как-то своим духовным бытием и творчеством напомнит миру и утвердит высшую правду христианства. Такова глубочайшая идея, историко-философская и религиозная, и в то же самое время славянофилов и Достоевского...

И рядом с этим та же самая формально мысль под совершенно другим знаком! Это идея воинствующего осуществления социализма, вера атеистическая, вера даже не в царство Божие на земле, а в безбожное преодоление всего исторического, иррационально сложившегося и существующего на земле, и в том числе и, прежде всего, религий. Таким образом, рядом с апокалиптически-христианским мессианизмом перед нами выступает мессианизм, если можно так выразиться, атеистический...» (*Струве П.Б.* Россия // Струве П.Б. *Patriotica: Политика, культура, религия, социализм.* М.: Республика. 1997. С. 409).

²⁷⁴ Ленин В.И. Избранные произведения: В 3 т. Т. 2. М.: Политиздат, 1966. С. 510.

²⁷⁵ Там же. С. 509.

²⁷⁶ Там же. Т. 3. С. 285.

²⁷⁷ Там же.

²⁷⁸ Там же.

²⁷⁹ Там же.

²⁸⁰ Великие будни // Правда. 1934. 2 нояб. Курсив мой. – Э.Б.

²⁸¹ Бердяев Н. Русская идея. С. 216.

²⁸² «Что касается марксистского коммунизма, – резонно замечает Мирча Элиаде, – то его эсхатологические и милленаристские построения были выявлены уже не раз... Маркс воспользовался одним из самых известных эсхатологических мифов средиземноморско-азиатского мира – мифом о справедливом герое-искупителе (в наше время это пролетариат), страдания которого призваны изменить онтологический статус мира. «И действительно, Марксово бесклассовое общество и, как следствие этого, исчезновение исторической напряженности – не что иное, как миф о Золотом веке, который по многочисленным традициям характеризует и начало, и конец истории» (*Элиаде М.* Аспекты мифа. М.: Академический проект. 2000. С. 173).

²⁸³ «Лозунги (Призывы) ЦК ВКП(б)» к 1 мая и 7 ноября, выполнявшие роль своеобразных социально-политических установок и отражавшие настроения, господствовавшие в партии, переполнены призывами: «Долой!..», «Искореним!..», «Развеять в прах!..», «Добить!..», «Смерть!..» и т. п. «Сильнее удар по загнивающему капитализму!», «Долой капитализм!» (Правда. 1932. 27 апр.); «Добейте остатки кулачества!» (Правда. 1934. 1 нояб.); «...развеять в прах последние остатки умирающих классов и разбить их воровские махинации» (цитата из Сталина) (Там же); «Искореним врагов народа, троцкистско-бухаринских и буржуазно-националистических шпионов и вредителей, наймитов иностранных разведок. Смерть изменникам родины!» (Правда. 1938. 20 апр.). И т. д. и т. п.

²⁸⁴ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 6. С. 205.

²⁸⁵ Там же. Т. 38. С. 386.

²⁸⁶ Там же. Т. 37. С. 501.

²⁸⁷ Там же. Т. 35. С. 57.

²⁸⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 538.

²⁸⁹ Лосский Н.О. История русской философии. М.: Высшая школа. 1991. С. 57.

²⁹⁰ Там же. С. 59.

²⁹¹ Например: «моральный кодекс строителя коммунизма» (провозглашенный при Никите Хрущеве) с его принципом «человек человеку друг, товарищ и брат» был бы, вне всякого сомнения, отвергнут в сталинские времена как «буржуазный», «вредный» или того хуже.

²⁹² Горький М. О старом и новом человеке // Правда. 1932. 27 апр. Курсив здесь и далее мой. – Э.Б.

²⁹³ Там же.

²⁹⁴ Там же.

²⁹⁵ Там же.

²⁹⁶ Там же.

²⁹⁷ См., в частности, его статью «Великий почин».

²⁹⁸ Павленко П. Сыновья своей страны // Правда. 1934. 13 апр.

²⁹⁹ Леонов Л. Стиль нового человека // Правда. 1934. 13 апр. Курсив мой. – Э.Б.

³⁰⁰ Задаваясь вопросом, что остается в душе человека, живущего при «системе большевистского властвования», Георгий Федотов отвечал так: пафос борьбы, пафос уничтожения, питаемый энергией разрушения. Советский человек рожден в борьбе и для борьбы, для войны на уничтожение. Советский человек – воплощение духа большевизма, а «большевизм уничтожил в себе все источники созерцания, радости любви, то есть все источники творчества. Он родился в войне и до сего дня (статья Федотова опубликована в 1933 г. – Э.Б.) остается воякой на самых разнообразных участках фронта: хозяйства, техники, быта, искусства, науки, религии. Всегда и везде уничтожение врага – главная цель» (Федотов Г. Правда побежденных // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т. 2. СПб., С. 38). Почти через двадцать лет после появления статьи Г. Федотова Иван Ильин скажет: Русская идея есть «идея созерцающего сердца». Впрочем, еще епископ Феофан говорил: «Главное – настроение сердца, к Богу обращенное». Так что мысль о созерцании, о любви, о сердечной настроенности глубоко и прочно укоренена в русской православной культуре.

³⁰¹ Коротав В.И. Судьба «русской идеи» в советском менталитете (20–30-е годы). Архангельск, 1993. С. 51–52.

³⁰² Эта мысль – СССР есть *ваше отечество* – звучит в 20–30-х годах во всех призывах (лозунгах) партии к 1 мая и 7 ноября, в обращениях ИККИ и ИККИМ, в речах советских вождей и руководителей международных коммунистических организаций. «Пролетарии мира! СССР – ваше отечество и верный оплот мира между народами» (Правда. 1928. 23, 24 апр.); «СССР – социалистическое отечество международного пролетариата» (Правда. 1928. 27 апр.); «Пролетарии всего мира! Обращайте оружие против своей империалистической буржуазии, защищайте страну советов – отечество трудящихся всего мира!» (Правда. 1932. 27 апр.) и т. д. и т. п.

³⁰³ «Соединенные Штаты Америки – американская техника, Форд, Тейлор – становятся моделью, предметом поклонения. Сталин говорит о сочетании «русского революционного размаха и американской деловитости»; пролетарский поэт и создатель Лиги времени Алексей Гастев призывает: «Возьмем буран революции – СССР. Вложим пульс Америки и сделаем работу, выверенную, как

хронометр». Л. Сосновский объявляет, что он будет искать «русских американцев», людей, которые «умеют работать с таким темпом и с таким напором и нажимом, каких не знала Русь» (*Геллер М., Некрич А. История России 1917–1995. В 4 т. Т. 1. М.: Изд-во «МИК», изд-во «Агар», 1996. С. 230*).

³⁰⁴ Некоторые радикальные (левокоммунистические) нормы и принципы, родившиеся в первые послереволюционные годы и распространявшиеся в основном на членов партии (они касались семейных отношений, быта, воспитания детей, отношения к собственности) довольно быстро обнаружили свою нежизненность (как, например, ликвидация семьи) и в Советскую мечту, складывавшуюся в основном в 30-е годы, не вошли.

³⁰⁵ Сегодня трудно даже представить себе, какую огромную роль в формировании позитивного, но во многом очень далекого от реальности образа Страны Советов и советского человека, – образа, врезавшегося в сознание десятков миллионов граждан СССР, – сыграли в 30-е годы такие в высшей степени идеологизированные, но при этом любимые народом фильмы, как «Чапаев», «Цирк», «Светлый путь», «Трактористы», «Парень из нашего города», а позднее – «Весна», «Кубанские казаки», «Сказание о земле сибирской» и некоторые другие.

³⁰⁶ Правда. 1934. 5 нояб.

³⁰⁷ «С известным преувеличением можно сказать, – писал в 1932 г. Георгий Федотов, – что все порядочные люди в Европе сочувствуют большевикам. По крайней мере, все люди с встревоженной совестью, устремленные к будущему. Я знаю, конечно, что и непорядочные большевизанствуют – по расчету или снобизму, – но о них сейчас речь. Нас мучит и волнует сочувствие большевикам со стороны Р. Роллана, Дюамеля, левых христианских священников разных исповеданий – моральной элиты Европы. Как объяснить это?.. Объяснение в том, что человек, имеющий собственный идеал, стремится видеть его уже воплощенным в действительности – настоящей или прошлой. Конкретность воплощения, пусть обманчивая, дает силы жить и бороться с действительностью отрицаемой. Отсюда старые восторги русских консерваторов перед Германией, либералов перед Англией, социалистов перед неведомой им Новой Зеландией или Францией эпохи революции. В основе своей это все те же поиски Опоньского царства с Истинной церковью на краю земли» (*Федотов Г.П. Россия, Европа и мы // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т. 2. С. 5*). Федотов прав: Советская страна виделась многим на Западе осуществлявшейся социалистической (левой) мечтой, тогда как Америка виделась осуществленной либеральной (правой) мечтой.

³⁰⁸ Правда. 1934. 3 нояб.

³⁰⁹ *Бухарин Н., Преображенский Е.* Азбука коммунизма. Популярное объяснение программы российской коммунистической партии большевиков // Звезда и свастика. М.: Терра, 1994. С. 24.

³¹⁰ «В СССР, где буржуазия лишена политических прав, у власти стоит рабочий класс, пользующийся действенной поддержкой широких слоев трудящихся; в СССР растет и ширится пролетарская демократия, и в государственное управление втягиваются все шире новые слои пролетариата и деревенской бедноты» (Первомайское обращение ИККИ и ИККИМ // Правда. 1928. 27 апр.).

³¹¹ «В странах капитализма миллионы рабочих и крестьян обречены на голод, нищету и разорение. В СССР власть Советов освободила труд рабочих

и крестьян от эксплуатации, уничтожила безработицу и нищету...» (Лозунги к XVII годовщине Октября // Правда. 1934. 1 нояб.).

³¹² Советская пресса 30-х годов публикует множество писем иностранных рабочих и инженеров, с похвалой, а то и с восхищением высказывавшихся о трудовом энтузиазме советских людей, о заботе государства о рабочем человеке. «Мне 53 года, – пишет Э. Арскот из Великобритании. – Я не могу передать вам, в каких тяжелых условиях живут английские горняки... все чаще можно слышать, как они говорят: «Хорошо было бы установить в Англии такие же порядки, как в Советском Союзе; только в СССР можно жить» (Правда. 1932. 7 нояб.). Особо акцентировались похвальные отзывы о Советской стране со стороны иностранных специалистов, участвовавших в строительстве и пуске крупнейших промышленных новостроек вроде сталинградского тракторного завода (см., напр.: *Галин Б.* Американцы и русские // Правда. 1934. 12 нояб.). Резонно предположить, что немалая часть этих высказываний была «организована» зарубежными компартиями и/или соответствующим образом препарирована советской прессой. Однако сам факт позитивного, а то и действительно восторженного отношения какой-то части западных интеллектуалов и рабочего класса к Советскому Союзу, выделявшегося своими достижениями на фоне переживавшего кризис капитализма, сомнению не подлежит.

³¹³ *Горький М.* «Наши достижения» на пороге второй пятилетки // Правда. 1932. 3 нояб.

³¹⁴ *Димитров Г.* Борьба за единый фронт // Правда. 1934. 7 нояб.

³¹⁵ Под знаменем социалистической культуры // Правда. 1934. 7 нояб.

³¹⁶ *Кольцов М.* Сегодня и когда-нибудь // Правда. 1934. 7 нояб. А вот какую интерпретацию счастья давал нарком просвещения Анатолий Луначарский. Он «рискнул предложить технократическую формулу счастья, воспользовавшись афоризмом В.Г. Короленко («Человек рожден для счастья, как птица для полета»): «...правильное функционирование крыла, руки, сердца, мозга – это и есть счастье» // Диспут А.В. Луначарского с митрополитом А.И. Введенским 21 сентября 1925 г. Доклад А.В. Луначарского (На переломе... С. 294)» (*Кортаев В.И.* Судьба «русской идеи» в советском менталитете (20–30-е годы). Архангельск: Изд-во Поморского педуниверситета им. М.В. Ломоносова, 1993. С. 45.

³¹⁷ Яркий пример – публикации, появившиеся в советской печати после посещения группой писателей и журналистов строительства Беломорско-Балтийского канала. «Какими смешными и жалкими, – писал автор очерка «Соединение морей. Часть II: «Новый человек формируется и в лагерях ОГПУ», – кажутся литературные изделия разных буржуазных щелкоперов, живописующих «ужасы концентрационных лагерей ОГПУ». Им никогда не понять того, как это люди, являвшиеся совсем недавно врагами рабочего класса и советской власти, творят великое дело, творят с увлечением, если хотите – с энтузиазмом, сами переделываясь наново в процессе своего труда.

Да, несомненно, – заключает автор очерка, – это – одно из величайших чудес, происходящих в стране Советов» (Правда. 1932. 5 нояб.).

³¹⁸ В статье «Борьба двух миров и задачи науки» (1931) Николай Бухарин цитирует немецкого профессора М.Бонна, автора книги об «американском процветании», который дает «характеристику советского строительства с точки зрения американского инженера». «Здесь действительно началась золотой век

техники, здесь нет ни традиций, ни сентиментальности, которые бы парализовали гигантское планирование и смелость проведения. Здесь «хотеть», «действовать», «мочь» сливаются в одно единство невероятно огромного размера»... «Страстный оптимизм молодой коммунистической России затрагивает родственную ноту в сердце настоящего американца» (*Бухарин Н.И. Избранные труды*. Л.: Наука. 1988. С. 36. Курсив в тексте. – Э.Б.).

³¹⁹ Партийный аппарат продолжает и в этот период использовать старые пропагандистские клише, но, встроенные в новый контекст, они приобретают иную тональность по сравнению с недавним прошлым. Вот как, например, звучал в 1938 г. традиционный, из года в год повторявшийся тезис об отсутствии в СССР эксплуатации человека и о дружбе народов: «В нашей стране навсегда уничтожены эксплуататорские классы, являющиеся провокаторами национальной грызни и травли. Вырвана с корнем эксплуатация человека человеком, культивирующая взаимное недоверие и националистические страсти. Государственное руководство обществом (диктатура) прочно и незыблемо находится в руках рабочего класса – непримиримого врага всякого порабощения и последовательного проводника идей интернационализма» (*Великая дружба народов СССР // Правда*. 1938. 6 апр.).

³²⁰ *Франк С. Русское мировоззрение // Духовные основы общества*. М., 1992. С. 472.

³²¹ Как замечает историк, ««Русская идея» существует в десятках и десятках интерпретаций как крупных мыслителей (И.В. Киреевского, Н.А. Бердяева, Г.П. Федотова и др.), так и авторов не столь знаменитых... Оценка этих построений зависит от вкуса, темперамента и концептуальных предпочтений. Но вряд ли можно указать на тот или иной вариант как на наиболее аутентичный, репрезентативный» (*Хорос В. Русская идея на историческом перекрестке // Свободная мысль*. 1992. № 6. С. 36).

Добавим к сказанному, что и сами творцы Русской идеи нередко публично отрещивались от взглядов и позиций друг друга, а то и поносили один другого, давая творениям коллег оценки далеко не всегда обоснованные и справедливые. Розанов ругал Вл. Соловьева, Бердяев критиковал Розанова, Ильин «уничтожал» своим пером и Розанова, и Карсавина, и Бердяева, которого издевательски именовал «Белибердяевым» (см.: *Ильин И. Собр. соч. Статьи. Лекции. Выступления. Рецензии (1906–1954)*. М.: Русская книга, 2001. С. 153).

³²² По словам того же В. Хороса, существует «некоторое общее ядро в различных толкованиях “русской идеи”», которое позволяет говорить о ней как о более или менее целостном феномене (*Хорос В. Цит. соч. С. 36*). Да и сами разговоры о Русской идее как идейном и духовном феномене основываются на представлении о ней как о более или менее едином целом, не лишенном (что естественно для живой сущности) внутренних противоречий.

³²³ *Степун Ф. Идея России и формы ее раскрытия // Степун Ф. Сочинения*. М., 2000. С. 496. Курсив мой. – Э.Б.

³²⁴ Там же. С. 497. Курсив мой. – Э.Б.

³²⁵ Мало кто из мыслителей, обращавшихся к Русской идее, не отмечал религиозно-культурного мессианизма как одной из ее основ. А С. Булгаков полагал, что последний составляет неотъемлемую часть национальной идеи как таковой. «Национальная идея, – писал он в «Вехах», – опирается не только на этнографические и исторические основания, но прежде всего

на религиозно-культурные, она основывается на религиозно-культурном мессианизме, в который с необходимостью отливается всякое сознательное национальное чувство. Так это было у величайшего носителя религиозно-мессианской идеи – у древнего Израиля, так это остается и у всякого великого исторического народа» (*Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 65*).

³²⁶ Эту мысль мы встречаем и у Достоевского, и у Соловьева, и у многих других провозвестников Русской идеи. В XX в. об этом не раз говорил Бердяев: «Судьба мировой истории зависит от соединения Востока и Запада, но для этого соединения и Восток, и Запад должны отречься от своей ограниченности, должны учиться друг у друга, каждая из частей мира должна осуществить свое призвание в целом. Тогда лишь Россия будет Великой, когда она исполнит свое призвание посредника между Востоком и Западом, соединителя божественного с человеческой культурой...»

Россия отразила татарщину и спасла Европу и мировую культуру, облившись кровью, пожертвовав своим культурным развитием. Теперь стоит перед нами новая задача» (*Бердяев Н. Россия и Запад. Размышление, вызванное статьей П.Б. Струве «Великая Россия» // Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. М., 1998. С. 132*).

³²⁷ Когда историки пишут – а это довольно расхожая мысль, – что «русская идея» – в значительной мере государственная, имперская идея», которая, как «идеологема российского мессианизма», соответствует «комплексу сверхдержавы» и которая «в форме ли официальной идеологии, рафинированных интеллигентских теорий либо в качестве массовой психологии «державности» – была и остается идейной опорой как территориальной экспансии, так и претензий на особую роль в мире, чуть ли не на «спасение» остальных народов» (*Хорос В. Цит. соч. С. 36*), они отражают лишь одну из граней Русской идеи, причем граней, выкристаллизовавшихся на более поздних стадиях эволюции этого общенационального мифа.

³²⁸ *Бердяев Н.А. Россия и Великороссия // Духовные основы русской революции. СПб., 1999. С. 239.*

³²⁹ Обобщая мысли А. Хомякова о соборности, Н. Лосский писал: «Соборность означает сочетание свободы и единства многих людей на основе общей любви к одним и тем же абсолютным ценностям. Эта идея может быть использована для разрешения многих трудных проблем социальной жизни. Хомяков показал, что она применима как к церкви, так и к общине» (*Лосский Н.О. История русской философии. М.: Высшая школа, 1991. С. 59*). Глубокое исследование принципа соборности содержится в работе С. Хоружего «Хомяков и принцип соборности» (см.: *Хоружий С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994*).

Интересно привести – для сравнения – понимание соборности и личное восприятие опыта соборования (в его религиозном аспекте) представителем иной культуры. Летом 2001 г. американский историк Лэрри З. Холмс принял участие в Великорецком крестном ходе в Вятской губернии. Вот как он описывает свои впечатления: «...самая большая помощь в самое трудное время приходила не от какого-то одного человека, а от всех: от людей впереди, вокруг и позади меня, неустанно идущих, несмотря ни на какие обстоятельства. Так все помогали всем. Эгоистическое во мне исчезло. Но я чувствовал, как «я» даю силы целому. И именно целое, а не части, «все», а не «кто-то», «мы»,

а не «я» имело ценность... Русская Православная Церковь имеет для обозначения этого явления слово «соборность». Оно не подлежит переводу... Как я понимаю, «соборность» – это физический и духовный организм, который создается, когда люди собираются вместе для чего-нибудь подобного крестному ходу. Смысл этого слова (как я понимаю его) связан с идеей русской Православной церкви о том, что люди как «целое» пытаются найти Бога, что люди в Церкви вместе как живой организм ищут Бога и служат ему... Соборность в концепции Церкви как связь между Богом и отдельным человеком – это настолько чуждые западному (особенно протестантскому) уму идеи, и в то же время они являются существенными для понимания русского православия и русской истории» (*Холмс Лэрри*. Паломничество доктора Холмса // Независимая газета. 2001. 14 июля).

³³⁰ Как пишет в своем фундаментальном исследовании «Ход американской демократической мысли» историк Ралф Гэбриел, «сердцевиной американской жизни был активизм; у граждан Соединенных Штатов было мало времени, чтобы воспитывать в себе [склонность к] созерцательности» (*Gabriel R. The Course of American Democratic Thought*. Greenwood Press. N.Y. et al., 1986. P. 27).

³³¹ *Карсавин Л.П.* Восток, Запад и русская идея. С. 72.

³³² *Иванов Вяч.* О русской идее // Родное и вселенское. С. 368.

³³³ Тот же Владимир Соловьев уделял большое внимание политическим вопросам. А более политизированного философа, чем Иван Ильин (который, кстати, выступил в свое время в качестве теоретика Белой идеи), трудно было отыскать среди российских эмигрантов. Писали о политике Хомяков и Аксаковы, Достоевский и Розанов, Бердяев и Савицкий, равно как и многие другие.

³³⁴ *Степун Ф.* Идея России и формы ее раскрытия // Степун Ф. Сочинения. М., 2000. С. 501.

³³⁵ *Ильин И.А.* Надо готовить грядущую Россию // Ильин И.А. Наши задачи: Историческая судьба и будущее России. В 2 т. Т. 2. М., 1992. С. 66. Курсив в тексте. – Э.Б.

³³⁶ *Ильин И.А.* Предпосылки творческой демократии // Ильин И.А. Наши задачи: Историческая судьба и будущее России. В 2 т. Т. 2. М., 1992. С. 5.

³³⁷ *Ильин И.А.* О грядущей диктатуре // Ильин И.А. Наши задачи: Историческая судьба и будущее России. В 2 т. Т. 2. М., 1992. С. 5.

³³⁸ *Степун Ф.* Идея России и формы ее раскрытия // Степун Ф. Сочинения. М., 2000. С. 500. Курсив в тексте. – Э.Б.

³³⁹ Там же. С. 501.

³⁴⁰ *Полторацкий Н.* Бердяев и русская идея // Полторацкий Н. Бердяев и Россия. Нью-Йорк, 1967. С. 200. Цит. по: *Сохряков Ю.Т.* Национальная идея в отечественной публицистике XIX – начала XX в. С. 169.

³⁴¹ И. Ильин так и говорит: «Таков основной смысл формулированной мною русской идеи. Она не выдумана мною» (*Ильин И.* О русской идее. С. 431. Курсив мой. – Э.Б.). Эти слова могли бы с полным на то основанием повторить вслед за Ильиным и Достоевский, и Вл. Соловьев, и многие другие философы, причастные к оформлению Русской идеи. Они, конечно, предлагали свою интерпретацию последней, высказывали собственные мысли. Но это было творческое развитие духа и мотивов, содержащихся в национальной культуре.

- ³⁴² Неодинаковым было отношение к Русской идее – и к самому этому мифу в целом, и к различным его вариантам – и в дореволюционном российском обществе. Особенно много противников было у нее среди западников.
- ³⁴³ Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. М., 2003. С. 12.
- ³⁴⁴ Там же. С. 32.
- ³⁴⁵ Янов А. Русская идея и 2000-й год // Нева. 1990. № 9. С. 143.
- ³⁴⁶ Как заметил в своем выступлении на одном из «круглых столов», посвященных Русской идее, публицист Денис Драгунский, «когда говорят о русской идее, у меня по коже пробегает легкий мороз. Потому что на самом деле это просто идея российской империи, не более того и не менее» (Россия, которую мы обретаем... Русская идея и новая российская государственность: проблемы, направления, перспективы // Новый мир. 1993. № 1. С. 9).
- ³⁴⁷ См., в частности: Лакер У. Черная сотня /Пер. с англ. М.: Текст, 1994. С. 32–48. См. также: Скэнлан Дж. П. Нужна ли России русская философия? // Вопросы философии. 1994. № 1; Валицкий А. По поводу «русской идеи» в русской философии // Вопросы философии. 1994. № 1. Характеризуя свое отношение к «какой-то извечной «русской идее», мессианской по характеру и четко отличающей Россию от Запада», Валицкий оценивает ее как выражение национального самосознания в форме «болезненного и подчеркнуто антирационального мессианства» (С. 71). А. Валицкого можно понять: уж он-то, как польский философ (по профессии), хорошо знает, что такое болезненное восприятие истории.
- ³⁴⁸ Гоголь Н.В. Авторская исповедь // Гоголь Н.В. Духовная проза. М.: Русская книга, 1992. С. 285.
- ³⁴⁹ В рамках Советской идеи, когда Запад – фактически официально – был отождествлен с буржуазным миром, с буржуазной культурой, антизападничество стало синонимом антибуржуазности. А «буржуазным» при этом считалось едва ли не все то, что противоречило принципам российского большевизма.
- ³⁵⁰ Особенно настойчиво это обстоятельство акцентировали евразийцы. «...Ясно, – писал Павел Бицилли, – что *русская нация* и пространственно, и духовно есть нечто неизмеримо более широкое и многообразное, нежели ее этнический субстрат – *великорусская народность*, и что заглаживать допущенные в прошлом «правонарушения» путем «разделявания» русской национальности – это такая же дикая нелепость, как, скажем, «разденационализировать» в нынешней Италии остготов, лангобардов, искулов, этрусков, умбров, кельтов и т. д.» (Бицилли П.М. Два лика евразийства – Мир России – Евразия. М., 1995. С. 338. Курсив в тексте. – Э.Б.).
- ³⁵¹ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 65. В том же духе высказывались другие русские мыслители, в частности И. Солоневич: «...*русская национальная идея* всегда перерастала племенные рамки и становилась *сверхнациональной* идеей, как русская государственность всегда была *сверхнациональной* государственностью... все втянутые в орбиту этого (государственного. – Э.Б.) строительства нации, народы и племена чувствовали себя – одинаково удобно или неудобно, – но так же удобно или неудобно, как и русский народ» (Солоневич И. Народная монархия. М., 1991. С. 16–17. Выделено в тексте. – Э.Б.).
- ³⁵² Бердяев Н. Русская идея. С. 50.

³⁵³ Упомянутый американский историк Лэрри Холмс сумел ухватить различие между этими двумя феноменами. «Некоторые иностранцы и русские переводят слово «соборность» как «коллективизм», но это приносит больше вреда, чем пользы» (Холмс Л. Паломничество доктора Холмса).

³⁵⁴ Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея // Русская идея. С. 349.

ГЛАВА IV. АБРИС АМЕРИКАНСКОЙ МЕЧТЫ

От пилигримов до «отцов-основателей»

Словосочетание «Американская мечта»¹ стало ныне в Соединенных Штатах не просто популярным – оно стало всеобщим. Выходят художественные произведения, мемуары, фильмы, телевизионные шоу, которые содержат эти два слова в своем названии. Как и в былые времена, об Американской мечте рассуждают безработные, которые надеются, что им повезет, и удачливые предприниматели; политики, обещающие осчастливить всю Америку² и достигшие высот спортсмены. Действуют общественные организации типа American Dream Coalition, ставящие своей целью сохранение, пропаганду и воплощение в жизнь Американской мечты. Об Американской мечте рассказывается в учебниках для средних школ и университетских колледжей. Ну и, конечно, ей посвящена огромная, хотя и далеко не всегда качественная, исследовательская литература. По оценке историка Джима Каллена, автора недавно опубликованной (и вызвавшей широкий резонанс среди специалистов) книги «Американская мечта. Краткая история идеи, сформировавшей нацию»³, к началу нынешнего столетия было издано более 700 работ, посвященных тем или иным аспектам Американской мечты⁴.

Столь широкое использование этого понятия сам Каллен объясняет прежде всего функциями, которые этот феномен выполняет в американском обществе. В современных Соединенных Штатах, ставших прибежищем для миллионов и миллионов людей, прибывших из разных стран мира и порой говорящих только на своем родном языке, Американская мечта выступает уже не просто в качестве *национального идентификационного мифа*, объединяющего и сплачивающего представителей многих народов и этносов, живущих в Америке. Она, подчеркивает Каллен, «стала своеобразным *lingua*

franca (т. е. универсальным языком. – Э.Б.), идиомой, которую, как предполагается, может понять каждый...»⁵

И это не все. Американская мечта, утверждает заокеанский историк, выступала и выступает мощным идейным оружием в руках Соединенных Штатов. Он вспоминает, как, взяв (в бытность студентом) в библиотеке Гарвардского университета книгу Джеймса Адамса «Американская мечта», изданную в 1941 г., обнаружил на ее страницах штамп одной из воинских частей армии США, стоявшей в Европе. Так что Мечта, пишет заокеанский историк, была еще и «оружием в борьбе против Гитлера (а потом и против Сталина)»⁶. Каллен мог бы добавить к этому – и был бы прав, – что Американская мечта, как часть национальной мифологии, широко используется Соединенными Штатами и сегодня в пропаганде своих социальных, политических и культурных идеалов. И почитателей у Америки, несмотря на рост в мире антиамериканских настроений, по-прежнему немало. Отсюда и спрос на Американскую мечту – внутренний и международный.

Но что представляет собой эта Мечта? Как ее общий смысл – свободный успешный человек в свободном успешном мире по имени Америка – раскрывается современными исследователями в конкретном предметном плане? Да и раскрывается ли вообще, если учесть, что, как отмечает Каллен (и не он один), «не существует какой-то одной Американской мечты. Напротив, существует [много вариантов] Американской мечты (*many American Dreams*), а их привлекательность покоится одновременно на их разнообразии и специфичности»⁷. И тем не менее, различаясь по *конкретному содержанию* (которое будет раскрыто в последующих частях этой главы), различные варианты Американской мечты связаны друг с другом некоторыми *общими родовыми чертами*, которые позволяют говорить о ней – по аналогии с Русской идеей – как о чем-то едином, точнее – как о *единстве многообразия*.

Как выглядят сегодня «стандартные» представления об Американской мечте, лучше всего видно из справочных изданий – американских и иностранных⁸. Например, выпущенный впервые в 1990 г. в США указатель к сборнику «Сотворение Америки» характеризует Американскую мечту как «популярную метафору, используемую при описании жизни в Соединенных Штатах и связываемую с ней чаяний и обычно подразумевающую социальную мобильность и материальный успех: прыжок «из грязи в князи» (*a rise «from rags to riches»*), достигаемый через жертвы, упорный труд, стойкость и удачу. Этот термин ассоциируется также с демократическим са-

моуправлением, религиозной свободой, расовым равенством, возможностью получения образования, домовладением, «качеством жизни» и множеством чувственных удовольствий (*variety of sensual indulgences*)»⁹.

Электронная международная «свободная энциклопедия», Wikipedia, определяет Американскую мечту как «идею (часто ассоциируемую с протестантской трудовой этикой), разделяемую многими в Соединенных Штатах Америки, о том, что благодаря упорному труду, смелости и решительности можно добиться процветания (*achieve prosperity*). Это были ценности, разделявшиеся многими ранними европейскими переселенцами и переданные ими последующим поколениям. Во что превратилась Американская мечта – вопрос, являющийся предметом постоянных дискуссий»¹⁰.

Отечественный справочник «Американа» истолковывает Американскую мечту как «идеалы свободы и открытых возможностей для всех, основанные на вере в безграничные возможности США и их исключительное место в мире... В широком понимании: американские ценности, от самых высоких до простой мечты американца о собственном доме»¹¹.

Такого же рода определения можно встретить и в других изданиях справочного характера¹². Очерчивая – подчас чрезмерно широко, подчас слишком узко – в *общих чертах* картину Американской мечты в ее *современном виде* и давая какое-то представление о ее конкретных чертах, они в то же время неизбежно скрадывают не только пути и этапы становления этого мифа, но и расхождения в представлениях об Американской мечте, характерные для различных ее интерпретаций. А это значит, что, если мы хотим выявить конкретное содержание этого идентификационного мифа и понять не только то, как американцы представляют Америку и самих себя, но и *почему* они так их представляют и каким образом сложились существующие представления, необходимо хотя бы в самых общих чертах проследить пути и этапы становления Американской мечты, равно как и ее истоки.

Историки по сей день спорят, в каких документах, имеющих отношение к становлению новой нации, мы находим первые упоминания об элементах общенационального мифа, названного впоследствии Американской мечтой. Вспоминают о пуританских хрониках, постановлениях колониальных Ассамблей и, конечно, о соглашении, подписанном пассажирами парусника «Мэйфлауэр» – судна, на котором в 1620 г. пилигримы прибыли в Америку.

«Первые американские мечты, зафиксированные в письменном виде, – писал историк Стюарт Холбрук, – родились на борту маленького судна, пересекавшего бушующий Атлантический океан, судна, на котором плыли пассажиры, едва ли представлявшие себе, что когда-нибудь о них будут вспоминать как о пионерах; и хотя это соглашение вскоре стало игнорироваться и было отвергнуто, оно рассматривается как свидетельство о рождении демократии»¹³. И о начале становления Американской мечты¹⁴.

Не забывают упомянуть, разумеется, о Декларации независимости и Конституции США, Билле о правах, речах первых президентов Соединенных Штатов, «Федералисте» и других литературных и исторических памятниках конца XVIII – начала XIX в.

Оставляя всегда вызывающие споры вопросы о генезисе рассматриваемого мифа на суд историков, и прежде всего, конечно, историков Американской мечты, к числу которых автор этих строк себя не причисляет, замечу вместе с тем, что принципиальное решение проблемы не оспаривается по сути дела никем. А оно таково: формирование общенационального идентификационного мифа, каким является Американская мечта, – это *длительный процесс*, сопровождавший становление американского национального сознания и самосознания, американской цивилизации и культуры. Процесс, который распадался на *ряд этапов* и в ходе которого происходила *внутренняя эволюция* Мечты.

Широко распространена точка зрения, что последняя, как и сами Соединенные Штаты, была создана *иммигрантами*. Но это лишь часть правды. Не меньший (а в чем-то, возможно, и больший) вклад в сотворение великого мифа внесли переселенцы, «которые перебрались в Новый Свет в семнадцатом и восемнадцатом столетиях. Именно англо-протестантская культура переселенцев оказала наибольшее влияние на формирование американской культуры, американского пути и американской идентичности»¹⁵. К их числу и принадлежали пуритане (пилигримы), прибывшие в 1620 г. в Америке на судне «Мэйфлауер».

Пилигримы, пишет Каллен, конечно же не говорили ни о какой Американской мечте, но «они поняли бы саму идею: в конце концов они жили ею как люди, которые придумали для себя свою судьбу (imagined a destiny for themselves)»¹⁶. Поэтому, считает американский историк, фактически соглашаясь с большинством исследователей, «первой великой Американской Мечтой» была

мечта «небольшой группы английских религиозных диссидентов, пересекших океан в поисках соответствующего их представлениям пути почитания Бога»¹⁷.

Пуритане были жесткими людьми, не склонными к веротерпимости, но они по сути дела первыми провозгласили и попытались воплотить в жизнь такие базовые принципы Американской мечты, как *принцип свободы* (в данном случае – религиозной) и *принцип самореализации*. К тому же именно пуритане внесли существенный вклад в формирование представления об Америке как «граде на холме», которому предстоит выполнить великую миссию, предназначенную Всевышним. В 1630 г. будущий губернатор Массачусетса Джон Уинтроп составил в назидание колонистам «Образец христианского милосердия», в котором попытался «сформулировать «истинные» принципы организации общества»¹⁸. «Мы должны иметь в виду, – говорил Уинтроп, – что будем подобны городу на холме и глаза всех будут устремлены на нас...»¹⁹ «За этими словами, – поясняет историк, – стояло пророчество Исаяи: «...гора дома Господня будет поставлена во главу гор, и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы... И будем ходить по стезям Его. Ибо от Сиона выйдет закон, и слово Господне из Иерусалима» (Исайя, 11, 2, 3). Да и сами слова походили на пророчество. Однако пуритане избегали открытого мессианства... Поэтому Уинтроп расположил свой город не на горе, а всего-навсего на холме: «Мы будем подобно городу на холме» (We Shall be a City upon a Hill)»²⁰. Как заметил много лет спустя, комментируя мечтания Уинтропа, историк Дэниел Бурстин, никому «даже триста лет спустя не удалось лучше выразить американское предназначение... Таким образом, с самых ранних лет существования страны вопрос о ее будущем органично связывался с верой в особое предназначение Америки»²¹.

В 70-х годах минувшего века известный заокеанский культуролог Кристофер Лэш, характеризуя первую из трех выделяемых им стадий эволюции Американской мечты²², а именно *пуританскую стадию* (the Puritan stage), подчеркивал *коллективный* характер действий и ориентаций пуритан. Придавая, как и подобало истинным протестантам, большое значение упорному труду, они не стремились к накоплению индивидуального богатства – для них важнее было богатство общины, к которой они принадлежали, и общественная полезность их труда²³. Индивидуалистический характер Американская мечта, по Лэшу, приобрела значительно позднее.

Эту мысль развил почти три десятилетия спустя Хантингтон, подчеркнувший связь индивидуализма с иммиграцией. Переселенцы-пуритане «подписывали – въяве или мысленно – некий договор, или хартию, определявшую основные принципы устройства нового общества и *коллективных* взаимоотношений с родиной. По контрасту, иммигранты не создают нового общества... Миграция, как правило, носит личностный характер, затрагивая отдельных людей или же семьи, которые индивидуально определяют свои отношения со старой и новой странами проживания»²⁴.

Весьма значимым шагом на пути формирования Американской мечты стала Декларация независимости (1776), эта, по удачному выражению Каллена, «хартия Американской Мечты». При всей своей текстуальной краткости она являет собой сложный, многоплановый документ, где в едином блоке спрессованы злободневные политические требования и основные принципы американского Просвещения. Несмотря на то что она имела непосредственное целевое назначение политического характера – обосновать юридически и оправдать нравственно акт политического разрыва английских колоний в Америке с британской короной (что во многом предопределило ее пафос), она выходила далеко за пределы чисто политического и юридического документа и представляла собой манифест, определивший некоторые важные социокультурные параметры американского общества, общие принципы бытия и социальный идеал рождающегося свободного сообщества, какими их рисовали в своем воображении передовые представители молодой американской буржуазии.

Было бы, конечно, явной натяжкой однозначно квалифицировать Декларацию независимости как социальную утопию или социальный миф, или как сплав того и другого, в каком бы значении мы ни использовали здесь эти понятия. Ряд ее положений отражал – и это подтвердил последующий ход истории Соединенных Штатов – объективные тенденции политического и социального развития Америки и фиксировал реальные возможности колоний и практические установки их жителей на устранение препятствий на пути развития свободного предпринимательства, освобождения от опеки со стороны государства и т. п.

Но нельзя при этом не заметить и того, что основополагающий документ американской революции воспроизводил не образ Америки, которому предстояло – в соответствии с проявившимися в момент его создания историческими тенденциями – воплотиться

в жизнь в последующий период ее развития, а образ той Америки, какой ее *хотели бы* видеть передовые представители восходящего класса буржуазии. То есть произвольно сконструированный идеал общества, который далеко не во всем соответствовал объективным тенденциям развития капитализма и реальным возможностям (а в конечном счете и интересам) американской буржуазии.

Авторам Декларации грезилось *свободное* общество, народ которого обладает политическим суверенитетом и имеет право и возможность освободиться – через посредство революции в том числе – от любого правительства, которое обнаружило бы свою неспособность обеспечить «очевидные», «неотчуждаемые» права граждан. Общество, основанное на признании *равенства людей*: «все люди сотворены равными, и все они одарены своим Создателем правами... на жизнь, свободу и стремление к счастью», осуществление которых и должно обеспечить в конечном счете независимость американских колонистов.

Примечательно, что в локковской формуле, которая взята Томасом Джефферсоном как автором текста Декларации независимости за основу (жизнь, свобода, собственность), последний элемент заменен на «*стремление к счастью*». Американские историки и философы спорят о мотивах столь радикальной замены. Одни связывают ее с философскими пристрастиями Джефферсона. Другие видят в ней революционный вызов, брошенный английской буржуазии²⁵, – мотив, выглядящий весьма правдоподобным. Но была, думается, и еще одна причина такой замены. Счастье – идеал, лишенный конкретного содержания, и потому каждый, лелеющий сокровенную мечту о новой счастливой жизни, может вкладывать *свой смысл, наполнять своим содержанием*. Именно такой идеал (отнюдь не исключающий из своего состава собственность) и мог привлечь людей, готовых пересечь океан, чтобы оказаться на земле обетованной.

Принципы Декларации независимости получили дальнейшее развитие и дополнение в Конституции США (1788) и Билле о правах (1791). Свобода слова, печати, собраний, вероисповедания; неприкосновенность личности, жилища и имущества были не только политическими правами. Это были одновременно социальные и политические идеалы, составлявшие органическую часть представлений о свободном обществе и свободном счастливом человеке.

Все эти документы были в основном плодом творчества довольно узкой группы лиц, выступавших одновременно и в качестве революционеров, возглавлявших борьбу против английской короны

и по сути разрушавших старый политический порядок, и в качестве творцов нового политического порядка, получившего воплощение в Соединенных Штатах Америки. Речь идет о так называемых отцах-основателях (founding fathers), к числу которых обычно относят Джорджа Вашингтона, Бенджамина Франклина, Джеймса Мэдисона, Александра Гамильтона, Томаса Джефферсона. Их идеи, получившие воплощение в Американской мечте, нашли отражение не только в вышеназванных документах, но и в речах, посланиях, письмах, эссе и т. п. Особо следует упомянуть об инаугурационных речах Джорджа Вашингтона, Томаса Джефферсона, Джеймса Мэдисона; о «Записках федералиста» А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джея; об «Автобиографии» и «Записках о штате Виргиния» Т. Джефферсона.

К некоторым из их представлений о том, какой должна быть Америка, мы еще вернемся. А пока следует сказать хотя бы несколько слов о человеке, который не относился к числу отцов-основателей и даже не был американцем, но сделал немало и для победы американской революции, и для формирования первооснов Американской мечты. Это английский литератор, участник борьбы американских колоний за независимость Томас Пейн, автор получивших широкую известность политических публицистических произведений – прежде всего памфлета «Здравый смысл» (1776), ряд идей которого вошел в Декларацию независимости.

Рождение независимой Америки Пейн воспринимал как явление *нового мира*, принципиально отличающегося от того, что существует ныне и что существовал прежде. «*В нашей власти начать строить мир заново*. Со времени Ноя до настоящего времени не было положения, подобного существующему. Рождение нового мира не за горами»²⁶. И радикальный вывод: «Я не намерен уступать пальму первенства Соединенных Штатов каким бы то ни было грекам или римлянам»²⁷.

Пейн был среди первых, кто публично провозгласил один из базовых принципов Американской мечты: Соединенные Штаты – *страна неограниченных возможностей*. «Америка – это молодая страна с беспредельными возможностями развития... Америку можно сравнить с молодым наследником, который вступает во владение большим и многообещающим имением»²⁸.

Именно Пейн увидел в Америке страну, созданную для счастья. «...Ни одна страна не имела такого множества благоприятных возможностей для счастья, как наша. Ее вступление в жизнь, подобно наступлению ясного утра, было безоблачным и многообещающим»²⁹.

Пройдет полгода («Здравый смысл» был анонимно опубликован в январе 1776 г.) – и в Декларации независимости появятся удивительные слова о праве человека на счастье.

Но мало быть счастливым самому. У Америки есть великая миссия – и этот мотив проходит через все сочинения Пейна, посвященные Америке, – *сделать счастливым остальной мир*. «...В наших силах сделать мир счастливым и научить человечество искусству быть счастливым, показать на всемирных подмостках доселе неизвестное действующее лицо и иметь, так сказать, новое творение вверенным в наши руки...»³⁰

Есть у Америки, убежден Пейн, и еще одна миссия: *выступить в роли носителя и гаранта свободы*. Эта страна «обогастила мир более полезными знаниями, более здоровыми принципами гражданского управления, чем это было сделано ранее в каком-либо веке. Если бы не Америка, такой вещи, как свобода, не осталось бы во всей вселенной»³¹.

Воспевая свободную, счастливую Америку, Пейн не противопоставлял ее остальному миру – он видел в ней его *авангард*. Активный участник Великой французской революции, едва не казненный по приказу Робеспьера, Пейн считал себя гражданином мира. «The World is My Country, All Mankind is My Brethren and to Do Good is My Religion» («Весь мир – моя страна, все люди – мои братья, добродетель – моя религия») – таков был его лозунг.

Одним из первых творцов Американской мечты был современник Томаса Пейна иммигрант-француз Эктор де Кревекер, выступавший под псевдонимом Сент Джон, автор знаменитых «Писем американского фермера», увидевших свет в 1782 г. Человек, первым разглядевший в Америке Melting Pot, страну – «плавильный котел».

Кревекер выстраивает широкую панораму американского общества конца XVIII в. При этом он сразу же настраивает читателя на восприятие последнего как общества, подобного которому никогда не существовало и не существует поныне. Иными словами, как общества *уникального*. Кревекер так и говорит: это «новейшее общество, подобного коему он (европеец. – Э.Б.) никогда доселе не видывал»³².

Само собой разумеется, что отличается Америка от Европы в лучшую сторону. А чтобы ни у кого не возникало сомнений на сей счет, автор «Писем» провозглашает: «Наше общество есть *самое совершенное на свете*»³³. И еще резче: «Европа со всем ее бле-

ском не годится и в подметки нашему континенту»³⁴. Так что есть, по-видимому, все основания полагать, что первым, кто заговорил об «американской исключительности» (тема, подхваченная впоследствии многими авторами), был не Алексис де Токвиль, как считают некоторые исследователи³⁵, и даже не Томас Пейн, а именно Сент Джон де Кревекер.

Какие же черты определяют эту исключительность? Чем Америка так не похожа на Европу? Прежде всего – и Кревекер снова и снова высвечивает эту особенность – наличием *свободы*. «Человек здесь свободен так, как ему должно»³⁶. То есть это именно та свобода, которая естественна для человека и право на которую провозглашалось Декларацией независимости.

Это свобода в самых разных ее проявлениях – экономическом, социальном, религиозном, политическом, бытовом. Да и формы этой свободы, если послушать де Кревекера, тоже многообразны. Пусть не все из них следовало бы признавать цивилизованными (если посмотреть на то, что творится на фронтире). Но это может быть воспринято тоже как своеобразный плюс: ведь свободу не все понимают одинаково. А здесь, в Америке, стране, которая только-только начинает осваиваться колонистами, найдется местечко и для тех, кто хочет заниматься хлебопашеством, и для тех, кто желает жить в городах, и для тех, кому тесно в рамках цивилизации и чье поведение не одобряется окружающими. Для всех найдется приют в Америке. Здесь живут «люди вольные», «свободные и независимые хозяева»³⁷.

Свобода американцев проявляется в их *самоуправлении*: «...они сами владеют землей, которую возделывают; сами составляют правительство, которому подчиняются, и через посредство своих представителей сами создают себе законы»³⁸.

Другая черта, определяющая уникальность Америки и делающая ее привлекательной для многих европейцев, – *равенство*. «...Равенство, столь эфемерное во многих других местах, пустило здесь прочные корни»³⁹. В Америке, как и в Европе, имеются люди разного достатка. Но тип отношений между ними не тот, что в Европе. «В Европе богатые возвышаются над бедными; у нас они приближены друг к другу».

Еще одна характерная для Америки черта, органически дополняющая свободу и равенство и в каком-то отношении выступающая как их продолжение, – *толерантность*. Прежде всего религиозная толерантность. «Как христиане, они свободно исповедуют свою веру; общая терпимость позволяет каждому иметь

собственное мнение касательно до духовных предметов; законы надсматривают лишь за нашими деяниями, а совесть наша принадлежит одному Богу. Трудолюбие, благополучие, себялюбие, неуживчивый нрав, интерес к политике, гордость свободного земледельца, веротерпимость – вот характеристические особенности жителей срединных провинций. Если мы продвинемся еще далее в глубь континента, то обнаружим там более новые поселения: здесь жители выказывают ровно те же самые сильные черты, но в более грубом обличии»⁴⁰.

Больше того, Кревекер выражает уверенность, что «веротерпимость, весьма заметная даже в первом поколении, еще более укрепится: дочь католика, например, сможет выйти замуж за сына сектанта-пуританина, и они поселятся в своем доме отдельно от родителей»⁴¹. «Таким образом, в Америке, – заключает автор «Писем», – *смешиваются не только все нации, но и все церкви и секты*; повсюду, от края и до края континента, незримо разносятся семена религиозного безразличия, которое в настоящее время являет собою одну из ярчайших особенностей американцев»⁴².

Наконец, американскому обществу, каким рисует его де Кревекер, присуща еще одна важная черта. Черта, высвечивающая практическую ценность свободы. Это – *неограниченные возможности применения людьми, ступившими на американский берег, своих талантов, раскрытия своих способностей, реализации своего потенциала*. Молодая Америка предстает – в отличие от старой Европы – как *страна равных и неограниченных возможностей*, обеспечивающих успех для каждого, кто готов трудиться, не покладая рук, кто не пасует перед трудностями и наделен элементарной смекалкой. «В Америке каждому найдется место. Ты одарен какими-то талантами или способностями? Ты употребляешь их, чтобы заработать себе на жизнь, и преуспеваешь. Ты купец? Стезя торговли здесь безгранична. Ты занимаешь высокое положение? Тебе отыщут применение и воздадут по заслугам. Ты любишь сельское житие? Смотри, вот приятнейшие фермы, выбирай любую и становись американским фермером. Ты честный и трудолюбивый делатель? Тебе не придется ступывать башмаки в поисках работы, тебя отменно накурмят за хозяйским столом и заплатят в четыре или в пять раз лучше, нежели в Европе. Ты хочешь приобрести невозделанную землю? Тебя ждут тысячи акров оной, и покупка обойдется недорого. *Здесь ты сможешь удовлетворить любые свои желания и потребности, если только они умеренны*»⁴³.

Упоминание об умеренности притязаний – не случайность. Кревекер хочет лишний раз подчеркнуть не столько ограниченность желаний и потребностей, сколько возможность их *массового удовлетворения*: если они таковы, как у большинства, то успех вам гарантирован.

Звучат в «Письмах» и *мессианские мотивы*. «Американцы суть паломники, несущие с собою на запад те богатые сокровища искусств, наук, рвения и трудолюбия, которые издревле копились на востоке; им суждено замкнуть сей великий круг»⁴⁴. Это пока только культурная миссия и к тому же всего лишь в пределах континента. Да и звучат мессианские ноты еще приглушенно. Для автора «Писем», родившихся в конце XVIII в., важнее другое: показать, что Америка – *вселенское пристанище человека*. «...В Америке праздный находит занятие, бесполезный – приносит пользу, бедный – делается богатым»⁴⁵.

Кревекер, однако, уточняет: «Богатством я называю не золото и серебро, коих металлов мы имеем немного, а богатство более драгоценное – земли, расчищенные под пашню, скот, хорошие дома, хорошее платье и прибыль детей, которые насладятся оным»⁴⁶. Проще говоря, оказавшись в Америке, человек попадает домой – а что может быть дороже дома! «Истинно говоря, мы вообще не знаем чужестранцев, *ибо страна сия принадлежит всем и каждому...*»⁴⁷ Америка – «*великий приют*» для «*бедняков всей Европы*»⁴⁸.

Человек, взявший в руки «Письма», невольно ловит себя на ощущении, что он уже читал подобные им творения. И в самом деле, Америка в изображении Кревекера сильно напоминает райские уголки, описывавшиеся в разные времена великими утопистами прошлого: Ямбулом, Мором, Кампанеллой... В сущности, и Америка Кревекера – это тоже утопия. Но утопия своеобразная: во-первых, она описывала не выдуманную, а *реально существующую страну*, предстающую как *воплощенная мечта*. Во-вторых, это была не вычурная мечта философа-одиночки, далекая от мечтаний простых людей, а массовая мечта о земных, простых, всем понятных житейских благах. Такая мечта не могла не привлекать и тех, кто уже пребывал в Америке, и тех, кто жаждал туда попасть, и религиозного диссидента, и авантюриста, жаждущего богатства, и лишившегося средств к существованию английского фермера...

Горэйшо Элджер – «продавец» Мечты

Отмена рабства, промышленная революция, рост народонаселения, в том числе за счет все усиливавшегося притока иммигрантов, стремившихся всеми силами интегрироваться в уже сложившееся американское общество, способствовали бурному развитию капитализма в Америке XIX в. Обнаруживаются и проблемы. Площади свободных земель сокращаются, а сами эти земли становятся объектом спекуляции, усиливается социальное расслоение общества, ставящее под вопрос представление о неограниченных и равных возможностях, и т. п. Но одновременно появляются и новые факторы, работающие на Американскую мечту.

Одним из таких факторов становится *развитие американской демократии* в первой половине XIX в., получившее блестящее отражение в книге знаменитого французского мыслителя Алексиса де Токвиля «Демократия в Америке». Токвиль видел и слабые, и сильные стороны политической системы США. Но в целом он, говоря современным языком, сделал Америке такую рекламу, которая убеждала: это *страна демократической мечты*. «Развитие демократических начал в Америке поразило Токвиля, и французский либеральный аристократ высказал суждение, что некоторые из них могли быть позаимствованы европейскими обществами... Влияние демократии и народа, волю которого олицетворял Джексон, достигло такого размаха, что богатые американцы были обречены жить в постоянном страхе. Подлинным политическим властелином джексоновской Америки, по заключению Токвиля, был народ, а не элита»⁴⁹.

Да и сам Эндрю Джексон, седьмой президент Соединенных Штатов, был, казалось, наглядным, предметным, конкретным олицетворением одного из фундаментальных принципов Американской мечты – равенства возможностей: если их что-то и ограничивает, то не социальное положение или происхождение, а внутренние, личностные пределы самого индивида, его таланты и способности. Родившись в бедной семье, Джексон сумел выбиться в люди: стал богатым плантатором, генералом и, наконец, президентом страны. Историки относят Джексона к числу самых малообразованных ее руководителей, не друживших с книгой. Но при этом подчеркивают, что он хорошо разбирался в политической обстановке и обладал столь ценным американцами здравым смыслом, помогавшим ему принимать правильные решения. Как писал много лет спустя Джеймс Труслоу Адамс, «тот факт, что возможность [стать главой

государства] представлялась, по крайней мере, открытой для каждого, поддерживал веру в Американскую мечту. После (появления в Белом доме. – Э.Б.) Эндрю Джексона каждому мальчишке говорили, что он может стать президентом Соединенных Штатов»⁵⁰.

Вторым фактором, работавшим в XIX в. на Американскую мечту и делавшим Америку привлекательной в глазах той части европейцев, которые были одержимы реформаторским духом, оказался *опыт социального – а точнее, утопического – экспериментирования*, в которое были вовлечены и сами американцы, и европейцы, рискнувшие пересечь океан и попробовать осуществить в Новом Свете то, чего им не удавалось сделать в Европе.

Можно с уверенностью утверждать, что ни в одной другой стране не было предпринято такого количества социально-коммунитарных экспериментов, как в США. Их (письменно зафиксированная) история восходит к концу XVII в. Но периодом наибольшего расцвета утопических общин в США стала первая половина XIX в., особенно 20–40-е годы. Странники Шарля Фурье, Этьена Кабе, Роберта Оуэна, других европейских социалистов-утопистов сделали Америку своей полевой лабораторией.

Особую активность проявлял Роберт Оуэн, несколько раз посещавший Америку и встретивший интерес к своей реформаторской деятельности со стороны не только рядовых граждан, готовых на эксперимент, но и властей: он дважды выступал в конгрессе США и создал в стране ряд общин (наиболее известной из которых была «Новая Гармония»), воплощавших его идеал социалистического общества. Для английского утописта Соединенные Штаты являли собой «новый мир, люди которого *оставили далеко позади, как только пересекли океан, многие из худших черт старого мира*. Это был мир без королей и аристократов, *мир гражданской и религиозной свободы*, мир, который – по крайней мере, на расстоянии и при условии, если закрыть глаза на такое зло, как рабство, – казалось, обеспечивал некоторое подобие равенства возможностей для всех, кто вступал в его пределы. И революция, свершившаяся в нем менее полувека назад, привела к осуществлению *первой и все еще единственной полной политической демократии на земле*»⁵¹.

Еще одним фактором, работавшим на распространение Американской мечты в самих США и за их пределами, стала художественная литература. Неоспоримый, хотя и не равный по масштабу, вклад в формирование и аранжировку великого мифа внесли такие крупные мастера культуры XIX в., как Герман Мелвилл, Натаниел Готорн, Фенимор Купер, Уолт Уитмен, Ралф Эмерсон, Генри Торо

и др. «Выявление скрытых потенций нашей Америки, развитие до логических пределов коммерческой системы, появление новых нравственных движений, которым суждено изменить нашу страну, придадут картине Будущего такое величие, что воображение страшится себе его представить. Только одно ясно всем, кто наделен здравым смыслом и чистой совестью: *здесь, у нас, в Америке, – дом человека*. Даже после того, как мы сделаем необходимую и существенную скидку на то, что мы проводим жалкую политику... на всю неразумность наших поступков, – даже после всего этого остаются органически присущие нам простота и свободолюбие, и, когда гармоничность нарушается, они вновь и вновь помогают ее восстановить, *открывая тем самым перед человеком в Америке возможности, каких он не знает где бы то ни было*»⁵².

Но, пожалуй, никто из великих американских писателей не сравнится, как мифотворец, с второразрядным литератором, оказавшим огромное (сопоставимое разве что с влиянием великих манипуляторов из масс-медиа, появившихся во второй половине XX в.) воздействие на формирование стереотипов массового сознания – прежде всего на формирование массового представления об Американской мечте как мечте об *успехе, достигаемом упорным трудом и целеустремленностью*.

Речь идет о Горейшо (Горацио) Элджере (Алджере) (1832–1899), авторе многочисленных (исследователи называют точное число: сто тридцать пять) повестей о том, как молодые люди без средств и связей (вроде героя его повести «Оборванец Дик, или Уличная жизнь в Нью-Йорке с чистильщиком обуви», опубликованной впервые в 1868 г. и принесшей ему огромный успех), но верившие в свою звезду и в Америку, добивались успеха и воплощали в жизнь свои мечты. «Хотя его описания экономической жизни Америки грешили чрезмерной сентиментальностью», замечают историки П. Гестер и Н. Кордс, «мелодраматические портреты», выписанные Элджером в его «сказках», «наделяли Американскую мечту плотью и кровью»⁵³.

«Сказки» Элджера были откликом на требования времени. Реалии XIX в. потребовали некоторой модификации Американской мечты. Община, в условиях которой действовали пилигримы, постепенно распадается и перестает быть условием выживания людей, попавших в Америку. Мечта приобретает тот самый ярко выраженный индивидуалистический характер, который ей свойствен и сегодня и который иногда ошибочно приписывают ее ранним вариантам. Синонимом счастья становится *индивидуальный успех*, а мерилom успеха – *деньги*. (Как говорит один из героев повести Эл-

джеря «Молодой торговец», мистер Тауэр, «юноша, работающий не из-за денег, стоит не более того, что получает. Он теряет самоуважение и желание карабкаться вверх».)

Отчетливо зазвучал в сочинениях популярного литератора и другой мотив, связанный с индивидуальным успехом и отсутствовавший у того же Кревекера и у других сочинителей. Это мотив *самостоятельного*, без существенной поддержки со стороны, *творения человеком* самого себя как *героя успеха*, продвижения вверх по социальной лестнице (или, как сказали бы социологи, вертикальной мобильности)⁵⁴.

Любой американец, говорят нам, может при желании и упорстве стать самосозидателем, а в итоге – продуктом собственного творчества, тем, что американцы называют *self-made man*. «Звонящая гордостью фраза – *«человек, создавший себя сам»*, – пишет исследователь этого феномена Т. Венедиктова, – родилась полтора столетия назад именно в устах американца. Идеал человека, который не принял будущее покорно из рук судьбы, случая или могущественных внешних сил, а сам взялся его лепить, ковать, строить и преуспел, добился своего, – очень американский идеал, хотя, разумеется, не исключительно американский»⁵⁵.

Говоря конкретно, американцем, из уст которого вылетели эти слова – *self-made man*, – был Генри Клэй, и прозвучали они впервые в стенах Сената конгресса США в 1832 г.⁵⁶ Сегодня это *органическая часть Американской мечты*. Ты не просто можешь добиться в этой стране успеха. Ты не просто имеешь равные с другими шансы. Ты можешь сделать это *самостоятельно, в одиночку*, без богатого дядюшки, даже без поддержки семьи, не говоря уже о государстве. И очень часто – *вопреки сопротивлению среды и в жестокой конкурентной борьбе*. Добиться благодаря упорству, а порой и удаче, которая всегда приходит к тому, кто много трудится, сметлив и не скидает после первых неудач.

Справедливости ради следует сказать, что эти мотивы звучали в американской литературе до и помимо Элджера – прежде всего в автобиографиях знаменитых или даже выдающихся американцев. Яркие приметы – «Автобиографии» одного из отцов-основателей Бенджамина Франклина, и одного из крупнейших американских предпринимателей, Эндрю Карнеги. Оба пытались на личном примере убедить, что каждый американец – творец собственного счастья. Оба раскрывали «секреты» своего жизненного успеха и обращались к потомкам с советами.

«Воздержанности он (Франклин говорит о себе в третьем лице. – Э.Б.) обязан тем, что так долго не знал болезней и до сих пор не жалуется на здоровье; *Трудолюбию и Бережливости* – тем, что рано вышел из бедности и приобрел достаток, а с ним и знания, позволившие ему стать полезным гражданином и удостоиться внимания в ученых кругах; *Искренности и Справедливости* – тем, что заслужил доверие своей родины и почетные миссии, какие она на него возложила, а влиянию всех добродетелей, вместе взятых, хотя ни в одной из них он не достиг совершенства, – тем, что ровный нрав и бодрость в беседе заставляют даже младших его знакомцев до сих пор искать его общества. Это и позволяет мне надеяться, что хотя бы некоторые из моих потомков последуют моему примеру и получают от этого *выгоду*»⁵⁷ (курсив мой. – Э. Б.).

О том, как он боролся с «призраком нищеты», преследовавшим его «как кошмар»; как он «однажды... ухватил свой шанс», а впоследствии «сделал свой первый серьезный шаг на пути в гору»; как ступенька по ступеньке поднимался в гору, рассказывал и Карнеги. И при этом давал полезные советы: помнить, «как часто успех дела решается пустяком»; развивать в себе «способность американцев приспосабливаться к любым обстоятельствам»⁵⁸; уметь сконцентрироваться на главном и, в частности, не распылять капитал и т. д. и т. п.⁵⁹

Однако было очевидно, что все эти полезные советы и рекомендации по части покорения вершин коммерции, политики и т. п. не смогут стать моделью для широкого подражания. Тут-то и пришел на выручку Элджер. Он создавал не только массовое чтение, издававшееся многомиллионными (!) тиражами, – он создавал модель для массового подражания. Типичный герой его повествований – беспризорный или одинокий подросток (чаще всего родившийся в сельской местности), порой сирота, оказавшийся в большом городе без средств к существованию и без работы. Но это человек, наделенный смекалкой, упорный, целеустремленный, готовый трудиться с утра до ночи, ищущий шанс пробиться наверх. И такой шанс у него появляется, пусть не сразу. Он встречается благодетеля, готового протянуть ему руку помощи – отчасти из нравственных побуждений, отчасти из дальновидного расчета. Порой юношу преследуют неудачи и разочарования, он сталкивается с коварством и предательством. Но в итоге добродетель торжествует, он добивается материального успеха и прочного положения в обществе.

При этом стоит обратить внимание на одну очень важную деталь. Как правило, герой Элджера, добиваясь достатка, не ста-

новится богачом (миллионером) и пробивается не на самый верх, а в *средний класс*. Это был сигнал «*просто*» американцу: так можешь и ты, так может каждый. Словом, это была воплощаемая (и в итоге воплощавшаяся) в жизнь мечта *маленького человека*, который несколько десятилетий спустя замелькает на голливудских экранах.

Но была черта, которая роднила и Франклина, и Карнеги, и «оборванца» Дика, и «молодого торговца» Скотта Уолтона – всех американцев, у кого была Мечта. Это понимание (ощущение) того, что ее осуществление требует не только свободы, но и *активной деятельности*. Американец – мечтатель, но *мечтатель деятельный, лишенный столь знакомой русскому человеку маниловской созерцательности*. Как резонно замечает Джим Калленс, «деятельность... лежит в самой основе Американской Мечты, составляет базовую предпосылку, от которой зависит все остальное»⁶⁰.

Джеймс Адамс – «аранжировщик» Мечты

Одной из главных вех в истории Американской мечты стал 1931 год, когда появилась книга Джеймса Труслоу Адамса «Американский эпос». Ее автор не только «аранжировал» основные «мелодии» Мечты, звучавшие до него в произведениях многочисленных авторов, а главное – в сердцах и головах миллионов людей. Он соединил эти мелодии в едином звучании и дал им имя. С тех пор⁶¹ это имя – Американская мечта – прочно вошло сначала в американскую, а затем и в мировую культуру, хотя содержательные границы его – отметим это обстоятельство еще раз – как были, так и остаются размытыми.

История американского народа, заметно отличающаяся от историй других народов, утверждает Адамс, это – «великий эпос». И было бы полезно «проследить, как мы стали теми, кем мы стали», совершить восхождение к истокам «типично американских представлений» о мире и о жизни⁶². Ключ к такому исследованию и одновременно объект такого исследования Адамс видит именно в Американской мечте, ибо «*Америка всегда была страной мечтаний, страной надежды*»⁶³.

«Надежда» – одно из самых любимых слов автора книги. Это синоним Американской мечты. Адамс так и пишет: «мечта, или надежда»⁶⁴: надежда на лучшую жизнь для себя и своих детей⁶⁵. Но это не «вся правда», ибо в самой этой надежде нет еще ничего спе-

цифически американского: какой народ не мечтает о счастье, у кого не теплится в душе надежда на лучшее будущее?

В Американской мечте «лучшее будущее» – при всем многообразии его проявлений – не только жестко привязывается к Америке, но и наделяется более или менее устойчивыми, уникальными в своем сочетании чертами. А главное – достижение этого будущего обуславливается определенными требованиями, предъявляемыми к субъекту Мечты. Адамс, в сущности, повторяет то, что говорилось и до него, но он *впервые сводит разрозненные черты и требования воедино* и предлагает посмотреть на то, что он назвал Американской мечтой, как на нечто *целостное*.

Уже в самом первом, самом общем из предложенных Адамсом определений Американской мечты он говорит о ней как «*мечте о лучшей... более счастливой жизни для всех граждан, какое бы положение они ни занимали...*»⁶⁶. И это естественно: после провозглашения Декларации независимости и придания ей статуса одного из основополагающих документов нации не говорить о счастье как об одной из базовых ценностей американского народа, а значит, и его национальной Мечты было бы просто невозможно.

Но рядом со счастьем Адамс ставит *материальный достаток, богатство*. Американская мечта – это «мечта о лучшей, более богатой» жизни для всех и каждого⁶⁷. Порой даже складывается впечатление, что именно в материальном достатке Адамсу прежде всего и видится счастье. Это объяснимо: одним из источников Американской мечты были мечтания простых людей о куске хлеба и крыше над головой. Не стоит забывать и о том, что книга вышла в тяжелые для Америки годы, когда миллионы американцев находились в тяжелейшем материальном положении.

Неудивительно, что, излагая историю Соединенных Штатов, автор «Американского эпоса» снова и снова возвращается к вопросу об экономической мотивации иммиграции в США и материальному аспекту Мечты. «Экономический мотив, несомненно, занимал важное место, а часто доминировал в сознании тех, кто вливался в великий миграционный поток...»⁶⁸ Люди, отправляясь за океан, повторяет Адамс, мечтали о «материальном достатке»⁶⁹, о собственной земле⁷⁰ и т. п.

Вместе с тем автор «Американского эпоса» настаивает на том, что экономическая мотивация устремленности европейцев в заокеанские дали была не только не единственной, но для многих и главной. Словно отвечая тем, кто сводит Американскую мечту к плоской, но популярной (в том числе и в современной России)

формуле «дом – семья – машина», он пишет: «Это не просто мечта об автомобиле и высокой зарплате... Это не просто мечта о материальном достатке, хотя последний, несомненно, значил многое. Это нечто гораздо большее»⁷¹.

Американская мечта, по Адамсу, – это мечта о новом «*социальном порядке*»⁷², какого никогда не знала Европа и какого она не могла даже представить себе, но какой, как надеялись иммигранты, можно было создать здесь, в Новом Свете.

Это порядок, «при котором *каждый мужчина и каждая женщина* смогут подняться до таких высот, которых они только способны достичь благодаря своим внутренним качествам, а другие признают их такими, каковы они *есть, независимо от случайных обстоятельств их рождения или положения*»⁷³. И еще: это порядок, при котором «жизнь каждого человека будет лучше, богаче и полнее» и «перед каждым открываются возможности, соответствующие его *способностям или достижениям*»⁷⁴.

В этих незатейливых определениях, не претендующих на теоретическую глубину, закодированы тем не менее некоторые существенные черты Американской мечты. И прежде всего представление о *широких возможностях*, открывающихся – независимо от его социального положения – перед каждым человеком, избравшим Америку своим домом. Это *наибольшие* (по сравнению с другими странами) возможности – даже с учетом пороков и ограничений, присущих американскому обществу. Не менее – а для многих, возможно, и более – существенно то, что это, как утверждается, равные возможности. Если их что-то и ограничивает, то не социальное положение или происхождение, а внутренние, личностные пределы самого индивида, его таланты и способности.

Равенство возможностей предполагает в качестве неперменной предпосылки его реализации наличие в обществе *свободы*. «В отличие от множества более ранних миграций, имевших место в истории и возглавлявшихся военачальниками, за которыми устремлялись зависевшие от них последователи, в этой миграции (миграции в Америку. – Э.Б.) и простые люди, и лидеры надеялись обрести большую свободу и счастье для себя и своих детей»⁷⁵. Но не ради смутной «свободы в себе», подчеркивает историк, пересекали мигранты океан: они делали это во имя «конкретных свобод для себя»⁷⁶. И они, добавляет Адамс, эту свободу обретали. Не все, конечно, могли воспользоваться ею в равной мере, но Америка давала надежду и шанс всем и каждому, ибо была (при всех «шрамах» на ее теле) свободной страной.

Развертывая на страницах «Американского эпоса» панораму истории Соединенных Штатов, Адамс снова и снова возвращается к идее свободы, и он в этом не оригинален. Практически во всех более или менее серьезных интерпретациях Американской мечты мотив свободы оказывается одним из главных, если не центральным⁷⁷. И это понятно: люди со всего света отправлялись в Америку как страну, обещающую свободу *всем* и во *всех ее многочисленных проявлениях*: экономическом, политическом, социальном, творческом... Это была свобода от (иначе говоря, независимость): исторического прошлого, которого в США долгое время просто не существовало; от разного рода социальных установлений, давивших на человека в Европе со всех сторон, и прежде всего от классовых ограничений⁷⁸; от остального мира, которая сохранялась на протяжении длительного времени. Но это была одновременно и свобода для: в первую очередь свобода самосозидания и самореализации.

Свобода – источник всего, что обещает Американская мечта, на что она ориентирует человека. Уберите свободу – и Мечта рухнет. При этом важно подчеркнуть, что речь идет прежде всего об *индивидуальной, частной свободе*, включая такое всегда ценившееся и оберегавшееся американцами ее интимное проявление, как *privasy*, что можно перевести как *свобода от вмешательства в частную жизнь*. Ценность, о которой когда-то так проникновенно написал (уязвленный ее узурпацией со стороны массового общества) Уильям Фолкнер: «Была американская мечта: земное святилище для человека-одиночки; состояние, в котором он был свободен не только от замкнутых иерархических установлений деспотической власти, угнетавшей его как представителя массы, но и от самой этой массы, сформированной иерархическими установлениями церкви и государства, которые удерживали его, как личность, в рамках зависимости и бессилия.

Мечта, равно вдохновляющая отдельных индивидов, столь разобщенных и не связанных друг с другом, что им оставались невнятные устремления и надежды, распространенные в странах Старого Света, чье существование как нации поддерживалось не идеей гражданственности, но идеей подчиненности, чья прочность обеспечивалась лишь количеством народонаселения и послушанием подчинившейся массы; мечта, сливающая в едином звучании голоса индивидов – мужчин и женщин: «Мы создадим новую землю, где каждая индивидуальная личность – не масса людей, а *индивидуальная личность* – будет обладать неотчуждаемым правом индивиду-

ального достоинства и свободы, основывающимся на индивидуальном мужестве, честном труде и взаимной ответственности»⁷⁹.

Фолкнер с присущей ему образностью формулирует одно из принципиальных представлений Американской мечты (о ней, разумеется, говорит и Адамс) – *представление об индивиде как центре социума*, о его самоценности и экзистенциальной самодостаточности. Американская мечта, постоянно напоминая Адамс, – плод коллективных усилий⁸⁰. Но, возникнув на основе коллективного жизненного опыта, она *обращается не к той или иной социальной общности, не к народу в целом, как Русская идея, а к отдельному человеку*, и потому о ней можно сказать так: *это мечта о лучшей жизни для отдельного человека* и только в силу этого – для всей нации. Индивид не оторван от общества, но и не растворен в нем. Больше того, индивид – «ось», вокруг которой «вращается» вся общественная жизнь. Отсюда и определенные жизненные установки и ориентации – поведенческие и нравственные, которые, как и любой общенациональный социальный миф, заключает в себе Американская мечта.

Это установка на *личностную самостоятельность и предприимательскую инициативу*. Американцу чужд патернализм как стремление опереться на чужие плечи (прежде всего на государство), переложить на другого решение собственных проблем, равно как и ответственность за свободно совершаемые им поступки. Его мечта – твердо стоять на ногах и быть хозяином собственной судьбы. И при этом рассчитывать исключительно на собственные силы.

Стремление к максимально возможной самостоятельности – одна из главных причин неизменно критического отношения американца к «большому государству», в котором он видит непрошеного (и небескорыстного) опекуна и одновременно узурпатора его законного, как он полагает, права самостоятельно определять, что для него плохо, а что – хорошо. Этими же причинами вызвано и настороженно критическое отношение американца к корпорациям.

Американский индивидуализм и стремление к самостоятельности вовсе не исключают коллективных действий. Убедительное тому подтверждение – наличие в США огромного количества разного рода неправительственных некоммерческих организаций, образующих гражданское общество. Но эти организации, как правило, *вырастают снизу*, т. е. создаются самими гражданами (на пересечении их индивидуальных интересов) по взаимной договоренности. Таким образом, ориентация на самостоятельность дополняется ориентацией на *самоорганизацию*.

Адамс, естественно, не мог не повторить – пусть в сотый или тысячный раз, – что Американская мечта ориентирует на *упорный труд и личностное самосозидание*. Представление о том, что каждый – кузнец своего счастья, что воля и целеустремленность сильнее обстоятельств, американец усваивает с младых ногтей, и даже жизненные неудачи не могут заставить его расстаться с этой верой.

Но мало себя создать (по собственным же чертежам). Нужно еще и выразить, реализовать созданное. Естественно поэтому, что ориентация на *самоосуществление* (self-fulfillment), *самореализацию* (self-realization), *самовыражение* (self-expression) входит органической частью в Американскую мечту. «Англичане, ирландцы, шотландцы, немцы – все, кто пристал к нашим берегам, прибыли сюда в поисках безопасности и самовыражения. Они прибыли с новой энергичной надеждой подняться и вырасти и выстроить для себя такую жизнь, в которой бы они не просто добились успеха как люди, но и были бы признаны другими как люди; жизнь, отмеченную не только экономическим процветанием, но и высокой общественной оценкой и самооценкой»⁸¹.

Одно из ключевых слов в этом высказывании Адамса – «успех». Вместе с синонимичным ему словом «достижения» (achievements) оно постоянно встречается на страницах «Американского эпоса». И это показательная позиция. Ни один серьезный исследователь Мечты не может обойти и не обходит своим вниманием такой ее ингредиент, как «успех». Без «успеха», как и без «свободы», не существует Американской мечты как общенационального идентификационного мифа. Высказывается даже мнение, что если попытаться определить Мечту одним словом, то этим словом будет именно «успех»⁸².

Конечно, Американскую мечту, как и Русскую идею, невозможно без ущерба для ее понимания свести к какому-то одному представлению (в чем отдают себе отчет и те, кто превозносит такую ценность, как «успех»). Для этого потребовалось бы по меньшей мере два понятия: «успех» и «свобода». Если представить себе рассматриваемый миф в качестве системы со своим «входом» и «выходом», то на «входе» следовало бы поместить слово «свобода», а на «выходе» – «успех». Ибо свобода – предпосылка, условие успеха. Успех – цель, результат деятельности свободного человека. Американская мечта об успехе, писал социолог Л. Ченовет, посвятивший этому предмету отдельную книгу, рассматривает мир как арену «соревнования между индивидами, где человек должен работать

ради собственного интереса и откладывать удовлетворение своих желаний на будущее в надежде добиться в этом будущем богатства, славы и власти»⁸³.

Успех, рассматриваемый как мерило оценки человека и его поступков, возводится американцами в ранг религиозной добродетели: протестантизм, оказавший огромное влияние на формирование американской цивилизации, мало того что оправдывал стремление к богатству – он прямо ориентировал на этику успеха. Любое предприятие оценивается с точки зрения достижения конечного материального результата, т. е. по сути дела как коммерческое предприятие⁸⁴. Пожалуй, именно в ориентации на успех ярче всего обнаруживается пронизанность Американской мечты (как, впрочем, и всей повседневной жизни) духом торгашества, выгоды, расчета.

Возникает закономерный вопрос: а такой ли – приземленной, материальной, одномерной – виделась Американская мечта Джефферсону, Франклину, Пейну, другим просветителям и романтикам, создававшим новое общество, новое государство и новую культуру? Такой ли виделась она тем, кто, выстраивая в Америке новое, демократическое общество, стремился превратить его в живую Утопию?

Американский историк С. Лаперуз, автор книги «По пути духовного сближения Америки и России», полагает, что сложившееся за океаном массовое общество и порожденное им сознание приземлили Американскую мечту, выхолостили из нее духовно-возвышенное содержание, входившее в представление о Мечте, разделявшееся борцами за независимость Америки и их последователями. Да и у Адамса, полагает историк, Американская мечта включает духовное измерение. «Его мысль не столько определение и констатация, сколько призыв, обращение, предписание американцам... По Адамсу, идея и реализация «Американской мечты» неразрывно связаны с жизнью индивидуальных человеческих существ, с их внутренней жизнью, с их собственными духовными жизнями и устремлениями»⁸⁵.

А что, спрашивает Лаперуз, мы имеем сегодня? «Каков доминирующий расхожий образ реализованной «Американской мечты» с ее идеей состоявшейся, полной успеха «хорошей жизни» в Соединенных Штатах Америки? Не есть ли это некоторые вариации на тему жизни в громадном шикарном собственном доме с участком земли, лужайкой и деревьями; с обилием модных украшений интерьера, внутренними и внешними удобствами и слугами, что делает жизнь легкой, комфортной и приятной; а также с множеством самых

разнообразных предметов и мест для проведения досуга и развлечений, включая бассейн, лодку, теннисный корт и т. д.; с обилием еды и одежды, и т. д. и т. п. И конечно, хорошая, выгодная работа – если в ней есть необходимость, – которая, предпочтительно, приносит достаточно много денег для поддержания своего «образа жизни» и дает прекрасную возможность для отдыха и развлечений»⁸⁶.

С. Лаперуз с досадой и сожалением констатирует, что именно такое – приземленное, бездуховное – понимание Мечты доминирует в современном американском обществе. И на то у него есть основания. «Американская мечта, – пишет Вильям Хадсон о массовом восприятии этого мифа в современной Америке, – это рассказ о стремлении рядовых людей (ordinary people) к материальному успеху и социальному вхождению в новый тип общества, где такое стремление получает реальное вознаграждение»⁸⁷. В отличие от других обществ, где существует жесткая социальная иерархия, которая обеспечивает независимость, богатство и власть лишь для избранного меньшинства, «Америка, рисуемая Американской мечтой, – это место, где не существует системы социальной стратификации, преграждающей путь к индивидуальному успеху»⁸⁸.

Хадсон выделяет два популярных варианта Американской мечты, практически подтверждающие опасения С. Лаперуза. В одном случае это представление о том, как «бедный иммигрант-одиночка, не имеющий средств к существованию, высаживается на наших берегах и за несколько коротких лет благодаря упорному труду обеспечивает комфортную жизнь (a comfortable living) для своей семьи; а его дети – следующее поколение – становятся образованными профессионалами, порой богатыми, а возможно, губернаторами штатов или даже президентом»⁸⁹.

Есть, говорит Хадсон, и другой вариант Американской мечты, являющий собой «умозрительную картину целой нации, [представители которой] живут в симпатичных, ухоженных, односемейных домах, окруженных такими же симпатичными, ухоженными лужайками; посылают своих детей в восхитительные, расположенные по соседству общественные школы, а в конце недели занимаются приготовлением барбекю на задних дворах своих домов, если не отправляются на экскурсию на одном из имеющихся в семье автомобилей»⁹⁰.

«Словом, – обобщает Хадсон, – Американская мечта являет собой картину индивидуального и коллективного *материального процветания*»⁹¹, базирующуюся на представлении о том, что в условиях социальной мобильности и равенства возможностей (суще-

ствующих в Америке) и при наличии личных усилий и инициативы такое процветание становится возможным *для всех*.

Реально – не для всех. Но то, что подавляющее большинство граждан США видит воплощение Американской мечты именно в материальном успехе, а символом этого успеха становится *собственный дом* – неоспоримый факт, подтверждаемый многочисленными опросами общественного мнения. И это не всегда просто дом. В последние десятилетия XX в., когда рост благосостояния среднего класса позволил многим его представителям переселиться в пригороды (сабурбию – *suburbia*), мечта о собственном доме трансформировалась в *мечту о загородном доме*. И это не шесть садово-огородных «соток», это тот самый дом, который описывают Лаперуз и Хадсон: с несколькими спальнями, лужайками, бассейном, теннисным кортом, и желательно – не более чем в часе езды от места работы. Так что словосочетание *«сабурбианская мечта»* (подтверждаемая красочными картинками в глянцевах журналах) стало ныне за океаном привычным и для многих составляет *неотъемлемый компонент Американской мечты*.

Конечно, эта картина контрастирует с теми видениями Америки, которые развешивались перед взорами Пейна, Джефферсона или Эмерсона. Но она не так уж сильно отличается от описаний Американской мечты в учебниках и учебных пособиях, предназначенных для колледжей. Вот, например, одна из самых серьезных книг этого жанра, подготовленная крупными американскими историками во главе с Джеймсом МакГреггором Бернсом и выдержавшая за несколько десятилетий (!) множество изданий (регулярно перерабатываемых и дополняемых). «Американская мечта имеет много общего с чаяниями (*aspirations*) большинства людей, – утверждают авторы: это мир, процветание, личное обладание собственностью (*personal ownership of property*), личная свобода и первостепенной важности убеждение, что каждый свободен в своем стремлении к достижению любой цели, накоплению материального богатства и следованию любому образу жизни. Америка должна была быть землей надежды, оптимизма и освобождения»⁹².

Авторы подчеркивают: «центральной представлением в Американской мечте является представление о том, что это земля, открывающая [широкие] возможности для предпринимательства (*enterprising*)»⁹³. Всякий, кто ступил на американскую землю, «имеет шанс вырасти, определить свой путь, разбогатеть или стать президентом, сформировать свою собственную судьбу и пойти так далеко, как позволяют его способности»⁹⁴.

Перед нами стандартные характеристики Американской мечты: личная свобода, неограниченные возможности, заряженность на индивидуальный материальный успех, который зависит исключительно от самого человека. И все тот же пресловутый пост президента – как будто в Америке столько же президентов, сколько американцев. Ну и еще, конечно, – как не упомянуть об этом в учебном пособии? – машина и все тот же дом. Словом, воплощение все того же духа индивидуализма, прагматизма, материализма.

И ничего в этом нет странного и удивительного. Разве могла бы Американская мечта, как *популярный* миф-утопия, получивший распространение в *массовом* обществе, не делать акцента на *материальном успехе*? Тем более что одним из источников – причем источником очень важным – Американской мечты была народная утопия, которая (мы говорим о родовом явлении) всегда, даже если она была проникнута религиозным духом, делала особый акцент на *материальной* стороне свободы. Да и религией, определившей во многом духовный облик американской нации, был, как известно, протестантизм, вполне гармонизировавший с духом капитализма и оправдывавший такие добродетели, как труд и накопительство⁹⁵.

Конечно, в Америке всегда находились люди, для которых *духовное* саморазвитие свободной личности, богатая внутренняя жизнь, сочетающаяся с материальным успехом, но не приносимая ему в жертву, составляли неотъемлемый атрибут Американской мечты. Есть такие люди и в сегодняшней Америке – например, известный социолог и экономист Иммануэль Валлерстайн. Жесткий критик нынешней внешней и внутренней политики Соединенных Штатов, Валлерстайн воздает хвалу Американской мечте. Но каким видится ему этот миф? «Американские политики, – пишет он, – любят ссылаться на Американскую мечту. Американская мечта существует. Она живет в душах большинства из нас. Это хорошая мечта, настолько хорошая, что многие люди в мире хотели бы, чтобы и у них была такая же мечта. Что же это за мечта? Американская мечта – это мечта о человеческих возможностях (human possibility), об обществе, в котором все люди поощрялись бы на свершение всего [лучшего], на что они способны (to do their best), и достижение наивысших результатов (to achieve their most), вознаграждением за что была бы комфортная жизнь (a comfortable life). Это мечта о том, чтобы на пути такой индивидуальной самореализации (individual fulfillment) не существовало искусственных препятствий. Это мечта о том, чтобы такие индивидуальные достижения порождали в своей совокупности великое социальное благо (a great social good) –

общество свободы, равенства и взаимной солидарности. Это мечта о том, чтобы мы были маяком для мира, который страдает от того, что не может осуществить подобную мечту»⁹⁶.

Такая гуманистически-просвещенческая интерпретация Американской мечты сродни тем ее видениям, которые мы находим у Томаса Джефферсона, Томаса Пейна, Ралфа Эмерсона, Уолта Уитмена, Генри Торо и ряда других американских мыслителей и писателей, которые разделяли в той или иной мере идеалы Гуманизма и Просвещения и смотрели на Америку как на землю, где человек может стать Человеком в полном смысле слова. Но такое понимание Мечты никогда не было популярным – ни во времена Джефферсона, ни во времена Эндрю Джексона, ни позднее. Так что говорить о какой-то ее деградации, вырождении нет никаких оснований. Популярной всегда была и остается «приземленная», «обытовленная» версия Американской мечты. И это естественно и закономерно. Америка – страна, в которой преобладает средний класс, или, выражаясь на старый манер, мещанство. И господствовать в такой стране могут именно *мещанские идеалы*. Они-то и определяют основное содержание популярной версии Американской мечты – версии, которая по своему социальному содержанию есть *мещанская мечта*. И будет оставаться таковой впредь.

В этих словах нет ни тени укора – только констатация социального факта. Так что, завершая рассмотрение типических представлений об Американской мечте (во внутриполитическом аспекте), мы можем сказать следующее: каковы бы ни были составляющие ее элементы, какие бы изменения ни претерпевали они с течением времени, для большинства из тех, кто видит в Американской мечте жизненную ценность, она являет собой *веру в Америку как страну, где каждый может добиться успеха (соизмеримого с его личными достоинствами и трудами) и обрести счастье*. Ну а если это всего лишь «маленькое», сугубо личное, «мещанское» счастье, то разве это меняет суть дела? Каждому – свое.

Новые источники старого мифа

Рука у Джеймса Адамса оказалась легкой, да и время появления «Американского эпоса» – подходящим: общество, переживавшее глубокий кризис – не только экономический, но и моральный, – нуждалось в *символе веры*, в «магическом слове», которое бы объединило американцев и вместе с тем обозначило

и подкрепило жившие в их душах надежды и стремления. Словосочетание «Американская мечта», подхваченное и распространенное прессой и быстро превратившееся (а в известном смысле и сознательно превращенное) в клише, выступило именно в роли такого символа. Стало даже казаться, что оно существовало всегда.

Огромную роль в закреплении Американской мечты в общественном сознании сыграла национальная культура, и в первую очередь художественная литература⁹⁷, которая во многом сама выростала из Мечты⁹⁸. Как справедливо отмечал отечественный литературовед А. Мулярчик, духом Мечты проникнуто «творчество писателей США, начиная с Купера и кончая многими современными прозаиками»⁹⁹. Свидетельством тому – не только появляющиеся время от времени произведения, которые так и называются – «Американская мечта»¹⁰⁰, или прямые рассуждения о Мечте, вкладываемые американскими романистами или драматургами в уста своих героев. Гораздо важнее другое.

О чем размышляют, о чем рассуждают персонажи произведений, выходящих в разное время из-под пера таких художников, как Джек Лондон, Теодор Драйзер, Уильям Фолкнер, Джон Стейнбек, Артур Миллер, Скотт Фицджеральд, Эдвард Олби, Джон Апдайк, Бернард Меламуд, Джеймс Болдуин, Уильям Стайрон, Курт Воннегут и многие другие?¹⁰¹ О том, как осчастливить человечество или спасти его? О том, как переустроить мир на основе принципов справедливости? О том, как создать вселенское братство, положить конец войнам, голоду, жестокости?.. Нет, это темы других – и в первую очередь русской – литератур. Конечно, в той или иной степени они затрагиваются и крупными заокеанскими писателями. Но главное, что волнует героев большинства американских литераторов, – личное счастье, успех, свобода, социальный статус, богатство... И все это – не вообще, а применительно к отдельному человеку, к индивиду как центру социального космоса. И индивид этот – прежде всего американец.

Порой на основе знакомства с произведениями американской литературы нескольких последних десятилетий создается впечатление, что она демонстрирует двойственное отношение к Американской мечте. С одной стороны, утверждает художественными средствами ее базовые идеалы: индивидуальную свободу, самореализацию личности, успех и т. п., словом, все то, что обеспечивает в итоге личное счастье; с другой стороны, показывает трудность, а то и невозможность реализации Мечты, извращение ее принципов, растущий разрыв между ценностными установками (сформи-

ровавшимися в основном в эпоху свободной конкуренции и либерализма *laissez faire*) и реалиями новой эпохи, когда становится все более очевидной неспособность классического либерализма дать адекватные ответы на вызовы времени.

Такого рода критический настрой – характерная черта культурного фона всей второй половины XX в. Особенно отчетливо проявлялся он в кризисные для американского общества периоды, как это было во второй половине 60-х – начале 70-х годов. Но это всегда был, если можно так сказать, позитивный, конструктивный, лояльный критицизм. Он ставил своей целью не похоронить Мечту, а укрепить ее позиции в обществе, очистив при этом от всего «неподлинного», наносного, что расшатывало массовую веру в Мечту. И сделать это как за счет приближения ее к реальности (путем некоторого переосмысления ее принципов – прежде всего индивидуализма), так и за счет приближения реальности к Мечте (через реформы – прежде всего социальные).

На Американскую мечту работал и национальный фольклор, и национальная социальная мифология, в частности знаменитый миф о ковбое, предстающем не в роли нахрапистого скваттера (каким его обычно рисуют за пределами США), а в роли свободного и свободолобивого героя-одиночки, избравшего своей профессией отправление правосудия в этом брэнном, погрязшем во грехе мире¹⁰².

Дух великого мифа пронизывает и национальный кинематограф США. «Содержание и судьба «американской мечты» отражаются во многих фильмах, произведенных как в Голливуде, так и вне его... Но, помимо отдельных фильмов, в США существуют два жанра, которые на протяжении всего своего существования органично связаны с темой «американской мечты». Это вестерн и гангстерский фильм, два вечных, по словам французского теоретика кино А. Базена, жанра американского кино, которые оказали существенное влияние на развитие национальной психологии»¹⁰³.

Одно из ярких тому подтверждений – фильм Барри Левинсона «Багси», выдвигавшийся в 1992 г. на «Оскара» по десяти номинациям. Лента, в которой, по словам критика Петра Вайля, «емко сконцентрировано то, что во всем мире именуется Американской Мечтой»¹⁰⁴. Больше того, «Багси», настаивает критик, – это «квинт-эссенция Мечты» по сути и по духу. Главный герой фильма – гангстер (имеющий реальный исторический прототип) по кличке «Багси», напористый волк-одиночка, динамичный, инициативный, безжалостный, мстительный... Багси задумал создать игровую им-

перию. Это его Мечта. И он идет к ней – идет по трупам, невзирая на временные неудачи и поражения. В конце концов Багси добивается своего – организует прибыльный игорный бизнес, богатеет, словом, достигает того, о чем мечтает «каждый американец», на какой бы ступени социальной лестницы он ни стоял, – успеха. Его, правда, убивают. Но умирает он как победитель. Как человек, реализовавший свою мечту. Американскую мечту.

Фильм Левинсона (создавшего незадолго до «Багси» оscarоносного «Человека дождя») вызывает у Петра Вайля странную на первый взгляд ассоциацию, порождает, как признает и он сам, неожиданные сравнения: например, с Иваном Лапшиным из картины Алексея Германа, в те же годы тоже одержимым идеей покорения пустых пространств, тоже не стеснявшимся крутых мер для достижения цели. «Через четыре года здесь будет город-сад». Но и казино – не Кузбасс, и цели Багси и Лапшина тоже были разные, и жизнь, увы, доказала, что личная выгода есть “природное побуждение”, а счастье для всех – химера. В лапшинском городе прибавилась трамвайная линия, в Неваде вырос Лас-Вегас»¹⁰⁵.

Неожиданное сравнение Багси с Лапшиным оказывается на самом деле очень удачным, ибо помогает высветить контрасты Американской мечты и Русской идеи (предстоящей в форме Советской идеи, а отчасти и Советской мечты). Деятельность двух киноперсонажей – сколь бы ограниченны ни были ее результаты – демонстрирует принципиальное различие установок, лежащих в основе двух социальных мифов. Багси – индивидуалист и эгоист, он хочет счастья только для себя, все остальное – средства для достижения этой цели. Лапшин – коллективист, он сам готов стать средством для достижения великой, с его точки зрения, цели – осчастливить человечество, пусть пока лишь в масштабах небольшого города. Оба героя действуют порой, как верно подмечено критиком, практически одинаковыми или сходными методами, и это закономерно: индивидуализм (Багси) и социализм (Лапшин) могут, оказывается, опираться на одну и ту же технологию и даже иметь в чем-то схожий финал. Но они предопределяют – и это весьма существенно – разную психологию, разные системы ценностей и разную организацию общественной жизни.

Конечно, «бандитская Америка» – лишь одно из воплощений Американской мечты в кинематографе США. Есть и другие: кто-то хочет стать генералом, кто-то – президентом крупной компании, кто-то – приобрести ферму или добиться признания в науке, а кто-

то – покорить Бродвей... И это могут быть совсем разные истории. Но их объединяет общая цель – личный успех.

Рассказывают нам с заокеанского экрана и о поражениях, порой тяжелых. Но и они в массе своей не столько конечная остановка, сколько перевалочный пункт на пути к успеху. Ибо Американская мечта ориентирует на непрерывное движение вперед, на постоянные индивидуальные усилия, на все новые и новые «пробы». Не случайно Америка оказалась родиной философии прагматизма, одной из основ которой является продуктивное человеческое действие.

Любопытны в рассматриваемом плане и многие «разоблачительные» ленты, на которых зритель видит совсем не ту Америку, какая рисуется в воображении ее обожателей. Присмотревшись к этим фильмам поближе, мы обнаруживаем, что это вовсе не поношение Америки и не попытка дискредитировать Американскую мечту, а выведение на свет Божий «отклонений» от дорогого сердцу критика идеала, – отклонений, которые обезображивают прекрасный сам по себе лик «великого общества» и которые могут и должны быть – нужна только воля! – в конечном счете устранены. И тогда «эта страна» станет такой, какой ей и предопределено быть провидением: «Градом на холме»...

Нельзя не сказать еще о двух институтах культуры, которые оказывают заметное влияние на формирование и распространение в обществе Американской мечты. «Американская мечта, на которой мы все воспитаны, – говорил Билл Клинтон, выступая в 1993 г. на заседании Совета демократического лидерства, – это простая, но мощная мечта: если вы упорно трудитесь и играете по правилам, то вы получите шанс пойти так далеко, как позволяют ваши способности, дарованные Богом»¹⁰⁶.

Эти слова Клинтона – «все мы воспитаны на Американской мечте» – могли бы повторить (и повторяют) другие президенты Соединенных Штатов. И не только президенты, но и сенаторы, публицисты, политические деятели правого и левого толка. Да и кто из граждан США не воспитывался на идеалах Американской мечты? Ведь на внедрение этих идеалов в их сознание работала и работает американская *школа*. Это один из основных агентов социализации, призванный превратить – и, как правило, превращающий – жителя страны по имени Соединенные Штаты Америки, возможно, только вчера эмигрировавшего из Европы, Азии или Африки, в «настоящего американца», исповедующего базовые ценности этой страны – прежде всего те, что находят прямое отражение в Мечте¹⁰⁷.

Еще один институт, мало сказать пропагандирующий, но буквально вколачивающий Американскую мечту (хотя и не только ее) в массовое сознание, – это *реклама*, используемая негосударственными и государственными институтами. Сегодня вам могут предложить дом на шесть спален в Беверли Хиллс, роскошный «кадиллак» или яхту, которые так и называются – «Американская мечта». А Дж. Хохшилд приводит в своей книге любопытную подборку некоторых из рекламных объявлений, использующих это словосочетание в качестве своего рода бренда. Так, к 500-летию открытия Америки Почтовая служба Соединенных Штатов выпустила широко разрекламированную коллекцию серебряных пластин «Американская мечта. Народ, надежда, слава. 1492–1992». На двадцати пяти пластинах, образующих коллекцию, выполнены гравюры, воспроизводящие картинку такого же числа почтовых марок, выпущенных в разное время Почтовой службой США и раскрывающих «типичные черты» американской истории и американского народа¹⁰⁸.

А вот – опубликованный журналом «Мани» («Деньги») анонс статьи, объясняющей, «почему Америка остается страной, в которой живется лучше всего»:

«Уровень безработицы ниже в Швейцарии.

Стать домовладельцем легче в Австралии.

Учиться в колледже лучше в Канаде.

Отпуск продолжительнее в Дании.

А уровень преступности ниже в Англии.

Но мечты чаще всего сбываются в Америке».

«Явное предначертание» для «исключительной» страны

Современный общенациональный социальный миф фиксирует не только представления той или иной национальной общности о своей внутренней жизни – государственной и гражданской. Он имеет более или менее четко выраженную *внешнеполитическую проекцию* (нередко многомерную), отражающую мифологизированное представление о месте, функциях и роли данной общности (нации-государства) в мире и оказывающую определенное влияние на ее внешнеполитическое поведение.

Американская мечта – не исключение. Так что глубинные корни внешнеполитической стратегии США, а в некоторых случаях и ее

конкретных шагов (не говоря о сопровождающей их риторике) следует искать не только в рациональных мотивах. «Социально-психологическим истоком метода «глобального интернационализма» в американской внешней политике, – замечает историк-международник В.П. Лукин, – является комплекс так называемой «американской мечты», порожденной представлением об Америке как «обетованной земле», где будет достигнута утопическая гармония в отношении всего того, что было отталкивающим и отрицательного в Старом Свете... Растущие неувязки и несоответствия «вблизи», внутри страны, в определенной степени содействовали экстраполяции «американской мечты» вдалека, за пределы территории Соединенных Штатов»¹⁰⁹.

Существование внешнеполитического аспекта Американской мечты признают и сами американцы, но при этом обращают внимание на его парадоксальный (по отношению к внутривнутриполитическому аспекту) характер. Этот парадокс МакГрегор Бернс и его соавторы видят в том, что, критически относясь к собственному правительству, американцы глубоко убеждены: «Наша [политическая] система – самая лучшая в мире. Некоторые из нас хотели бы даже навязать всем остальным наш тип политических теорий и практик»¹¹⁰.

Одной из самых отчетливо выраженных, существующих не одно столетие внешних проекций Американской мечты является представление об «американской исключительности» («American Exceptionalism»). Конечно, идея исключительности сама по себе ни о чем еще не говорит, кроме того, что данная страна или данный народ наделены какими-то особенными чертами, то есть чем-то отличаются – не обязательно в лучшую сторону – от других стран и народов. Такое можно сказать едва ли не обо всех народах, государствах, странах.

И все же, говоря об исключительности, обычно имеют в виду наиболее яркие и уникальные ее проявления. Их мы наблюдаем, прежде всего у наций-государств, сыгравших заметную роль во всемирной истории. К их числу, несомненно, относятся и современные Соединенные Штаты Америки. «Исключительность, – замечает в своей книге, посвященной данной проблеме, видный американский социолог и политолог Сеймур Липсет, – понятие обоюдострое... Мы (американцы. – Э.Б.) и худшие, и лучшие – все зависит от того, о чем идет речь»¹¹¹. Примерно в том же духе, но все-таки с акцентом на позитивную уникальность, описывал Соединенные Штаты в своей книге «Демократия в Америке», и по сей день

остающейся одним из самых глубоких и пронизательных описаний американского общества, Алексис де Токвиль¹¹².

Иное дело – *миф* об «американской исключительности». В нем Соединенные Штаты предстают не просто как уникальное в тех или иных своих проявлениях общество, но как страна, *возвышающаяся* над всеми другими странами, а американцы – над всеми другими народами. Исключительность выступает как *превосходство*: политический строй в США – самый совершенный, идеалы – самые гуманные, цели – самые благородные. Американский народ предстает таким образом как «*богоизбранный народ*», а Америка – как «*Град на холме*».

Миф об «американской исключительности» рождался как спонтанная, окрашенная в религиозные тона и использующая библейскую риторику защитная реакция тех, кто бежал из Европы, кто хотел жить нормальной человеческой жизнью, права на которую он был лишен в Старом Свете. Отсюда и этот мотив: «Мы – не такие, как все, за нас – Господь, он нас избрал, он нас ведет, оставьте нас в покое...»

Идея «богоизбранности» встречается в ранних пуританских хрониках, постановлениях колониальных ассамблей, речах пуританских проповедников типа Инкрида Мезера. Так, в решении, принятом в 1640 г. Ассамблеей Новой Англии, говорилось:

«1. Земля и все, что к ней относится, Божьи (принято).

2. Бог может отдать землю или любую ее часть своему избранному народу (принято).

3. Его избранным народом являемся мы (принято)»¹¹³.

Победа английских колоний в войне за независимость и образование США укрепили представление американцев о своей «богоизбранности». «После войны о США нередко говорили как об «американском Израиле». Т. Джефферсон называл американцев детьми Израиля. В 1805 г. в послании к народу он заявил: «Бог вел наших предков так, как некогда израильтян»¹¹⁴.

Впрочем, Джефферсон, как и ряд других идеологов американской революции, склонен был толковать американскую исключительность скорее как *особый, отличный от европейского путь исторического развития Америки*. Путь, позволяющий не допустить распространения в молодом обществе тех социальных пороков и болезней, которыми была поражена старушка Европа.

Джефферсон мечтал о фермерской Америке, о стране, развивающейся не по индустриальному, а по аграрному пути со всеми вытекающими отсюда благотворными, как казалось автору Декла-

рации независимости, последствиями. «...У нас, – писал он в «Заметках о штате Вирджиния, – есть огромные земельные просторы, где земледелец мог бы проявить свое трудолюбие... Те, кто трудится на земле, – избранники Бога, если у Бога вообще могут быть избранники, души которых он сделал хранилищем главной и истинной добродетели... Примера разложения нравственности нельзя найти у людей, занятых возделыванием земли, ни у одной нации, ни в какие времена. Этой печатью отмечены те, кто, не глядя на небо, на свою собственную землю и не трудясь, как это делает землепашец ради своего существования, зависят в своем существовании от случайности и каприза покупателей. Такая зависимость порождает раболепство и продажность, душит зародыши добродетели и подготавливает удобные орудия для свершения злых умыслов...Поскольку у нас есть земля, на которой можно трудиться, пусть никогда наши граждане не становятся к станку и не садятся за прялку. Плотники, каменщики, кузнецы нужны сельскому хозяйству. А что касается общих производственных операций – пусть наши цехи остаются в Европе. Лучше туда привозить продовольствие и материалы для рабочих, чем доставлять рабочих сюда, с их нравами и устоями... Массы, населяющие большие города, так же способствуют поддержке чистоты государства, как язвы – организма человека. Именно нравы и дух народа сохраняют республику в силе»¹¹⁵.

Мечтания Джефферсона и других мыслителей – заокеанских и европейских – об особом пути развития Соединенных Штатов сближали Американскую мечту (в этом ее варианте) с Русской идеей, органической частью которой, как мы видели, всегда оставалось представление о том, что у России свой, особый путь, отличный от европейского, американского или какого-либо еще. Но если россияне донесли мифологему об особом пути своей страны до нашего времени¹¹⁶, то американцы довольно рано избавились от так называемой джефферсоновской мечты¹¹⁷. Однако при этом они сохранили убеждение если и не в своей богоизбранности, то, по крайней мере, в том, что Америке в силу стечения обстоятельств, и прежде всего в силу более высокого по сравнению с другими странами уровня экономического (а по убеждению многих американцев, и политического) развития, предназначено быть мировым лидером, *образцом* для других, на что не может претендовать ни одна другая страна в мире.

Так или иначе, утратив со временем первоначальную религиозную окраску, миф об «американской исключительности» прочно утвердился на всех уровнях национального общественно-

го сознания. Эту глубинную веру в исключительность Америки (толкуемую нередко по-разному) разделяли люди самых разных мировоззрений и политических ориентаций. «Мы, американцы, – избранный народ... Израиль нашего времени». Так говорил классик американской литературы Герман Меллвил. И слова эти могли бы повторить (и повторяли) многие его собратья по цеху – Уолт Уитмен, Карл Сэндберг, Ралф Эмерсон... Да и рядовые американцы в массе своей, – включая тех, кого жизнь заставила пройти через нелегкие испытания – свято верили в свой народ и великую заокеанскую республику. «Вера американцев в свою собственную страну – религиозна, если не по своей напряженности, то по меньшей мере по своей абсолютной и универсальной авторитетности... – писал в своей книге «Обещание американской жизни» (1909) Герберт Кроули. – Еще детьми мы слышим, как она утверждается или подразумевается в разговорах взрослых. Каждая новая ступень нашего образования предоставляет нам дополнительные свидетельства в ее пользу... Мы можем не доверять многому, что делается во имя нашей страны нашими соотечественниками, или испытывать к этому сильную неприязнь; но сама наша страна, ее демократическая система и процветание в будущем – выше подозрений»¹¹⁸.

Своеобразной политической транскрипцией «американской исключительности» стал миф о «явном предначертании», или, как его еще называют, «предопределении судьбы» (Manifest Destiny). «К середине 40-х годов XIX в., – пишут Д. Ниммо и Дж. Комбс, – начало вырисовываться предначертание – предначертание избранного Богом народа, республиканизма и демократии для всех и повсюду. Так родился миф о явном предначертании»¹¹⁹.

На самом деле этот миф начал складываться раньше; к середине XIX в. он лишь обрел четкие формы и наполнился конкретным политическим содержанием. Американские историки¹²⁰ прослеживают мотивы «явного предначертания» уже у Томаса Пейна, и на то у них, как мы видели, имеются все основания.

Само это словосочетание – «явное предначертание» – родилось в 1845 г. под пером редактора «Юнайтед Стейтс мэгэзин энд демократик ривью» (United States Magazine and Democratic Review) Джона О'Салливана, оперативно откликнувшегося на сложившуюся к тому времени на континенте ситуацию. 1 марта 1845 г. сенат США одобрил аннексию Техаса, принадлежавшего до 1836 г. Мексике. 7 июля 1846 г. Соединенные Штаты аннексировали (все у той же Мексики) Калифорнию. Давний спор между Великобританией и США за обладание Орегоном завершился в пользу послед-

них. Америка шагала по Америке. Требовалось идеологическое обоснование экспансионистской политики, проводившейся первой в мире демократической республикой Нового времени. Эта функция и выпала на долю мифа о «явном предназначении», согласно первоначальному содержанию которого сам Господь Бог предназначал США властвовать на всем североамериканском континенте¹²¹.

Так или иначе «явное предназначение» стало, по словам Дэниэля Белла, «гражданской религией» Америки XIX в.: это была не просто идея о том, что нация имеет право определять собственную судьбу, но убежденность в особой добродетели американского народа, отличающегося от всех известных Европе народов или даже народов, существовавших доселе в мировой истории¹²².

Позднее «явное предназначение» стало получать новые интерпретации. «Предопределение судьбы, – писал российский историк И.П. Дементьев, – выступало в различных толкованиях: ассимиляция политически отсталых народов (прежде всего по отношению к индейцам), политическое тяготение (по отношению к Кубе), политическое сходство (по отношению к Канаде)... Много и настойчиво говорилось о «расширении сферы свободы» в период первой и второй войн против Мексики, имевшей целью распространить рабство на новые территории... На «предопределение судьбы» ссылался президент Полк в 1848 г., провозглашая необходимость аннексий в Северной и Центральной Америке, затем президент Пирс, ставивший целью укрепить пошатнувшееся господство рабовладельцев в союзе захватами новых территорий. Авторы знаменитого Остендского манифеста 1854 г., которые требовали присоединения Кубы к США любым путем, также говорили о «предназначении судьбы»¹²³.

Дух мифа о «явном предназначении», распространенном теперь далеко за пределы американского континента, сохранял свою силу на протяжении первой половины XX в.¹²⁴ Однако самим этим понятием пользовались теперь значительно реже, чем в прошлом. На смену «явному предназначению» шел – в качестве его преемника – другой политический миф, тесно увязанный с Американской мечтой: миф об «американском веке».

В 1941 г. в февральском номере популярного журнала «Лайф» было опубликовано пространное эссе Генри Люса, сына миссионера и владельца журнала. Эссе называлось «Американский век» («The American Century»)¹²⁵. Так явился на свет новый американский внешнеполитический миф. И хотя у него был персональный автор,

тем не менее миф об «американском веке» отражал представления и настроения, достаточно распространенные в национальном политическом истеблишменте в годы войны и послевоенный период.

Люс не предлагал ничего принципиально нового, если не считать таковым перенос идеи американского господства из пространственной плоскости во временную. «Возьмем XX век. Это наш век не только в том смысле, что нам довелось жить в этом веке; он наш еще и потому, что это первый для Америки век, когда она выступает как держава, доминирующая в мире»¹²⁶. Подобная постановка проблемы автоматически снимала вопрос о пространственных границах господства США: зоной интересов и «ответственности» Америки становился по сути дела весь мир.

Теперь его судьба, утверждал Люс, будет во многом зависеть от Соединенных Штатов. «Америке, и только Америке, предстоит определить, будет или не будет система свободного предпринимательства как экономический порядок, совместимый со свободой и прогрессом, преобладать в этом веке»¹²⁷. Америка должна выступить в качестве «главного гаранта свободы морей» и «динамичного лидера мировой торговли»¹²⁸. Америка должна стать для мира источником знаний и умений: ее инженеры, ученые, врачи, кинодеятели, мастера развлекать публику, самолетостроители, дорожники, учителя, воспитатели должны разъехаться по всему миру, дабы помочь ему овладеть теми искусствами, какими владеет сама Америка¹²⁹. Как «Добрый Самаритянин всего мира», снова уверовавший в то, что более благословенен тот, кто дает, нежели тот, кто берет, Америка должна накормить всех голодных. Наконец, как страна, которая больше других, как убежден Люс, ценит «любовь к свободе, стремление к равенству возможностей, традицию опоры на собственные силы (self-reliance), независимость и сотрудничество (co-operation)»¹³⁰, она должна стать «мастерской идеалов свободы и «справедливости»¹³¹.

Многие политики скептически отнеслись к идеям «Американского века»¹³². Критически были настроены и некоторые серьезные публицисты и историки¹³³. И они, разумеется, были правы в том плане, что «Американский век» не «тянул» ни на глубокое исследование, ни на серьезный стратегический проект. Но Люс не был ни исследователем, ни стратегом: он был миссионером по духу и мифотворцем по социальному амплуа. И, кажется, никто из историков не обратил внимания на два слова, как будто бы мимоходом брошенные Люсом, но на самом деле отражающие суть того, о чем писал американский автор: manifest duty (предначертанный

долг)¹³⁴. Это была переключка с *manifest destiny*, его осовремененная версия, новая внешнеполитическая проекция Американской мечты. И в этом качестве «американский век», несомненно, сыграл заметную роль в современном американском (и не только американском) мифосознании.

Представления об «американской исключительности», «явном предназначении», «американском веке» сливаются воедино в русле *американского мессианизма*. Изначально относительно слабое и лишенное политической акцентировки представление о Миссии крепло и становилось частью внешнеполитического кредо по мере того, как Америка раздвигала свои границы, наращивала экономическую, а потом и военную мощь и выходила на мировую арену как великая держава. Она рассматривала себя (и хотела, чтобы другие смотрели на нее теми же глазами) в качестве посланца Провидения, которому предназначено «указать человечеству в каждом уголке мира путь к справедливости, независимости и свободе... Америка должна быть готова использовать все свои силы, моральные и физические, для утверждения этих прав – прав человека во всем мире».

Эти слова Вудро Вильсона, политика, отнюдь не относящегося к породе «ястребов», повторяли в той или иной форме и с той или иной акцентировкой большинство американских президентов – и «ястребов», и «голубей». В последние годы холодной войны слова о величии Америки, о ее ответственности за судьбы человечества, о Миссии чаще всего слетали, пожалуй, с уст Рональда Рейгана. Это он утверждал (со ссылкой на папу Пия XII), что «Бог поручил Америке страждущее человечество»¹³⁵, что Соединенные Штаты «остаются золотой надеждой человечества»¹³⁶, что «сфера нашей ответственности как великого народа охватывает весь мир»¹³⁷. Впрочем, Рейган не стеснялся называть вещи своими именами. «Мы верим в миссию Америки, – говорил он в своей речи на обеде, устроенном республиканской национальной ассамблеей испаноязычных американцев 15 сентября 1983 г. – Мы верим, что в мире, истерзанном ненавистью и кризисами, именно с Америкой связывает человечество самые светлые свои надежды». И еще: «...Америка по-прежнему остается сияющим градом на холме»¹³⁸.

С тех пор как были произнесены эти слова, прошла почти четверть века, и мир за это время изменился до неузнаваемости. Но уверенность американцев в том, что им предстоит выполнить великую миссию, не только не покинула их, но еще больше возросла после распада старого миропорядка и превращения США

в единственную супердержаву, не имеющую сдерживающего и сопоставимого с ней по силам противовеса. Свидетельством тому – разработанный в Белом доме в годы президентства Дж. Буша-сына план так называемой демократизации Большого Ближнего Востока.

Одна из характерных особенностей Американской мечты заключается в том, что американцы не просто вдохновлялись ею – они стремились, будучи людьми практичными, *воплотить ее в жизнь, извлечь из нее пользу*. Это в полной мере относилось и относится к американскому мессианизму. Последний есть не просто деятельность во имя благой цели: это, как того требует этика достижений, – бизнес, пусть и своеобразный. Иначе говоря, выполнение Соединенными Штатами «предначертанной» им Миссии есть политико-культурное предприятие, которое должно обернуться для Америки успехом – политическим, коммерческим, военным. Как объяснял, например, помощник Клинтона по вопросам национальной безопасности Энтони Лэйк, «чем большее развитие получают демократия и рыночная экономика в других странах, тем более защищенной, процветающей и влиятельной будет наша нация...»¹³⁹.

Впрочем, с подобными высказываниями выступали многие политические деятели Америки. И потому не стоит заблуждаться, полагая, что Вашингтон готов бескорыстно помогать человечеству достичь того жизненного уровня, того качества жизни, что существует в Соединенных Штатах. Американская элита прекрасно понимает, что это практически невозможно, а стремление действовать в этом направлении – контрпродуктивно. Другое дело – распространить на мир императивы американской политической культуры. И не только политической. Но опять-таки – не задаром.

«Православно–Христианский мессианизм в той форме, в какой он складывался в России, – писал один из отечественных исследователей Русской идеи, – не похож на индивидуалистический мессианизм протестантизма. Христианскому универсализму Русской идеи вообще чужд партикуляризм протестантского типа»¹⁴⁰. К этому в общем-то верному суждению стоило бы добавить два момента. Русской идее чужд не только партикуляризм. Ей чуждо (и это вовсе не есть безусловное достоинство) и стремление к достижению собственной материальной выгоды как следствию мессианской деятельности. И еще одно: государственный мессианизм в том или ином обществе в принципе воспроизводит основные черты мессианизма гражданского, включая церковный.

Из сказанного вовсе не следует, что один мессианизм лучше или хуже другого. Любой политический мессианизм двойствен, противоречив, амбивалентен. Просто это разные мессианизмы. За ними стоит разная культура и психология. И ориентируют они на разную стратегию – политическую, экономическую, культурную.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Американцы очень часто пишут оба слова с заглавной буквы: American Dream.

² Свежий пример – пакет предложений под названием «За Американскую мечту» («American Dream Initiative»), выдвинутый в январе 2008 г. в Денвере на ежегодном съезде Совета руководства демократической партии США сенатором-демократом от штата Нью-Йорк Хиллари Клинтон, ведущей борьбу за выдвижение ее кандидатуры от этой партии на пост президента США. Предлагается предпринять ряд шагов по улучшению положения в сфере медицинского обслуживания, образования, обеспечения жильем и т. п., что по идее должно привлечь избирателя на сторону демократов.

³ Cullen J. The American Dream. A Short History of the Idea That Shaped a Nation. Oxford; N.Y., 2003.

⁴ В отечественной научной литературе к феномену Американской мечты обращались прежде всего специалисты по американской литературе. Что касается специальных исследований, то они немногочисленны, и среди них следует выделить книгу Т.Г. Голеньпольского и В.П. Шестакова «Американская мечта» и американская действительность», изданную в Москве в 1981 г.

⁵ Cullen J. The American Dream. A Short History of the Idea That Shaped a Nation. Oxford, N.Y., 2003. P. 6. Курсив мой. – Э.Б.

⁶ Ibid. P. 5.

⁷ Ibid. P. 7.

⁸ Примечательно однако, что ни в Encyclopedia Americana, ни в Encyclopedia Britannica, как, впрочем, и в других энциклопедиях общего характера, мы не отыщем статьи «Американская мечта». Она присутствует обычно на страницах специализированных справочников, и прежде всего посвященных Америке, а также на страницах некоторых справочных изданий, размещенных в Интернете.

⁹ A Reader's Guide to Making America: The Society and Culture of the United States. Ed. by L. Luedtke. Wash., 1992. P. 85.

¹⁰ American Dream – <http://en.wikipedia.org/wiki>

¹¹ Америка: Англо-русский лингвострановедческий словарь / Под ред. и общ. рук. проф. Г.В. Чернова. М., 1996. С. 29.

¹² Мало чем отличаются от приведенных определения Американской мечты, которые мы находим в монографических исследованиях – индивидуальных и коллективных. И как результат – стремление некоторых авторов вообще уйти от конкретных *определений содержания* рассматриваемого феномена. По этому пути идет, например, Джим Калленс. «...Мечта, – пишет он, – это

- не убеждающая истина (reassuring verity) и не пустая банальность (empty bromide), а довольно сложная идея со множеством смыслов (implications), которые могут проявляться различными путями (cut different ways)» (Cullen J. The American Dream. A Short History of the Idea That Shaped a Nation. Oxford, N.Y., 2003. P. 6–7).
- ¹³ Holbrook S. Dreamers of the American Dream. Doubleday & Co., Garden City, N.Y., 1957. P. 35.
- ¹⁴ Вот что говорилось, в частности, в тексте Мэйфлауэрского соглашения (Mayflower Compact): «Предприняв во славу Божию и во имя распространения христианской веры и в честь нашего короля и страны путешествие с целью основания первой колонии... обязуемся объединиться в гражданское политическое сообщество для установления более совершенного порядка и сохранения и осуществления вышеуказанных целей; и на основании этого составлять, учреждать и создавать по мере необходимости такие справедливые и основанные на всеобщем равенстве законы, ордонансы, постановления, конституции и обязанности, которые будут сочтены наиболее соответствующими и отвечающими интересам всеобщего блага колоний, и которые мы обязуемся должным образом соблюдать и которым мы обязуемся подчиняться» (История США: Хрестоматия / Сост. Э.А. Иванян. М., 2005. С. 6–7. Курсив мой. – Э.Б.)
- ¹⁵ Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности / Пер. с англ. М., 2004. С. 75. Как поясняет Хантингтон, «иммигранты разительно отличаются от переселенцев. У последних имелось собственное сообщество, они объединялись в группы, ставившие целью создание «новой земли», «града на холме» на далеких новых территориях. Ими двигало осознание великой цели... Иммигранты же стремились всего-навсего стать частью общества, которое создали переселенцы» (Там же. С. 75).
- ¹⁶ Cullen J. The American Dream. A Short History of the Idea That Shaped a Nation. Oxford, N.Y., 2003. P. 5.
- ¹⁷ Ibid. P. 8.
- ¹⁸ Слэзкин Л.Ю. У истоков американской истории. Массачусетс. Мэриленд. М., 1980. С. 46–47.
- ¹⁹ Там же. С. 49.
- ²⁰ Там же.
- ²¹ Бурстин Д. Американцы: колониальный опыт / Пер. с англ. М., 1993. С. 11.
- ²² Первая, пуританская, стадия охватывала 17-й век. Вторая, «стадия янки» (the Yankee stage), – 18-й и 19-й века. Третья, стадия яппи (the Yuppie stage), как называл ее Лэш, – 20-й век.
- ²³ См.: Lasch Ch. The Culture of Narcissism. N.Y., 1978.
- ²⁴ Хантингтон С. Кто мы? С.75. Курсив в тексте. – Э.Б.
- ²⁵ По словам крупного американского историка В.-Л. Паррингтона, «замена «собственности» «стремлением к счастью» свидетельствует об окончательном разрыве с учением вивов, завещанным Локком английской буржуазии, и о появлении более широкой социальной концепции. Именно эта замена и внесла в Декларацию те идеалы, которые сделали ее неувядающе жизненной и человеческой. Фокусировки Декларации означали нечто большее, чем политический жест, рассчитанный на поддержку народа» (Паррингтон В.-Л. Основные течения американской мысли / Пер. с англ. Т. 1. М., 1962. С. 423).
- ²⁶ Пейн Т. Избранные сочинения / Пер. с англ. М., 1959. С. 63.

- ²⁷ Там же. С. 97.
- ²⁸ Там же. С. 123.
- ²⁹ Там же. С. 171.
- ³⁰ Там же. С. 170.
- ³¹ Там же. С. 97.
- ³² *Кревекер Сент Джон де*. Письма американского фермера // Брэдфорд Уильям. История поселения в Плимуте; Франклин Бенджамин. Автобиография. Памфлеты; *Он же*. Письма американского фермера. М.: Художественная литература, 1987. С. 557.
- ³³ Там же. С. 558. Здесь и далее Курсив мой. – Э.Б.
- ³⁴ Там же. С. 573.
- ³⁵ *Lipset S.M.* American Exceptionalism. A Double Edged Sword. N.Y., L., W.W. Norton & Co., 1996. P. 18.
- ³⁶ *Кревекер Сент Джон де*. Письма американского фермера. С. 558.
- ³⁷ Там же. С. 562.
- ³⁸ Там же. С. 571.
- ³⁹ Там же. С. 558.
- ⁴⁰ Там же. С. 562.
- ⁴¹ Там же. С. 566.
- ⁴² Там же. С. 567.
- ⁴³ Там же. С. 572.
- ⁴⁴ Там же. С. 560.
- ⁴⁵ Там же. С. 571.
- ⁴⁶ Там же.
- ⁴⁷ Там же. С. 571–572.
- ⁴⁸ Там же. С. 558.
- ⁴⁹ *Согрин В.* Политическая история США. XVII–XX вв. М., 2001. С. 100–101.
- ⁵⁰ *Adams J.* Op. cit. P. 143.
- ⁵¹ Robert Owen in the United States. Ed. by C. Johnson. Forev. By A.L. Morton. N.Y., 1970. P. IX, X. Курсив мой. – Э.Б.
- ⁵² *Эмерсон Р.У.* Молодой американец // Эстетика американского романтизма. М., 1977. С. 299. Курсив мой. – Э.Б.
- ⁵³ *Gester P., Cords N.* Myth in American History. Glencoe Press. Encino, Calif., 1977. P. 168.
- ⁵⁴ Кревекер, правда, говорил о том, что неприкаянные люди, стекающиеся в Америку со всех концов света, «становятся людьми» (*Кревекер Сент Джон де*. Письма американского фермера. С. 559). Но мотив индивидуального творения человеком самого себя у него еще не звучит.
- ⁵⁵ *Венедиктова Т.* Человек, который создал себя сам (американский опыт в лицах и типах). М., 1993. С. 6.
- ⁵⁶ *Sawelti J.* Apostles of the Self-Made Man. Chicago, 1965. P. 39 ff.
- ⁵⁷ *Франклин Б.* Из «Автобиографии» // Человек, который создал себя сам (американский опыт в лицах и типах). М.: Институт массовых коммуникаций, 1993. С. 33–34.
- ⁵⁸ Давая эти советы, Карнеги не забывал похвалить американцев и отметить их преимущества перед европейцами. «Можно смело биться об заклад, что тысяча американцев обживутся на новой земле, заведут школы, церкви, газеты и духовые оркестры, короче, обеспечат себя всевозможными благами цивилизации – и двинутся дальше, осваивать целину раньше, чем такое же коли-

- чество британцев успеют выяснить для начала, кто из них знатнее и у кого больше наследственных прав быть начальником» (*Карнеги Э.* Из «Автобиографии» // Человек, который создал себя сам (американский опыт в лицах и типах). М.: Институт массовых коммуникаций, 1993. С. 166–167).
- ⁵⁹ *Карнеги Э.* Из «Автобиографии» // Человек, который создал себя сам (американский опыт в лицах и типах). 1993. С. 151–178.
- ⁶⁰ *Cullen J.* The American Dream. A Short History of the Idea That Shaped a Nation. Oxford, N.Y., 2003. С. 10.
- ⁶¹ Уместно напомнить, что «Американский эпос» увидел свет в разгар Великой депрессии, когда общество испытывало острую потребность в произведениях, выдержанных в духе исторического оптимизма. Труд Джеймса Адамса, напминавший о славном прошлом Соединенных Штатов и завершившийся призывом к нации не падать духом, вдохновляясь тем, что он и назвал Американской мечтой, был именно таким сочинением. «Перспектива, открывающаяся ныне перед нами, – писал он на последних страницах книги, – обескураживающая, но не безнадежна... Нам предстоит пройти долгий и трудный путь, если мы хотим осуществить нашу Американскую мечту в жизни нашей нации... Альтернативой была бы утрата самоуправления, утрата возможности простого человека подняться во весь свой рост, утрата надежды и обещаний, дарованных человечеству Американской мечтой» (*Adams J.T.* The Epic of America. N.Y., MCMXXXIII. P. 326–327).
- ⁶² *Adams J.T.* The Epic of America. P. V.
- ⁶³ *Ibid.* P. 167. Здесь и далее курсив мой. – Э.Б.
- ⁶⁴ *Ibid.* P. V. Есть еще одно слово, которое хотя и не приравнивается Адамсом к мечте или надежде, но тоже используется им при описании внутреннего настроения людей – и еще только собирающихся эмигрировать в Америку, и уже пустивших глубокие корни в новосветскую почву. Это слово – belief, которое в данном контексте можно интерпретировать и как веру в Америку, страну, где сбываются самые смелые мечты, и как убежденность в том, что она была и остается землей обетованной.
- ⁶⁵ Заокеанские политические деятели, прежде всего либералы, ориентирующиеся на демократическую партию, широко пользуются (в пропагандистских целях) этой формулой. Так, в опубликованной несколько лет назад книге «Новое большинство: к народной прогрессивной политике», этом своеобразном манифесте новых либералов, говорится: «Мы отличаемся друг от друга по своей этнической принадлежности и религии, но нас объединяет вера в Американскую мечту – надежда на то, что благодаря упорному труду мы сможем добиться лучшего для нас и наших детей» (*The New Majority: Toward a Popular Progressive Politics.* N.Y., 1997. P. 23).
- ⁶⁶ *Adams J.* Op. cit. P. V.
- ⁶⁷ *Ibid.*
- ⁶⁸ *Ibid.* P. 21.
- ⁶⁹ *Ibid.* P. 318.
- ⁷⁰ *Ibid.* P. 26. Важность экономической мотивации эмиграции в Соединенные Штаты отмечается многими исследователями этого феномена. «Америка, – пишет историк Эсмонд Райт, – была построена иммигрантами. И в Плимут Рок в семнадцатом веке, и в Эллис Айленд в веке двадцатом прибывали люди, родившиеся за пределами Америки. Кто-то спасался бегством от религиозных преследований и политических беспорядков. Большинство, одна-

ко, перебиралось в Америку по экономическим соображениям и составляло часть экстенсивной миграционной системы, реагировавшей на изменяющиеся требования рынка рабочей силы» (*Wright E. The American Dream. From Reconstruction to Reagan. Camb., Mass., 1996. P. 53*).

⁷¹ Ibid. P. 317–318.

⁷² Ibid. P. 317 (курсив мой. – Э.Б.). «Новый Свет, – вторит Адамсу Эмонд Райт, – рождал не только оптимизм и высокое стремление к риску, но и ощущение возможности открытия новых социальных и эстетических ценностей, выработки новых законов и устройства на его девственной почве новых институтов» (*Wright E. The American Dream. P. 535. Курсив мой. – Э.Б.*).

⁷³ *Adams J.T.* Op. cit. P. 317. (курсив мой. – Э.Б.).

⁷⁴ Ibid. (курсив мой. – Э.Б.).

⁷⁵ *Adams J.* Op. cit. P. 21.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ «Свобода. Не свобода того или иного региона, или секты, или точки зрения. Просто свобода, состояние, в котором человек чувствует себя человеком, самим собой. Свобода как цель, определение и последствие возрождения. А это и есть Мечта» (*Sevareid E. The American Dream // The American Dream in Literature. Ed. by Stanley A. Werner, jr. N.Y., 1970. P. 4*).

⁷⁸ «Но, быть может, важнее всего было полное отсутствие каких бы то ни было классовых границ» (*Adams J.T.* Op. cit. P. 143).

⁷⁹ *Фолкнер У.* О частной жизни. Американская мечта: что с ней произошло? // Писатели США о литературе. М., 1974. С. 300. Курсив мой. – Э.Б.

⁸⁰ «Мечта не была продуктом мыслителя-одиночки. Она рождалась в сердцах и пылающих душах многих миллионов людей, прибывших к нам и представляющих все нации» (*Adams J.T.* Op. cit. P. 327).

⁸¹ Ibid. P. 51.

⁸² «Ядром ориентации личности в США они (американские исследователи. – Э.Б.) считают специфическое представление о жизненном успехе человека и связанные с ним ожидания и мечты, которые настолько привычны, так глубоко укоренились исторически, что получили название “американской мечты”» (*Замошкин Ю.А.* Личность в современной Америке. М.: Мысль, 1980. С. 13).

⁸³ *Chenoweth L.* The American Dream of Success. Duxbury Press. North Scituate, Mass., 1974. P. 3.

⁸⁴ Это относится, отмечает Ченовет, и к таким, казалось бы, далеким от коммерции вещам, как война и политика. Если, пишет он, «борьба за успех воспринимается как самоочевидное благо, то и участие в войне ради победы не ставится под вопрос» (P. 9). Что вызывает в этом случае головную боль, так это – как обеспечить максимально эффективные действия солдат. Так же и в политике. «Описывая деятельность правительства Соединенных Штатов как «национальный бизнес», Эдвард Г. Лоури настаивал на том, – пишет Ченовет, – чтобы политические дела велись столь же эффективно и экономно и на основе современных научных принципов, как это делается в любом крупном частном бизнесе» (P. 9).

⁸⁵ *Ланеруз Ст.Л.* Духовный призыв «Американской мечты» // Американский характер. Очерки культуры США. Импульс реформаторства. М., 1995. С. 70.

⁸⁶ Там же. С. 56.

- ⁸⁷ *Hudson W.E.* American Democracy in Peril. Eight Challenges to American Future. Wash. D.C. 2004. P. 258.
- ⁸⁸ Ibid.
- ⁸⁹ Ibid.
- ⁹⁰ Ibid.
- ⁹¹ Ibid.
- ⁹² *Burns J.M., Peltason J.W., Cronin T.E.* Government by the People. Englewood Cliffs, N.J., 1981. P. 765.
- ⁹³ Ibid. P. 765.
- ⁹⁴ Ibid.
- ⁹⁵ Глубокий анализ роли протестантизма в формировании капиталистических отношений содержится в исследовании Макса Вебера «Протестантская этика и дух капитализма».
- ⁹⁶ *Wallerstein I.* The Decline of American Power. N. Y.; L., 2003. P. 1–2.
- ⁹⁷ «Наше литературное наследие, – отмечал в предисловии к небольшой антологии «Американская Мечта и литература» Стенли Вернер, – свидетельствует о вере миллионов американцев в Американскую мечту» (*The American Dream in Literature*. Ed. by S. Werner. N.Y., 1970. P. 10).
- ⁹⁸ По словам Дж. Хохшилд, «начиная с эпохи Эндрю Джексона (а возможно, и того раньше) Американская мечта становится определяющей характеристикой американской культуры...» (*Hochschild J.* Op. cit. P. XI).
- ⁹⁹ См.: *Аллен У.* Традиция и мечта / Пер. с англ. М., 1970. С. 255–256. Об отражении Американской мечты в литературе США писали в разное время Б. Гиленсон, Т. Голенпольский, Я. Засурский, А. Зверев. М. Менделсон, А. Мулярчик, В. Шестаков и ряд других литературоведов, писателей и публицистов.
- ¹⁰⁰ В 1933 г. была опубликована пьеса Джорджа О’Нила «Американская мечта». Четыре года спустя появляется роман Майкла Фостера «Американская мечта». В 1960 г. Америка знакомится с пьесой Эдварда Олби «Американская мечта», а пятью годами позднее – с «Американской мечтой» Нормана Мейлера. И это, разумеется, не весь перечень произведений с заголовками-близнецами, имеющими откровенно претенциозный – чтобы не сказать вызывающий – характер.
- ¹⁰¹ Само собой разумеется, что тема Американской мечты проходит через множество произведений так называемой массовой литературы, продолжающей, хотя и на несколько более высоком уровне, традицию Горейшо Элджера. См. об этом: *Петрухина М.А.* «Американская мечта» в контексте современной культуры США // Американский характер: Очерки культуры США. М.: Наука, 1995.
- ¹⁰² О ковбое как национальном мифологическом герое см.: *Bellah R. et al.* Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life. Berkley et al., 1985. P. 145.
- ¹⁰³ *Голенпольский Т., Шестаков В.* Цит. соч. С. 116.
- ¹⁰⁴ *Вайль П.* Американская мечта. Фантазия на тему стихии бизнеса // Независимая газета. 1992. 4 июля.
- ¹⁰⁵ *Вайль П.* Цит. соч.
- ¹⁰⁶ President *Bill Clinton*, Speech to Democratic Leadership Council, 1993.
- ¹⁰⁷ Социализирующая функция школы во многом объясняет остроту борьбы вокруг содержания школьных учебников (особенно по истории), ставшую не-

отъемлемым элементом так называемых культурных войн, развернувшихся в американском обществе в 90-х годах. См. об этом, в частности: *Gitlin T. The Twilight of Common Dreams. Why America is Wracked by Culture Wars.* N.Y., 1995. Напомню: во многих учебниках и учебных пособиях политологического плана, предназначенных для колледжей (а среди их авторов – люди с именами), Американская мечта – предмет особого рассмотрения.

¹⁰⁸ Примечательно, что автором предисловия к рекламному буклету, посвященному коллекции, выступил один из бывших президентов США – недавно ушедший из жизни – Джералд Форд. «Я приглашаю вас, – говорится в тексте, – вместе со мной воздать должное мечте Колумба о новом мире, равно как и Американской мечте – вашей и моей. Их, я полагаю, объединяет вполне естественная связь. Колумб был в полном смысле этого слова одним из первых мечтателей нового мира. Ему были свойственны предвидение, решимость и готовность делать ошибки – качества, которые всегда были частью американского характера».

¹⁰⁹ Современная внешняя политики США. Т. 2. М., 1984. С. 115.

¹¹⁰ *Burns J.M., Peltason J.W., Cronin T.E. Government by the People.* Englewood Cliffs, N.J., 1981. P. 766.

¹¹¹ *Lipset S. American Exceptionalism. A Double-Edged Sword.* N.Y., L., 1996. P. 18.

¹¹² *Токвиль А. де. Демократия в Америке / Пер. с фр. М., 1992.* Любопытные суждения об Америке содержатся в лекциях по философии истории Гегеля, читавшихся им в Берлинском университете в промежутке между 1822 и 1831 гг. По словам великого мыслителя, Америка до сих пор *ничем особенным себя не проявила*. Возможно, проявит в будущем, но из истории прошлого – всемирной истории – должна быть исключена. «...Америка есть страна будущего, в которой впоследствии, может быть в борьбе между Северной и Южной Америкой, обнаружится всемирно-историческое значение; в эту страну стремятся все те, кому наскучил исторический музей старой Европы. Говорят, что Наполеон сказал: эта старая Европа наводит на меня скуку. Америку следует исключить из тех стран, которые до сих пор были ареной всемирной истории. То, что до сих пор совершалось там, является лишь отголоском старого мира и выражением чужой жизненности...» (*Гегель. Соч. Т. VIII. Философия истории. М.; Л., 1935. С. 83*).

По сути дела, между Гегелем и Токвилем, суждения которых об Америке относятся примерно к одному и тому же периоду, не было принципиальных расхождений. Гегель говорил о прошлом во всемирно-историческом плане, Токвиль – о настоящем, ограниченном пределами самих Соединенных Штатов. Американцы не были похожи ни на кого другого, но эта непохожесть к тому времени не успела отразиться на судьбах мира. Пройдет менее ста лет, и все радикально переменится.

¹¹³ Цит. по: *Ефимов А.В. Социальный аспект биологической категории «раса» // Против расизма. М., 1966. С. 33.*

¹¹⁴ *Дементьев И.П. Идеиная борьба в США по вопросам экспансии (на рубеже XIX–XX вв.). М., 1973. С. 55.*

¹¹⁵ *Джефферсон Т. Заметки о штате Вирджиния // Американские просветители. М., 1969. Т. 2. С. 74–75.*

¹¹⁶ За этим консерватизмом (если говорить о субъективной стороне дела) тоже, очевидно, стоит защитная реакция – отчасти спонтанная, отчасти несущая на себе идеологическую печать: «Мы такие, какие есть, не потому, что не способ-

- ны уподобиться другим (тем же американцам, например), а потому, что историей нам предназначено идти особым путем и быть непохожими на других. Да и выжили мы только потому, что шли своей дорогой».
- ¹¹⁷ Большую роль в этом избавлении сыграл процесс индустриализации Америки, а впоследствии – экспансионистская внешняя политика. «После того как в Новой Англии были построены текстильные фабрики, Америки предстояло стать деловой цивилизацией... В 1898 г. ...когда Америка вступила в войну с Испанией, она стала, подобно тем нациям, от которых прежде отворачивалась, имперской державой. К этому времени Америка могла уже также претендовать на сходство с любой другой индустриальной цивилизацией – с той лишь разницей, что она опережала их в этом качестве. Отсутствие феодального прошлого означало отсутствие класса аристократов, способных пропустить вызов притязаниям мамоны. Джефферсоновская мечта ушла в прошлое» (*Wright Esmond*. Op. cit. P. 539).
- ¹¹⁸ *Croly H.* The Promise of American Life. N.Y., 1964. P. 1. Цит. по: *Попту П.* Обретая нашу страну: политика левых в Америке XX века. М., 1998. С. 18.
- ¹¹⁹ *Nimmo D.*, *Combs J.* Subliminal Politics. Myth in American History. Encino (Cal.). L., 1977. P. 58.
- ¹²⁰ См. прежде всего: *Weinberg Albert K.* Manifest Destiny. Baltimore, 1935.
- ¹²¹ Любопытно, что, ссылаясь на силы небесные, О'Салливан не забыл упомянуть и о земных мотивах «явного предназначения» – быстром росте народонаселения США, нуждающегося для «свободного развития» в дополнительных территориях. Но О'Салливан не был бы американцем, если бы не упомянул также о величии Соединенных Штатов, расширение которых несет другим народам только благо. В статье «Будущее великой нации» (1838) он говорил об «избранности» американского народа, основавшего самую совершенную в мире демократию, и призывал «во имя распространения равенства» захватить Техас, Кубу, Орегон, Калифорнию, Канаду, Мексику. «Поле деятельности США будет западное полушарие, их крышей – небесный свод, усыпанный сверкающими звездами, их собранием – союз многих республик, населенных миллионами счастливых людей, управляющихся божественными естественными и моральными законами равенства», – заключал О'Салливан» (*Дементьев И.П.* Цит. соч. С. 54).
- ¹²² *Bell D.* The End of American Exceptionalism // Public Interest. 1975, Fall. P. 199.
- ¹²³ *Дементьев И.П.* Цит. соч. С. 53–54.
- ¹²⁴ По мнению некоторых политиков, следы мифа о «явном предназначении» отчетливо просматриваются, например, в известной «доктрине Трумэна», которую последний обнародовал в 1947 г. Как пишет Н. Рэнвик, идеализированный образ демократической Америки, провозгласившей своей задачей борьбу с мировым коммунизмом и защиту американских ценностей и американского образа жизни, представлял собой не что иное, как «Американскую мечту и Явное предназначение, слитые воедино» (*Renwick N.* America's World Identity. N.Y., 2000. P. 121).
- ¹²⁵ Вскоре эссе было опубликовано отдельной книжкой с комментариями ряда аналитиков. См.: *The American Century by Henry R. Luce. With Comments by Dorothy Thompson, Quincy Howe, John Chamberlain, Robert G. Shivak, Robert E. Sherwood.* N.Y., Toronto (1941).
- ¹²⁶ *Luce H.* The American Century. P. 27.

¹²⁷ Ibid. P. 35–36.

¹²⁸ Ibid. P. 36.

¹²⁹ Ibid. P. 37.

¹³⁰ Ibid. P. 38.

¹³¹ Ibid. P. 39.

¹³² Как вспоминал позднее его автор, однажды, в 1942 г., во время обеда, на который его пригласил Черчилль, он стал рассуждать (в духе идей «Американского века») о «послевоенном планировании». В один из моментов, пишет Люс, я почувствовал легкий дружеский шлепок по спине. «Выбросьте все это из головы, Люс, – сказал Черчилль. – Надо просто выиграть войну – и все будет хорошо» (См.: *Elson Robert T. The World of Time Inc. Volume two: 1941–1960.* N.Y., 1973.

¹³³ Уже в наши дни, а именно в 1979 г., журнал «Паблик опинион» (Public Opinion) провел дискуссию на тему «Кончается ли американский век», в которой приняли участие английский историк Пол Джонсон и американский историк Дэниел Бурстин. Последний не скрывал скептического отношения к самой идее «американского века».

¹³⁴ Ibid. P. 37.

¹³⁵ Речь в военной академии в Уэст-Пойнте 27 мая 1981 г.

¹³⁶ Интервью телекомпании Пи-би-эс (PBS) 16 декабря 1981 г.

¹³⁷ Выступление на базе ВВС Эндрюс 12 июня 1982 г.

¹³⁸ Выступление на Съезде Американской ассоциации юристов в Конституцион-холле (Constitution Hall). 8 июля 1985 г.

¹³⁹ *Lake A. From Containment to Enlargement // «U.S. Department of State Dispatch». V. 4, N 39, 27 September 1993. P. 659.*

¹⁴⁰ *Маслин М.А. Велико незнание России... // Русская идея. М., 1992. С. 7.*

ГЛАВА V. МЕТАМОРФОЗЫ НАДЕЖДЫ

Долгие проводы Мечты

Повышенный алармизм, присущий американцам, и их редкое умение сочетать гордость за «эту страну» с жесткой критикой деятельности государственных и гражданских институтов США нашли свое отражение и в их отношении к Американской мечте. Гордясь и похваляясь ей, они порой весьма критично оценивают степень ее реализации, состояние и перспективы.

Некоторые (хотя и немногие) даже считают, что она вообще никогда не была воплощена в жизнь. «Реальность американского общества никогда не соответствовала той картине, которая нашла воплощение в Американской мечте, – утверждает Вильям Хадсон. – Эта картина... не является точным отражением исторического опыта всех американцев»¹. Да иного, полагает Хадсон, и трудно было бы ожидать, ибо Мечта, резонно замечает заокеанский аналитик, есть не что иное, как национальный миф.

Другие полагают, что Американская мечта едва ли не с момента своего появления на свет имела обезображенный вид. Как писал (не без ехидства) один из бывших лидеров «новых левых», а ныне известный публицист Тод Гитлин, «Адамс (речь идет об авторе “Американского эпоса”. – Э.Б.) был все же не дурак. Он знал, что мечта была обезображена “отвратительными шрамами”, образовавшимися за “три века эксплуатации и завоеваний”»².

Наиболее распространена среди алармистов третья позиция. Они готовы признать, что миллионы и миллионы американцев так и не добились успеха, хотя и трудились всю жизнь в поте лица своего; что на протяжении едва ли не всей истории Соединенных Штатов «цветное» население и аборигены Америки были лишены самой возможности попытаться добиться успеха наравне с белыми; что в Новом Свете, как и в Старом (хотя и в меньшей мере),

всегда имелись люди, которые при всей эгалитаристской риторике государства были «более равны», чем их нищие собратья. И тем не менее, утверждают они, Мечта продолжала жить в сердцах и душах миллионов американцев. Однако в какой-то момент началась ее «эрозия», она вступила в полосу «кризиса». А иные спешат констатировать «смерть» Мечты.

Сложился традиционный набор аргументов, использовавшийся в разные времена социальными критиками американского общества³ в подтверждение вывода о крахе Мечты. «В последнее время, – писали известные американские историки четверть века назад, – многие полагают, что Американская мечта попала в беду, поскольку мы слишком далеко продвинулись в сторону мажоритарной демократии и слишком сильно отклонились от наших прежних представлений об ограниченном правительстве»⁴.

Действительно, один из самых характерных признаков «ухода Мечты» видели в действиях «большого государства», воспринятых многими как *нарушение принципов равных возможностей и опоры на собственные силы*. Это было связано в первую очередь с разработкой и реализацией общенациональных программ в области занятости, социального обеспечения и образования, посредством которых власти рассчитывали несколько подравнять социальный и экономический статус некоторых групп населения, и в первую очередь афроамериканцев.

Речь идет о политике так называемых позитивных действий (*affirmative actions*), которые первоначально были направлены на устранение дискриминации при приеме на работу⁵, но со временем легли в основу целой сети программ, регулировавших правила (квотирование) не только приема на работу, но и поступления в высшую школу, заполнения вакансий в государственных учреждениях и т. п.⁶ Государство, говорили критики «позитивных действий», перестало быть нейтральным арбитром в борьбе граждан за успех. Теперь оно просто «назначает победителя».

Еще один признак разрушения Мечты видели в *вытеснении индивида* – как главного действующего лица, главного героя американского общества эпохи свободной конкуренции – *государством*. В глазах многих из тех, кто оплакивал Мечту, именно государство было главным виновником ее преждевременной, как они считали, смерти. «Американская мечта, – утверждал Роберт Рингер, автор бестселлера 70-х – начала 80-х годов «Возрождая Американскую мечту», – была мечтой о людях, не о государстве. Она была мечтой о людях, которые впервые в истории заявили о том, что стоят

над государством. Она была мечтой о возможности достичь успеха без вмешательства других... Американская мечта не была мечтой об «использовании всей его (государства. – Э.Б.) мощи и ресурсов для того, чтобы ответить на новые социальные проблемы новыми формами социального контроля»⁷.

Попадая под сомнительную опеку государства и одновременно испытывая давление со стороны большинства, которому отдается приоритет только на том основании, что оно – большинство, индивид фактически утрачивает и возможность, и обязанность заботиться о себе, а значит, ответственность перед собой и перед обществом за свои действия и поступки. В итоге он перестает быть свободным человеком. А ведь «Американская мечта, – заключает Рингер, – была прежде всего мечтой о свободе»⁸.

Один из наглядных признаков эрозии Американской мечты видели в принявшем массовый характер *нарушении принципа приватности* – этого, как мы уже говорили, неперемennого атрибута личной свободы. «...Мы потеряли Мечту, – сокрушался Фолкнер. – Она оставила нас, она, которая поддерживала и охраняла и защищала нас в то время, как наш народ, выработавший новую концепцию человеческого существования, обретал прочную точку опоры, чтобы во весь рост стать в ряду иных народов земли; та самая мечта, которая ничего от нас не требовала взамен, кроме необходимости помнить о том, что, живая, она, следовательно, смертна и, как таковая, должна постоянно поддерживаться неубывающей ответственностью и бдительностью мужества, чести, гордости и смирения. Теперь она ушла от нас. Мы дремали, погрузились в сон, и она оставила нас. И в вакууме теперь не звучат больше сильные голоса, которые не только ничего не боялись, но которые даже не знали, что существует такое явление, как страх, голоса, слившиеся в единстве надежды и воли. Потому что то, что мы слышим теперь, – продолжает Фолкнер, – это какофония страха, умиротворенности и компромисса, напыщенный лепет; громкие и пустые слова, которые мы лишили какого бы то ни было смысла, – «свобода», «демократия», «патриотизм»; произнося их, мы, наконец-то разбуженные, отчаянно пытаемся скрыть потерю от самих себя. Что-то произошло с Мечтой»⁹.

Явления, на которые ссылались как на свидетельства эрозии Мечты американские алармисты, действительно имели место. Они были порождением процессов, происходивших в США и других странах Запада на протяжении последних десятилетий.

Речь идет прежде всего о дальнейшем становлении массового общества, связанном с процессами индустриализации, урбанизации, стандартизации, развития коммуникаций и т. п. Общества, в котором, как показал еще в самом начале 50-х годов американский социолог Д. Рисмен, происходит смена типа личности, а именно переход от личности, «ориентированной изнутри», к личности, «ориентированной извне»¹⁰. И хотя установка на достижение индивидуального успеха сохраняется и в массовом обществе, она, как полагали многие социологи, перестает быть жестко связанной (как это имело место в условиях свободного предпринимательства) с индивидуализмом раннелиберального типа, с расчетом исключительно на самого себя.

Одновременно со становлением массового общества и в тесной взаимосвязи с этим процессом шел в Америке и процесс формирования государства благосостояния (*welfare state*), берущего на себя ряд социальных и экономических функций, которые в условиях домонополистического капитализма были прерогативой самих индивидов. Неизбежной «платой» за новые «заботы» государства о своих гражданах становилось ограничение их личной свободы, изменение условий конкурентной борьбы и т. п.

Эти процессы являли собой естественную реакцию общества на изменение условий существования человека, выступали как форма его приспособления к изменившейся среде. Так что если последствия этих процессов действительно были свидетельством разрушения Мечты, то это разрушение носило исторически неизбежный характер. Вопрос, однако, в том, имеем ли мы дело с таким свидетельством?

По словам Бурстина, Америка «снискала известность как страна, где на невозможное смотрели как на чуть менее достижимое, чем трудное»¹¹. С этим связано и отсутствие в представлении американцев жестких, тем более непреодолимых границ между мечтой, включая Американскую мечту, и реальностью. Как заметил Фолкнер, «мы жили не в Мечте, мы жили Мечтой, точно так же, как мы не просто живем в воздухе и атмосфере, но живем Воздухом и Атмосферой; мы сами – воплощение Мечты...»¹².

И все же граница между Американской мечтой как массовым социальным мифом и реальностью существовала всегда – даже если она не ощущалась самим субъектом Мечты. А это значит, что разрушение *предмета* Мечты совсем не обязательно означает разрушение самой Мечты. Явления, о которых говорили американские социологи, были свидетельством *отклонения реальности от*

Американской мечты, несоответствия Мечты реальности, разрыва между Мечтой и реальностью. С точки зрения социального критика, это было дополнительным аргументом в пользу тезиса о несовершенстве американского общества. Больше того, свидетельства гибели Мечты, приводившиеся американскими социологами, были еще и аргументом в пользу представления об Американской мечте не как о конкретном плане действий, а именно как о массовом социальном мифе.

Но социальный миф умирает только тогда, когда умирают воплощенные в нем идеалы, т. е. когда люди разочаровываются в этих идеалах и последние покидают их. Так что говорить (с достаточным на то основанием) о смерти Американской мечты можно было бы лишь в том случае, если бы американцы перестали *верить* в Америку как свободную страну и в ее вселенскую миссию, верить в собственные силы и личный успех и исповедовать этику индивидуализма, причем утрата веры произошла бы *на массовом уровне* и приняла *устойчивый* характер. Иначе говоря, гибель мечты предполагает *радикальную трансформацию не социальной реальности, а общественного сознания, общественной психологии.*

Конечно, радикальное преобразование реальности, порождающей и поддерживающей определенные идеалы, не может не привести *в итоге* к изменению последних. Но происходит это не сразу. И к тому же при условии, что общество не заботится о сохранении этих идеалов, чего нельзя сказать об Американской мечте.

Тем не менее на протяжении XX в. американское общество по меньшей мере трижды оказывалось в ситуации, когда складывалось впечатление (и у самих американцев, и у сторонних наблюдателей), что в стране намечается революция ценностей, чреватая крахом Американской мечты.

Впервые это произошло в годы «великой депрессии»¹³, когда многим американцам, в первую очередь левым (да и не только американцам), казалось, что перед Соединенными Штатами открывается социалистическая перспектива. То было время серьезной проверки на прочность базовых ценностей Мечты, и в первую очередь веры американцев в то, что даже в кризисных ситуациях индивидуальная предприимчивость, энергия, готовность к борьбе способны обеспечить выход из самых критических ситуаций.

А ситуация и в самом деле была критической. Она осложнялась тем обстоятельством, что даже республиканская администрация президента Гувера, отстаивавшего на словах принцип «твердого индивидуализма»¹⁴, на практике была вынуждена отступить от

него. С приходом же к власти демократов во главе с Франклином Рузвельтом были сделаны не только дальнейшие шаги в сторону государственного регулирования экономики и формирования социального государства, но и открыто заявлено (устаами ряда крупных бизнесменов и политиков) о необходимости «отхода от крайнего индивидуализма»¹⁵.

Эти настроения нашли отражение в американской художественной литературе 30–40-х годов, в частности в таких крупных произведениях, как «Джунгли» Синклера Льюиса, «Американская трагедия» Теодора Драйзера, «Гроздь гнева» Джона Стейнбека... «Авторы этих романов полагали, – пишет крупнейший современный американский философ Ричард Рорти, – что индивидуалистическая риторика должна быть заменена другой, в соответствии с которой Америке предназначено стать первым кооперативным союзом, первым бесклассовым обществом. В этой Америке доходы и богатства распределялись бы по справедливости, а правительство гарантировало бы как равенство возможностей, так и индивидуальную свободу. Эта новая, квазикоммунитаристская риторика была сердцевиной Прогрессивного движения и Нового курса. Она определила тон американских левых на первые шестьдесят лет двадцатого века»¹⁶.

Но социализм в Америке снова не прошел¹⁷. Победил буржуазный индивидуализм. Он, правда, изменился: стал менее жестким и всеобъемлющим, уступив часть пространства государству и обществу. Но он сохранился как массовая фундаментальная ценность. Выжила, даже укрепились, пройдя через кризис, и Американская мечта в целом. Больше того, не будет преувеличением сказать, что она помогла выжить американскому капитализму. Не будь у янки их знаменитой ориентации на собственную силу и инициативу, их веры в конечный успех, их готовности работать до изнеможения и при поражении, не опуская рук, все начинать сначала, не будь у них веры в Америку как исключительную страну, – не будь всего этого, американский капитализм мог бы и не устоять. Во всяком случае в подобных ситуациях в Европе и Азии обычно случались социальные революции. И если в Соединенных Штатах социального взрыва не произошло, то одна из причин этого – глубокая укорененность в массовом сознании социального мифа, именуемого Американской мечтой.

Новые ее испытания пришлось пережить на 70-е годы, когда по стране прокатилось движение «новых левых», провозгласивших разрыв со многими из ценностей, лежащих в фундаменте великого мифа.

Правда, некоторые из леворадикальных идеологов утверждали, что на самом деле Мечты (в ее аутентичной форме) давно уже не существует как массового явления, и они, левые, идут на разрыв не с идеалами Мечты, а с сознанием, убившим Мечту.

Эта позиция получила яркое воплощение в знаменитом бестселлере культуролога Чарлза Рейча «Зеленеющая Америка», увидевшем свет в 1970 г. «Американцам 1789 года, – утверждал ее автор, – нация сулила новый образ жизни: каждый индивид – свободный человек; каждый имеет право на стремление к счастью; республиканская форма правления делает народ сувереном; никто не властвует над жизнями людей по собственному произволу. Менее чем через двести лет почти каждый аспект этой мечты оказался утраченным»¹⁸.

Согласно Рейчу, Американская мечта была воплощением традиционного сознания, или, как он его именовал, Сознания I. Сознания, которое, фиксируя наличие в стране почти безграничных материальных богатств и свободу от классовых ограничений, «делало акцент на истине индивидуальных усилий»¹⁹ и связывало процветание нации с «энергичным и упорным трудом» индивидов, с «освобождением индивидуальной энергии»²⁰. «Каждый индивид, ставший суверенным, мог быть источником собственных достижений и собственного самоосуществления. Каждый работал на себя, а не на общество»²¹. Но именно таким образом общество как целое и приводилось в движение.

В своем изначальном виде, полагал Рейч, Американская мечта воплощала «духовное и гуманистическое видение возможностей человека»²², ибо в основе ее лежало представление о человеческом достоинстве, которое делало каждого человека нравственным существом, равным другому человеку. Впрочем, автор «Зеленеющей Америки» тут же оговаривается, что была у Мечты – тоже изначально – и другая сторона: она культивировала эгоизм, дух соперничества, недоверие и подозрительное отношение к соседу, безжалостное отношение к проигравшему «гонку»...

Как полагал Рейч, Сознание I, воплощающее принципы Мечты, хотя и живо, однако оно имеет маргинальный статус. Его носители – это фермеры, мелкие предприниматели, часть иммигрантов, а также, не без иронии добавляет американский культуролог, многие конгрессмены, гангстеры, республиканцы и «простые люди»²³. Многие, но не большинство. И Мечта тоже перестала быть Мечтой большинства. Ибо господствующее положение в американском обществе заняло так называемое Сознание II. Это корпоративное сознание

сложившееся и распространившееся в американском обществе усилиями Вандербильта, Карнеги, Гарримана, Форда и им подобных, которые подменили демократию, независимость и индивидуальную инициативу управленческими порядками и властной иерархией²⁴. Индустриальное общество убило Американскую мечту.

Рейч был в общем прав и в своих характеристиках Сознания I как доиндустриальной формы общественного сознания, бытовавшего в Америке XVIII – начала XIX в., и в своих оценках этого сознания как маргинального. За последние полтора-два столетия Американская мечта изменилась, как изменился и сам либерализм, составлявший во все времена идейную основу Мечты. Она утратила былую романтическую наивность и былую ригидность, как, впрочем, и некогда присущую ей социал-дарвинистскую окраску (переставшую быть эффективной), что нашло отражение в более терпимом отношении к государству, и прежде всего в признании его регулирующих функций в области социально-экономических отношений.

Изменились в новых условиях и представления о способах осуществления Американской мечты: каждый человек по-прежнему воспринимался как главный кузнец собственного счастья, но вместе с тем признавалась возросшая роль социально-политических институтов общества в решении индивидуальных проблем и формировании частных судеб. И тем не менее к моменту выхода на политическую арену «новых левых» «остов» Мечты оставался прежним. Никуда не исчез традиционный американский индивидуализм. Никуда не пропала вера в Америку. Никуда не делась, хотя, возможно, и несколько утратила прежнюю жесткость (и жестокость) ориентация на конкурентную борьбу. И хотя идеологи «новых левых» оказали влияние на часть американского общества, прежде всего на молодое поколение, в особенности студенчество, ни Сознание I, ни Сознание II они так и не разрушили, как и не сформировали новый тип массового сознания – Сознание свободных от репрессивного воздействия Системы людей, или, по терминологии Чарлза Рейча, Сознание III.

«Американская молодежь, пребывающая в поисках своей идентичности, ставит под вопрос многие ценности, которыми жили ее отцы и деды. Нынешние молодые люди больше не видят в религии динамичную силу, мораль кажется им всего лишь темой для бесконечных дискуссий, а братство для них – лозунг «доброхотов» и политиков... И тем не менее американцы продолжают верить в то, что их страна – самая великая страна в мире, что человек в основе

своей добр и может стать лучше, что он имеет право на уважение его личного достоинства и возможность реализовать свой творческий потенциал. А вера в то, что Америка предоставляет всем людям равные возможности, – это фундаментальная часть Американской мечты»²⁵.

Такими словами начиналось предисловие к книге «Американская мечта в литературе», опубликованной в США в 1970 г. Этот оптимистический (по отношению к Мечте) диагноз казался тогда явно преждевременным. «Зеленя Америки» (А. Вознесенский) еще не были побиты холодными потоками накатившейся позднее консервативной волны, а голоса «новых левых» и их пророков звучали еще по всей стране. Однако прошло несколько лет и стало очевидным, что традиционная Американская мечта и в самом деле жива.

О жизненности Мечты свидетельствовали многочисленные опросы общественного мнения, проводившиеся в 70–80-е годы авторитетными службами (включая службы Гэллапа и Харриса), социологические исследования, журналистские расследования. Среди последних особого внимания заслуживает получившая широкую известность и в самой Америке, и за ее рубежами книга «Американские мечты: утраченные и обретенные», опубликованная в 1980 г. известным публицистом и журналистом Стадсом (Луисом) Теркелом²⁶.

Проведя беседы со многими десятками американцев разного социального положения, пола, возраста, профессий, длительности проживания в Соединенных Штатах и т. д., Теркел обнаружил, что люди по-прежнему верят в Америку как *самую великую, самую богатую, самую свободную страну*²⁷ в мире, рождающую в душе чувство гордости²⁸.

В свое время агрессия США во Вьетнаме привела к снижению числа американцев и не-американцев, восторгающихся этой страной. Но к 1980 г. ситуация вернулась «к норме». Что же касается потока иммигрантов, то он никогда не иссякал. Как заметил в интервью Теркелу Леонел Кастилло, бывший директор Службы иммиграции и натурализации США, везение сопутствует далеко не всем из тех, кто перебрался в Штаты. Но это не останавливает людей. «Каждая новая группа прибывает с *еще более твердой верой в Американскую мечту*, чем та, что была за несколько лет до этого. Каждая новая группа боится сесть на пособие или попасть в число безработных. Они посещают вечерние школы, они постигают Америку. Мы пропали бы без них. Старая Мечта все еще сохраняет свою силу»²⁹.

Люди по-прежнему верили в Америку как страну *неограниченных возможностей*, открывающих перед каждым энергичным, предприимчивым, целеустремленным человеком перспективы самореализации и роста. Теркел приводит слова Арнольда Шварценеггера, в то время знаменитого киноактера, а ныне, как известно, губернатора Калифорнии (сбылась его Мечта!), для которого, по его признанию, Соединенные Штаты стали второй родиной. «Эта страна, где вы можете воплотить свою мечту в реальность. Другие страны не предоставляют такой возможности. Когда я приехал сюда, в Америку, я почувствовал себя на небесах. В Америке мы не имеем перед собой препятствий. Никто не удерживает тебя»³⁰.

Как показал Теркел, в Мечту верили и те, кто принадлежит к высшим слоям общества, и те, кто далек от них, но до сих пор вдохновляется (есть, оказывается, и такие!) сочинениями Горэйшо Эджера³¹. Причем Мечта живет и среди «победителей», и среди тех, кто сегодня «проиграл», но завтра надеется – ведь он живет в Америке! – оказаться на вершине славы и успеха³².

Жива среди американцев и вера в *равные возможности, в индивидуальную предприимчивость, инициативу*, а в конечном счете – в *успех*. «Я понял, что все люди сотворены равными, – делился мыслями чернокожий предприниматель средней руки С. Фуллер. – У богача есть деньги, но нет инициативы. У бедняка нет денег, но есть инициатива. Инициатива принесет деньги. Вот о чем надо говорить каждому парню, впервые попадающему в Америку. Самое большое счастье в мире, – заключает С. Фуллер, – родиться в Америке»³³.

Конечно, Стадс Теркел приводит высказывания и тех, кто либо не верит в Американскую мечту, либо разочаровался в ней, либо убежден, что таковой никогда не было или, по крайней мере, не существует сегодня³⁴. Но таких – меньшинство. И нет никаких оснований подозревать уважаемого интервьюера в «подтасовке результатов голосования». Кстати, Теркел с самого начала объявил, что интервьюируемых он выбирал, руководствуясь «интуицией, обстоятельствами и общим замыслом»³⁵. И что его книга «не претендует ни на статистическую истину, ни на консенсус. В ней, как в джазовой композиции, где есть тема и импровизация на эту тему, звучат рассказы о мечтах – утраченных и обретенных – и признание возможности»³⁶. Однако, судя по опросам общественного мнения и другим исследованиям, относящимся к 80-м годам, Теркел дал в общем адекватную реальности картину состояния американского общественного сознания в той его части, которая касалась жизненных идеалов и представлений.

Последним испытанием для Американской мечты в XX в. стали так называемые культурные войны, разразившиеся в Соединенных Штатах в 90-х годах и грозившие, по мнению некоторых аналитиков, культурно-нравственной балканизацией общества. «В этой стране идет религиозная война, культурная война, имеющая такое же критическое значение для будущего нации, какое имела холодная война, ибо это война за душу Америки»³⁷. Такова была оценка положения в США, прозвучавшая на съезде республиканской партии в 1992 г.

Тревогу по поводу происходивших в стране на протяжении последнего десятилетия XX в. культурно-дезинтеграционных процессов выражали представители разных политических взглядов и идейных ориентаций — республиканцы и демократы, либералы и консерваторы, левые и правые. Ситуация представляется некоторым из них тем более обескураживающей, что сложилась она на фоне впечатляющих экономических и политических успехов Америки после «победы» в холодной войне и глобального распространения американской массовой культуры. Казалось бы, самое время сообща праздновать победу. А вместо этого — новая гражданская «война». Теперь — на культурном фронте.

Эсмонд Райт, автор трехтомной «Истории Соединенных Штатов Америки», назвав ее третий том «Американская мечта»³⁸, завершил его главой под красноречивым заголовком: «Фрагментация мечты»³⁹. «Американцы больше не могут быть уверены в том, — утверждал Райт, — что завтрашний день будет лучше, чем сегодняшний. Их традиционный оптимизм утратил свои экономические корни»⁴⁰.

В подтверждение сказанного историк ссылается на неблагоприятную динамику жизненного уровня американцев, экономическую поляризацию общества, рост преступности и другие хорошо известные негативные тенденции последних десятилетий. Но главный предмет его беспокойства — расово-этническая дезинтеграция американского общества. «...Эра, которая началась с мечты об интеграции, завершилась насмешкой над ассимиляцией, — печалится Райт. — Вместо того чтобы сбросить иностранную кожу и никогда больше не надевать ее, к чему призывал Джон Квинси Адамс, теперь стало модным вновь напяливать на себя эту кожу и делать это как более демонстративно. Культ этничности обратил движение американской истории вспять, породив нацию меньшинств — или, по крайней мере, адвокатов меньшинств, — менее заинтересованных в объединении с большинством во имя общего дела, нежели в провозглашении сво-

ей отчужденности от угнетающего, белого, патриархального, расистского, сексистского, классового общества. Этническая идеология внушает иллюзию, будто принадлежность к той или иной этнической группе является базовым американским экспериментом»⁴¹.

Той же тревогой проникнута и книга Дженнифер Хохшилд «Лицом к Американской мечте» – одно из лучших исследований 90-х годов, посвященных великому мифу. По словам ее автора, «идеология Американской мечты стоит перед серьезным вызовом. Этот вызов связан сложным образом с расовой проблемой в двойном ее проявлении. Во-первых, слишком часто белые и черные если и не видят друг в друге врага, то ощущают, что отделены друг от друга барьером»⁴². Многие афроамериканцы из среднего класса уверены, разъясняет свою мысль Хохшилд, что белые отбивают у них хлеб, в то время как многие белые видят в бедствующих афроамериканцах угрозу своему благополучию, тем более что немалая часть последних готова в критической ситуации, полагает автор исследования, пойти по пути разрушительных действий. «В этих условиях если черные и белые будут и дальше смотреть друг на друга подобным образом, то общество, основанное на вере в Американскую мечту, окажется в опасности»⁴³. Опасно, добавляет Хохшилд, и другое, а именно, если Мечта перестанет быть чем-то общеамериканским, единым для всех граждан Соединенных Штатов и «белые начнут рассматривать Мечту для себя подобно тому, как черные все больше и больше начинают рассматривать Мечту для себя...»⁴⁴.

Тревога заокеанских аналитиков понятна: практически на протяжении всех девяностых годов в американском обществе шла борьба – открытая и скрытая – вокруг культурного, да и не только культурного, статуса расово-этнических групп, образующих американскую нацию, и разделяемых ими культурных ценностей.

Требования, выдвигаемые представителями этих групп – к их числу обычно причисляют (на основе расовых признаков) белых, черных или афроамериканцев, испаноязычных, азиатов с тихоокеанских островов и американских индейцев⁴⁵, – можно в принципе свести к следующим основным пунктам.

Первый. Признание властями и общественностью страны, «*многокультурности*» или «*культурного многообразия*» (multiculturalism, cultural diversity) Соединенных Штатов Америки. Не существует единой американской нации – есть множество национальных групп, образующих в сумме американское общество. Не существует и единой американской культуры – есть множество равноценных, самодостаточных культур. «Соединенные Штаты,

утверждают они, не есть нация-государство. Это скорее нация наций, федерация национальностей или культур, имеющих мало общего или даже не имеющих ничего общего, кроме общего правительств. Это ООН в миниатюре»⁴⁶.

Второй. Признание *позитивного вклада* расово-этнических общностей, населяющих Америку, в развитие американской культуры и американского общества.

Третий. Проявление *уважительного отношения* со стороны других расово-этнических общностей, и в первую очередь со стороны белых американцев, к данной общности и ее культуре.

Четвертый. Признание *права* расово-этнических групп на *автономное культурное существование* в рамках американского общества.

Пятый. Признание права расово-этнических общностей на *пропаганду своих культурных ценностей* как в рамках соответствующих групп, так и за их пределами. Особое значение придается праву на такую корректировку школьных программ и учебников, которые обеспечили бы социализацию молодого поколения американцев на основе принципа многокультурности.

Само собой разумеется, что нежелание сторонников мультикультурализма и культурного плюрализма признать существование в Америке общенациональной культуры и пропаганда партикулярных культурных ценностей влекут за собой острейшие споры по широкому кругу социально-политических вопросов, многие из которых и прежде были предметом идейных столкновений. Это, в частности, вопросы о роли права и морали в обществе, о семье, о правах и роли женщин, о свободе и порядке, о роли СМИ и государства в общественной жизни и т. п.

Однако претензии на культурную автономию предъявляют не только расово-этнические общности, проживающие в Соединенных Штатах. За право на признание их культурной самобытности и уважительное отношение к последней ведут борьбу представители женских организаций и сексуальных меньшинств. Но и это не все. «Не только чернокожие, феминисты и гомосексуалисты провозглашают, что их достоинство покоится на отличии от других. Подобным же образом – каждый на свой манер – действуют белые южные баптисты, флоридские евреи, орегонские скинхеды... Разница лишь в том, что люди, которые любят свою Америку как белую Америку и которые хорошо вооружены, претендуют на то, чтобы говорить от имени «нормальных американцев». Они с гордостью провозглашают, что «традиционные ценности» на их стороне. Их партикуляризм часто закамуфлирован, по крайней мере в настоящее время, под универсализм»⁴⁷.

Начало «культурных войн», полагают многие аналитики, не случайно совпало с окончанием холодной войны. «В холодной войне, – пишет М. Герсон, – Соединенные Штаты имели одну общую цель: сокрушить коммунизм. У каждого были свои представления о том, как этого лучше добиться, но тогда, по крайней мере, существовал широкий общий консенсус относительно конечной цели»⁴⁸. Теперь эта цель исчезла, а вместе с ней исчез не только консенсус, порожденный общей «угрозой», но и напряженность, которая не давала вырваться в полной мере наружу внутренним противоречиям. Теперь американцы могут «позволить себе» «внутренние разборки», не опасаясь, что это фатальным образом разомкнет их ряды и приведет к утрате позиций на международной арене. (Это, разумеется, не логика осознанной мотивации, а логика спонтанного развертывания событий. Но она налицо.)

Не случайной представляется и связь «культурных войн» с успехами в деле расово-этнической интеграции. Цена этих успехов, достигнутых во многом за счет проводимой государством политики «позитивных действий», оказалась, по мнению многих американцев, слишком высокой. И это не могло не вызвать негативную реакцию с их стороны, которая спровоцировала столь же естественную ответную реакцию со стороны расово-этнических и других культурных меньшинств. В этом плане «культурные войны» можно рассматривать одновременно и как проявление, и как отражение этой цепной реакции.

Есть и существенный психологический момент. Многие члены расово-этнических меньшинств убеждены, что, завоевав формально равные с «настоящими американцами» права и даже добившись некоторых привилегий, они тем не менее все еще не получили достаточной культурной и психологической «компенсации» за некогда нанесенный им ущерб, за былые притеснения и унижения со стороны этих самых «настоящих американцев». С этой точки зрения «война» за признание собственной культурной значимости – очередная стадия борьбы за свои права. И наступить эта стадия могла лишь после признания культуры расово-этнических меньшинств в качестве органической части американской культуры, а их самих – в качестве органической части американского общества. Требование признания особого культурного статуса – это уже не требование изгоев, но (ситуация качественно иная) требование полноправных американцев.

К концу 90-х годов на американском культурном фронте вроде бы наступило затишье⁴⁹. Но говорить о том, что наметилось

устойчивое движение к культурному единению, американцы не спешили, отдавая себе отчет в том, что центробежные тенденции, питающие «мультикультурализм», продолжают действовать⁵⁰; что опасность надрыва или даже разрыва культурно-политической ткани американского общества, которую несет с собой культурное противоборство, сохраняется и что позитивные сдвиги, фиксируемые «мультикультурализмом»⁵¹, не могут полностью компенсировать порождаемые им негативные последствия. Впрочем, были (в большом числе) и оптимисты, уверенные в том, что (как говорил Збигнев Бжезинский) «Соединенные Штаты не развалятся, не распадутся на фрагменты по этническим линиям. Они будут оставаться в течение достаточно долгого времени работающей социальной и политической системой, равно как и единственной в мире супердержавой»⁵². И одну из главных сил сцепления нации многие видели как раз в Американской мечте.

Ее консолидирующую силу связывали, в частности, с тем, что основные идеи и принципы, выраженные в Мечте, разделяют и противники «позитивных действий» (ибо она ориентирует на индивидуальные усилия и частную инициативу) и их сторонники (ибо она провозглашает равное право каждого на счастье). В ней черпают вдохновение и белые, и черные, и желтые, и краснокожие американцы. Она привлекает – пусть в неодинаковой мере – протестантов и католиков, мужчин и женщин, лесбиянок и гомосексуалистов, республиканцев и демократов, рабочих и миллионеров – словом, если и не всех, то абсолютное большинство граждан Соединенных Штатов. Именно Мечта позволяет американцам, находящимся по разные стороны культурных «баррикад» и в разных политических лагерях, испытывать чувство, которое выразил в заголовке своей книги американский социолог А. Вулф: «One Nation, After All» – «Мы, в конце концов, единая нация».

Уместно в этой связи напомнить, что в советской литературе, посвященной идеологии и культуре Соединенных Штатов, упорно проводилась мысль о том, что в Америке есть две Мечты: Мечта буржуа, угнетателей, эксплуататоров и Мечта трудящихся, угнетенных, эксплуатируемых. Этот тезис, в основе которого лежал известный ленинский постулат о «двух культурах», существующих в буржуазном обществе, переводил на политический язык давно известную истину: во «дворах» мыслят иначе, чем в «хижинах». В известном смысле это справедливо и по отношению к Америке. В американских «хижинах», сильно, впрочем, изменившихся со времен «дяди Тома», думают не совсем о том, а порой и совсем не

о том, о чем думают во «дворцах». Но к Американской мечте это не имеет отношения. Ее, как *общенациональный миф, разделяют представители всех социальных групп, всех рас и этносов, живущих на земле Соединенных Штатов Америки.*

Конечно, у них могут быть разные взгляды на успех, разное представление о свободе, равенстве и т. п. Но все мечтают о том, чтобы возможность осуществления Американской мечты открылась и для них. Именно об этом говорил в своей знаменитой речи «У меня есть мечта» известный афро-американский лидер 60-х годов Мартин Лютер Кинг.

«Я говорю вам сегодня, друзья мои, что, несмотря на трудности и разочарования, у меня есть мечта. *Это мечта, глубоко укоренившаяся в Американской мечте.*

У меня есть мечта, что настанет день, когда наша нация воспрянет и доживет до истинного смысла своего девиза: «Мы считаем самоочевидным, что все люди созданы равными».

У меня есть мечта, что на красных холмах Джорджии настанет день, когда сыновья бывших рабов и сыновья бывших рабовладельцев смогут усесться вместе за столом братства.

У меня есть мечта, что настанет день, когда даже штат Миссисипи, пустынный штат, изнемогающий от накала несправедливости и угнетения, будет превращен в оазис свободы и справедливости.

У меня есть мечта, что настанет день, когда четверо моих детей будут жить в стране, где о них будут судить не по цвету их кожи, а по тому, что они собой представляют...

И если Америке предстоит стать великой страной, это должно произойти»⁵³.

С тех пор как проповедник Кинг произнес эти слова (28 августа 1963 г.), прошло сорок с лишним лет. Нельзя сказать, что грезы чернокожего гражданина США вполне стали явью. Но можно утверждать, что у значительной части бывших изгоев появились основания считать Американскую мечту своей Мечтой и вместе с другими соотечественниками верить в ее осуществимость.

Интегрирующая способность Мечты связана – помимо непосредственного содержания – и с таким ее важным качеством, как *социологическая нейтральность*. Мечта в принципе «слепа» к цвету кожи, национальности, вероисповеданию и т. п., и словом, ко всему, что разделяет современных американцев. И хотя, как уже говорилось, Американская мечта изначально проецировалась на совершенно определенную категорию переселенцев и прежде всего белых протестантов с англосаксонскими корнями, это в итоге осталось «за

кадром», ибо в последние десятилетия XX в. ситуация изменилась по существу: все граждане США получили равный «доступ» к Мечте. Не к социальным благам, не к богатству, не к шикарным яхтам и лимузинам, а к мечте о том, что если они сильно постараются, то будет у них и дом, и яхта, и лимузин... Это позволяет им не только считать ее «своей», но и предлагать *собственную интерпретацию* Мечты, наполняя ее таким конкретным содержанием, какое отражало бы их потребности и интересы.

Неистребимый оптимизм янки

Кризисные ситуации, через которые прошло американское общество во второй половине XX в., лишней раз подтвердили, что оно не является воплощением Американской мечты. Во всяком случае, не является полным ее воплощением. Тем не менее никто из тех, кто выписал «свидетельство» о ее смерти, не представил веских свидетельств исчезновения или существенного ослабления влияния этого массового социального мифа. И это естественно, ибо у мифов собственная судьба: они, повторю, живут самостоятельной жизнью и при всей своей виртуальности оказывают на общественное сознание – а через него и на социальную реальность – подчас более значимое воздействие, чем политические и экономические институты и процессы.

О жизнеспособности Американской мечты свидетельствовали, в частности, опросы общественного мнения и другие социологические исследования, проводившиеся в США в 90-е годы. Особый интерес представляет для нас опубликованное в 1994 г. исследование Гудзоновского института, которое так и называлось: «Американская мечта»⁵⁴.

Живым было, как выяснилось, представление об Америке как стране *равных и неограниченных возможностей*, которая, говоря словами С. Липсета, «вознаграждает за целостность личности», открывает перед американцами «широкие возможности и обеспечивает им экономическую безопасность»⁵⁵. Граждане США, как и прежде, были убеждены, что «живут в лучшем из обществ, существующих в мире». А около двух третей американцев (64 %), согласно этому исследованию, «с оптимизмом смотрят на будущее Америки»⁵⁶.

Живым оставалось представление о том, что не государство и не общество, а *только сам индивид является кузнецом своего счастья*. Конечно, многолетняя практика деятельности государства на

социальной ниве не могла не наложить печать на американское общественное сознание и даже на американский менталитет, заронив в них, как мы видели, идею о некоторой ответственности государства перед гражданином за его экономическое и социальное благополучие. И все же абсолютное большинство американцев критически оценивало зависимость необеспеченной части населения от государства и по-прежнему было твердо убеждено, что в конечном счете *каждый человек является хозяином собственной судьбы, и все зависит от его целеустремленности, воли и упорного труда*⁵⁷. Согласно докладу Гудзоновского института, 74 процента американцев полагали, что «в Америке, если вы упорно трудитесь, можете стать, кем захотите». А почти 72 процента считали, что «как американцы мы всегда найдем путь к решению наших проблем и добьемся, чего захотим»⁵⁸. Примечательно, что, когда респондентам было предложено высказаться в пользу одной из двух позиций – «иметь возможность добиться успеха» и «быть застрахованным от неудач», предпочтение было отдано первой позиции. Свыше трех четвертей опрошенных (76 процентов) выразили готовность пойти на риск ради возможности добиться успеха. И лишь 20 процентов предпочли не рисковать, довольствуясь «синицей в руках»⁵⁹. Так что жив был и *предпринимательский дух, и вера в американскую нацию*.

Сохранял свою силу и *индивидуалистический оптимизм*, столь присущий Американской мечте. Как выяснилось, 81 процент граждан США «с оптимизмом смотрят на свое личное будущее»⁶⁰. Если сравнить это число с упомянутыми выше 64 процентами, которые питают оптимизм в отношении Соединенных Штатов, то получается любопытная картина: 17 процентов американцев, не веря в лучшее *будущее страны*, в которой живут, верят в лучшее *личное будущее*. Это не просто индивидуализм в его чистом виде, связанный с расчетом исключительно на собственные силы, удачу и судьбу. Это еще и, как ни парадоксально, вера в то, что Америка – страна уникальная: даже когда дела в обществе в целом идут не лучшим образом, она тем не менее предоставляет шансы на частный успех, и проблема, следовательно, в том, чтобы умело им воспользоваться.

О жизнеспособности Американской мечты свидетельствовало и еще одно любопытное обстоятельство: возрождались и получали общественную поддержку некоторые из ее элементов, которые всего несколько десятилетий назад казались окончательно утратившими силу. Речь идет прежде всего о «прайвеси» (privacy), по поводу исчезновения которого, как мы помним, так сокрушался Фолкнер. Но вот минуло полвека, и, по крайней мере, какая-то часть американцев

пришла к заключению, что «массированное вторжение» в «приватность», в частную жизнь граждан представляет, как резонно замечает российский правовед М. Петросян, «серьезную угрозу не только в политическом плане, но и для самих общественных устоев»⁶¹.

Это изменение отношения американской общественности к «прайвеси» выявилось в ходе известного скандала, связанного с попытками отстранить президента США Клинтона от должности. Пока трудно сказать, можно ли говорить об устойчивой тенденции к возрождению этой традиционной ценности. Тем более в условиях, когда под предлогом борьбы с международным терроризмом американские власти фактически узаконили постоянную слежку за своими гражданами. Но тот факт, что копание правоохранительных органов в «грязном белье» (тут, пожалуй, кавычки излишни) президента страны вызвало неодобрение со стороны значительной части американской общественности⁶², по-своему достаточно красноречиво.

Факт этот любопытен и в том отношении, что стремление защитить право частного лица на «приватность», как проявление его права на свободу⁶³, шло рука об руку с повышением значимости в общественном сознании таких ценностей, как «семья» («дом»), «мораль», «вера». Правда, протагонисты Американской мечты делали на них меньший акцент, чем на «свободе» или «успехе», ибо само собой подразумевалось: «настоящий американец» – человек верующий, придерживающийся более или менее строгих моральных правил и строящий личную жизнь вокруг семейного очага.

60–70-е годы, прошедшие в США (как, впрочем, во многих других странах Запада) под знаменем сексуальной революции и морального экспериментирования, разрушили традиционную, выдержанную, в общем и целом, в пуританском духе связь между свободой и моралью. Однако к концу 90-х годов связь эта, похоже, стала восстанавливаться. Как полагает, например, Фрэнсис Фукуяма, в стране начался процесс «ре-морализации»⁶⁴. А Дж. Гэллап и Т. Джонс в недавно опубликованной ими книге «Будущая американская духовность» предрекают дальнейший рост религиозных настроений в Америке⁶⁵.

Вряд ли, конечно, можно ожидать, что и в отношении к «прайвеси», и в отношении к семье, и даже в отношении к религии американцы вернутся на позиции 40–50-х годов. История, допуская ремейки (в том числе в виде фарса), никогда еще не допускала полных повторов – не только в чисто ситуативном, но и в ценностном плане. Что же касается тенденции к возврату отдельных аспектов прежнего культурного бытия, то она, как мы видели, налицо.

Ну а как с точки зрения императивов Американской мечты выглядела внешняя политика, проводившаяся США после крушения Ялтинско-Потсдамского миропорядка? И как они влияли друг на друга? Принципиально новая ситуация, начавшая складываться в мире с конца 80-х годов, требовала от Соединенных Штатов, как и от других стран, заново определить свои национальные интересы и внешнеполитические приоритеты. Сделать это, казалось, было тем проще, что главный соперник Америки в лице Советского Союза был повержен, а сама она предстала перед миром в качестве единственной супердержавы с хорошо обеспеченными экономическими тылами. Однако реальная ситуация оказалась сложнее, чем могло показаться на первый взгляд. Как писала в 2000 г. Кондолиза Райс, «Соединенным Штатам оказалось крайне трудно определить свои основные национальные интересы в отсутствие фактора советской мощи. У нас нет ясного представления о том, что же пришло на смену советско-американской конфронтации. Об этом свидетельствует даже терминология: мы постоянно говорим о «периоде, наступившем после окончания холодной войны». Однако такие переходные периоды открывают широчайшие стратегические возможности. Именно в эпохи неустойчивости и перемен можно оказать решающее влияние на конструкцию будущего мира»⁶⁶.

Райс и ее единомышленники (а их было немало и в самих Штатах, и за их пределами), несомненно, правы в том, что у Америки, как, впрочем, и у России, не было однозначного и четкого ответа на вопрос о том, как будет выглядеть мир в начале XXI в. Это, однако, не мешало американцам еще активнее, чем прежде, пропагандировать свои идеалы (теперь и в России⁶⁷) и по-прежнему верить в исключительность и богоизбранность своей страны и ее превосходство над другими странами. Правда, в последние годы лишь немногие из крупных заокеанских политических деятелей решались открыто говорить об этом. Однако контекст и подтекст многих официальных и полуофициальных заявлений, делавшихся представителями «единственной супердержавы», подтверждали веру американцев в свою исключительность. «...Мы любопытны, неутомимны и смелы. Это у нас наследственное. Это начертано в душе американцев. Не случайно наша нация упорно расширяла границы (frontiers) демократии, религиозной терпимости, расовой справедливости, всеобщего равенства, защиты окружающей среды и технологии и конечно же космоса. Ибо добиваться свершений – у нас в крови, и эти свершения служат не только нам, но и всему миру»⁶⁸. Примечательно, что эти слова президента Клинтона, относящиеся

еще к 1993 г., были произнесены им в обоснование призыва «снова устремиться к осуществлению... Американской мечты».

Америка, как и прежде, сохраняла ориентацию на проведение мессианской внешней политики. Более того, по мнению некоторых из крупных ее политиков, распад прежнего миропорядка и необходимость стабилизировать транзиторный мир накладывают на Соединенные Штаты как единственную супердержаву дополнительные обязательства по руководству человечеством⁶⁹ и просвещению его в духе либеральной демократии. Как писал некоторое время назад С. Хантингтон, и либералы, и неоконсерваторы «хотят использовать мощь Америки для продвижения Американской мечты за пределы страны»⁷⁰. Правда, добавлял он, либералы и консерваторы делают упор «на разных элементах мечты». Консерваторы «отдают предпочтение утверждению рыночных отношений и частного предпринимательства», в то время как либералы – «демократии и выборам». «Неоконсерваторы подчеркивают роль Соединенных Штатов как мирового полицейского, а либералы – мирового социального работника. Однако они едины в приписывании Соединенным Штатам всемирной миссии продвижения добра за рубеж в противоположность классическому консервативному упору на сохранение добра в пределах дома»⁷¹.

Надо при этом заметить, что, способствуя утверждению Американской мечты, американских ценностей за рубежом, заокеанские политики вовсе не стремились превратить другие страны в новые «Америки». Все было гораздо прозаичнее и проще. Как объяснял в свое время помощник Клинтона по вопросам национальной безопасности Энтони Лэйк, «чем большее развитие получат демократия и рыночная экономика в других странах, тем более защищенной, процветающей и влиятельной будет наша нация... Появление новых демократий сделает нас более защищенными, поскольку демократиям не свойственно воевать друг с другом или поддерживать терроризм»⁷².

Трагедия 11 сентября 2001 г. и последовавшие за ней события всколыхнули Соединенные Штаты и, как показалось на первых порах, породили стремление переоценить устоявшиеся и нашедшие отражение в Мечте представления американцев о своей стране как земле обетованной, об американской исключительности и американской миссии. Однако сегодня, по прошествии шести с лишним лет со времени 9/11 (как именуют за океаном события 11 сентября), мы видим, что, как свидетельствуют многочисленные опросы общественного мнения (проведенные службами Гэллапа и других), несмотря на происшедшие в мире изменения, *существенной перео-*

ценки ценностей в стране не произошло. Американцам, правда, пришлось согласиться на расширение вмешательства государства – во имя обеспечения безопасности, как было официально объяснено, – в их частную жизнь. И критики политики администрации Дж.У. Буша стали даже поговаривать, что пресловутый Большой Брат (всевидящий и всеслышащий диктатор из романа Джорджа Оруэлла «1984») «переселился из Москвы в Вашингтон». Однако молчаливое «согласие» (которого у них, кстати сказать, никто и не спрашивал) американцев на усиление контроля государства за их частной жизнью вовсе не означает, что они – подчеркну это еще раз – перестали дорожить «приватностью» как одной из главных составляющих Американской мечты.

Колоссальное военное и огромное экономическое превосходство Америки над другими странами и готовность многих членов мирового сообщества подчиняться «советам», «рекомендациям», а то и прямым приказам Вашингтона, отчетливо обозначившиеся в первые годы XXI в., укрепили представление американцев о своей стране как самой могущественной и влиятельной силе в мире. И хотя страх перед терроризмом по-прежнему живет в душах граждан США, он, судя по результатам различного рода опросов общественного мнения, публикациям в прессе и моделям массового поведения американцев, не поколебал их веры ни в самих себя, ни в свою страну, ни в ее великую историческую миссию, равно как и в способность американского государства защитить своих граждан лучше, чем какое-либо другое государство в мире. Одним словом, Американская мечта выжила и на этот раз.

Что же обуславливает историческую устойчивость и социальную живучесть этого массового социального мифа? Каковы его онтологические основания? Ведь уже элементарный рациональный анализ приводит к простому, но суровому выводу: ограниченность в каждый данный момент числа существующих в обществе социальных, в первую очередь профессиональных и статусных, ролей (будь то предприниматель, торговец или даже простой рабочий) делает невозможным всеобщее осуществление Мечты. «Игра» имеет нулевую сумму: выигрыш одного оборачивается проигрышем другого. Как говаривал известный герой О. Генри, «Боливар не вывезет двоих». Так что пресловутый тезис, что «в Америке *каждый* может стать миллионером», совсем не означал, что миллионерами могут стать *все*.

Но миф потому и миф, что он не терпит рационального подхода. С другой стороны, была поучительная житейская практика: хотя надежды миллионов и миллионов людей, переселив-

шихся за океан из других стран или родившихся в самих Штатах «выбиться в люди», терпели крах (и это ни для кого не было секретом), тем не менее Америка давала *больше шансов* на успех *большему числу людей*, чем какая-либо другая страна мира. А это значит, что Мечта постоянно получала стихийную материальную подпитку. Но были и иные, тоже весьма существенные причины живучести Мечты.

Одна из таких причин – *соответствие Мечты национальному американскому этосу*, а проще говоря, тому, что нередко называют «духом нации». Этот «дух» проявляется («прорывается»), принимая при этом рациональные и иррациональные, осознанные и неосознанные формы, и в массовых верованиях и представлениях, и в поведении людей, позволяя отличать одну нацию от другой. Порождаемый на начальных этапах своего становления общими условиями существования (выживания) социума и его коллективным историческим опытом, «национальный дух» становится со временем самостоятельной порождающей субстанцией, во многом определяющей психологию нации. Так было в Европе и Азии. Так было в России. Так было и в Америке.

Хотя постичь «национальный дух» как некую уникальную целостность можно, лишь почувствовав его, «схватив» его интуицией (а для этого лучше всего попасть внутрь соответствующей национальной среды), есть и такой путь, как рациональное его «рассечение», когда мысленно выделяются и анализируются базовые составляющие этоса.

На наш взгляд, «американский дух» зиждется на четырех «ки-тах». В экономическом плане это *капитализм*, в политическом – *демократия*, в идейном – *либерализм*, в религиозном – *протестантизм*. Единство этих четырех оснований, каждое из которых достигло высокого уровня развития, как раз и находит воплощение в Американской мечте. Иными словами, последнюю можно охарактеризовать (ориентируясь на формулу Макса Вебера) как одновременное воплощение «духа капитализма», «духа демократии», «духа либерализма» и «духа протестантизма»⁷³. И пока Соединенные Штаты будут оставаться страной одновременно капиталистической, демократической, либеральной и протестантской, а мировая обстановка будет способствовать поддержанию высокого уровня материального благосостояния Америки, до тех пор будут сохраняться рациональные основания для существования Американской мечты в ее нынешнем или близком к нынешнему виде. Справедливо и обратное: до тех пор, пока последняя будет оставаться в силе,

она будет «работать» одновременно на капитализм, демократию, либерализм и протестантизм.

Существенная причина жизнестойкости Американской мечты – ее *укорененность в национальном менталитете*. Менталитет нации складывается десятилетиями и даже веками (как это имеет место, в частности, в некоторых восточных обществах, например китайском). Но и разрушается он сравнительно медленно, хотя, по всей видимости, и быстрее, чем складывается. Можно сказать, что это идеальный (не-материальный) страховочный механизм, обеспечивающий защиту национальной идентичности от разлагающего воздействия внешней среды. Консервативность национальных социальных мифов тем и объясняется, что их глубинные корни уходят не в изменчивое общественное мнение, оперативно реагирующее на стимулы среды, но именно в менталитет, составляющий органическую часть национального облика.

Жизнестойкость Американской мечты связана еще и с тем, что она являет собой живое воплощение того, что Эрнст Блох, один из крупнейших философов XX в., называл «принципом надежды» (Das Prinzip Hoffnung). Экзистенциальная надежда – коллективная либо индивидуальная – мост между плохим или хорошим Настоящим, но непременно лучшим Будущим. Надежда – *вера* (без уверенности) в то, что жизнь станет лучше, немотивированное ожидание лучшего будущего⁷⁴. «Dum spiro, spero» («Пока дышу, надеюсь»), – говорили древние римляне. Но верно и обратное: пока надеюсь, дышу, т. е. живу. Ни одна разумная тварь, ни одна человеческая общность не могут жить без надежды. Тем более сильной должна быть надежда у представителей нации, которая не имеет глубоко уходящей в прошлое истории и постоянно пополняется за счет сторонних пришельцев. Такой нацией и являются американцы. *Америка постоянно нацелена в будущее, она живет этим будущим, предстающим в форме надежды*. Коллективная Мечта, вектор которой, по определению, обращен в будущее, есть наиболее полное, наиболее концентрированное выражение коллективной надежды.

И последнее, о чем нельзя не упомянуть, говоря о глубинных причинах устойчивости Мечты. *Американцы оберегают свой общенациональный миф*, заботятся о его постоянном массовом воспроизводстве. Порой эта забота проявляется во исполнении прямого идеологического заказа (как было в период празднования 200-летия образования США). Порой – с целью получения прибыли. Но нередко – как естественная творческая потребность, веление души.

Драма Американской мечты

Американская история уступает по своему экзистенциальному напряжению истории России. Но это несколько не ослабляет внутреннего драматизма Американской мечты как общенационального идентификационного мифа. Любой такой миф, повторим, внутренне противоречив и амбивалентен. Задавая нации определенные параметры ее существования, он насыщает последнее внутренним драматизмом, а для отдельных индивидов и групп, выбивающихся из общей колеи, делает жизнь и вовсе несносной. Американская мечта – не исключение.

Ее драматизм определяется прежде всего тем – и это обстоятельство (о нем уже шла речь) в отличие от остальных всегда лежало на поверхности, – что при всем ее интегрирующем потенциале она на протяжении многих лет была Мечтой не для всех, кто жил в стране под названием Соединенные Штаты Америки. Речь идет прежде всего о чернокожих рабах и их потомках – тех, кого под занавес минувшего века стали, следуя принципу политкорректности, именовать «афроамериканцами». Последние могли, разумеется, сколько угодно мечтать о достижении успеха, но они прекрасно понимали – этому их учила жизнь, – что в Америке черный белому не конкурент. «Цветные» могли также верить в ценность индивидуализма и в утверждение о том, что каждый – кузнец собственного счастья, однако они по собственному опыту знали, как им трудно в одиночку не то что добиться ощутимого успеха, но просто выжить. И уж, конечно, все они – и чернокожие, и краснокожие, и желтокожие – не воспринимали Соединенные Штаты как страну равных стартовых возможностей.

Отмена рабства была важным шагом на пути исправления этой ситуации, и тут большую роль, как справедливо отмечает Джим Калленс, сыграл президент Линкольн. Он не только подтвердил личным примером, что человек из «низов» (сын бедного фермера, почти не получивший образования) может достичь вершин, и тем самым способствовал укреплению веры в Американскую мечту. «Отмена рабства» и «сохранение Союза» (т. е. целостности американского государства. – Э.Б.), утверждает историк, «были средствами достижения более крупной (larger) цели: поддержания Американской мечты»⁷⁵.

С тех пор должно было пройти не одно десятилетие, чтобы ситуация изменилась к лучшему. Не замечать этого – значит сознательно закрывать глаза на истинное положение вещей. Но в «великом обществе» по-прежнему остаются – и будут оставаться – люди,

которые, не оставляя надежды на лучшее будущее, отдают себе отчет в том или чувствуют в глубине души, что у них мало или даже вовсе нет шансов воплотить в жизнь свои типичные для Америки мечты. И этот разрыв между теплящейся надеждой (немало подогреваемой культом Мечты) и осознанием невозможности ее реализации не может не приносить драматическую ноту в жизнь миллионов американцев – и тех, кто стал таковыми много поколений назад, и тех, кто только вчера переселился за океан.

Драматизм Мечты определяется и тем обстоятельством, что *масштабы ее реализации в рамках социума всегда были ограничены даже по отношению к белому населению США*. Границы возможностей практического осуществления Мечты менялись от эпохи к эпохе. Но они существовали всегда. Эти возможности были ограничены материальными ресурсами, социальными и политическими обстоятельствами, индивидуальными качествами людей и т. п. Мечтать о том, чтобы стать, скажем, президентом США или руководителем крупной корпорации, или о том, чтобы войти в число богатейших людей Америки и т. п., могли, конечно, все «настоящие американцы». Но лишь *один* человек мог стать во главе американского государства, и лишь *немногие* могли примкнуть к сообществу крупных дельцов, а тем более миллиардеров. Но и куда менее масштабные и более приземленные мечтания тоже оказывались несбыточными для миллионов и миллионов граждан Соединенных Штатов.

Мечта, правда, всегда «обещала» – и в этом была ее притягательная сила, – что *именно ты* можешь стать хозяином Белого дома или возглавить крупную компанию, не говоря уже о более осуществимых вещах. Нужно только постараться и никогда не терять веры в свою звезду. И американцы старались. Их деловая хватка и упорство в достижении поставленной цели не имеют себе равных. Не случайно российские большевики призывали соотечественников учиться «американской деловитости». С другой стороны, нигде разбитые мечты не приносили людям столько разочарований, стрессов, не вели к такому количеству нервных срывов и даже самоубийств и преступлений, как в Соединенных Штатах. Не случайно у каждого «уважающего себя» и уважаемого другими американца наряду со «своим адвокатом» (еще Кревекер заметил, что американцы – нация сутяг) имеется еще и «свой психиатр». Принято считать, что это если и не дань моде, то следствие напряженного темпоритма жизни. Отчасти так оно и есть. Но верно и то, что потребность в психотерапии вызвана колоссальным нервно-психическим напряжением, связанным с повседневной погоней за успехом⁷⁶.

Немало страданий выпало на долю американцев и в связи со стремлением выполнить взваленную ими добровольно на свои плечи цивилизаторскую миссию. Миссию, которая – как это было и в случае с Русской идеей – первоначально рассматривалась как культурно-религиозная, а на деле оказалась прежде всего военно-политической.

Обо всем этом говорили и писали не раз – прежде всего европейские интеллектуалы, имевшие возможность взглянуть на североамериканскую республику изнутри, но при этом сохранявшие критическую дистанцию, позволявшую увидеть то, что было либо скрыто от глаз самих американцев, либо сознательно умалчивалось ими. Одним из таких интеллектуалов был известный немецкий теолог второй половины XX в. Юрген Мольтман. Америке, писал он, пришлось за свою недолгую историю столкнуться со многими проблемами и пережить немало кризисов. И корни всех этих проблем и кризисов, убежден Мольтман, уходят в Американскую мечту. «Я думаю, – писал немецкий теолог, – что американский народ, как никакой другой народ на земле, страдает от собственной мечты. Америка вступила двести лет назад в мировую историю с ощущением, что ей предстоит выполнить определенную политическую миссию. Она живет силой мессианской надежды и грезами о ней»⁷⁷.

Именно ориентированная на будущее «религия» политического мессианизма, – утверждает Мольтман, – могла объединить столь не похожих друг на друга, не имевших общего прошлого людей, которые собрались на американской земле. Как ни один другой народ на земле, американцы исполнены жизненной силы, активности, им сопутствует успех. И все это, убежден немецкий теолог, «благодаря мечте. Но они вместе с тем страдали и продолжают страдать от своей надежды, ибо не могут ни осуществить свою мечту, ни отказаться от нее»⁷⁸.

«Американская мечта, – приходит к заключению Мольтман, – «неосуществимая мечта»: если она истинна, то не может быть только американской; если же это исключительно американская мечта, то она «не заслуживает того, чтобы быть мечтой»⁷⁹. Однако американцы не могут отказаться от своей мечты, ибо во многом именно благодаря ей они и стали в итоге тем, чем являются сегодня, и если бы они вдруг утратили мечту, то утратили бы и собственную идентичность. Больше того, Америка бы просто «распалась на национальные, этнические и расовые группы»⁸⁰. Значит, справедлив и другой вывод: Американская мечта – не только «неосуществимая», но и «необходимая мечта»⁸¹.

Мольтман идеализировал американскую мессианистскую эсхатологию: носители Мечты, будучи индивидуалистами и людьми практического склада, искали счастья прежде всего для себя, а для остальных – постольку, поскольку это было условием их собственного счастья. Но и в этих ограниченных масштабах Мечта, повторю, оставалась осуществимой лишь частично и потому – прав немецкий теолог – несла одновременно и радость, и страдание. Причем не только Америке⁸².

Тяжесть бремени, накладываемого Мечтой на американцев, не ограничивается мессианизмом. Мечта определяет многие параметры их повседневного бытия. Она влияет на представления о цели и смысле жизни, о базовых ценностях и ориентирах. Как полагают некоторые критики Американской мечты, – прежде всего из числа европейцев – бездуховность янки (при всей их реальной и показной религиозности), их механическая заряженность на достижение успеха, на победу в изматывающей конкурентной гонке, их эгоцентризм – все это несет на себе зримые черты влияния Американской мечты, которая *лишена духовного, трансцендентального измерения*.

Объединяя американцев, вселяя в них веру в достижение поставленной цели, она одновременно внутренне опустошает их, превращает их жизнь в нескончаемую гонку за вечно ускользающей целью, в «крысиные бега»... Как писал в этой связи один из видных британских историков, Э.П. Томпсон, «Американская мечта» – это на самом деле ребячество и... яд, которым пропитаны все сферы американской жизни. Тем, кто никогда не был в США и поэтому наивно полагает, что Голливуд, газетная империя Херста и комиксы изображают только фанатичных приверженцев американской буржуазии, иногда кажется, что Бэббит⁸³ – это устаревшая шутка 20-х годов, но, к сожалению, это только предзнаменование того ужаса, который творится сегодня»⁸⁴.

Э.П. Томпсон прав, рассматривая Американскую мечту как *массовое явление*: «средний американец» действительно придерживается проповедуемых ею жизненных принципов и установок, даже если он не отдает себе отчета в том, что в совокупности эти принципы и составляют Мечту. Однако можно поспорить с английским историком в другом. Американская мечта – это все-таки не яд, скорее – *наркотик*. Наркотик, с которым американцы жили на протяжении едва ли не всей своей истории, к которому они привыкли и без которого – тут мы снова солидарны с британским историком – не было бы, наверное, ни Америки, ни самих американцев.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Hudson W.* American Democracy in Peril. Eight Challenges to American Future. Wash. D.C., 2004. P. 259.
- ² *Gitlin T.* The Twilight of Common Dreams. Why America is Wrecked by Culture Wars. N.Y., 1995. P. 58.
- ³ Американским критикам помогали некоторые европейские интеллектуалы, раздраженные самоуверенностью, а порой и бесцеремонностью янки, энергично осчастлививавших старушку Европу массовой культурой собственного изготовления. Но главными пособниками американских плакальщиков были, конечно, советские идеологи. Такая позиция была не случайной. Американская Мечта как идеальная модель заокеанского образа жизни широко использовалась Соединенными Штатами в идеологической борьбе с «Советами».
- ⁴ *Burns J., Peltason J., Cronin T.* Government by the People. Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, N.Y., 1981. P. 768.
- ⁵ «Сам принцип позитивных действий» восходит к указу президента Дж. Кеннеди № 10925 (1961 г.), запретившему расовую, национальную и религиозную дискриминацию при приеме на фирмах, выполняющих работу по федеральному контрактам, и потребовавшему от федеральных подрядчиков принимать «позитивные меры для предотвращения подобной дискриминации» (Политическая система США. Актуальные измерения / Отв. ред. С.А. Червонная, В.С. Васильев. М., 2000. С. 271.)
- ⁶ В начале 70-х годов были официально выделены пять «обездоленных групп», на которые распространялись программы «позитивных действий»: «негры», «азиаты», «американские индейцы», «испаноязычные» и женщины. «Сегодня на различные виды льгот формально может претендовать около двух третей населения США» (Там же. С. 273).
- ⁷ *Ringer R.* Restoring the American Dream. N.Y., 1979. P. 198. Обрушиваясь на государство, Рингер подчеркивает деструктивный характер проводимой последним налоговой политики. «Люди, которые считают непатриотичным называть налогообложение кражей, либо забыли Американскую мечту, либо слишком молоды, чтобы иметь представление о ней на основе личного опыта. Американская мечта была не мечтой о том, чтобы правительство силой изымало у граждан огромные суммы денег» (Ibidem).
- ⁸ Ibidem.
- ⁹ *Фолкнер У.* О частной жизни. Американская мечта: что с ней произошло? // В сб.: Писатели США о литературе. М., 1974. С. 302.
- ¹⁰ См.: *Riesman D. a.o.* The Lonely Crowd. New Haven, 1950; *Riesman D.* Faces in the Crowd. New Haven, 1952.
- ¹¹ *Boorstin D.* The Image or What Happened to the American Dream. N.Y., 1962. P. 240.
- ¹² *Фолкнер У.* О частной жизни. Американская мечта: что с ней произошло? // В сб.: Писатели США о литературе. М., 1974. С. 302.
- ¹³ Напомним, что именно в годы депрессии впервые получило широкое хождение само понятие «Американская мечта», которое, по замыслу Дж. Адамса, призвано было возродить в людях веру в Америку и в собственные силы.
- ¹⁴ В последнем послании конгрессу о положении страны, представленном Гувеном в декабре 1932 г., говорилось: «Мы создали особую систему индивидуа-

- лизма, которая не должна быть подменена действиями государства, ибо она принесла нашему государству больше свершений, чем когда-либо было достигнуто в истории любой другой страны. Принципы американской системы и пружины ее прогресса таковы, что мы должны позволить свободную игру социальных и экономических сил и в то же время стимулировать инициативу и предприимчивость граждан» (Цит. по: История США: В 4 т. Т. 3. М., 1985. С. 157).
- ¹⁵ См. об этом, в частн.: *Hofstadter R.* The American Political Tradition and the Men Who Made It. N.Y., 1948. Хофстадтер цитирует заявление представителей Торговой палаты Соединенных Штатов, сделанное ими в 1931 г.: «...время крайнего индивидуализма ушло в прошлое» (Р. 331).
- ¹⁶ *Popm P.* Обретая нашу страну: политика левых в Америке XX века. С. 16–17. Обращает на себя внимание, что и надежды левых, выступавших с коммунистических позиций, были выдержаны вполне в духе Американской мечты: равенство возможностей, индивидуальная свобода, первенство Америки...
- ¹⁷ Как писал Сеймур Липсет, не раз возвращавшийся к вопросу, почему Соединенные Штаты обнаружили стойкий иммунитет к социалистической идее, «даже Великая депрессия не смогла изменить этот курс – американская Социалистическая и Коммунистическая партии к концу 30-х имели даже меньшую поддержку, чем в начале десятилетия» (*Lipset S.* Still the Exceptional Nation? – *Wilsonian Quarterly*, Winter 2000. P. 31. См. также: *Lipset M.* American Exceptionalism. N.Y.; L., 1996. P. 77–109.
- ¹⁸ *Reich Ch.* The Greening of America. Random House. N.Y., 1970. P. 21.
- ¹⁹ *Ibid.* P. 22.
- ²⁰ *Ibid.*
- ²¹ *Ibid.*
- ²² *Ibid.*
- ²³ *Ibid.* P. 26.
- ²⁴ *Ibid.* P. 35.
- ²⁵ The American Dream in Literature. Ed. by S. Werner. N.Y., 1970. P. XI.
- ²⁶ Теркел по праву считается крупнейшим представителем такого сложного литературного жанра, как психологическое интервью. Его перу принадлежат сборники «Улицы разделения: Америка» (1967, рус. пер. 1969); «Тяжелые времена: устная история Великой депрессии» (1970); «Работа: люди рассказывают о своей работе и о том, как они к этой работе относятся» (1974, рус. пер. 1976); «Говоря о себе» (1976).
- ²⁷ Автор книги приводит слова греческого моряка, стремящегося осесть в США и сделаться полноправным гражданином этой страны. «Соединенные Штаты – единственная страна в мире, где вы можете делать, что захотите, пока не беспокоите других. Хотите стать богачом? Можете стать богачем. Хотите работать? Можете работать. Хотите учиться? Можете учиться. Можете делать, что хотите. У вас есть шанс» (*Terkel Studs.* American Dreams: Lost and Found. N.Y., 1980. P. 150).
- ²⁸ «Все, что я могу сказать о ней (Американской мечте. – Э.Б.), – это любовь к стране» (*Ibid.* P. 323). «Когда на параде проносят флаг, вы испытываете чувство гордости и вы счастливы, что живете в свободной стране» (*Ibid.* P. 323). «Нам нравится чувствовать, что мы – Номер Один. Вершина» (*Ibid.* P. 325). Это слова миссис Джордж Бэйлис – генерального президента Национального общества дочерей Американской революции. Так что ничего неожиданно

- го в них нет. Но Америкой гордятся (как показано в той же книге) и люди, весьма далекие от консервативного истеблишмента.
- ²⁹ Ibid. P. 11.
- ³⁰ Ibid. P. 141.
- ³¹ «Каждый молодой человек должен мечтать о том, чтобы стать президентом Соединенных Штатов. Конечно, я верю Горэйшо Элджеру и мне нравится это» (Ibid. P. 317).
- ³² Весьма красноречивый в этом отношении эпизод приводит в своей книге об Америке Георгий Гачев. Узнав из газет, что его знакомый, эмигрировавший в Соединенные Штаты, сидит девять месяцев без работы, и опасаясь, как бы тот в отчаянии не лишил себя жизни, Гачев пишет ему утешительно-ободряющее письмо. А знакомый в ответном послании сообщает, что, мол, да, есть проблемы, но тем не менее убежден: эмигрировав в Америку, «попал в десятку. Если завтра кончу с собой, это ничего не значит...» (*Гачев Г. Национальные образы мира. Америка в сравнении с Россией и Славянством. С. 8. Курсив мой. – Э. Б.*)
- ³³ Ibid. P. 26. Смирившись в массе своей с идеей государственного вспомоществования различным группам населения, американцы тем не менее по-прежнему отдавали предпочтение личным усилиям индивида. Их явные симпатии были на стороне тех, кто опирается на собственные силы. По словам того же С. Фуллера, «в Америке тебе, конечно, не дадут голодать, но лучше уж голодать, чем жить на пособие. Живя на пособие, ты не погибнешь физически, но умрешь духовно» (Ibid. P. 26).
- ³⁴ «Мои родители думали, – вспоминает Э. Росс, – что Америка – исключительная страна. Я думаю, что она больше таковой не является. ...Я больше не вижу отчетливую Американскую мечту. Это мировая мечта» (Ibid. P. 322). А вот мнение почетного профессора Чикагского университета Нормана Маклина: «Я не знаю, есть ли у нас какая-то единая Американская мечта. У нас есть американские мечты» (Ibid. P. 125). И т. д.
- ³⁵ Ibid. P. XXVI.
- ³⁶ Ibid.
- ³⁷ Цит. по: *Gitlin T.* Op. cit. P. 27.
- ³⁸ *Wright E.* The American Dream. From Reconstruction to Reagan. Cambr., Mas., 1996.
- ³⁹ The Fragmentation of the Dream. В главе приводится фотография из фонда Библиотеки конгресса: бродяга, спящий на фоне плаката «You've Got Dreams, We've Got Money» («У вас – мечты, у нас – деньги»).
- ⁴⁰ *Wright E.* Op. cit. P. 518.
- ⁴¹ Ibid. P. 542.
- ⁴² *Hochschild J.* Op. cit. P. XI.
- ⁴³ Ibid. P. XII.
- ⁴⁴ Ibid.
- ⁴⁵ Существуют еще и «сторонники старомодного культурного плюрализма», «склонные отождествлять нации Америки с этническими группами, прежде всего с белыми этническими группами: английской, германской, ирландской, итальянской, польской и т. д. Хотя их взгляды относительно количества американских культур могут расходиться, сторонники мультикультурализма и культурного плюрализма согласны друг с другом в том, что Соединенные Штаты не являются нацией-государством вроде Франции, или Польши, или

Китай, или даже Бразилии, но представляют собой многонациональную федерацию вроде Канады, Швейцарии, бывшего Советского Союза и Югославии» (*Lind M. The Next American Nation. The New Nationalism and the Fourth American Revolution. The Free Press. N.Y.; L., etc., 1995. P. 1–2).*

⁴⁶ *Lind M.* Op. cit. P. 1.

⁴⁷ *Gilpin T.* Op. cit. P. 227.

⁴⁸ *Gerson M.* The Neoconservative Vision. From the Cold War to the Culture Wars. Madison Books. Lanham. N.Y., L., 1996. P. 339.

⁴⁹ Farewell to the Culture Wars? // The Wilsonian Quarterly. Spring 1999.

⁵⁰ «Американские исследователи отмечают явно обозначившийся в последние десятилетия сегментарный характер ассимиляции расово-этнических иммигрантских групп, когда иммигранты вливаются не в общее национальное русло, а в родственные им принимающие группы с их специфической субкультурой, значительно отличающейся в своих жизненных ориентациях и установках от общенационального стандарта... В пользу сегментарного характера ассимиляции свидетельствует и чрезвычайно низкий процент расово смешанных браков» (Политическая система США. Актуальные измерения. М., 2000. С. 278).

⁵¹ По мнению российского историка-американиста С. Червонной, последствия «мультикультуризации» Америки «далеко не однозначны. К несомненно положительным моментам следует отнести запоздалое признание вклада различных этнических групп в общую американскую культуру, расширение содержания гуманитарного образования в сторону постепенного отхода от европоцентризма. Важное значение имеет демонстрируемое всеми опросами общественного мнения значительное общее ослабление расистских, шовинистических антисемитских предрассудков. Причем есть вполне объективные основания для характеристики общего расово-этнического климата не просто в терминах расовой или национальной «терпимости», а в более включительных терминах «принятия» или «признания» (Политическая система США. Актуальные измерения. С. 280).

⁵² The National Prospect. A Symposium // Commentary. Nov. P. 38.

⁵³ *Лютер-Кинг-мл. М.* У меня есть мечта? // История США: Хрестоматия / Составитель Э. А. Иванян. М., 2005. С. 346–347. Курсив мой. – Э. Б.

⁵⁴ The Hudson Institute, «The American Dream». Unpublished Study, Indianapolis, 1994. Ссылки на это неопубликованное исследование даются автором по: *Lipset S.* American Exceptionalism. A Double-Edged Sword. N.Y.; L. 1996.

С результатами исследования Гудзоновского института совпадают в принципе и результаты других исследований, в том числе опросов службы Гэллага (для «Таймс Миррор» (Times Mirror) и др.). См. также: *Wolfe A.* One Nation, After All: What Americas Really Think About God, Country, Family, Racism, Welfare, Immigration, Homosexuality, Work, The Right, The Left and Each Other. N.Y., 1998.

⁵⁵ *Lipset S.* American Exceptionalism. P. 287.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Согласно опросам, проводившимся службой Гэллага в 90-х годах, большая часть американцев неизменно солидаризировалась с утверждением «бедняки стали слишком зависимыми от правительственных программ помощи». В ряде опросов этот показатель превышал 80 процентов.

⁵⁸ *Lipset S.* American Exceptionalism. P. 287.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ См.: Политическая система США. С. 10.

⁶² Обстоятельный разбор (как в нравственном, так и в правовом аспекте) ситуации, связанной с президентским импичментом и реакцией на него со стороны американского общества, содержится в 1-й и 8-й главах вышеупомянутой книги.

⁶³ М.Е. Петросян приводит слова известного американского историка К. Росситера: «Свободный человек – это человек частный, который хранит в себе свои мысли и суждения и не чувствует себя обязанным разделять свои ценности ни с кем, кроме тех, кого он любит и кому доверяет» (Политическая система США. С. 171).

⁶⁴ *Fukuyama F.* How to Remoralize America? // *Wilsonian Quarterly*. Summer 1999.

⁶⁵ *Gallup G., Jones T.* The Next American Spirituality. Princeton, 2000.

⁶⁶ *Païc K.* Во имя национальных интересов // *Pro et Contra*. Весна 2000. С. 103.

⁶⁷ Строго говоря, Америка стремилась к распространению этих идеалов на протяжении всей холодной войны, но в условиях демократизировавшейся России усилия эти были многократно умножены. Причем преподносились эти идеалы под видом «общечеловеческих ценностей».

⁶⁸ Как подтверждает Майкл Линд, «американская исключительность – это вера в то, что Соединенные Штаты не только отличаются в родовом отношении от других стран, но что они превосходят их в моральном и институциональном отношениях» (*Lind M.* Op. cit. P. 3).

⁶⁹ «...Факты таковы, – утверждал президент Клинтон, – что в настоящее время и в ближайшем будущем мир смотрит и будет смотреть на нас как на движитель глобального роста и как на лидера» (Цит. по: *Renwick N.* America's World Identity. P. 206).

⁷⁰ *Huntington S.* Robust Nationalism // *The National Interest*. Winter 1999/00. P. 37.

⁷¹ Ibid.

⁷² *Lake A.* From Containment to Enlargement // U.S. Department of State Dispatch. V. 4. N 39. 27 Sept. 1993. P. 659.

⁷³ Характеризуя протестантизм как одну из сил, формировавших североамериканскую цивилизацию, мы подразумеваем не столько доктринальную и обрядовую его стороны, сколько социально-психологические установки и общекультурные ориентации, которые любая религия формирует и у ее адептов, и у всех людей, проживающих в ареале господства данной религии, будь они католиками, православными или нехристианами: иудеями, буддистами и т. п.

⁷⁴ Как сообщают исследователи творчества Э. Блоха, свой основной труд «Принцип надежды» он первоначально планировал назвать «Мечты о лучшей жизни».

⁷⁵ *Cullen J.* The American Dream. A Short History of the Idea That Shaped a Nation. Oxford, N.Y., 2003. P. 8.

⁷⁶ Вот как описывал внутреннюю ошибку, происходящую в душе американца, Лоуренс Ченовет: «Мы верим, что индивид в Америке играет важную роль, и в то же время мы чувствуем свою незначительность. Мы полагаем, что индивид может контролировать свою жизнь в демократическом обществе,

и в то же время мы чувствуем свою неспособность влиять на наши политические и экономические институты. Нам обещали, что Америка – лучшая из наций, где можно добиться счастья, и в то же время наша все более неистовая погоня за удовольствием вызывает стрессы, которые испытывают американцы» (*Chenoweth L. The American Dream of Success. The Search for the Self in the twentieth Century.* Duxbury Press. North Scituate, Mas. 1974. P. VII).

⁷⁷ *Moltmann J. American Contradictions // The Center Magazine.* 1976. Nov.–Dec. P. 59.

⁷⁸ *Ibid.* P. 60.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Утверждая, что никакая другая страна на земле не проповедовала столь настойчиво свою мессианскую эсхатологию, как Америка, Мольтман делал исключение только для одной страны. Эта страна – Россия.

⁸³ Бэббит – герой одноименного романа известного американского писателя Синклера Льюиса. Имя этого героя стало нарицательным для обозначения типа удачливого, но узколобого обывателя, жизненные цели которого ограничены стремлением добиться материального успеха (Джордж Бэббит – торговец недвижимостью) и попасть в высшее общество города Зенита, в котором он живет.

⁸⁴ Цит. по: *Холландер П. Антиамериканизм рациональный и иррациональный /* Пер. с англ. СПб.: Лань, 2000. С. 29.

ГЛАВА VI. ДВА МИФА НА ПЕРЕКРЕСТКЕ ВРЕМЕН

Американская мечта в новом веке

Встает естественный вопрос: а что может ожидать Американскую мечту в обозримом будущем? Многие в США, да и за их пределами склонны полагать, что в наступившем веке ей уготована славная судьба. Эти надежды связывают прежде всего с изменением соотношения и конфигурации сил в мире, в результате которого Соединенные Штаты фактически обрели статус глобального гегемона. А это, как полагают, будет работать прямым и косвенным образом на реализацию идеалов Мечты, а значит, и на укрепление ее позиций в американском общественном сознании.

Другой фактор, порождающий оптимистические представления о будущем великого мифа, – устойчивость американской цивилизации¹. Если на протяжении XX столетия ведущие национальные цивилизации – германская, французская, российская, китайская и другие – пережили глубокий кризис, вызванный революциями, войнами, острой социальной борьбой и разрухой, то американскую цивилизацию чаша сия миновала, и континуальность ее развития не была нарушена за истекший век ни разу. А это не могло не способствовать стабильности национальной социально-политической мифологии.

Американская мечта, как говорилось выше, – это выражение «духа нации», который в свою очередь можно рассматривать как воплощение *констант американской цивилизации*, существенно отличающихся от констант других современных цивилизаций, в том числе европейских.

Первая из этих констант характеризует *пространственную локализацию страны в мире*. Соединенные Штаты Америки – *страна-изолят*, огромный остров в Мировом океане, рождающий не только морское, но еще и островное сознание (в отличие от континенталь-

ного сознания, порождаемого и воспроизводимого Россией). Отделенная двумя океанами от остальных континентов: Тихим – от Евразии и Австралии, Атлантическим – от Европы и Африки, Америка даже при наличии современных средств транспорта и связи сохраняет особое положение в мире, определяющее ее геополитические, а в конечном счете и цивилизационные особенности. Что уж тогда говорить о XIX, а тем более XVIII или XVII вв., когда добраться из Европы или Азии в Новый Свет было событием жизни. Такая изолированность Соединенных Штатов оказала огромное воздействие на формирование американского общества, его сознания и самосознания².

Развиваясь в пространственном отдалении от мировых очагов цивилизации, Соединенные Штаты были отдалены на безопасное расстояние и от мировых очагов войн и международных конфликтов, каковыми всегда были Европа и Азия. Они могли позволить себе то, чего не могла позволить ни одна из европейских стран: *выбирать* между активной включенностью в мировой процесс («интернационализмом», как они сами его называют) и относительной выключенностью из этого процесса («изоляциялизмом»). Это также позволяло им сосредоточивать силы и средства на решении внутренних проблем, не беспокоиться на протяжении долгого времени о создании сильной армии для обеспечения национальной безопасности (о чем, например, всегда приходилось думать России)³ и т. п.

Естественно, что это положение страны-изолята, отчетливо проявившееся в период формирования Американской мечты, не могло не подкреплять представление об «американской исключительности», «избранности» Америки, а значит, и превосходстве над другими и вытекающей из этого превосходства особой исторической миссии. Не могло это не способствовать и формированию такой черты, как *эгоцентризм (америкоцентризм)*, отмечаемой практически всеми серьезными исследователями США.

Другая константа американской цивилизации характеризует *исторически сложившуюся функцию (роль)* Соединенных Штатов в мире, органически связанную с ее геополитическим положением, способами освоения континента и путями формирования американского общества. Америка (как и Россия – скажем это, несколько забегая вперед) – *страна-собиратель, страна-интегратор*. Но в отличие от России сами Соединенные Штаты явились на свет (это признают и американские исследователи, в частности С. Хантингтон⁴) как «искусственное образование», «продукт» «сборки». И процесс этот продолжается до сих пор.

Можно спорить о том, хорошо ли работал пресловутый «плавильный тигель» и что за «продукт» был получен «на выходе». Но неоспорим тот исторический факт, что Америка не только предоставила убежище людям, не находившим себе (достойного) места в других странах, но и за сравнительно короткий по историческим меркам срок сформировала новый социальный характер (ряд исследователей говорит о новом типе личности), новую нацию, наконец. «Тигель» еще бурлит, и в него подбрасывается все новое и новое «сырье». Не исключены опасные «выбросы», но «сплав», который уже получен, качественно отличается от всего того, что до сих пор было сформировано историей человечества.

Вопрос о собственной идентичности – расовой, этнической, но прежде всего национальной, – которым постоянно терзают себя американцы⁵, вызван не отсутствием этой идентичности как таковой (американца видно за версту, да и сам он чувствует себя именно американцем – особенно за пределами США), а тем, что процесс самоидентификации нации – живой процесс⁶. Тем более когда речь идет о молодой нации, пребывающей (по историческим меркам) в подростковом или юношеском возрасте, когда сомнение уживается, а иной раз и чередуется с сомнением и когда одна модель отношений Америки с внешним миром быстро сменяется другой.

Одним словом, за несколько сот лет в Новом Свете была «синтезирована» новая, а именно североамериканская, цивилизация, первичные ингредиенты которой имели разные географические, расово-этнические и национальные истоки. Цивилизация, которую с полным основанием можно назвать *гибридной*. И процесс ее формирования, повторю, еще не завершен, хотя основные параметры этой цивилизации уже основательно устоялись.

Еще одна константа американской цивилизации характеризует доминирующую *идейно-культурную ориентацию*: США как никакая другая страна, пропитаны *духом либерализма*. Американские историки, представляющие так называемую школу консенсуса и прогрессистскую школу, наиболее популярные в стране, уже много лет спорят: развивались Соединенные Штаты как общество либерального единomyслия (идея, которую наиболее последовательно проводил в своих трудах, и прежде всего в книге «Либеральная традиция в Америке», историк Луис Харц), или же им, как и европейским странам, были присущи внутренние, в том числе идейные, конфликты.

Америка никогда не была страной либерального единomyслия, как не была она и социально однородным обществом. В русле кон-

серватизма, левого и правого радикализма на американской земле в разное время появлялись идеи и концепции, которые вступали в спор с локковским либерализмом, получившим распространение в американском обществе и предлагали нелиберальные и антилиберальные альтернативы⁷.

Но своя правда стоит и за Харцем: влияние либеральной традиции в США всегда было преобладающим, а зона консенсуса относительно либеральных ценностей (индивидуализм; личная свобода; ориентация на рыночные принципы организации экономической и общественной жизни; ограниченное государство и т. п.) неизменно оставалась достаточно широкой и распространявшейся в той или иной мере на все социальные группы.

Либерализм стал в Америке своеобразной национальной религией, и произошло это во многом благодаря тому, что он укоренился на этой «свободной от феодальных развалин» почве не столько в теоретической, сколько в обыденно-практической форме, а именно в форме «образа жизни». Он нашел воплощение и в национальном бытии⁸, и в национальной психологии. А то и другое получило отражение в Американской мечте.

Наконец, последняя – по счету, но не по значимости – константа американской цивилизации, важная для понимания будущего этого мифа, характеризует *культурно-религиозную ориентацию*: Соединенные Штаты – страна с *устойчивой протестантской традицией*, всегда занимавшей господствующее положение среди множества религий, получивших распространение в североамериканской республике. А протестантизм, существующий в США в виде различного рода «неконформистских» конгрегационистских сект, удачно сочетается (как это показал много лет назад – кстати сказать, на примере Соединенных Штатов – Макс Вебер) с «духом капитализма»⁹.

Эти константы устойчиво воспроизводили на протяжении предшествующей истории США Американскую мечту, и нет, казалось бы, никаких оснований усомниться в том, что так будет и впредь. Однако события последних лет наводят на мысль о том, что великому мифу придется пройти через нелегкие испытания.

Социально-политическая жизнь Соединенных Штатов протекает ныне в контексте двух мощных трансформационных процессов планетарного масштаба, оказывающих двойственное воздействие и на общественное сознание, и на американскую цивилизацию. Это, во-первых, так называемая глобализация. Процесс противоречивый и многомерный, характеризующийся, в частности, таки-

ми чертами, как «разрушение административных барьеров между странами, планетарное объединение региональных финансовых рынков, приобретение финансовыми потоками, конкуренцией, информацией и технологиями глобального, мирового характера. Важнейшей чертой глобализации является формирование в масштабах всего мира не просто финансового или информационного рынка, но финансово-информационного пространства, в котором во все большей степени осуществляется не только коммерческая, но и вся деятельность человечества»¹⁰.

Совершенно очевидно, что глобализация, в которой США играют лидирующую роль¹¹, разрушает жесткие, в том числе культурные, границы между странами и регионами мира, сжимает планетарное пространство-время. Она стимулирует расширение и динамизацию миграционных потоков, ведет к расширению международных контактов и более интенсивному обмену ценностями, создаваемыми в рамках разных культур и цивилизаций. Одновременно происходит демократизация информационного процесса: благодаря глобальным «сетям» для жителей самых отдаленных окраин мира и практически всех социальных групп становится доступной информация, которая еще десять–пятнадцать лет назад была «заказана» для них.

Все эти изменения подрывают культурный провинциализм и изоляционизм, расширяют и обогащают представления людей о себе, о других, о мире. Тем самым неотвратимо сужаются, а отчасти и разрушаются гносеологическая и социальная основы воспроизводства старых и формирования новых массовых мифов, строящихся на ограниченной информационной базе и односторонней интерпретации фактов.

Налицо, однако, и другая, органически связанная с первой и неотделимая от нее сторона глобализации, которая работает уже не на разрушение, а на созидание материальных и духовных предпосылок социального мифотворчества. Связывая различные страны и культуры воедино, глобализация одновременно ранжирует их, фактически подразделяя на «авангард», пользующийся всеми благами глобализации, и «арьергард», за счет которого процветает «авангард»¹².

Это, конечно, упрощенная, «выпрямленная» схема, но она достаточно четко фиксирует унаследованную от прежних эпох и не подвластную никаким техническим новациям тенденцию к неравному социальному, экономическому, политическому, культурному и духовному развитию стран и регионов мира, сохранению

его структурной неоднородности и неизбежно проистекающему отсюда неравноправию членов международного сообщества, росту противоречий между ними.

Подобное положение вещей не может не способствовать поискам – стихийным и целенаправленным – национальными (национально-государственными) общностями средств защиты и оправдания отвечающего их интересам международного статуса, равно как и самих национальных интересов этих общностей. Это реализуемая задача, ибо современные информационные технологии существенно расширяют возможность конструирования образов виртуальных миров, используемых политтехнологами как для фабрикации новых социально-политических мифов, так и для воспроизводства давно существующих мифологем, и в первую очередь Американской мечты.

Таким образом, процесс глобализации и тормозит социальное мифотворчество, и стимулирует его. Иначе говоря, он работает и pro, и contra Американской мечты, и какое из этих двух воздействий окажется преобладающим, сказать заранее невозможно. Тут многое будет зависеть от другого, протекающего синхронно глобального трансформационного процесса.

Второй планетарный процесс, в который включена Америка и который оказывает на нее (как, впрочем, и на другие страны) ощутимое воздействие, – это *становление нового мирового порядка*. К началу XXI столетия Соединенные Штаты заняли в мире такие позиции и стали играть на международной арене такую роль, о которых еще пятнадцать–двадцать лет назад могли только мечтать: единственная супердержава, обладающая беспрецедентной военной мощью; отсутствие соизмеримых по влиянию политических конкурентов и оппонентов; огромный экономический потенциал; господство на мировом рынке массовой культуры... Все это ставит Америку в исключительное положение и работает на укрепление ее имиджа как «исключительной» страны, способной более чем когда-либо и кто-либо осуществить свою «историческую миссию», стать «маяком» для других народов и т. п. Ситуация, благоприятствующая воспроизводству Мечты в американском массовом сознании.

Но это скорее потенция, объективная возможность, исторический шанс, который надо еще реализовать в процессе конкретного социально-политического творчества. А тут у Соединенных Штатов серьезные проблемы, ибо они допускают крупные стратегические просчеты, работающие в долгосрочном плане против американского общества и Американской мечты.

Внешнеполитическая стратегия США, выдержанная в откровенно гегемонистском (а по мнению некоторых аналитиков, даже в неоимперском) духе¹³, питающая по всему миру антиамериканские настроения и поневоле стимулирующая международный терроризм (направленный в том числе, а в некоторых отношениях главным образом против Соединенных Штатов), не может быть оценена иначе, как деструктивная, работающая против Америки и ее Мечты. Наглядное тому подтверждение – провал американской стратегии насильственной демократизации Ирака. Провал, все последствия которого сегодня трудно предвидеть, но за который Соединенным Штатам придется заплатить дорогую цену.

Серьезные опасения высказываются в последние годы относительно прочности социально-экономических оснований Американской мечты. Великий миф базируется на представлении, что американское общество развивается в направлении дальнейшего экономического роста, возрастающей социальной мобильности и еще большего социального равенства. Между тем реальность, как утверждают некоторые аналитики, дает все меньше и меньше оснований для оптимистических прогнозов. «Перспектива скорее роста, нежели уменьшения неравенства, открывающаяся перед грядущими поколениями, ставит под вопрос центральный миф нашей культуры и не может не бросать вызов нашей демократии, – утверждает Вильям Хадсон. – Этот вызов тем более значителен, что он появляется в конце тридцатилетнего периода, последовавшего за Второй мировой войной, когда реальности американской жизни создавали впечатление, что вот-вот Американская мечта станет достижимой для всех»¹⁴.

Нет также никаких гарантий, что расово-этнические противоречия, которые никогда не угасали в Америке (принимая на какое-то время латентный характер), не получат нового обострения – особенно при возникновении социально-экономических трудностей – и не приведут к раздроблению единой Американской мечты (чего, как мы видели, так опасается Дж. Хохшилд).

Не застрахована Америка, входящая в «золотой миллиард» и составляющая его ядро, и от серьезных экономических потрясений, связанных, в частности, с ее нежеланием ограничить собственные аппетиты. Она остается «обществом потребления», нещадно истощающим мировые жизненные ресурсы (в том числе невозобновляемые), а в новых условиях такого рода общество утрачивает свою релевантность.

Нависает угроза после трагических событий 11 сентября 2001 г. и над традиционными либеральными ценностями – прежде

всего личной свободой граждан. Ссылаясь на возможность получения удара в спину со стороны террористов, власти прибегают к таким мерам обеспечения безопасности, которые многими оцениваются как драконовские, способные в перспективе привести – если примут устойчивый характер – к перерождению «открытого общества» (образцом которого многие прежде всего, конечно, в самих Соединенных Штатах, но также и за их пределами считали Америку) в «закрытое общество» оруэллианского типа.

Не следовало бы упускать из виду и то обстоятельство, что новый мировой порядок, в котором «единственная супердержава» выступает одновременно в роли дирижера и первой скрипки всемирного «оркестра наций», может оказаться не таким долговечным, как это представляется некоторым заокеанским политикам и политическим аналитикам.

Одним словом, весьма вероятно, что в долгосрочной перспективе американское общество, а значит, и Американскую мечту ждут нелегкие испытания¹⁵. Вряд ли они уничтожат этот великий миф, но они могут подорвать его влияние и ослабить, по крайней мере на некоторое время, его притягательную силу. Но это – возможное и совсем не обязательное «завтра». А пока Американская мечта, что бы там ни говорили ее критики, воодушевляет миллионы и миллионы людей как в самих Соединенных Штатах, так и за их пределами.

Русская идея в век модернизации

А что может ждать в обозримом будущем Русскую идею? Как будет складываться ее дальнейшая судьба? Современная Россия подвергается мощному воздействию тех же планетарных трансформационных процессов, которые влияют на Америку, Европу, другие страны и континенты. Но есть и серьезные различия. Процесс глобализации затронул Россию в меньшей степени, чем Соединенные Штаты, а переход от индустриального общества к постиндустриальному (со всеми вытекающими отсюда социальными и политическими последствиями) идет в ней более медленными темпами. При этом распад старого мирового порядка ударил по России куда сильнее, чем по какой-либо другой стране, а возможности реального влияния на формирование основных параметров нового мирового порядка, которыми располагает Россия, довольно скромны и пока не идут ни в какое сравнение с возможностями современной Америки.

И все же воздействие вышеназванных глобальных процессов на Россию очевидно. Больше того. Одновременно с глобализацией и вращением в новый мировой порядок Россия переживает – вместе с некоторыми из бывших социалистических стран – процесс, который Америка давно уже миновала. Речь идет о завершающей стадии модернизации, накладывающейся на процесс перехода от «современного» общества к «постсовременному». Именно в русле «догоняющей» модернизации и построения «постмодерных» нормативных, ценностных и институциональных систем происходит как *либерализация* российского общества, следствием которой является формирование свободного рынка, так и его *демократизация*, обеспечивающая доступ граждан к политической власти. Процессы противоречивые, ибо, стимулируя экономический рост и политическое развитие страны, они одновременно – на то и модернизация – способствуют рационализации общественного сознания и поведения и ведут к разрушению традиционных систем и ценностей.

Распад Советского Союза, утрата Россией статуса сверхдержавы, ослабление ее позиций (как преемницы СССР) в мире не только нанесли тяжелый удар по ее имперским амбициям – они подорвали материальную основу российского мессианизма (не только политического, но также культурного и идеологического). Расшатывают происходящие в стране процессы и материальную базу соборности (в форме традиционного коллективизма) и нестяжательства. Развитие рыночных отношений, переход от социализма к капитализму, сколь бы половинчатыми, непоследовательными, уродливыми они ни были, меняют характер отношений между индивидом и обществом, ведут к переносу центра тяжести с коммунитарных структур (в самых разных формах) на индивидуального, частного «агента».

И тем не менее – об этом свидетельствуют и дискуссия о Национальной идее, и события внутренней жизни, и внешняя политика России – Русская идея жива. Ибо, размывая материальную основу традиционного сознания, модернизация и глобализация не могли за столь короткий срок разрушить национальный менталитет, одним из проявлений которого и является национальное мифосознание. Тем более не могли они разрушить *основные константы российской цивилизации*, породившей и воспроизводящей этот менталитет, а в конечном счете и Русскую идею¹⁶.

Первая из этих констант характеризует *пространственную локализацию страны в мире* или, как говорили евразийцы, ее «*месторазвитие*»: *Россия есть уникальная евро-азиатская, западно-*

восточная общность, что, как не раз подчеркивали, например, Бердяев¹⁷ и евразийцы, определяет многое в облике страны и живущего в ней народа. Ибо евро-азиатский статус России¹⁸ – это не только географическая и геополитическая, но еще и экономическая, социальная, этническая, культурная реальность, порождающая через целую цепь опосредований особенный тип адаптации и позиции в глобальном социуме, особенный тип мышления, мировосприятия и поведения и как итог – особенный тип выживания нации (народа) в непрерывном (хотя зачастую и скрытом) противоборстве с другими нациями (народами).

Евро-азиатский статус России оказал огромное влияние на формирование того, что именуют «русской национальной спецификой» и «русским характером»¹⁹, как, впрочем, и на структуру народного хозяйства и тип хозяйствования. Этот статус – одна из главных причин наших национальных трагедий и радостей, взлетов и падений²⁰. Но он и один из основных ресурсов нашего выживания и, если угодно, поддержания российской державности.

Вторая из цивилизационных констант характеризует *исторически сложившуюся функцию (роль) России в мире*, органически связанную с ее евро-азиатским статусом: *Россия – страна-посредник, страна-собиратель, страна-интегратор*. В ней идет непрерывный процесс переработки и органического соединения продуктов деятельности многих народов, как, впрочем, и сближения этих народов, их собирания в уникальную функциональную этносистему. Россия не столько «плавильный котел», которым принято считать (тоже, на мой взгляд, не вполне справедливо) Соединенные Штаты – хотя какая-то переплавка идет в обеих странах, – сколько ткацкая мастерская, в которой создается огромный многоцветный ковер с оригинальным узором.

Именно из этого посредничества и собирательства, о котором так ярко говорил Ф. Достоевский и которое было, по сути, предметом спора между западниками и славянофилами, волновало Н. Данилевского, Ф. Тютчева, К. Леонтьева, других крупных отечественных мыслителей, – из этого посредничества и собирательства и вытекает, в частности, пресловутая историческая «неопределенность» России («Россия еще не определилась как страна с собственным лицом: это произойдет в третьем тысячелетии»), ее двойственно-противоречивое отношение (любовь–ненависть) к Западу, ее вечное ученичество, равно как и «догоняющий» тип развития, напоминающий со стороны гонку Ахиллеса за черепахой из классической апории Зенона.

Еще одна цивилизационная константа характеризует доминантную социокультурную ориентацию: российское общество традиционно держалось на этатизме, окрашенном преимущественно в антилиберальные (антирыночные, антииндивидуалистические) тона. История «собрания» Российской империи; геополитический статус России как евро-азиатской державы, вынужденной постоянно отбиваться от врагов, наседавших на нее слева и справа; специфика геоклиматических условий, порождавших некоторые из элементов так называемого азиатского способа производства, – все это способствовало укоренению в России института тотального (всеохватывающего) государства, регулирующего общественную жизнь едва ли не на всех основных направлениях.

Приоритетная роль государства не могла не найти отражение и в национальной психологии. Для россиян оно всегда было чем-то большим, нежели административно-политическим аппаратом, продуктом социального контракта. Любая, но прежде всего государственная власть воспринималась как данная Богом, то есть одновременно и как политическая, и как отеческая. Отсюда и воспроизводившиеся от эпохи к эпохе патерналистские ориентации со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Справедливости ради нельзя не заметить, что российские государственники из числа либералов (а были и таковые, как, например, крупный русский политический мыслитель Борис Чичерин или философ Владимир Соловьев), отводя государству важную, а в чем-то и главенствующую роль в общественной жизни²¹, были далеки от его обоготворения, да и говорили они не столько о существовавшем Российском государстве, сколько о его идеальной модели, приблизиться к которой это государство могло, только пройдя через горнило радикальных реформ, на чем, собственно, и настаивали либералы. Однако при отсутствии гражданского общества, способного не только содействовать государству в выполнении им своих функций, но одновременно способствовать его преобразованию, контролировать его и удерживать от экспансионистских поползновений и неоправданного применения силы, государство оказывалось далеким от идеала и выступало не только в качестве главного инициатора и движущей силы, но и тормоза общественных преобразований (включая так называемые революции сверху²²). И тем не менее, повторю, государство в России всегда играло особую роль, что и нашло закрепление в российской цивилизации и российском менталитете.

Наконец, последняя константа, о которой здесь пойдет речь, характеризует *культурно-религиозную ориентацию: Россия – тра-*

на с устойчивой православной традицией. Вся наша культура зримо и незримо пропитана духом православия, который, как убеждает тысячелетняя история, не может быть искоренен никакими наскоками большевистского типа, а может умереть только вместе с русской культурой как таковой.

При этом важно иметь в виду, что, характеризуя православие как силу, формировавшую русскую цивилизацию, мы подразумеваем не столько доктринальную и обрядовую его стороны, сколько социально-психологические установки и общекультурные ориентации, которые любая, тем более мировая, религия формирует и у ее адептов, и у всех людей, проживающих в ареале данной религии; те устойчивые массовые способы восприятия окружающего мира (видения и слышания), нормы поведения, которые закладываются и самими догматами веры, и формой организации церкви, и нормами религиозной жизни.

Именно это обстоятельство позволяет говорить об огромной роли православия в стране, где бок о бок живут христиане, мусульмане, иудеи, буддисты, представители других конфессий. Оставаясь верными своей религии, они неизбежно испытывают воздействие православия как мощной социокультурной силы. Уместно в этой связи напомнить о научных изысканиях Макса Вебера: он знал, что делал, когда пытался выявить корреляции между протестантизмом и «духом капитализма». Таковые, как показал немецкий социолог, действительно существуют. Резонно предположить, что Американская мечта имела бы иной вид, окажись Северная Америка православным или католическим (как Южная Америка) регионом. Равным образом Русская идея была бы чем-то другим, сделай тысячу лет назад князь Владимир иной выбор.

Таким образом, независимо от того, что написано сегодня и будет написано завтра в Конституции Российской Федерации или в бумагах, рождающихся в недрах Совета безопасности или ФСБ, граждане нашей страны имеют веские основания говорить о себе примерно следующее: *«Мы, россияне, – европейцы, ибо наша страна расположена частично в Европе; мы исповедуем христианство (православие); мы усвоили и развили европейскую культуру; мы связаны с Европой множеством духовных и материальных уз, и Европа без России – не Европа, как и Россия без Европы – не Россия. Но верно и то, что мы, россияне, будучи европейцами, являемся одновременно и азиатами, ибо наша страна расположена частично в Азии; многие народы, проживающие испокон веков на территории России, исповедуют восточные (азиатские) религии; мы связаны с Азией множеством ма-*

териальных и духовных уз, а монголо-татарское владычество наложило неизгладимую печать на российскую культуру и менталитет²³. И Азия без России – не Азия, как Россия без Азии – не Россия».

Но Россия, будучи одновременно Европой и Азией, *не является их суммой, она является собой их сплав*. И потому более корректной в историческом и культурном отношении была бы идентификация России именно как *Евразии*, а ее граждан – как евроазиатов, которые уже в этом качестве могли бы сказать о себе следующее: «Мы – дети Евразии, народ, культура и государственность которого сложились и развивались под сильным влиянием православия²⁴, проявлявшего терпимость по отношению к исламу, который исповедуют многие миллионы россиян и который внес свой вклад в развитие российской культуры и государственности. Мы – народ-собиратель, интегрирующий (уже в силу того, что Россия соединяет Восток с Западом, Север с Югом) в свою культуру, общественную жизнь, политику, быт продукты деятельности других народов (чтобы потом возвратить их в преобразованном, синтезированном виде в большой мир), и в этом плане мы являемся не только оригинальными творцами, но и в известном смысле вечными учениками остального человечества».

Таковы, на мой взгляд, базовые константы российской цивилизации, породившей и воспроизводившей от века к веку национальный менталитет и национальную культуру, включая представления (в том числе и мифологические) о национальной идентичности России, ее месте в мире и роли в нем. Они существовали позавчера, при императоре; вчера, при большевиках; существуют и сегодня, в условиях адаптации России к новой глобальной реальности. И трудно представить себе, чтобы названные константы могли быть устранены в обозримом будущем. Повторю: размывая какие-то элементы материальной основы Русской идеи как традиционного национально-идентификационного мифа, а вместе с ними и сам этот миф, модернизация, глобализация и другие трансформационные процессы, переживаемые Россией, не настолько мощны, чтобы блокировать воспроизводство – пусть в меньших масштабах по сравнению с прошлым – констант российской цивилизации, а значит, и материальной базы национальной социально-политической мифологии.

В самом деле, что бы ни происходило в мире, как бы ни сжимался он в пространстве и времени, как бы ни менялись границы и отношения между государствами и народами, Россия (пусть она занимает сегодня меньшую территорию, нежели Советский Союз или Российская империя), будет в обозримом будущем (катастро-

фические сценарии глобальной эволюции не в счет) оставаться тем, чем она была на протяжении последних столетий: *евро-азиатским западно-восточным обществом* со всеми вытекающими отсюда последствиями. На это обстоятельство тем более стоит обратить внимание, что, как мы могли видеть, ряд участников дискуссий 90-х годов о Национальной идее связывает перспективы возрождения и дальнейшего развития России именно с ее геополитическим статусом. (Примечательно, что геополитики, ищущие ключи к контролю над миром, обращают свой взор прежде всего именно к Евразии, внутриконтинентальные территории которой – так называемый Heartland – один из основателей геополитики, сэр Хэлфорд Маккиндер, рассматривал как «осевой ареал»²⁵).

Второй момент. Россия *по-прежнему остается обществом с сильной этатистской ориентацией*. События начала 90-х годов, когда по стране прокатился «парад суверенитетов», грозивший полным разрушением Российского государства, вроде бы несколько ослабили эту ориентацию. В том же направлении действовала и тенденция к становлению в стране рыночных отношений и современного гражданского общества. Однако опыт последних лет минувшего и первых лет наступившего столетия дает немало свидетельств того, что россияне (встревоженные, в частности, угрозой фрагментаризации своей страны, расширением НАТО, подступившего к ее границам²⁶, и экспансионистской политикой США) тянутся к сильному государству. И тяга эта не случайна: она отражает объективную потребность российского общества в эффективном государстве, способном защитить и мобилизовать это общество, предотвратить его распад на «удельные княжества», объединить его творческие силы для решения великого множества задач, стоящих перед Россией.

Конечно, усиление роли государства при нашей российской склонности к крайностям и этатистском опыте прошлого чревато опасностью его «распухания» (как говорил историк) и перерождения в гипергосударство, норовящее «приватизировать» общество и усесться у него на шею. Но эта опасность может быть нейтрализована не путем ослабления института государства, что было бы для России смерти подобно и чему противостоит элементарный инстинкт национального самосохранения, а путем усиления институтов гражданского общества. Как пойдет формирование последнего, покажет время, но ориентация россиян на создание и сохранение в стране сильного (то есть эффективного) государства налицо, и трудно представить себе, что могло бы поколебать эту ориентацию.

Существенно укрепились за последние годы позиции русской православной церкви. Причем происходит это при самой активной поддержке со стороны государства, которое, судя по всему, ищет в церкви (как многоконфессиональном институте) одну из своих опор и одновременно стремится сделать религию одной из идеологических сил, интегрирующих современное безыдейное российское общество. Такая ситуация привела к расширению возможностей распространения в стране православного учения и православной культуры. Отчетливо проявился в постсоветской России интерес обществу (в том числе молодежи) к идейному наследию отечественных религиозных философов XIX–XX вв., и в первую очередь Владимира Соловьева, Сергея Булгакова, Семена Франка, о. Павла Флоренского и других. Многие их идеи воспринимаются ныне как вполне современные, созвучные императивам новой эпохи. Таким образом, по своей культурно-религиозной ориентации *Россия остается страной с устойчивыми (хотя и далеко не всегда лежащими на поверхности) православными традициями и ориентациями.*

И последнее: о России как стране-собирателе. Диктуемая жизнью необходимость восстановления и дальнейшего расширения складывавшихся веками и разорванных после распада СССР экономических, политических, культурных и военных связей России с большинством бывших союзных республик; озабоченность судьбой этнических русских, оказавшихся – не по своей воле – после 1991 г. за границей; тяжелая демографическая ситуация, чреватая в перспективе старением населения и нехваткой рабочих рук; потребность в освоении опыта и духовно-культурных ценностей, накопленных другими странами, – все это (помноженное на неизбывное стремление осчастливить человечество в целом или хотя бы какую-то его часть) побуждает Россию и дальше выполнять привычную для нее *роль страны-интегратора, страны-собирателя, объединяющей под общероссийской крышей различные этносы, культуры, языки*²⁷.

И это естественная для России позиция. Ее место и роль в мире обязывают ее быть *толерантной* в отношении других народов, культур и цивилизаций и при этом оставаться *открытой к миру и для мира*. Любые попытки «забаррикадироваться», отгородиться от остального мира (дабы «не превратить страну в проходной двор»), как предлагают иные деятели, объявляющие себя патриотами, смертельно опасны для России. Как справедливо замечает В. Соколов, нужно, «чтобы русские преодолели средневековые комплексы страха перед «нашествием бусурман» и осознали, что

без миллионов иммигрантов, без могучего прилива дешевой рабочей силы им снова на ноги не встать. То, что жестоко бедствующим тюркам, кавказцам, китайцам Россия грезится землей обетованной, не катастрофа, а, наоборот, исторический шанс»²⁸.

И еще одно замечание в дополнение к сказанному. Думается, в принципе правы те, кто предлагает, «чтобы Россия, как когда-то поступила Америка, объявила себя прибежищем всех угнетенных, бездомных, ищущих свободы и счастья, без различий религий и наций. Но с неперемными условиями: подчинения Конституции, принятия российского гражданства, овладения государственным языком и т. п. И мало поставить такие условия, надо будет с железной волей добиваться их исполнения»²⁹. И еще одно неперемное условие: уважительное отношение к нашей культуре, нашим национальным обычаям, традициям, жизненному укладу. Подобная политика вполне вписывается в стратегию «собираательства», созвучную одновременно и Русской идее, и социально-экономическим интересам обновляющейся России, и императивам новой исторической эпохи³⁰.

Помимо цивилизационных констант на воспроизводство Русской идеи работают, подчас вопреки их собственным намерениям, и некоторые политические силы – внутренние и внешние. Запад, в первую очередь Соединенные Штаты, много сделал для развала Советского Союза как противостоявшей ему военной, политической и идеологической силы, равно как и геополитического плацдарма борьбы за глобальную гегемонию. Нынешняя Россия – территориально обокраданная, ослабленная в экономическом и военном отношениях, идейно обескровленная – это уже совсем не тот конкурент, каким был Советский Союз. Однако есть на Западе влиятельные круги, которые опасаются возрождения России в качестве супердержавы – пусть и не равноценной Соединенным Штатам, но способной успешно конкурировать с Америкой и Евросоюзом. Они боятся, что даже, будучи страной с демократической политической системой и либеральной экономикой, сильная Россия в полный голос заявит о своих имперских амбициях (как это делают ныне Соединенные Штаты). Есть также опасения, что она не станет ни демократическим, ни полноценным либеральным государством.

Отсюда и комплексная задача, которую ставят перед собой некоторые западные круги и о чем совершенно открыто говорят выражающие их мнения геостратеги вроде Бжезинского. Во-первых, не допустить возрождения России в качестве державы, способной хотя бы приблизиться по своей мощи и влиянию к США и объеди-

ненной Европе. Во-вторых, ограничить возможность воздействия России на процессы, происходящие в ближнем зарубежье, и блокировать либо максимально ограничить иницилируемые и возглавляемые ею интеграционные процессы на постсоветском пространстве. В-третьих, ослабить авторитет России в мире и ее притягательность в качестве одного из центров глобальной интеграции.

Естественно, что подобная политика не может не вызывать ответную реакцию – как адекватную, так и неадекватную – со стороны российского общества. Свое политическое проявление она находит в стратегии укрепления института централизованного государства («властная вертикаль»), а также расширения и углубления связей со странами ближнего зарубежья. Идеологическим проявлением этой реакции является возрождение и усиление тех элементов национальной Я-концепции, которые акцентируют специфику России, ее религиозную, культурную, психологическую самобытность и самодостаточность, ее отличие от Запада или даже (если говорить об усилившихся в последние годы националистических настроениях) противоположность ему.

Естественным следствием и дополнением подобного рода реакции является не только рост патриотических настроений в обществе, но и усиление этатистских, патерналистских, антилиберальных тенденций, благоприятствующих воспроизводству наиболее консервативных элементов Русской идеи. С другой стороны, на Русскую идею с ее ориентацией на «собрание» разных народов и синтез разных культур, на открытость-к-миру, работают и те силы – они есть и на Западе, и на Востоке, – которые способствуют втягиванию и постепенной интеграции России в глобальную сеть торговых, экономических, культурных, политических отношений, к превращению ее в законного члена «мирового общества» (если воспользоваться определением известного англо-американского теоретика-международника Хэдли Булла).

Подводя итоги сказанному, отметим еще раз: переживаемые Россией трансформационные процессы, даже если они пойдут более быстрыми темпами, чем сегодня, не в состоянии в обозримом будущем элиминировать традиционную Русскую идею как социально-мифологическую форму нашей национальной самоидентификации. Она, конечно, может «рядиться» в необычные одежды или выступать под «псевдонимами», однако сути дела это не меняет: старый российский миф, как и миф американский, еще заключает в себе немалый креативный потенциал. И миру – к его радости и огорчению – придется убедиться в этом еще не один раз.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Хотя ряд историков ставит под сомнение сам факт существования американской (речь о США) цивилизации как уникального и оригинального цивилизационного комплекса, эта точка зрения не разделяется большинством исследователей, в том числе отечественных. У американской цивилизации, пишет историк Н.Н. Болховитинов, имеются свои, особые признаки, обусловленные особым характером ее источников. «Если говорить о главном, определяющем факторе формирования американской цивилизации, так сказать, «генетическом коде» ее развития, то, как мне представляется, – поясняет историк, – таким «генетическим кодом», во всяком случае на протяжении последних двух веков, стала Американская революция XVIII в., и в первую очередь принятые в ее ходе великие документы – Декларация независимости, Конституция и Билль о правах» (Американская цивилизация как исторический феномен / Отв. ред. академик Н.Н. Болховитинов. М.: Наука. 2002. С. 11).

Уместно добавить к сказанному, что спор о существовании той или иной цивилизации разрешается не только на теоретическом, но и на эмпирическом уровне. Цивилизация – не просто исторически складывающаяся интегральная материально-духовная социетальная система, характеризующаяся уникальным единством внутренней и внешней формы и специфическим способом воспроизводства общественной жизни. Это еще и конкретное, живое *социальное тело*, наделенное тысячей доступных непосредственному восприятию черт. Если вы попадаете в страну, предстающую перед вами как особый, не похожий на другие мир со специфическими человеческими характеристиками, взаимоотношениями (и стоящими за ними институтами и ценностями), способом освоения и преобразования материи, то есть производством; со специфическим жилищем, кухней, звуковыми и визуальными образами и т. п.; и если все это сливается в картину ни на что не похожее социального бытия, значит, перед вами особая, отличная от других цивилизация. Соединенные Штаты Америки при непосредственном знакомстве с ними производят впечатление (подкрепляемое и теоретически) именно такого ни на что не похожего мира.

Конечно, как и всякое живое тело, цивилизация проходит через разные ступени эволюции. И с этой точки зрения американская цивилизация, очевидно, должна быть отнесена (в отличие, скажем, от китайской) к *молодым цивилизациям*, еще только начинающим свой путь. Так что в цивилизационном плане *Американская мечта – это юношеская мечта*.

² Как писал известный историк Ралф Гэбриел, среди граждан Республики получил развитие подход к международным делам, напоминающий подход островного народа» (*Gabriel R. The Course of American Democratic Thought*. Greenwood Press. N.Y. et al., 1986. P. 22).

³ Одним из первых, кто обратил внимание на огромную роль отдаленности США от остального мира в формировании американской цивилизации как уникального явления, был Н.Я. Данилевский. «...При совершенной безопасности извне», которая позволяла не заботиться о «сильной сплоченности, сосредоточенности государственного тела», можно было направлять «деятельность народную на борьбу с внешнею природою, на приобретение богатства, цену которого население уже понимало; и это придало американской культуре характер преимущественно технический, промышленный» (*Дани-*

- левский Н.Я. Россия и Европа. С. 496). Мало того, «не имея врагов вокруг себя, она (Америка. – Э.Б.) могла экономизировать все то, чего стоило другим охранение политической самобытности... Если бы, однако же, Америка находилась в положении Европы... американская система обошлась бы дороже европейской и даже просто-напросто была бы невозможна» (Там же. С. 498).
- ⁴ Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности / Пер. с англ. М., 2004. С. 72.
- ⁵ Последнее тому подтверждение – названная книга Сэмюэля Хантингтона. По словам ее автора, «американцы приписывают национальной идентичности роль, главенствующую по сравнению со всеми прочими идентичностями» (Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности / Пер. с англ. М., 2004. С. 15).
- ⁶ «...Осознание американцами собственной национальной идентичности варьировалось на протяжении всей истории США. Лишь в восемнадцатом столетии британские переселенцы начали отождествлять себя не только со своими колониями, но и со страной, в которой эти колонии были основаны. Вслед за обретением независимости в девятнадцатом столетии возникло и укрепилось представление об американском народе. После Гражданской войны понятие национальной идентичности сделалось превалярующим и американский национализм расцвел пышным цветом. В 1960-х г., однако, осознание национальной идентичности пошло на спад, ей стали угрожать идентичности субнациональные, двунациональные и транснациональные. Трагические обстоятельства 11 сентября 2001 года вернули Америке ее идентичность. До тех пор пока американцы считают, что их стране угрожает опасность, национальная идентичность остается весьма высокой. Если же чувство опасности притушается, прочие идентичности вновь берут верх над идентичностью национальной» (Там же. С. 16–17). Отсюда и значимость для Америки наличия сильного внешнего врага. Вчера это был коммунистический мир во главе с Советским Союзом, сегодня – «международный терроризм» плюс страны «оси зла». Кто займет место главного внешнего врага Соединенных Штатов завтра?
- ⁷ См. об этом, в частности: Современное политическое сознание в США / Отв. ред. Ю. Замошкин, Э. Баталов. М., 1980.
- ⁸ Заметив, что «увлечение учением Локка, которое на Западе было в целом рациональным, в Америке стало иррациональным», Харц поясняет: «В Америке никогда не существовало «либерального движения» или подлинной «либеральной партии», а только лишь американский образ жизни. Под этим американский патриот понимал то же самое, что проповедовал Локк, обычно даже не связывая свои взгляды с его именем» (Харц Л. Либеральная традиция в Америке / Пер. с англ. М., 1993. С. 20, 21).
- ⁹ «За утверждение своей избранности перед Богом воздавались награды в виде гарантии спасения во всех пуританских деноминациях; за утверждение своей избранности перед людьми – награда в виде социального самоутверждения внутри пуританских *сект*. Оба принципа дополняли друг друга, действуя в одном и том же направлении: они способствовали освобождению «духа» современного капитализма, его специфического этоса, то есть этоса современной *буржуазии*. Образование аскетических общин и сект с их радикальным отказом от патриархальных путей, с их толкованием заповеди повиноваться

более Богу, чем людям, явилось одной из важнейших предпосылок современного «индивидуализма» (*Вебер М.* Протестантские секты и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 290. Курсив в тексте. – Э.Б.).

¹⁰ Практика глобализации: игры и правила новой эпохи / Под ред. М.Г. Делягина. М., 2000. С. 133–134.

¹¹ «При всей незначительности разницы между уровнем развития США и остальных развитых стран эта разница носит принципиальный, качественный характер: США уже перешагнули порог, отличающий «информационное» общество от традиционного, индустриального, а остальные развитые страны, по-видимому, еще только собираются сделать это». (Практика глобализации: игры и правила новой эпохи. С. 130.)

¹² «Если... вспомнить о неизбежно высокой самоотделенности «информационного сообщества» от остальной части общества, в котором оно в каждый конкретный момент времени пребывает, становится очевидным, что информационные технологии, эти технологии всеобщей коммуникации и мгновенной связи всего со всеми, парадоксальным образом несут человечеству эпоху *многообразной, глубокой и окончательной разделенности*, рядом с которой эпоха феодальной раздробленности выгладит праздником международной и межклассовой солидарности.

Происходит все более жесткое и необратимое разделение людей и обществ по степени их участия в создании и использовании информационных технологий и – в практически полной взаимосвязи с этим – по их богатству». (Практика глобализации: игры и правила новой эпохи. С. 132–133). Не оспаривая основные выводы авторов, замечу вместе с тем, что тезис об «окончательной» разделенности стран в результате глобализации вызывает сомнения – и в силу общей логики истории, и по той причине, что сама глобализация – процесс, который будет, по всей видимости, идти по сложной кривой.

¹³ См. об этом: *Баталов Э.Я.* Мировое развитие и мировой порядок: Анализ современных американских концепций. М., 2005.

¹⁴ *Hudson W.* American Democracy in Peril. P. 260. В подтверждение своих опасений Хадсон ссылается на статистические данные, согласно которым разрыв в распределении доходов между самыми бедными и самыми богатыми американцами на протяжении последних десятилетий не сокращался, а неуклонно возрастал.

¹⁵ Об угрозах, нависших над Американской мечтой, писали в последние годы многие, – в частности Иммануэль Валерстайн в книге «Упадок американской мощи» (см.: *Wallerstein I.* The Decline of American Power. N.Y.; L., 2003).

¹⁶ Это подтверждают и вдумчивые западные, в том числе американские, аналитики, в частности известный специалист по России Ричард Пайпс, автор ряда серьезных исследований, посвященных российской истории. Несколько лет назад он опубликовал статью, наделавшую в Америке много шума. Смысл статьи: Россия, меняясь, сохраняет во многом свою специфику и самобытность, и ожидать от нее иного не следует, ибо «при всей своей пресловутой непредсказуемости, Россия – весьма консервативная страна, ее менталитет и поведение меняются медленно, если вообще меняются, независимо от того, какой режим находится у власти» (*Pipes R.* Flight from Freedom: What Russians Think and Want // Foreign Affairs, May/June 2004. www.foreignaffairs.org).

- ¹⁷ «...В России сталкиваются и приходят во взаимодействие два потока истории – Восток и Запад. Русский народ есть не чисто европейский и не чисто азиатский народ. Россия есть целая часть света, огромный Восток-Запад, она соединяет два мира. И всегда в русской душе боролись два начала, восточное и западное» (*Бердяев Н.* Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 44).
- ¹⁸ Едва ли не все участники нынешней дискуссии, искавшие любезную им «идею» на евро-азиатском поле – а таких было немало, – предпочитали говорить о «евразийстве», не придавая, видимо, значения тому обстоятельству, что понятие это обозначает не бытийный статус и не качество субъекта, а прежде всего, как было показано выше, социально-философскую концепцию, рожденную в первой четверти XX в. усилиями П.Н. Савицкого, Н.С. Трубецкого и др.
- ¹⁹ Любопытные суждения на этот счет мы находим у евразийцев. «Естественные условия равнинной Евразии, ее почва и особенно ее степная полоса, по которой распространялась русская народность, определяют хозяйственно-социальные процессы евразийской культуры и, в частности, характерные для нее колонизационные движения, в которых приобретает оформление исконная кочевническая стихия. Все это возвращает нас к основным чертам евразийского психического уклада – к сознанию органичности социально-политической жизни и связи ее с природою, к «материковому» размаху, к «русской широте» и к известной условности исторически устанавливающихся форм, к «материковому» национальному самосознанию в безграничности, которое для европеизированного взгляда часто кажется отсутствием патриотизма, т. е. патриотизма европейского. Евразийский традиционализм совсем особенный... Он допускает самые рискованные опыты и бурные взрывы стихии, в которых за пустою трескотнею революционной фразеологии ощутимы старые кочевнические инстинкты, и не связывает себя, как на Западе, не отождествляет себя с внешнею формою. Ему ценна лишь живая и абсолютно значимая форма» (Евразийство (опыт систематического изложения) // Мир России – Евразия. Антология. М., 1995. С. 259).
- ²⁰ В последние годы в западной, особенно американской, литературе появляются работы, в которых проводится мысль о том, что азиатская часть России, и прежде всего Сибирь с ее суровым климатом, доставляют стране много хлопот и что если российская власть намерена вести хозяйство более рационально, то ей, России, следовало бы «сжаться». Показательна в этом отношении вышедшая в 2007 г. книга известных американских специалистов Фионы Хилл и Клиффорда Гэдди «Сибирское проклятие» («The Siberian Curse») – в русском переводе «Сибирское бремя». Авторы не предлагают России отказаться от Сибири. Они «просто говорят» о том, что в сибирских условиях невозможно жить и не следует жить. «Россияне сегодня нуждаются в перемещении в более теплые, более благоприятные регионы, поближе к рынкам и подальше от холодных отдаленных городов, размещенных в Сибири посредством инструментов ГУЛАГа и советского планирования» (*Хилл Ф., Гэдди К.* Сибирское бремя. Просчеты советского планирования и будущее России / Пер. с англ. М., 2007. С. 18). К чему привела бы в перспективе подобная депопуляция Сибири, легко догадаться с первого раза.
- ²¹ «Государство как действительное историческое воплощение людской солидарности, – писал Владимир Соловьев, – есть реальное условие общечелове-

ческого дела. То есть осуществления добра в мире... христианство никогда не отрицало государственной организации и нравственной обязанности подчинения властям как необходимому орудию промысла Божия...» (Соловьев В.С. Значение государства // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 555). Но тут же следовало и уточнение: «Этот реально-нравственный характер государства, подчеркнутый практическим духом римлян, не означает, однако, что оно само, как думали римляне, уже есть безусловное начало нравственности, высшая цель жизни. верховное добро и благо» (Там же).

²² Именно то обстоятельство, что либеральные реформы инициировались и проводились в жизнь (когда их уже нельзя было не проводить) прежде всего самим государством, обуславливало их хроническую незавершенность. Довести либеральные преобразования до конца означало для государства ограничить собственные функции, ослабить собственные позиции, то есть пойти почти на самоубийство.

²³ Евразийцы утверждали даже, что «первые обнаружения евразийского культурного единства» следует искать не в Киевской Руси, а в империи Чингисхана. Они так и писали: «Впервые евразийский культурный мир предстал как целое в империи Чингисхана... *Монголы формулировали историческую задачу Евразии, положив начало ее политическому единству и основам ее политического строя*» (Евразийство (опыт систематического изложения) // Мир России – Евразия. Антология. М., 1995. С. 261. Курсив в тексте. – Э.Б.).

²⁴ Хотя ислам как религия не может сравниться по своей роли в становлении российского культурного генотипа с христианством, роль тюркских народов в этом процессе, равно как и в жизни российского общества, была и остается весьма существенной. На проведенной в феврале 1995 г. в Москве научно-практической конференции, посвященной 1450-летию первого тюркского каганата (государства), высказывалась даже точка зрения (проф. Л. Кизласов), что славяне и тюрки образуют «евразийский становой хребет, на котором держится вся современная Россия от Балтики до Чукотки» и что одним из условий предохранения российского общества от распада является создание в нем такой атмосферы, при которой, по словам писателя Б. Бедюрова, никто не будет чувствовать себя «покоренным, насильно присоединенным или приведенным помимо воли под общий российский кров».

²⁵ Как утверждал Макиндер в своей работе «Демократические идеалы и реальность», «тот, кто контролирует Восточную Европу, доминирует над heartland'ом; тот, кто доминирует над heartland'ом, доминирует над Мировым Островом; тот, кто доминирует над Мировым Островом, тот доминирует над миром» (Цит. по: *Дугин А. Основы геополитики*. М., 2004. С. 47). «Евразия, следовательно, является «шахматной доской», на которой продолжается борьба за мировое господство, – вторит Макиндеру Збигнев Бжезинский, – и такая борьба затрагивает геостратегию – стратегическое управление геостратегическими интересами» (*Бжезинский З. Великая шахматная доска* / Пер. с англ. М., 1998. С. 12).

²⁶ Особо следует отметить, что вступление стран Балтии и Болгарии в НАТО и потеря Севастополя как российской территории несколько ограничили непосредственный, не контролируемый другими странами выход России к морям, что, однако, не могло лишить ее статуса морской державы.

²⁷ Этому способствуют и некоторые планетарные по масштабам тенденции и процессы, включая глобализацию, рост глобальной миграции населения,

экономическую и иную интеграцию. К настоящему времени обозначилось несколько мировых центров, вокруг которых идет процесс объединения стран, культур, народов и формирования транснациональных общностей. *Одним из мировых центров естественного притяжения выступает и Россия.* Можно предположить, что, по мере того как она будет укреплять свои экономические позиции, ее притягательность будет возрастать.

²⁸ Соколов В. В поисках Великой Российской Мечты // Общая газета. 1996. 18–24 янв.

²⁹ Там же.

³⁰ Волей обстоятельств Россия поставлена ныне перед необходимостью разработки национальной стратегии в области миграционной политики, о чем не раз говорили в последние годы отечественные ученые (включая экономистов и демографов), политические деятели, публицисты. Причем нередко со ссылкой на Соединенные Штаты Америки как страну, имеющую уникальный, беспрецедентный опыт подобного рода. (В отличие от Америки, где политический федерализм разумно дополняется и уравнивается этническим унитаризмом – в том числе и на конституционном уровне, – в России принцип федерализма распространяется и на сферу этнической локализации населения страны. Такова данность, которую невозможно в одночасье изменить без риска дестабилизации политической ситуации. Положение можно было бы отчасти исправить при размещении и обустройстве вынужденных переселенцев из регионов России и беженцев из зарубежья).

В истории России иммиграция (в классической ее форме) не играла существенной роли, и у нас – в отличие от Америки – нет опыта приема и адаптации к российским условиям больших масс выходцев из других стран. Как показывает практика последних лет, мы даже проблему собственных вынужденных переселенцев не в состоянии решить должным образом. Нельзя не учитывать и психологический консерватизм значительной части российского населения (особенно в глубинных районах) в отношении иностранцев, прибывающих в Россию на поселение. Можно не сомневаться, что, если бы власти, движимые благими намерениями, в одночасье широко распахнули двери для иммигрантов (особенно из Азии, Африки и Латинской Америки), это имело бы скорее негативные последствия: дополнительный хаос, недовольство населения, усиление криминогенной обстановки и т. п. А между тем, нравится нам это или нет, России придется решать, причем в сравнительно недалеком будущем, проблему массовой иммиграции – прежде всего из сопредельных стран. К этому ее будут подталкивать по меньшей мере три обстоятельства.

Начать с того, что процесс иммиграции в Россию из Китая, стран Центральной и Юго-Восточной Азии уже идет на протяжении ряда лет. Но это в основном нелегальная иммиграция. Раньше или позднее ее придется легализовать, и чем скорее это будет сделано, тем лучше. В противном случае процесс станет неуправляемым со всеми вытекающими отсюда негативными последствиями.

Второй фактор – глобальная тенденция к росту миграционных потоков. «Миграция через национальные границы плюс «утечка мозгов» из развивающихся стран в развитые будут одной из основных сил, формирующих «ландшафт» XXI столетия» (На пороге XXI века. Доклад о мировом развитии 1999/00. Всемирный банк, 2000. М., 2000. С. 35–36). И если сегодня Россия

остаётся пока в стороне от основных путей миграционных потоков, то завтра она окажется в числе стран, куда устремятся миллионы иммигрантов.

И наконец, ещё одно немаловажное обстоятельство. Миграция, как свидетельствует опыт многих развитых стран, включая США, даёт ряд преимуществ для принимающей стороны (сравнительно дешёвая рабочая сила, экономия средств на её подготовке, восполнение дефицита рабочих рук и т. п.). Вопрос в том, чтобы уметь извлекать пользу из этого процесса.

Имея в виду сказанное, необходимо уже сегодня начинать решать эту проблему: формировать собственную, учитывающую российские условия, концепцию управления миграционным процессом; легализовать нелегальных иммигрантов, помогая им (при наличии желания с их стороны) интегрироваться в российское общество с соблюдением всех необходимых правовых формальностей и нравственных принципов; приоткрыть двери для тех групп иммигрантов (в первую очередь из ближнего зарубежья), которые готовы заново обживать заброшенную, опустевшую, но отнюдь не бесперспективную российскую глубинку.

Рационально регулируемая миграция не только не «задушит» и не «обеднит» Россию, чего опасаются некоторые её жители, но, напротив (об этом свидетельствует мировой опыт), может стать дополнительным ресурсом экономического роста. Этот процесс вполне согласуется с принципами и императивами Русской идеи, которой, повторю, всегда был присущ дух «собирания» разных народов, культур, земель под крышей общего российского дома.

ГЛАВА VII. ЛИЦОМ К ЛИЦУ С АМЕРИКОЙ

Поможет ли Мечта Идее?

Очевидно, что в новом, глобализирующемся мире России и Америке придется – хотя бы они того или не хотят – взаимодействовать друг с другом активнее и плотнее, чем в XX в., когда обе супердержавы, и прежде всего Соединенные Штаты, могли еще выбирать (конечно, только до известной степени), повернуться им друг к другу лицом или спиной, и порой затягивали паузу в сотрудничестве на долгие годы. В наступившем столетии большинство стран мира, и особенно великие державы, будут, по всей видимости, находиться в постоянном и тесном контакте друг с другом¹. А выбор будет касаться в основном параметров и форм взаимодействия.

В этой связи возникает ряд вопросов: затруднят или, напротив, облегчат Русская идея и Американская мечта, как действенные факторы общественного сознания, взаимные контакты двух стран? Как могут повлиять эти мифологемы на курс России в отношении Америки и на курс Америки в отношении России? И еще вопрос, которым задаются порой отечественные искатели новой Национальной идеи: а нельзя ли при поисках путей развития новой России воспользоваться опытом и ценностями установками, воплощенными в Американской мечте?

Вопросы тем более серьезные, что, как можно было видеть из предшествующих глав, Русская идея и Американская мечта, выполняя одну и ту же функцию (национальная самоидентификация в форме социального мифа), существенно отличаются друг от друга по ряду параметров, в том числе по цивилизационным основаниям, генезису и содержанию².

Тем не менее поставленные выше вопросы вполне «законны», особенно если принять во внимание подчеркивавшуюся – и не раз – протагонистами Русской идеи способность России, русско-

го народа к творческому заимствованию чужеродных творений, их готовность быть оплодотворенными («бабья» природа России!) чужим «семенем». В этой связи не грех еще раз напомнить известные слова Достоевского о том, что характер грядущей деятельности России «должен быть в высшей степени общечеловеческий»; что «русская идея, может быть, будет синтезом всех тех идей, которые с таким упорством, с таким мужеством развивает Европа в отдельных своих национальностях» и что, «может быть, все враждебное в этих идеях найдет свое применение и дальнейшее развитие в русской народности»³. Только теперь, в начале XXI в., творческое внимание России должно быть обращено не только на Европу, но и на Соединенные Штаты Америки. Так оно, собственно, и было в минувшем столетии.

К ориентации на подобного рода синтез предрасполагало уже то обстоятельство, что на протяжении 90-х годов российское общество пребывало на такой стадии эволюции, когда степень пластичности социума и его сознания были достаточно велики, чтобы попытаться придать национальным идеалам, ценностям, ориентациям новые формы и дополнить их новым содержанием, в том числе путем интеграции элементов, заимствованных из других культур. Такая возможность существует в принципе и по сей день, ибо стратегические реформы, в которых нуждается современное российское общество и которые просто не могут не использовать какие-то элементы интернационального, включая американский, опыта, далеко не завершены. Некоторые из них, правда, приостановлены, чтобы не сказать «заморожены». Нельзя также не отметить, что степень пластичности нынешнего российского общества явно уменьшилась по сравнению с 90-ми годами минувшего столетия, когда новая Россия пыталась обрести, но, по мнению многих, в том числе серьезных аналитиков, включая американских, так и не обрела⁴ новое лицо.

Отсюда, впрочем, вовсе не следует, что Россия не нуждается в переменах и что такие перемены не произойдут в обозримом будущем. Вопрос в том, *возможно ли* в принципе целенаправленное реформирование нашей национальной культуры, национального менталитета и сознания (включая национальные идентификационные мифы), в том числе за счет заимствования элементов культур, сложившихся за пределами России. Говоря конкретно, может ли Русская идея в процессе эволюции интегрировать в себя какие-то элементы Американской мечты.

По мнению многих наших сограждан (их численность в последние годы зримо возросла), Россия столь существенно отличается от

Соединенных Штатов в цивилизационно-культурном, в том числе ментальном, отношении, что всякие попытки трансформировать ее идейный, а тем более духовный мир путем целенаправленных заимствований у этой страны, как, впрочем, у Запада в целом, в лучшем случае бесполезны, в худшем – вредны. Об этом едва ли не с момента начала дискуссии о Русской идее говорили и писали Ю. Бородай, Г. Гачев, С. Кургинян, другие деятели культуры и обществоведы⁵, равно как и многие рядовые ее участники.

Особо следовало бы выделить в этом ряду философа и писателя Александра Зиновьева, не раз обращавшегося в последние годы к проблеме Россия (СССР) – Запад (США). «Чтобы превратить советское коммунистическое общество в общество западнистское... нужен человеческий материал, какого в России нет и не предвидится... Нужны тысячи и тысячи всякого рода условий, каждое из которых по отдельности кажется выполнимым, а все вместе не будут в России выполнены никогда и ни при каких обстоятельствах. А без перерождения общества на уровне микроструктуры Россия никогда не станет страной западнизма. Она может стать лишь сферой колонизации для Запада, как это происходит на самом деле в результате разрушения коммунистической системы сверху (усилиями власти) и извне (усилиями Запада)»⁶.

Любопытно, что близкие к описанным позиции занимают и некоторые из американцев, которые следят за событиями в современной России. Они утверждают, что, хотя Соединенные Штаты и производят сегодня впечатление процветающего общества, Американская мечта клонится к упадку, и Россия совершила бы большую ошибку, если бы попыталась ее копировать⁷.

Но есть иная позиция, приверженцы которой убеждены, что равнение на ценности и установки Американской мечты помогло бы России решить проблему формирования нового социально-политического идеала и национальной идентичности. Некоторые полагают, что для начала было бы недурно хотя бы... *научиться мечтать* так, как это делают янки. «...Нынешние Штаты, эталон благополучия, силы и уверенности в себе, разве стали бы таковыми без Великой Американской Мечты? В чем же наша-то Великая Российская Мечта? Ведь нет сегодня и не может быть важнее этого вопроса для будущего России. Если человек «живет не хлебом единым», сегодня он просто обязан обдумывать личную версию Великой Мечты. О ней пора толковать на кухонных посиделках и орать в микрофоны на митингах, ее настало время обсуждать в печати»⁸. Так думали многие в 90-х годах, так думают и сегодня те (уже не

столь многие, как прежде), кто все еще призывает Россию повернуться лицом к «цивилизованным странам», включая, разумеется, и Соединенные Штаты.

Речь идет прежде всего о конкретных элементах Американской мечты. Об отношении к *личной свободе как высшей ценности* и психологической установке на *автономные действия*, ориентирующей граждан на решение личных и частных проблем *без оглядки на государство и ожидания помощи с его стороны* (как это имеет место в России).

Об *уважении к частной жизни, частной собственности и частному предпринимательству* (у нас такое уважение прививается с трудом) как гарантии свободы и независимости индивида.

О развитой *способности и готовности людей к самоорганизации* (ее нам катастрофически не хватает), позволяющей поддерживать существование сильного, стабильного, инициативного *гражданского общества*, контролирующего государство и сдерживающего его экспансионистские поползновения.

Об *уважении к закону* (где его видели в России?) как правовой основе обеспечения равных возможностей всех и каждого и развития правосознания⁹.

О *вере в неограниченные и равные возможности индивидуального жизнетворчества* (такой веры у нас на массовом уровне никогда не было и нет), а в конечном счете – в *личный успех*...

Речь идет, как видим, о качествах, благодаря которым американцы добились таких успехов, которые делают их одной из самых, если так можно сказать, несколько перефразируя историка Л. Гумилева, «пассионарных» и удачливых наций. Почему бы и в самом деле не попытаться обогатить и Русскую идею, и наши реальные жизненные отношения, а в итоге, возможно, и российский менталитет путем заимствования этих качеств? Ну разве русские – люди без воображения? Разве они не умеют мечтать или делают это хуже американцев?

Да таких мечтателей, каких породила Россия, еще поискать! Только вот в мечтаниях своих мы любим возноситься к планетарным и космическим высотам. (А потом удивляемся, почему социализм начали строить в России, а не в Англии или Соединенных Штатах!) Так, может, самое время спуститься на грешную землю и поставить в центр мечтаний маленькое личное счастье – то самое, которое наши революционные «горланы-главари» публично клеймили как «мещанское»?

Попытки подобного рода заимствований и целенаправленных трансформаций в России – историки подтвердят это – предпри-

нимались не раз. Последняя из них относится к началу 90-х годов, причем ее инициаторами и проводниками выступали как раз те из младореформаторов, которые избрали в качестве своей Мекки именно Соединенные Штаты. Результаты известны: судить о них позволяет драматическая история второго «пришествия» либерализма в Россию¹⁰, а если говорить о последних событиях, то фактический крах (подтвержденный результатами выборов в Государственную Думу в 2007 г.) политических сил, делавших ставку на либеральные – в основе своей индивидоцентристские – ценности.

Можно по-разному объяснять, почему либеральный посев дал на российских просторах слабые всходы и скудные плоды. Но, думается, далеко не в последнюю очередь это произошло по той тривиальной причине, что постулаты и этос классического либерализма плохо уживаются с принципами и духом российской национальной культуры¹¹, частью которой является и традиционная Русская идея. Предпринимательский и этический индивидуализм, подкрепляемый протестантской версией христианства, не ложится на архетипы российского менталитета, складывавшиеся веками в условиях господства православной культуры и воплощающие опыт национального выживания в условиях, существенно отличных от североамериканских. Если бы было иначе, ориентация на собственные силы и личный материальный успех, дистанцирование от государства и стремление к ограничению его функций и т. п. давно могли бы стать органической частью Русской идеи. А пытаться оперативно изменить национальные архетипы искусственным путем, будь то путь просвещения или психологического насилия (манипулирования), – дело бесперспективное и по сути контрпродуктивное.

Формирование и трансформация общенациональных мифов были и остаются в основе своей *стихийным, естественно развивающимся процессом, растягивающимся на десятилетия, если не века*. А его динамика, направленность и содержание определяются не благими пожеланиями и намерениями, но прежде всего национальным опытом, складывающейся на его основе традицией и реальными условиями – природными и социальными – общественной жизни. И – далеко не в последнюю очередь – тем (если воспользоваться выражением Александра Зиновьева) «человеческим материалом», который мы находим в России. (А лучше сказать – «человеческими качествами» россиян.) Да и синтез, о котором говорил Достоевский, – он ведь тоже происходит не в лабораторной пробирке. И никакие технологии, даже самые современные, ускорения социальных и политических процессов не срабатывают, когда дело касается глу-

бинных установок и представлений, воплощающих многовековой опыт десятков поколений людей, обосновавшихся в определенной геополитической и цивилизационной нише планеты.

Конечно, Русская идея меняется по ходу времени, как меняется и Американская мечта. Причем в тенденциях их эволюция идет в противоположных направлениях, а именно в сторону их сближения. В Мечте усиливаются социальное и социетальное измерения (вспомнить хотя бы об идее «великого общества» как одном из воплощений социального государства). А в Русскую идею начинают проникать – пусть пока робко – индивидуалистические черты, находящие воплощение в мечтаниях о собственном доме, личной автомашине, частном бизнесе и персональной ответственности за личную судьбу. Поэтому в принципе не исключено, что со временем социоцентрическая по сути Русская идея интегрирует в себя (в преобразованном виде, разумеется) какие-то, в том числе упомянутые выше, элементы индивидуалистической Американской мечты и тем самым несколько приблизится к ней. Но если даже это и произойдет – чему должны сопутствовать благоприятные обстоятельства на международной арене и социально-экономические изменения внутри России и Соединенных Штатов, – то лишь в более или менее отдаленной исторической перспективе.

Три «урока» у янки

И тем не менее опыт функционирования существующей в США идеосферы (органической частью которой является Американская мечта) может оказаться достаточно поучительным для отечественных реформаторов.

Вот уже на протяжении полутора десятилетий слышатся в России настойчивые призывы сформулировать государственную (национально-государственную) идеологию, в которой многие обеспеченные соотечественники видят одно из самых эффективных средств сохранения России как независимой страны и вывода ее из глубокого кризиса, который она не преодолела до конца до сих пор. Такие призывы раздавались при Ельцине. Такие призывы раздаются при Путине, державная ориентация которого вдохновляет сторонников государственной идеологии. Именно государственная идеология способна, по мнению отечественных философов В. Ильина, А. Панарина и А. Рябова, выразить «веру народа в свои исторические судьбы», мобилизовать его на созидательную деятельность,

придать смысл его творчеству¹². «Россия остро нуждается в распрощании новой государственной идеологии, которая уже вызрела в ней, – утверждал экономист М. Делягин. – Россия беременна этой идеологией, и то, какая из политических сил выступит в качестве повивальной бабки, определит развитие нашей страны»¹³.

Без государственной идеологии, убеждены ее апологеты, не может обойтись ни одно сильное государство, ни одно успешно развивающееся общество, в том числе демократическое¹⁴. Именно в качестве основы такой идеологии в нынешней России и должна по замыслу части нашей элиты выступить новая Русская идея (Национальная идея). Перспектива тем более заманчивая для некоторых, что, согласно статье 13 Конституции Российской Федерации, «никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной». Складывается впечатление, что тем самым нам предлагают (в который раз!) обойти закон и действовать по привычной формуле двоемыслия: говорим – Русская идея (Национальная идея, Общероссийская идея и т. п.), подразумеваем – государственная (национально-государственная) идеология.

Примечательно, что в хоре сторонников последней слышатся ныне голоса тех, кто еще вчера требовал «очистить общество от марксистско-ленинской догматики» и чьи усилия сыграли не последнюю роль в появлении конституционной нормы, запрещающей официальную государственную идеологию. Впрочем, причины подобных метаморфоз и мотивы, которыми руководствуются новые «идеологи», понятны. Люди устали от характерных для 90-х годов «разброда и шатаний» во властных «верхах» и безвластных «низах», от анархии и «беспредела», разрушающих современное российское общество. Они опасаются распада страны, и им кажется, что установление государственной идеологии может существенно поправить положение дел в России. Но понимают ли они, что такое идеология, и в частности идеология государственная? Отдают ли они себе отчет в том, к каким последствиям может привести ее введение в такой стране, как Россия, граждане которой – бывшие советские граждане (!) – с таким трудом адаптируются к непривычной для них духовной и идейной свободе? И не шутят ли, утверждая, что в демократических странах существует идеология, освященная авторитетом государства?

Судя по высказываниям участников дискуссии о Русской идее, многие из них имеют неадекватное представление об идеологии, видя в ней совокупность ценностно-нейтральных идей, дающую объективное представление о реальности. На самом деле идеология

(любая идеология!) не имеет ничего общего с объективным, свободным от ценностных суждений знанием, раскрывающим истинное положение вещей в обществе. Об этом не раз говорили философы и социологи самых разных направлений – от Маркса до Мангейма и Белла, видевшие в идеологии *механизм оправдания и защиты частного интереса определенных социальных и политических групп*.

Идеология играет двойственную роль. Она действительно организует и сплачивает общество (или какую-то его часть), задает цель его деятельности и смысл – существованию. Но за это приходится расплачиваться дорогой ценой. Как справедливо отмечал философ М. Мамардашвили, «всякая идеология разрушает поле кристаллизации мысли... Есть закон, по которому всякая идеология стремится дойти в своем систематическом развитии до такой точки, где ее эффективность измеряется не тем, насколько верят в нее люди и как много таких людей, а тем, что она не дает думать и не дает сказать»¹⁵.

Тем не менее идеология существует в любом развитом обществе. И все попытки деидеологизации последнего – а таковые предпринимались не единожды – оканчивались неудачей. Как неудачными оказывались и попытки (сегодня к этому призывают сторонники государственно-идеологического строительства в России) сконструировать некую «современную», «новую», «позитивную» идеологию, которая дружила бы с наукой и не душила свободную мысль.

Это закономерные неудачи. Человек – существо не только политическое, о чем говорил еще Аристотель, но и идеологическое. Люди постоянно ведут жестокую борьбу за место под солнцем, отстаивая свои корпоративные – групповые, национальные и прочие – интересы и создавая материальные и духовные механизмы их оправдания и защиты. Отсюда и неизбежность идеологии как одного из таких механизмов. Однако, не имея возможности элиминировать идеологию как таковую, люди обладают некоторой свободой выбора используемых ими идеологических форм и масштабов их применения. Государственную идеологию истолковывают порой поверхностно и односторонне, сводя к «идеям и концепциям, в рамках которых действует государство», или к «мировоззренческой системе», используемой последним. Подобного рода истолкования проистекают во многом из отождествления двух типов идеологии – их можно было бы назвать государственной и государственнической, – существенно отличающихся друг от друга.

Государственническая идеология ориентирована на апологию государства как высшей (одной из высших) социально-

политической ценности и как института, занимающего приоритетную (или одну из центральных) позицию в политической системе общества. Она не имеет официального статуса (а значит, и принудительного характера) и допускает легальное существование других, конкурирующих с ней, в том числе антигосударственных, идеологий.

Иное дело – идеология *государственная*. Будучи в основе своей государственнической, она отличается от нее по меньшей мере тремя признаками. Во-первых, имеет официальный статус, нередко закрепленный в соответствующих нормативных актах. Во-вторых, формируется или утверждается государством в качестве обязательной не только для чиновников, но и для всех граждан, ибо используется как средство обоснования и защиты проводимой им политики и властных институтов, определяющих последнюю¹⁶. В-третьих, государственная идеология имеет монопольный характер: любые отклонения от нее если и не преследуются по закону, то ставят в сложное положение отступников (диссидентов) как людей, нелояльных по отношению к государству и обществу.

Без государственнической идеологии, по крайней мере в ее смягченной форме, не обходится ныне ни одно, даже самое демократическое и толерантное, общество. А как обстоит дело с идеологией государственной (официальной)? Любопытно в этой связи обратиться к опыту Соединенных Штатов – страны, как и Россия, полиэтнической; распростертой на обширной территории; имеющей федеративное устройство и заключающей в себе массу внутренних противоречий, но при этом отличающейся завидной социальной и политической стабильностью и высоким уровнем экономического развития.

Распространено представление, что в США никогда не существовало не только государственной, но даже государственнической идеологии. Более того, что там не существовало и не существует идеологии как таковой. Подобные взгляды высказывали в той или иной форме Д. Белл, С. Липсет, А. Шлесинджер и др. «Американцы вообще избегают пользоваться этим понятием (идеология. – Э.Б.), когда говорят о своих политических предпочтениях или личных политических убеждениях, – настаивают Зб. Бжезинский и С. Хантингтон. – Точно так же две основные политические партии никогда не рассматривают свои программы как идеологические декларации. Президент никогда не говорит об идеологии своей администрации. При обсуждении вопроса о необходимости выработки более осознанного представления о национальной цели вплоть до настояще-

го времени преобладала точка зрения, что в Америке не существует идеологии и что было бы пагубным пытаться ее изобрести»¹⁷.

Эта позиция, сформулированная известными американскими политическими аналитиками три десятилетия назад и подтверждаемая по сути представителями новой генерации заокеанских специалистов в области политической науки, конечно же упрощает реальную ситуацию, существующую в Соединенных Штатах. В современном мире, повторю, мы едва ли отыщем крупную страну, в которой бы вовсе отсутствовала политическая и, в частности, государственническая идеология. Америка – не исключение, хотя надо признать, что форма идеологического самовыражения в этой стране имеет менее глубокие корни и менее устойчивые традиции, нежели в европейских, а тем более азиатских странах, как, например, Китай, где много веков назад конфуцианство было возведено в ранг официальной государственной идеологии.

Но в чем действительно правы новосветские политологи, так это в том, что в США не существовало и не существует *официальной* идеологии, освященной авторитетом государства. Так обстояло дело раньше, в частности в 60–70-е годы, когда широкое распространение получила (во многом благодаря трудам Дэниэла Белла) концепция «конца идеологии». Так обстоит дело и сегодня, когда ведутся разговоры о «реидеологизации» общественно-политической жизни, т. е. о возникшей в новых условиях потребности рассмотрения встающих перед обществом проблем сквозь призму определенных идеологических установок. Государственной идеологии в США как не было, так и нет, и трудно представить себе, чтобы она там появилась.

Опыт Америки, таким образом, лишний раз убеждает в том, что сильное государство (а в Соединенных Штатах, что бы там ни утверждали иные либералы, действует одна из самых сильных в мире, то есть эффективных, хотя и громоздких, государственных машин), стабильная политическая система и интегрированное (при всей свободе его членов) общество могут иметь место и при отсутствии государственной идеологии. Нелишне попутно заметить, что таковая отсутствует и в современной Европе, в том числе в странах с сильными этатистскими традициями и недавним авторитарным, как в Испании и Франции, или даже тоталитарным, как в Германии и Италии, прошлым. Таков первый «урок», предлагаемый Америкой тем, кто увязывает эффективное функционирование государства и интеграцию общества с существованием государственной идеологии.

Но, может быть, то, что хорошо для Соединенных Штатов Америки и Запада в целом, для России – смерть? Может быть, официальная догматика есть основная, если не единственная, «скрепа», при отсутствии которой российское общество и государство распадаются на куски, как рассыпается деревянная бочка, лишившаяся обрuchей?

Подобная (или близкая к ней) точка зрения высказывалась отечественными обществоведами не раз. На Западе, и особенно в Америке, говорят нам, сильна индивидуалистическая традиция. Люди там привыкли самостоятельно, без оглядки на государство ставить и решать жизненно важные проблемы. К тому же западные страны движутся по давно накатанному социально-политическому пути, им нет нужды заново определять направление и этапы своего исторического развития. Иное дело – Россия. Ее граждане привыкли к тому, что всей их жизнью руководят власти, а революции и реформы совершаются «сверху». Россияне, говорят нам, толком не знают, чего хотят, и потому государство просто обязано помогать им, указывая с помощью официальной идеологии правильный путь¹⁸.

Спору нет, в России в силу специфики ее геополитического положения и условий исторического развития государство, как уже отмечалось, играло более активную роль, чем во многих европейских странах, не говоря уже о США. Сохраняется потребность в сильном государстве и сегодня. Но отсюда еще не вытекает, что нам следует поощрять безудержный этатизм и создавать официальную идеологию. Ее введение не только не будет способствовать решению стоящих перед страной проблем, но лишь усугубит их.

Не надо забывать, что одной из главных причин медленного и далеко не всегда успешного реформирования российского общества и одним из главных источников трудностей, с которыми сталкивалась и дореволюционная, и советская, и постсоветская Россия, была и остается слабость гражданского общества¹⁹. Введение официальной государственной идеологии неизбежно стимулировало бы дальнейший рост и без того разбухших бюрократических структур и затормозило дальнейшее становление гражданских институтов, сузило бы сферу их и без того невеликого влияния на общественную жизнь.

Другая опасность введения государственной идеологии (о чем мне уже доводилось писать) заключается в том, что хотя она и выступала бы под флагом общенациональной, но отражала бы на самом деле не общенациональные, а «узкокорпоративные интересы, навязанные остальной части общества под видом общероссийских»²⁰.

Конечно, было бы несправедливо и просто контрпродуктивно лишать нарождающуюся российскую буржуазию (она заключает в себе немалый позитивный потенциал), равно как и другие социальные, политические и иные группы, существующие в современном российском обществе, права иметь идеологию, отражающую и защищающую их частные интересы. Но еще более контрпродуктивно и опасно возводить корпоративные интересы в ранг общенациональных, призванных отражать потребности всего общества (или, по крайней мере, основной его части) на той или иной ступени его исторической эволюции. А между тем в условиях неразвитой демократии и столь же неразвитого гражданского общества новая российская государственная идеология, появившись она сегодня-завтра, была бы именно узкокорпоративной, то есть выражающей и оправдывающей интересы даже и не всей национальной буржуазии, а лишь отдельных ее групп или же интересы разросшейся и укрепившей свои позиции государственной бюрократии.

И еще один немаловажный момент. Появление официальной государственной идеологии, хотя, возможно, и сплотило бы какую-то часть социума вокруг общих ценностей, неизбежно нанесло бы новый ощутимый удар по свободе слова и мысли, которая и без того последовательно урезалась на протяжении последних лет.

Словом, российскому обществу целесообразнее воздержаться от установления не только официальной, но и полуофициальной государственной идеологии. Если оно сумеет выработать правильную стратегию социального, политического и экономического развития, то сделает это и без государственной идеологии, если же изберет неверный путь, то не поможет никакая официальная, полуофициальная или неофициальная государственная идеология. Уместно напомнить в этой связи, что в дореволюционной России отсутствовала идеология, освященная авторитетом короны. А знаменитая формула С. Уварова: «православие, самодержавие, народность», на которую ссылаются представители разных лагерей, не имела официального государственного статуса.

Но что, если не государственная, сверху «спущенная», подкрепляемая силой власти, идеология способна удержать Россию от распада и сплотить общество? Вернемся в Соединенные Штаты и посмотрим, какие консолидирующие рычаги действуют в этой стране.

Надо заметить, что отсутствие в США официальной государственной идеологии совсем не означает, что американское государство индифферентно к тому, что происходит в национальной идеосфере или что его не заботит состояние общенациональных

идейных и духовных «скреп»²¹. Напротив, государство (или, как предпочитают говорить сами американцы, «правительство») осуществляет постоянный, хотя далеко не всегда гласный и публичный, *мониторинг* процессов, происходящих в идейной и духовной сферах общества. Больше того, тесно взаимодействуя с неправительственными организациями, оно активно участвует, прямо или косвенно, в *формировании и коррекции* национальной идеосферы. В эти процессы вовлечены: сам глава государства, обращающийся время от времени к нации с различного рода посланиями и заявлениями, которые выполняют функцию скрытых идеологических (ценностных) установок; конгресс Соединенных Штатов и его многочисленные службы, принимающие решения явного или скрытого идеологического характера; различного рода правительственные структуры, в частности Совет национальной безопасности, во главе которого оказывались в разное время крупнейшие американские идеологи типа Зб. Бжезинского и Г. Киссинджера; многочисленные «мозговые центры», выполняющие государственные заказы; университеты (регулярно поставляющие кадры для всех, включая высшие, звеньев госаппарата); часть СМИ, работающая на правительственные структуры; вооруженные силы США; крупнейшие промышленные корпорации, связанные с государством общими интересами, и т. п.

При участии этих и других инстанций определяются и фиксируются в соответствующих формах *национальные интересы страны*; формулируются *национальные цели, отвечающие этим интересам*; вырабатывается стратегия национального развития, направленная на достижение поставленных целей; разрабатываются конкретные *планы и проекты* реализации избранной стратегии и, наконец, составляются оперативные *программы действий* в области политики, экономики, образования, здравоохранения, науки и т. д. При этом никому – ни президенту страны, ни сенаторам или губернаторам, ни членам Совета национальной безопасности, ни разработчикам из научно-политических центров – и в голову не приходит увязывать эти элементы идеосферы с Американской мечтой, а тем более давать задание лучшим умам нации поработать над ее совершенствованием. А если кто-то из крупных государственных деятелей все-таки упоминает о Мечте²², то это, как правило, всего лишь риторический ход, преследующий чисто популистские цели.

Почему так происходит? Ведь все, в том числе, разумеется, американские политические и общественные деятели, волей-неволей участвуют в формировании не только собственного имиджа, но также имиджа организаций, к которым принадлежат, и страны, ко-

торию представляют. Тем самым они оказываются вольными или невольными участниками мифотворческого процесса, в который, как отмечают американские исследователи П. Гестер и Н. Кордс, вовлечено множество людей, включая журналистов, деятелей искусства, представителей академической общины.

Почему же все-таки американские политики не увязывают напрямую решение проблем, стоящих перед Соединенными Штатами, с Американской мечтой? Быть может, недооценивают ее роль в жизни страны? Нет, дело не в этом. И личный их опыт – профессиональный и житейский, и элементарное знание истории подсказывают им, что при всей значимости ответов, которые способна дать Мечта, они неизбежно носят общий, абстрактный, неоперациональный характер и не могут служить руководством к практическому действию, как, скажем, та же национальная стратегия или планы национального развития. Чтобы найти решение жизненно важных для нации конкретных вопросов, надо искать не Мечту и не Идею – таков второй «урок», – а заниматься повседневным, рутинным исследованием происходящих в мире и стране процессов и прослеживающихся тенденций и на их основе «вычислять» возможные варианты и перспективы развития общества, формирования нового мирового порядка и т. п.

Конечно, абсолютное большинство американцев понятия не имеет, что конкретно представляют собой национальные интересы США или как строится национальная стратегия. Однако это «святое неведение» не волнует власти, ибо главная их линия в «работе с людьми» – не просвещение непросвещенных и даже не идеологическая индоктринация, а *воспитание патриота*, гордящегося тем, что он имеет счастье быть гражданином Соединенных Штатов²³; убежденного, что Америка – лучшая страна в мире, и уверенного в том, что, попади он за рубежом в беду, государство не бросит его на произвол судьбы.

Не служит ли этот, растущий снизу, но искусно подпитываемый сверху патриотизм одной из самых мощных национальных «скреп», превосходящих по интегрирующей силе набор абстрактных идеологических догм, вроде бы и усваиваемых (под нажимом государства) миллионами граждан, но не трогающих их сердца?

Вопрос риторический. Но тем не менее вполне уместный, ибо в нынешней России сложилась странная, мягко говоря, ситуация, когда патриотизм сплошь и рядом отождествляется с национализмом и традиционализмом. Вытащили на свет и растиражировали высказывание английского писателя XVIII в. Сэмюэля Джонсона,

что «патриотизм – последнее прибежище негодяя», дав ему при этом совершенно неадекватное, антипатриотическое толкование. Вот и получается, что многие россияне, особенно те, кто по-прежнему придерживаются демократической ориентации (хотя и понятие «демократ» у нас тоже успели опошлить), просто стесняются называть себя патриотами: опасаются прослыть ретроgrадами, противниками «открытого общества» и идеи сближения между народами.

А между тем истинный патриотизм (прошу прощения за повторение прописей) не имеет ничего общего ни с национализмом, ни с государственным конформизмом. Он вовсе не исключает ни публичного разоблачения и осуждения пороков своего общества, ни критики по адресу своего правительства и иных социальных и политических сил, ни признания собственных слабостей, ошибок и просчетов. Патриотизм – это любовь к родине «с открытыми глазами», если воспользоваться замечательными словами Петра Чаадаева, который, будучи патриотом России, являлся вместе с тем одним из самых жестких (чтобы не сказать жестоких) ее критиков.

Конечно, быть или не быть патриотом России – вопрос интимный, каждый из россиян решает его самостоятельно, оставаясь наедине с собой. Но можно с уверенностью утверждать: если и пока патриотизм не утвердится в нашей стране в качестве одной из базовых массовых ценностей, никакие другие «скрепы» не дадут желаемого эффекта в деле интеграции российского общества. Именно патриотизм сопрягает частные, индивидуальные ориентации и интересы с ориентациями и интересами общенациональными, отражаемыми как в формируемых государством и обществом элементах идеосферы, так и в национальной социальной мифологии. А все вместе образует ту многомерную, многоуровневую силу, которая сплачивает нацию (народ), дает ей самоощущение единого целого, имеющего определенную историческую задачу, цель и занимающего определенное место среди народов Земли.

Еще раз: только совокупность всех элементов, образующих национальную идеосферу, способна всесторонне решить проблему национальной самоидентификации и исторической самоориентации, к чему Россия так стремится все последние годы, но чего многие рассчитывают добиться с помощью некоей палочки-выручалочки типа Национальной идеи или государственной идеологии. Таков, думается, еще один из «уроков», который мы могли бы получить от американцев.

Впрочем, это даже и не уроки (потому они и взяты в кавычки). Все это или почти все мы прекрасно знаем как по собственно-

му опыту, так и по опыту других стран, более близких нам идейно и духовно, нежели Америка. Но когда собственный полузабытый или поставленный под вопрос опыт подтверждается живым опытом в общем-то благополучной страны с относительно устойчивыми, работающими демократическими традициями, то разве это не «уроки» – пусть и в кавычках?

Друзья? Соперники? Партнеры?

Сопоставление Русской идеи и Американской мечты помогает лучше представить себе возможные перспективы взаимодействия России и Америки на международной арене и эволюции российско-американских отношений в обозримом будущем. Дело в том, что общенациональные идентификационные мифы – это еще и своеобразные «коды» взаимодействия субъектов мифосознания – в данном случае России и Соединенных Штатов – с внешней средой, а значит, и друг с другом: эти «коды» фиксируют их ориентацию (не всегда отчетливо осознаваемую) на определенные типы внешнеполитической перцепции и модели внешнеполитического поведения.

Конечно, Русская идея и Американская мечта не могут служить теоретической базой для построения конкретных сценариев внешней политики двух стран, включая их отношения друг с другом. Речь идет не более чем о культурно-психологической, закрепляемой в поведенческих стереотипах (назовем ее образно «генетической») *предрасположенности* к определенному типу восприятию и практическому действию, более или менее отчетливо проявляющейся в пределах относительно длительных исторических периодов. Предрасположенности, которая находит воплощение в деятельности даже тех представителей элит, которые, будучи вовлечены в процесс выработки внешнеполитической стратегии и формирования внешнеполитического курса на отдельных направлениях, ориентированы в целом на целерациональный и ценностно-рациональный (если воспользоваться терминологией Макса Вебера) типы социально-политического действия.

Русская идея ориентирует государство и общество на проведение внешней политики, пронизанной духом мессианизма и идентифицируемой нередко как политика имперского типа. Такая политика, как уже говорилось, противоречит изначальной религиозно-духовной природе русского мессианизма. Однако пе-

ретолкование чисто религиозного, церковного призвания России как призвания светского, государственного, политического нельзя считать случайным. В этом перетолковании есть внутренняя логика, и заключается она в том, что выполнение религиозной миссии оказывалось обусловленным наличием мощной материальной силы, способной обеспечить осуществление этой миссии. Иначе говоря, чтобы православное царство существовало, а тем более распространяло свое влияние в мире, его необходимо было укреплять и защищать, а сделать это в условиях России могло только сильное государство. Но, как это нередко случается, средство со временем выдвинулось на передний план, оттеснив в тень цель, которой должно было служить. И хотя Вл. Соловьев и некоторые другие русские философы (далеко не все!) протестовали против политизации миссии России, это не изменило наметившейся тенденции: политические обертоны с более или менее отчетливо выраженным силовым оттенком звучали все сильнее. «С наступлением раскола начался раскол самой русской идентичности: сознание чисто духовного призвания, бывшее у старообрядцев, стало заменяться мессианизмом, понимаемым как провиденциальная политическая миссия. Такова была суть убеждений царя Александра I после наполеоновских войн и основное содержание обещаний большевиков осуществить рай на земле»²⁴.

На проведение имперской политики, сопряженной с применением силы, ориентировала, как мы видели, и Американская мечта, что тоже противоречило ее изначальной религиозной природе (о которой шла речь выше). Здесь была та же историческая логика: для реализации миссии требуется сила. И хотя дух этатизма (как ориентации на построение сильного государства) и милитаризма в течение долгого времени оставался чуждым американскому обществу, ситуация в начале XX в. изменилась.

Генри Киссинджер как-то заметил, что существуют две модели выполнения Соединенными Штатами своей миссии: «маяк» и «крестоносец». В первом случае предполагается, что Америка сосредоточивается на решении своих внутренних дел и, добиваясь зримых успехов, становится для других примером для подражания, вдохновляющим остальной мир и указывающим ему путь к счастью. В другом случае предполагается, что «ценности, присущие Америке, накладывают на нее обязательство организовать крестовый поход во имя их распространения в мире»²⁵. С начала XX в. Америка все активнее выступала в роли хорошо вооруженного и беззащитного крестоносца, целью которого была прежде

всего защита ее *собственных интересов* как внутри страны, так и на международной арене²⁶.

Последнее обстоятельство следует подчеркнуть особо. Любой политический мессианизм, какими бы идеями он ни вдохновлялся, включает в себе эгоистические мотивы и направлен на защиту собственных интересов мессии. Но в одних случаях забота о собственном интересе сопровождается заботой об интересах других и их гармонизации с собственными интересами. Россия, а потом и Советский Союз с его «интернациональным долгом», проводя внешнюю политику, диктуемую мессианской идеей и далеко не всегда отвечавшую их реальному национальному интересу, нередко жертвовали собой (как, впрочем, и другими тоже) во имя «общего дела», будь то объединение славян, победа всемирной революции или сплочение антиимпериалистических сил. При этом они далеко не всегда достигали успеха сами и не приводили к успеху тех, кого хотели осчастливить.

В других случаях – и тут Америка на первых ролях – мессианизм носит более эгоистический и эгоцентрический характер: забота о человечестве, широко и активно декларируемая заокеанскими политиками, выливается в заботу о самой Америке, ибо последняя твердо убеждена (или делает вид, что убеждена): все, что хорошо для Соединенных Штатов, хорошо и для остального мира.

Обращая свой взор в недавнее прошлое, мы видим: холодная война была не только противоборством двух социально-политических систем и двух военно-политических блоков, ведомых супердержавами. В известном смысле она была противоборством *двух мессианизмов, двух мессий*, мнивших себя одна – «Градом на Холме», другая – «Третьим Римом». И различие в стратегиях борьбы этих сил зависело в определенной степени от их национальной самоидентификации.

Будут ли Соединенные Штаты и дальше проводить политику, основанную на представлении о своей богоизбранности, «явном предназначении» и «миссии»? Еще совсем недавно казалось, что «американский век» исчерпан и наступает конец «американской исключительности»²⁷. «1970-е и 1980-е годы, – писал политический аналитик Северин Биалер, – знаменуют конец американской исключительности в осуществлении внешней политики. Эра неоспоримого американского превосходства на международной арене – позади»²⁸. Но сегодня ситуация изменилась коренным образом. Соединенные Штаты вновь чувствуют себя на коне. Вернулся в американскую риторику (и не только в риторику) мотив «амери-

канской исключительности» как выражения превосходства США над другими странами²⁹. Вернулась идея Pax Americana³⁰. Вернулась и идея Американского века³¹, получившая яркое воплощение в программном документе «Проект Нового Американского Века. Заявление о принципах», опубликованном летом 1997 г. и подписанном известными политиками и политическими аналитиками неоконсервативного толка (в том числе Полом Вулфовицем, Доналдом Рамсфелдом, Стивеном Форбсом, Фрэнсисом Фукуямой³²), – документе, по сути дела обосновывающем новый американский мессианизм³³.

Было ли «возрождение» в США представлений о глобальной политической миссии Америки случайным и кратковременным? Конечно, нет. И кавычки, в которые мы взяли слово «возрождение», тут вовсе не случайны, ибо идентификационные мифы, глубоко укорененные в национальных культурах, быстро не умирают – они порой «засыпают», переходят в латентное состояние, чтобы затем снова заявить о себе в полный голос.

Убедительным подтверждением того, что «единственная супердержава» (как любит называть Америку Збигнев Бжезинский) не остановится ни перед чем для реализации своей внешнеполитической мечты, стало вторжение Соединенных Штатов в Ирак, провозглашенное ими, с одной стороны, как один из шагов в глобальной «войне» против терроризма, а с другой – как воплощение амбициозной стратегии «демократизации» «Большого Ближнего Востока». Конечно, утверждать, что Америка пытается создать новую империю классического типа, оснований нет³⁴. Зато есть все основания говорить о том, что ее внешняя политика сохраняет отчетливо выраженный мессианистский характер, а сам этот мессианизм пронизан имперским духом.

Резонно допустить, что с приходом в Белый дом президента-демократа или даже нового республиканского президента Соединенные Штаты изменят тактику и стратегию своих действий на Ближнем Востоке. Но будет ли это означать избавление Соединенных Штатов от мессианских амбиций? Думается, нет, ибо наивно полагать, что амбиции эти лежат в основе стратегии какой-то одной группировки американской политической элиты. Судя по словам и делам республиканцев и демократов, консерваторов и либералов, их объединяет то, что можно было бы назвать *мессианским консенсусом*, прочно укоренившимся в национальной психологии и политической культуре и находящим воплощение в представлениях и позициях, фиксирующих отношение американцев к самим себе

и к остальному миру и получающих прямое или косвенное отражение во внешней политике США. К их числу относятся:

– представление об Америке как о своеобразном политическом, экономическом и военном «центре мира» и об американцах как «богоизбранном» народе, миссия которого – утвердить демократические идеалы во всем мире;

– твердая вера в «американскую исключительность» не только по отношению к прошлому, но также по отношению к настоящему и будущему;

– отсутствие сомнений в том, что едва ли не любые внешнеполитические акции Америки (как страны, по словам Вудро Вильсона, с «возвышенными идеалами» и как глобального лидера) благотворны для остального мира и потому исторически оправданны;

– твердая уверенность в том, что при наличии политической воли и точного расчета можно скорректировать в желаемом направлении ход политического развития, в том числе мирового, и добиться поставленной цели;

– завышенная оценка роли силы, особенно военной, в решении сложных международных проблем.

Так что, какая бы партия ни доминировала в начале XXI в. на Капитолийском холме, лидеры какой бы ориентации ни поселялись чаще других в белом особняке на Пенсильвания-авеню, глубинная предрасположенность к мессианству будет, по всей вероятности, находить отчетливое и, возможно, демонстративное проявление во внешней политике США, как это и происходит сегодня у нас на глазах.

А что же Россия? Как обстоит дело с русским мессианизмом? Сегодня история предоставила нашей стране возможность хотя бы на время отрешиться от мессианской идеи, заняться плотнее своими внутренними проблемами. И было бы, как говорится, грех не воспользоваться этим шансом. Нынешнюю внешнюю политику России, при всех ее недочетах и просчетах, никак не назовешь «имперской» или «неоимперской», и никто из ее государственных деятелей не говорит и, похоже, даже не помышляет о вселенской миссии новой России, об осчастливливании других народов.

Но значит ли это, что вместе с распадом Российской империи (последним воплощением которой был Советский Союз) умер и русский мессианизм? Или же он, лишенный материальных оснований для своего воплощения в жизнь, просто погрузился на время в глубокий сон? Некоторые отечественные аналитики убеждены, что последний вариант ближе к истине. «...Пресловутый «имперский», «мессианский» дух не оставил Россию. Он терпит времен-

ные унижения (как это было в свое время с японским, германским, американским духом), но никак не поражение. И, слава богу, ибо только он, засевающий в генах каждого россиянина (независимо от паспортной национальности, вероисповедания, образования, местожительства и пр.), не позволяет до конца смириться с развалом СССР и делает нестерпимой мысль о распаде России»³⁵.

И в самом деле, глубоко укорененный в русской ментальности и русской культуре, поддерживаемый ее геополитическим положением, мессианиззм не может вовсе покинуть Россию, как не смог бы он покинуть Соединенные Штаты, окажись они волей судеб в ее положении. Сегодня русский мессианизм пребывает в латентном состоянии. Однако по мере того, как Россия будет наращивать свою материальную, духовную и интеллектуальную силу и укреплять свои позиции на международной арене, будет, вероятнее всего, просыпаться и русский мессианизм.

Конечно, сегодняшняя Россия – не ровня нынешним Соединенным Штатам и долго еще будет уступать им по многим показателям. Об этом говорят, не стесняясь, все американские аналитики, а некоторые из них (вроде Збигнева Бжезинского), предсказывают ей на долгие годы судьбу периферийной страны, не представляющей для Америки слишком большого интереса и уж никак не годящейся ей в соперники. Но время летит быстро, и история движется по трудно предсказуемой кривой. Еще десять лет назад никто не считал энергетический потенциал России фактором стратегического воздействия на мир. Сегодня на этот счет сомнений нет ни у кого. А лет через пятнадцать соотношение сил в мире и мировой порядок могут существенно измениться в пользу России³⁶ и внести серьезные коррективы в отношения между некогда соперничавшими друг с другом супердержавами.

Важно при этом отметить, что «воскресение» (а лучше сказать, «пробуждение») русского мессианизма совсем не обязательно должно сопровождаться возрождением имперских амбиций и толкать страну на путь имперской политики. Новый русский мессианизм может проявляться и в иных формах – например, в форме заботы о формировании альтерглобалистских (т. е. альтернативных ныне существующим глобалистским и нуждающимся в корректировке) моделей мирового развития; распространения ценностей культуры, духовных ценностей, заботы об укреплении мира во всем мире, избавлении человечества от голода, болезней, предотвращении войн и т. п. Проблем, встающих перед человечеством, много, и число их, видимо, будет нарастать. Значит, кто-то должен будет

брать на себя *инициативу* в деле поиска моделей и путей их решения и идти в *авангарде* движения.

При этом не исключено, что новый русский мессианизм сохранит типичную для него эсхатологическую окраску. Как напоминают некоторые отечественные философы, абсолютный общечеловеческий идеал, на реализацию которого всегда была нацелена Русская идея, представал в разные эпохи то как объединение православных церквей, то как коммунистический интернационал, то как всемирный союз социалистических республик. В каком виде явится он нашему взору завтра, не знает никто. Однако в любом случае «новая русская идея будет структурной модификацией все того же русско-го желания осчастливить весь мир»³⁷.

Очевидно, что мессианизм, внутренне присущий как Русской идее, так и Американской мечте и, повторю, глубоко укорененный в национальной психологии и культуре обоих народов, не может, как это уже имело место в недавнем прошлом, не сказываться на отношениях между двумя странами и народами, не может не драматизировать их. Ведь истинный Мессия, истинный Спаситель «может быть только один»³⁸. Два Спасителя – бессмыслица. Но значит ли это, что отношения между двумя великими державами³⁹ с мессианистскими амбициями изначально заключают в себе возможность или даже неизбежность противоборства и сопровождающих его *противоречий и конфликтов, а то и вражды, доходящей, возможно, до войны между ними?*

Нет сомнений: наличие двух Мессий создает, если можно так сказать, *онтологическое* основание для *соперничества* между ними. А значит, и для *противоборства*. Это основание может получать или не получать в тот или иной момент истории свое феноменологическое проявление, но *оно задает сохраняющиеся во всех ситуациях объективные пределы взаимодействия двух сторон – их сближения и расхождения*.

Отсюда, конечно, вовсе не следует, что России и Америке «на роду написано» быть противниками, а тем более врагами. Вражда – предельная и совсем не обязательная форма соперничества и противоборства. Две соперничающие страны могут *сотрудничать* друг с другом по более или менее широкому кругу вопросов и выступать в роли *партнеров*. Так было даже в годы холодной войны, когда между СССР и США сложились ограниченные партнерские отношения – прежде всего в области ограничения и сокращения вооружений, причем – момент немаловажный – партнерство это было в целом равноправным.

После окончания холодной войны ситуация изменилась, и не только в лучшую сторону. Согласно многим официальным документам и заявлениям, касающимся российско-американских отношений, две страны поддерживают равноправные партнерские отношения. На деле это не так: реальное партнерство двух стран носит во многом не только ограниченный и неустойчивый, но и напряженный, прерывистый характер, причем многие в США (наиболее четко и последовательно эту позицию выражают люди типа Бжезинского) полагают, что слабость России не дает Америке оснований строить с ней отношения на основе равноправного партнерства.

Однако ситуация эта вполне может быть изменена к лучшему, и между двумя странами могут сложиться действительно равноправные партнерские отношения. Это будет зависеть во многом от того, как скоро Россия станет представлять объективный интерес для Америки (она и сегодня представляет такой интерес, но ограниченный) и как скоро последняя осознает, что в современном мире она не способна, не взаимодействуя с Россией, обеспечить надежным образом безопасность собственной страны и защитить свой национальный интерес.

Больше того, Россия и Америка могут, оставаясь соперниками, выступать в качестве *союзников*, как это было во время Второй мировой войны: для этого необходимо наличие либо общего врага, либо общей стратегической цели, во имя достижения которой стороны были бы готовы договориться об объединении сил, ресурсов, направления деятельности. Другой вопрос, насколько прочным и долговечным может оказаться союз двух Мессий⁴⁰.

Противоборство и конфликты в политике, в том числе между великими державами, – явление нормальное и, как утверждает современная конфликтология, до известной степени (и в известных формах) даже продуктивное. Тут главное – не переходить границ допустимого в данной ситуации и на конкретные «вызовы» предлагать адекватные им (соизмеримые с ними) «ответы». Тем более что современное глобальное сообщество отличается беспрецедентной и все возрастающей хрупкостью: одно неосторожное движение – и может начаться цепная военно-политическая реакция, чреватая колоссальными разрушениями глобального масштаба, если не гибелью мировой цивилизации.

Гораздо опаснее, чем противоборство двух сдерживающих друг друга мощных держав-мессий, такая геополитическая ситуация, когда в мире остается *одна* держава, обуреваемая мессианскими притязаниями и не имеющая равновеликих ей по мощи конкурен-

тов. Самонадеянность такого мессии (невольно вспоминаются слова американского сенатора Фулбрайта о «самонадеянности силы») способна сыграть злую шутку и с миром, и с самим мессией. В *этом* смысле наступивший ныне после–холодно-военный мир опаснее закончившейся холодной войны.

Отмечая это обстоятельство, мы в то же время должны констатировать и другое: державы-мессии, как свидетельствует всемирная история, приходят и уходят (хотя порой задерживаются в мире на многие годы), а политический и культурный мессианизм остается – как «позиция» и политическая «установка» той или иной державы. Ибо это не столько результат произвольного выбора, сколько задаваемое внутренней логикой исторической эволюции условие функционирования определенных политических образований – в первую очередь пассионарных национально-государственных систем (к ним принадлежат и пока еще процветающая Америка, и пока еще слабая Россия) и мира в целом.

Мессианизм играл и играет двойственную, противоречивую роль в истории, развертывавшейся на ряде этапов как «гонка за лидером», который, взяв на себя роль «спасителя» мира, одновременно и тянул за собой остальных, и пытался подчинить их своей воле и своим интересам. Для народа страны-мессии ее мессианизм – это почти всегда тяжкий крест, какие бы материальные блага он при этом ни давал.

Говоря о внешнеполитической установке, «запрограммированной» Русской идеей, невозможно обойти вниманием и еще одно обстоятельство. Россия всегда смотрела на Запад, включая США, с *двойственным чувством*. Она жаждала – явно либо тайно – видеть себя органической частью этого самого Запада и пыталась – порой очень настойчиво – подражать своим западным соседям (Голландии, Германии, Англии, Франции, позднее – Соединенным Штатам) в том или ином отношении, а то и просто копировать какие-то образцы западной цивилизации и культуры. Однако раньше или позже, усвоив в переработанном (подчас до неузнаваемости) виде некоторые из зарубежных образцов или убедившись в их непригодности для России, стремилась «вернуться на круги своя», давая при этом понять – порой с вызовом! – что пойдет в истории собственным путем. Неудивительно, что Запад, в том числе и Америка, воспринимал (и воспринимает) Россию не просто как нечто странное и непонятное, но порой и как чуждую, а то и враждебную силу⁴¹.

Уместно в этой связи заметить, что Россия и Америка всегда были друг для друга едва ли не *антиподами*, а их взаимные вос-

приятия в основе своей всегда были и остаются *асимметричными*. Это вовсе не значит, что не существовало и не существует (о чем уже шла речь) определенных совпадений и точек соприкосновения, сближающих обе страны, оба общества: речь идет о доминирующем типе общего восприятия и порождаемых им доминирующих образах (имиджах) друг друга.

Для Америки Россия всегда – даже когда между нами существовали хорошие (как в годы Второй мировой войны) отношения на государственном уровне – была страной *рабства, стадного существования, деспотизма и народной нищеты*⁴². Для России Америка была страной *свободы, демократии и высокого уровня народного благосостояния*. Существовали, конечно, и иные точки зрения. К тому же далеко не всем россиянам были по сердцу американские ценности и порядки – особенно американский индивидуализм. Но в целом Америка воспринималась Россией как страна, достигшая высокого уровня развития во многих областях, включая политику, экономику и науку, – словом, как *великая страна, великое общество*. Мы *тянулись к Америке*, хотели в чем-то *быть похожими на нее*, нам всегда хотелось, чтобы она нас *полюбила и публично похвалила*, пусть мы и не говорили об этом открыто.

Иным было отношение к России со стороны Америки. Даже признавая паритет Советского Союза в области вооружений и некоторых других, а проще говоря, силовой паритет, как это было в годы холодной войны, *Америка никогда не воспринимала Россию как великое общество*. Она *никогда не тянулась к России и никогда не хотела быть на нее похожей*, хотя бы в некоторых отношениях. *Американцы никогда не хотели жить, как в России, и никогда нам не завидовали*.

Ситуация, впрочем, смягчается тем обстоятельством, что в *Русской идее совершенно отсутствует ориентация на враждебное отношение к другим народам и странам, а тем более на их подавление и порабощение*. Напротив, в ней отчетливо звучит – повторяю это еще раз – тема *вселенского братства*, единения, осуществление которого и составляет одну из граней миссии России.

Этот мотив – *мотив враждебности к другим странам – отсутствует и в Американской мечте*. Зато последняя пронизана духом прагматизма, который, с одной стороны, подталкивает к испытательным, подчас авантюрным «пробам», но с другой – при обнаружении «ошибки» (методом проб и ошибок) выступает во многих случаях в качестве тормоза, удерживающего государство и общество от бесполезных, разрушительных действий.

В итоге напрашивается вывод: несмотря на то, что Русская идея и Американская мечта *не создают прочных оснований для устойчивой дружбы двух стран*, они в то же время и *не подталкивают их на путь вражды, чреватой взаимным уничтожением*. Благо, что историческая память обоих народов не отягощена тяжелыми воспоминаниями о глубоких травмах, нанесенных другой стороной⁴³.

Америка и Россия – стратегические конкуренты и соперники. От этого никуда не уйти, что бы там ни говорилось на саммитах и дипломатических переговорах. Но, повторю еще раз: конкуренция и соперничество вовсе не исключают совпадения тактических и даже стратегических интересов (прежде всего в рамках обостряющихся глобальных проблем, включая ставшую актуальной в последние годы борьбу против международного терроризма), а следовательно, партнерских и даже союзнических уз. Так что спектр возможных вариантов развития отношений между Россией и Америкой достаточно широк. Каким именно окажется выбор – покажет время. Важно только не ошибиться, как это уже не раз случалось на протяжении последних двух десятилетий. А для этого необходимо исходить из верных посылок. И прежде всего помнить простую вещь: *Америке и России друг друга не переделать, не победить и не отодвинуть локтем на периферию исторического процесса... По крайней мере, в обозримом будущем*.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Наивно полагать, как это делают сегодня многие американские политики и аналитики, поддерживающие стратегию односторонних действий (так называемого унилатерализма) США, что отсутствие равного им по мощи конкурента позволит Америке в одиночку в течение длительного времени решать встающие перед человечеством проблемы. В условиях XXI в. ни унилатерализм, ни изоляционизм, к которому не раз прибегала Америка в прошлом, не имеют перспективы. Как не имеет перспективы и так называемый однополюсный (а правильнее сказать – «моноцентрический») мировой порядок.

² Комментируя результаты сравнительного анализа двух мифов, предпринятого автором этих строк (в сокращенном варианте книги «Русская идея и Американская мечта», опубликованном в 2001 г.), историк Н. Хоменко заключает: «И действительно, общего между нашей Идеей и их Мечтой не так много: обе носят мифологический характер, выражают идеальное представление о соответствующей стране, пропитаны духом мессианизма, но не несут в себе семена ненависти и враждебности к другим народам. Далее идут различия, зачастую противоположности...» (Хоменко Н. Цит. соч. С. 118–119).

³ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 18, Л., 1978. С. 37.

- ⁴ Вот что писал, например, в предисловии (март 2001 г.) к русскому изданию своего фундаментального исследования «Икона и топор» Джеймс Биллингтон: «За тридцать пять лет, прошедших после первого издания этой книги, Россия сменила политический строй, но собственного лица так и не обрела. В 1991 г., с падением коммунизма и распадом Советского Союза, перед будущим России открылись более широкие перспективы. Однако после десятилетия хаотической зачастую свободы предназначение России по-прежнему остается неясным» (*Биллингтон Дж. Икона и топор: Опыт истолкования истории русской культуры* / Пер. с англ. М., 2001. С. 7).
- ⁵ См., в частности, публикации в журнале «Наш современник» начала 90-х годов. Примечательна в этом плане и дискуссия «Ценности американизма и российский выбор», проведенная еще осенью 1992 г. интеллектуальным клубом «Свободное слово» (Свободное слово. Интеллектуальная хроника десятилетия: 1985–1995. М., 1996. С. 142–153). Позиции многих ее участников, среди которых были и упомянутые выше лица, сохраняли репрезентативный характер на протяжении всех 90-х годов. Заслуживает внимания в рассматриваемом плане и книга Г. Гачева «Национальные образы мира. Америка в сравнении с Россией и Славянством» (М., 1997).
- ⁶ *Зиновьев А.* Запад. Феномен западнизма. М., 1995. С. 435. Хотя автор книги ведет речь о «превращении» России в «западнистское», как он выражается, общество, а не о частных заимствованиях или синтезе, его высказывания имеют характер общеметодологических установок, на что А. Зиновьев всегда претендовал как профессиональный логик.
- ⁷ Об этом пишут не только обществоведы-компаративисты, но и представители других профессий, наделенные, как они сами утверждают, здравым смыслом и трезво оценивающие ситуацию, складывающуюся в США. Вот что утверждал, например, еще десять с лишним лет назад, когда Россия готова была «учиться, учиться и учиться» у Соединенных Штатов, американский бизнесмен Бернард Говард: «Россия имеет сейчас великолепный шанс объявить свои национальные приоритеты и очертить новый курс, который преобразит экономическое и социальное положение россиян, как это было после Второй мировой войны в Германии и Японии». Но для этого ей вовсе нет необходимости равняться на США, а тем более пытаться копировать их, ибо «свет американской мечты уже не будет светить следующим поколениям» (*Говард Б.* Россия должна идти своим путем // Независимая газета. 1995. 29 нояб.). В этой мысли многие американцы еще больше укрепились после теракта 11 сентября 2001 г. и последовавших за ним событий (см., напр.: *Закарария Ф.* Будущее свободы: нелиберальная демократия в США и за их пределами / Пер. с англ. М., 2004).
- ⁸ *Соколов В.* В поисках Великой Российской Мечты // Общая газета. 1996. 18–24 янв. О необходимости конструирования Российской мечты говорят и другие авторы. «...*Российская мечта* – это прежде всего мечта о *достойных* во всех отношениях *условиях жизни* каждого гражданина России. Это мечта о подлинной свободе, без которой не может быть и речи об осмысленном человеческом бытии, о творческой самореализации личности. Это мечта о прочном и *гарантированном мире*, о толерантном и взаимообогащающем сотрудничестве со всеми народами Земли. Это мечта об *экономической состоятельности* страны и осознание своей личной ответственности за материальные *условия жизни* своей семьи, своей общины, своего социума. Это мечта

о свободе, мире, толерантности и экономическом благополучии не только для своего народа, но и для народов всего мира. Мечта, обусловленная естественным для россиян *осознанием целостности человеческой цивилизации*, стремлением к реализации извечных идеалов всеединства людей, живущих на планете Земля, всеединства не только в пространстве *географическом*, но и в пространстве ментальном, а значит, всеединства *во времени*, имея в виду неразрывную связь и ментальную преемственность поколений *прошлого, настоящего и грядущего будущего*» (Гершунский Б.С. Россия и США на пороге третьего тысячелетия. М., 1999. С. 168–169. Выделено в тексте. – Э.Б.).

Автор приведенного высказывания признает, что его трактовка Российской мечты выдержана в чисто российском духе: в ней находят отражение и «максимализм», и «сугубо российское стремление к абсолюту, к высшим идеалам вселенского масштаба» и т. п. (Там же. С. 169). Получается, что даже в мечтах своих мы остаемся в плену Русской идеи.

⁹ Невольно вспоминаются строки из стихотворения поэта-юмориста Б.Н. Алмазова (вложенные в уста славянофила К.С. Аксакова), которые приводил в своей статье «В защиту права» известный российский правовед Б.А. Кистяковский: «По причинам органическим / Мы совсем не снабжены / Здравым смыслом юридическим, / Сим исчадем сатаны. / Широки натуры русские, / Нашей правды идеал / Не влезает в рамки узкие / Юридических начал» (Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 127).

¹⁰ О первом «пришествии» либеральной идеи в Россию в XIX – начале XX в. и о либеральных экспериментах в 90-х годах XX в. см., в частности: *Баталов Э.Я. Либеральная идея в России: новая волна // Государственная служба. 1999. № 1.*

¹¹ Сегодня серьезные американские аналитики (в числе которых мы видим таких крупных экономистов, как Маршалл Голдман и Алан Гринспен) признают, что неудачи попыток иностранных советников реформировать российскую экономику по западному образцу связаны в немалой степени с игнорированием ими специфики российской культуры. «Многие из советников, работавших над экономической реформой в России, – сетует Голдман, – отвергали предположение, что Россия и русские по-другому справляются с экономическими ситуациями, чем их визави на Западе. Нет такого феномена, утверждали эти советники, как особый российский «экономический человек»...

Но если даже, – настаивает Голдман, – некоторые россияне и так же реагируют на те же самые стимулы, как американцы или немцы, то все-таки проблема в том, что институты, которые были «вылеплены» за семьдесят лет коммунизма и за века царского правления, очень сильно отличались от тех, которые развились на Западе. Таким образом, ответная реакция вполне может быть такой же, но так как соответствующие институты в России очень сильно отличаются от западных, то эффект этой ответной реакции может быть канализирован совсем в другом направлении...

Не нужно быть марксистским экономическим детерминистом, чтобы признать, что действительно есть случаи, когда давние культурные традиции уступают превосходящим соблазнам новых экономических инициатив. Однако чем больше различий в структуре институциональной среды, тем выше вероятность, что будут различаться и ответные реакции...» (Голдман М. Пирамидизация России / Пер. с англ. Новосибирск; Москва, 2005. С. 47–48).

- ¹² См.: *Ильин В.В., Панарин А.С., Рябов А.В.* Россия: Опыт национально-государственной идеологии. М., 1994.
- ¹³ *Деягин М.* Куда идет великая Россия // Независимая газета. 1994. 4 января. Подобного рода высказывания, пусть менее яркие и выразительные, можно приводить дожинами. Смысл их один: России очень нужна официальная идеология, она эту идеологию, как писал один из отечественных политологов, «поистине выстрадала» (см.: *Мешков А.* Смена вех // Независимая газета. 1999. 10 апр.).
- ¹⁴ «В по-настоящему демократических странах государственная идеология обычно не только умело сосуществует с иными, неофициальными системами взглядов, но и подпитывается, корректируется ими» (*Степанова О.* Российский узел власти и идеологии // Независимая газета. 1994. 30 июня).
- ¹⁵ *Мамардашвили М.* Закон инакомыслия // Здесь и теперь. 1992. № 1. С. 93.
- ¹⁶ Государственная идеология, пишут Т.П. Коржихина и А.С. Сенин, – это «совокупность идей, с помощью которых существующий политический режим обосновывает свое право на власть и которыми он руководствуется в своей повседневной деятельности. Целью государственной идеологии является обоснование власти, методов ее достижения, повышение ее престижа среди граждан и международной общественности» (*Коржихина Т.П., Сенин А.С.* История российской государственности. М., 1995. С. 122).
- ¹⁷ *Brzezinski Zb., Huntington S.* Political Power: USA–USSR. N.Y., 1975. P. 17.
- ¹⁸ Как писал, например, политолог В.Н. Шевченко, «западному обществу не требуется какая-то единая, официальная идеология, если под ней, конечно, не понимать выражение и защиту определенных национальных интересов... Может ли наше Российское государство обойтись в настоящее время без официальной идеологии? С моей точки зрения – пока нет» (*Шевченко В.Н.* От тоталитаризма к идеологическому плюрализму, правовому государству и свободной науке // Социальная теория и современность. М., 1992. Вып. 2. С. 8). Проблема в том, поясняет автор, что «не все люди понимают, а тем более принимают» идею правового демократического государства, в котором нуждается Россия. Поэтому «придание целям развития (догнать, создать то, что уже есть у других) статуса официальной государственной идеологии и должно составлять главную особенность нынешней политической линии государственной власти» (Там же. С. 9). Сам В. Шевченко, судя по последним публикациям, скорректировал свою позицию. Но аргументация, которой он пользовался, жива до сих пор.
- ¹⁹ Отечественные обществоведы пытались обратить внимание наших реформаторов на это обстоятельство еще в годы перестройки. См., в частности: *Арбатов Г., Баталов Э.* Политическая реформа и эволюция Советского государства // Коммунист. 1989. № 4.
- ²⁰ *Баталов Э.* Нужна ли России государственная идеология? // Власть. 1996. № 1. С. 37. Эти опасения разделяют и другие отечественные аналитики. Российской буржуазии, писал В.Н. Шевченко, «сегодня позарез нужна общенациональная идеология. Цель – сформулировать такие национальные интересы, в которых в наибольшей степени были бы выражены ее собственные устремления» (*Шевченко В.* Два крыла для ровного полета // Независимая газета. 1997. 28 янв.). Не случайно на протяжении всех 90-х годов российские «олигархи» стремились установить контроль над средствами массовой информации и по сути дела превратить их в средства массовой индоктринации.

- ²¹ Забота американского государства о «скрепах», объединяющих нацию идейно и духовно, как, впрочем, и организационно, наглядно проявилась в действиях президентской администрации после теракта 11 сентября 2001 г., направленных на сплочение нации в борьбе против наконец-таки найденного внешнего врага в лице так называемого международного терроризма.
- ²² Такое происходит, например, в ходе кампаний по выборам президента США: редкий кандидат обойдет в своих предвыборных речах Американскую мечту, заверяя сограждан, что в случае его избрания на высший государственный пост возможности для ее реализации возрастут многократно.
- ²³ Порой этот патриотизм принимает дикие формы. Весной 2003 г. некоторые американские рестораторы, возмущенные тем, что Франция не поддержала военное вторжение США в Ирак, стали переименовывать французские блюда и демонстративно выливать на помойку дорогие французские вина.
- ²⁴ О. *Томаш Шпидлик*. Русская идея. С. 200
- ²⁵ *Kissinger H.* Diplomacy. N.Y., 1994. P. 18.
- ²⁶ Время от времени объектом «освободительных» крестовых походов Америки была Россия. Первый из них был организован еще в конце XIX в., последний – после распада Советского Союза. См. об этом: *Журавлева В.И., Фоглесонг Д.С.* Русский «другой»: формирование образа России в Соединенных Штатах Америки (1881–1917) // Американский ежегодник 2004. М., 2006; *Коэн Ст.* Провал крестового похода. США и трагедия посткоммунистической России / Пер. с англ. М., 2001.
- ²⁷ Именно так – «Конец американской исключительности» – назвал одну из своих программных статей, посвященных 200-летию США, Дэниэл Белл. (*Bell D.* The End of American Exceptionalism // Public Interest. Fall 1975).
- ²⁸ *Bialer S.* Soviet-American Conflict: From the Past to the Future. In: U.S. // Soviet Relations: Perspectives for the Future. Wash., D.C., 1984. P. 21.
- ²⁹ См., в частности: *Lipset S.* Still the Exceptional Nation? // *Wilsonian Quarterly*. Winter 2000.
- ³⁰ Справедливо ради надо оговориться, что и в самих Соединенных Штатах не все разделяют представление о наступившем веке как эпохе Pax Americana. Как утверждал еще в начале 90-х годов один из крупнейших заокеанских социологов, Иммануэль Валлерстайн, «хотя многие комментаторы провозгласили 1989 г. началом Pax Americana... он, напротив, знаменует конец Pax Americana. Годы холодной войны – вот когда существовал Pax Americana! С окончанием холодной войны наступил и конец Pax Americana» (*Wallerstein I.* Geopolitics and Geoculture. Essays on the Changing World-System. Camb. (Mass.), 1991. P. 2). Эта оценка Валлерстайна не изменилась и в последующие годы.
- ³¹ См., напр.: *The Ambiguous Legacy. U.S. Foreign Relations in the «American Century»*. Ed. By M. Hogan. N.Y., 1999.
- ³² Выступив против вторжения Соединенных Штатов в Ирак, Фукуяма разошелся во взглядах с бывшими единомышленниками, что нашло отражение в его книге «America at the Crossroads. Democracy, Power and the Neoconservative Legacy». New Haven and London, 2006.
- ³³ «...Мы, – говорилось в документе, – не можем уклоняться от ответственности и издержек, связанных с глобальным лидерством. Америка играет ключевую роль в обеспечении мира и безопасности в Европе, Азии и на Ближнем Востоке. Увиливание от этой ответственности поставит под угрозу наши фундаментальные интересы. История XX столетия ...учит нас поддерживать идею

американского лидерства... Мы должны взять на себя ответственность за особую роль Америки в сохранении и распространении международного порядка, благоприятного для нашей безопасности, нашего процветания и наших принципов» (Project for the New American Century, Statement of Principles, June 3, 1997. Цит. по: *Сорос Дж.* Мыльный пузырь американского превосходства / Пер. с англ. М., 2004. С. 20–22).

³⁴ Стоит вместе с тем заметить, что в первые годы нового столетия в американской прессе и даже в научной литературе активно обсуждался вопрос, а не пытаются ли Соединенные Штаты создать глобальную империю нового типа. Как писал в своей книге «Американская империя: реальности и ответственность дипломатии Соединенных Штатов» профессор Бостонского университета Эндрю Бавевич», «в ведущих изданиях, выражающих общественное мнение, таких, как «New York Times» и «Washington Post», стало чем-то респектабельным рассматривать Америку как страну-председателя глобальной империи» (*Bacevich A. New Rome. New Jerusalem // Wilsonian Quarterly. Summer 2002. P. 50*).

³⁵ *Соколов В.* В поисках Великой Российской Мечты // *Общая газета.* 1996. 18–24 января.

³⁶ И не только России. Последняя может оказаться среди тех стран, которые демонстрируют ныне высокие и устойчивые темпы экономического роста и которые связывают воедино в аббревиатуре БРИК – Бразилия, Россия, Индия, Китай.

³⁷ Русская идея. Тезисы к VI Ежегодной конференции кафедры философии РАН. М., 1992. С. 23.

³⁸ *Трубецкой Е.Н.* Старый и новый национальный мессианизм. См.: *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. М., 1994. С. 334.

³⁹ Россия, что бы там ни утверждали ее критики и противники, остается великой державой. Она является таковой уже в силу *совокупного действия* таких факторов, как *геополитический статус; неординарный военно-ядерный потенциал; колоссальные природные ресурсы; уникальные интеллектуальные и духовные ресурсы, заложенные в науке и культуре; демографический потенциал* (сохраняющийся даже в условиях демографического кризиса). Интегральный критерий великодержавного статуса страны – ее *способность оказывать преобразующее воздействие на ход мировых событий и невозможность игнорирования мировым сообществом ее стратегических интересов.*

⁴⁰ Сегодняшняя Россия, «спрятан в карман» свои не подкрепленные силой мессианские амбиции, была бы, по-видимому, искренне рада заключить с США стратегическую «ничью» и установить с ними действительно равноправные дружественные отношения. Но разве может пойти на это Америка, всерьез рассчитывающая на установление и поддержание так называемого однополюсного мирового порядка и построение Pax Americana? Зачем ей делить с нами то, что она может заполучить в полном объеме и без нашей помощи? Это, несомненно, ошибочная логика, и ход времени убедит в этом и саму Америку. Но сегодня, хотим мы или нет, среди ведущих американских политиков и стратегов господствует именно эта логика: «победитель получает все». Это не только логика грубого индивидуализма. Это еще и логика политического мессианизма. И я не уверен, что бывший Советский Союз, окажись он на месте нынешних Соединенных Штатов, не следовал бы той же логике.

⁴¹ С тревогой следят западные интеллектуалы за нынешней дискуссией о Русской идее. Большинство из наблюдателей склонны были видеть в ней не бо-

лее чем тривиальное проявление националистических настроений. Весьма показательна в этом отношении позиция бывшего министра экономики Германии и депутата бундестага графа Отто Ламбсдорфа, заявленная им в докладе «Россия и Германия: кто мы друг для друга?», прочитанном еще весной 1995 г. в Фонде Фридриха Наумана, но по настрою своему остающаяся современной. «И наконец, о «русской идее». Считаю этот миф (судя по контексту, понятие «миф» толкуется докладчиком плоско, просто как ложная конструкция. – Э.Б.) враждебным духом реформ и модернизации. Безусловно, главный его смысл в противопоставлении некоему собирательному образу «западного» человека, в противопоставлении русской духовности пресловутой западной алчности и погоне за наживой. Именно к этому можно свести эту немного плакатную словесную формулу» (Доклад О. Ламбсдорфа был напечатан в «Независимой газете» 20 апреля 1995 г.). Высказывание немецкого графа (подобные оценки делаются и сегодня) – лишнее свидетельство как страха Запада перед Россией (зачастую неоправданного), так и непонимания многими из зарубежных наблюдателей происходящих в ней процессов. Явление не только прискорбное, но и опасное для обеих сторон.

⁴² Богатую информацию на сей счет читатель может почерпнуть, в частности, из книги И.И. Куриллы «Заокеанские партнеры: Америка и Россия в 1830–1850-е годы», изданной в Волгограде в 2005 г., а также из цитированной выше работы В.И. Журавлевой и Д.С. Фоглесонга. См. также: Размышления о России и русских. «Вторая философия» русского человека. Сост. С. Иванов. М., 2006; Взгляд в историю – взгляд в будущее. Русские и советские писатели, ученые, деятели культуры о США / Сост., авт. послесл. и коммент. А.Н. Николюкина. М., 1987.

⁴³ В нашем обществе всегда бытовало представление, будто Америка по духу ближе России, чем Европа, и что было бы хорошо теснее сойтись, а то и подружиться с североамериканцами. Любопытны и показательны в этом плане мысли В.С. Печерина, оригинального русского публициста и философа прошлого века. «Пора России перестать младенчествовать и обезьянничать Франции и Англие. Ей должно идти самостоятельным путем практического материального развития. Наша тесная дружба с Северной Америкой есть одно из знамений времени. Может быть, не в очень далеком будущем свет увидит две исполинские демократии – Россию на Востоке, Америку на Западе: перед ними смолкнет земля» (*Печерин В.С. Замогильные записки (Apologia pro vita mea) // Русское общество 30-х годов XIX в. Люди и идеи: Мемуары современников / Под ред. И.А. Федосова. М., 1989. С. 307*).

О том, что в России всегда были люди, которые предрекали Соединенным Штатам славную судьбу, и говорить нечего. На Америку как страну будущего смотрел, например, писатель-декабрист Вильгельм Кюхельбеккер. В 1820 г. в журналах «Невский зритель» и «Соревнователь просвещения и благотворения» печатаются его «Европейские письма». Они написаны от лица американца, путешествующего по Европе в XXVI столетии и рассуждающего о прошлом и настоящем европейских стран. Он сообщает, что Европа в это время «состарилась», такие страны, как Италия и Испания, пришли в упадок, а Париж и Лондон вообще исчезли с лица земли. «Провидение отняло у них свет, но единственно для того, чтобы повелеть солнцу истины в лучшем блеске воссиять над Азией, над Африкою, над естественным преемником Европы – Америкой» (*Шестаков В.П. Эсхатология и утопия. С. 46*).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Русская идея и Американская мечта – эти великие социальные мифы, сыгравшие существенную роль в истории двух народов, – живы. Они с нами – соответственно с россиянами и американцами. Они – в нас: в нашей культуре, в нашем менталитете, в нашей жизни. Они конечно же претерпевают внутренние изменения. Но происходит это медленнее, чем меняются внешние условия существования двух народов. И никакая глобализация, модернизация, информатизация или иные современные глобальные и региональные процессы не способны «очистить» общественное сознание от традиционных идентификационных мифов-утопий.

Американцы лелеют свою Мечту, постоянно проверяя ее на прочность, ибо отдают себе отчет в том, сколь существенную роль она играет в их жизни. У нас в стране положение иное. Большинство россиян имеет смутное представление о Русской идее и связывает ее с прошлым, наивно полагая, что те времена, когда она могла рассматриваться как форма самоидентификации россиян, давно прошли и теперь задача в том, чтобы отыскать созвучную времени Национальную идею.

Это глубокое заблуждение. Русская идея, повторю, жива, хотя существует в основном в превращенных и скрытых формах. И чем быстрее мы раскроем для себя (а заодно и для других) ее содержание и значимость, тем лучше будем понимать и самих себя, и свое прошлое, и возможное будущее, в том числе и место России в изменяющемся мире. Не надо только каждую политическую сказку, каждую социальную фантазию, коих ныне рождается множество и в нашем отечестве, и за его рубежами, принимать за проявление Русской идеи, как не надо преувеличивать ее значение, помня, что это всего лишь миф и утопия, хотя и великие.

Что касается попыток искусственного конструирования некой объединительной и мобилизующей Национальной идеи, то

они – говорил это много раз и повторю снова – лишены смысла. Это понимает и высшее руководство страны, которое по-прежнему донимают просьбами и требованиями сформулировать и «бросить в массы» такую идею. Отсюда и недавняя реплика В. Путина: «А у нас с вами, в России, есть еще такая старинная русская забава – поиск национальной идеи. Это что-то вроде поиска смысла жизни. Занятие в целом бесполезное и небезынтересное. Этим можно заниматься всегда и – бесконечно»*.

В. Путин в принципе прав. Не стал бы только говорить, что это «забава». Это не забава. Растерявшиеся после распада Советского Союза, брошенные властью на произвол судьбы люди пытались найти соломинку, за которую можно было бы зацепиться, чтобы не утонуть в водовороте непонятной им и трудной для них новой жизни. Национальная идея и казалась им такой соломинкой, а может быть, и спасательным кругом. Да многие и поныне так думают. Но это – иллюзия.

Россия нуждается не в волшебном слове, не в зажигательном лозунге или чудотворном идеале. Она нуждается в *стратегическом видении перспективы своего развития*, конкретизирующемся в *практических задачах*. А задачи эти очевидны и не оригинальны: *оздоровление нравственной жизни, подъем национальной экономики, развитие образования и науки, осуществление социальных преобразований (через систему рациональных, продуманных реформ), обеспечение национальной безопасности, подъем культуры, активное участие в формировании демократического мирового порядка*. Вопрос в том, *каким образом, какими методами* решать эти задачи. И тут нужна не чудесная идея, а конкретные предметные профессиональные навыки, точные расчеты и основанные на них долгосрочные планы. И упорный труд всего народа, всех граждан России: каждого на своем посту.

Ну а если кому-то очень уж хочется выразить это в форме общей и вместе с тем лапидарной Идеи, которая годилась бы для каждого человека, живущего на российской земле, всех объединяла и служила в качестве морально-политического императива, то Идею эту можно было бы выразить в двух словах: *сбережение России*.

Как известно, еще в 90-х годах Александр Солженицын предложил в качестве Национальной идеи *сбережение народа* – мысль, которую он, по его собственным словам, позаимствовал у графа Шувалова и повторял неоднократно – последний раз летом 2005 г.

* Послание президента Владимира Путина Федеральному собранию // Известия. 2007. 27 апр.

А в 2006 г. эта же, по сути, мысль прозвучала в России с самой высокой трибуны.

На мой взгляд, предложенная Солженицыным идея могла бы быть несколько расширена. Истекшие со времени гибели Советского Союза годы показали, что погибнуть может не только российский *народ*, но и российское *общество* и российское *государство*. Россия, если ею бездарно управлять и если народ будет безучастно смотреть на это бездарное управление, может погибнуть как страна. Значит, необходимо уберечь ее от этой участи. Отсюда и идея *сбережение России*. В этом – по большому счету – заинтересованы все, кто считает ее *своим домом*: русские (этнические) и нерусские, православные и мусульмане, молодые и старые, богатые и бедные... Сбережем большой общий Дом, в котором живем, – сбережем и себя.

Что касается вопроса об «особом пути» России, по поводу которого сломано столько копий, то Русская идея дает на него достаточно определенный, хотя и не «любовой», ответ. Россия – часть мира, и общемировые законы, регулирующие социальные, экономические и политические процессы, писаны для нее в той же мере, как, скажем, для Китая, Америки, Франции или Швеции. То же можно сказать и о россиянах. Они являют собой органичную часть человечества, и ничто общечеловеческое российскому народу не чуждо: его жизнь подвластна тем же биологическим и социальным законам, что и жизнь американцев, африканцев или арабов.

Вместе с тем нет ни одной страны, которая бы полностью повторила путь другой, как нет ни одного народа, который бы полностью походил на другой народ. При этом чем больше страны, чем многочисленнее населяющие их народы и чем богаче событиями их исторический путь, тем рельефнее их особенности и примечательнее существующие между ними различия, что, собственно, и находит отражение в национально-идентификационных мифах.

Именно эти различия и особенности, отнюдь не перечеркивающие общности судеб всех народов и стран, находят отражение в представлениях об их «особом пути». Он есть у Китая и Японии. У Германии и Бразилии. Он есть – и с этим никто не спорит – у Соединенных Штатов. Есть он и у России. И не надо стесняться говорить об этом, убоившись обвинений в национализме, шовинизме и прочих грехах. Ибо наличие у каждой страны «своего», «особого» пути – это тоже одна из *общих черт*, объединяющих *разные части единого человечества* и выступающих в качестве одной из гарантий его выживания.

БИБЛИОГРАФИЯ*

- Абдулатипов Р.* Национальная идея и национализм // Независимая газета. 1995. 28 апр.
- Агаев Р.* Вам надо вернуться к своим корням, к истокам // Российская газета. 1996. 31 окт.
- Алексеев С., Боков Х.* Отечество, как и мать, не выбирают // Российская газета. 1996. 8 окт.
- Аллен У.* Традиция и мечта / Пер. с англ. М., 1970.
- Американа. Англо-русский лингвострановедческий словарь / Под ред. и общим руководством проф. Г.В. Чернова. М., 1996.
- Американская цивилизация как исторический феномен. Отв. ред. академик *Н.Н. Болховитинов.* М.: Наука, 2002.
- Анфилов В.* К вопросу о национальной идее // Независимая газета. 2001. 14 апр.
- Арбатов Г., Баталов Э.* Политическая реформа и эволюция Советского государства // Коммунист. 1989. № 4.
- Афанасьев А.* Кто нам построит развитой патриотизм? // Российская газета. 1996. 3 октября.
- Барабанов Е. В.* «Русская идея» в эсхатологической перспективе // Вопросы философии. 1990. № 8.
- Барабанов Е. В.* Русская философия и кризис идентичности // Там же. 1991. № 8.
- Баталов Э.Я.* «Американская мечта» и внешняя политика США // Общественное сознание и внешняя политика США. М.: Наука, 1987.
- Баталов Э.Я.* Европа о России, Россия о Европе // Россия в многообразии цивилизаций. Ч. II. Европа глазами России. М., 2007.
- Баталов Э.Я.* Европейские образы России: вчера, сегодня, завтра // Россия в Европе. М., 2007.
- Баталов Э.Я.* Куда путь держим? О национальной идее и государственной идеологии // Российская Федерация. 1996. № 15.
- Баталов Э.Я.* Либеральная идея в России: новая волна // Государственная служба. 1999. № 1.
- Баталов Э.Я.* Мировое развитие и мировой порядок: Анализ современных американских концепций. М., 2005.

* В предлагаемую «библиографию» включены только те работы, которые упомянуты в книге.

- Баталов Э.* Нужна ли России государственная идеология? // *Власть.* 1996. № 1.
- Баталов Э.Я.* Политическая утопия в XX веке: вопросы теории и истории. М., 1996.
- Баталов Э.Я.* Русская идея и Американская мечта // США–Канада: экономика, политика, культура. 2000. № 11 и 12.
- Баталов Э.Я.* Русская идея и Американская мечта. М., 2001.
- Баталов Э.Я.* Социалистическая перспектива и утопическое сознание // *Коммунист.* 1988. № 3.
- Баталов Э.Я.* Социальная утопия и утопическое сознание в США. М.: Наука, 1982.
- Бахтурина А.Ю.* «Национальная идея» в отечественной историографии 1990-х гг.: традиции и современное осмысление // *Национальная идея на европейском пространстве в XX веке: Сборник статей.* Т. I. М., 2005.
- Белинский В.Г.* Взгляд на русскую литературу 1846 года // *Утопический социализм в России: Хрестоматия.* М., 1985.
- Бердяев Н.А.* Россия и Великороссия // *Духовные основы русской революции.* СПб., 1999.
- Бердяев Н.* Русская идея // *О России и русской философской культуре.* М., 1990.
- Бердяев Н.* Славянофильство и славянская идея // *Бердяев Н. Судьба России.* М.: Изд-во МГУ, 1990.
- Бердяев Н.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990.
- Бердяев Н.* О «вечно-бабьем в русской душе» // *Бердяев Н. Судьба России.*
- Бердяев Н.* Россия и Запад. Размышление, вызванное статьей П.Б. Струве «Великая Россия» // *Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции.* М., 1998.
- Бессонов Б.* Русская идея. Мифы и реальность. Т. I–II. М., 1993.
- Бестужев-Лада И.В.* Окно в будущее: Современные проблемы социального прогнозирования. М., 1970.
- Бжезинский З.* Великая шахматная доска / Пер. с англ. М., 1998.
- Биллингтон Дж.* Икона и топор. Опыт истолкования истории русской культуры / Пер. с англ. М., 2001.
- Бицилли П.М.* Два лика евразийства – Мир России – Евразия, М., 1995.
- Бодриар Ж.* Америка / Пер. с фр. СПб., 2000.
- Боков Х., Алексеев С.В.* Российская идея и национальная идеология народов России. М., 1996.
- Буйда Ю.* Русский человек дороже «русской идеи» // *Независимая газета.* 1993. 14 мая.
- Булгаков С.Н.* Апокалиптика и социализм // *Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 2.* М., 1993.
- Булгаков С.Н.* Героизм и подвижничество // *Вехи. Из глубины.* М., 1991.
- Булгаков С.Н.* Философия хозяйства // *Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1.* М., 1993.
- Булгаков С.* Свет невечерний: Созерцания и умозаключения. М., 1994.
- Бурстин Д.* Американцы: колониальный опыт / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1993.
- Бухарин Н.* Борьба двух миров и задачи науки // *Бухарин Н. Избранные труды.* Л.: Наука, 1988.
- Бухарин Н., Преображенский Е.* Азбука коммунизма. Популярное объяснение программы российской коммунистической партии большевиков // *Звезда и свастика.* М.: Терра, 1994.

- Вайль П.* Американская мечта. Фантазия на тему стихии бизнеса // Независимая газета. 1992. 4 июля.
- Валицкий А.* По поводу «русской идеи» в русской философии // Вопросы философии. 1994. № 1.
- Ванчугов В.* Очерк истории философии «самобытно русской». М.: РИЦ «Пилигрим», 1994.
- Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения / Пер. с нем. М., 1990.
- Венедиктова Т.* «Человек, который создал себя сам» // Человек, который создал себя сам (американский опыт в лицах и типах). М., 1993.
- Вечное солнце. Русская социальная утопия и научная фантастика второй половины XIX – начала XX века / Сост., предисл., коммент. С. Калмыкова. М., 1979.
- Вехи. Из глубины. М., 1991.
- Взгляд в историю – взгляд в будущее. Русские и советские писатели, ученые, деятели культуры о США / Сост., авт. послесл. и коммент. А.Н. Николокина. М., 1987.
- В поисках своего пути: Россия между Европой и Азией: Хрестоматия по истории российской общественной мысли XIX и XX веков / Сост. Н.Г. Федоровский. М.: Логос, 1997.
- Волкова М.* Год президентства Путина: с программой или без нее? // Независимая газета. 2001. 24 марта.
- Галин Б.* Американцы и русские // Правда. 1934. 12 нояб.
- Гачев Г.* Национальные образы мира. Америка в сравнении с Россией и Славянством. М., 1997.
- Гегель.* Соч. Т. VIII. Философия истории. М.; Л., 1935.
- Геллер М., Некрич А.* История России 1917–1995: В 4-х т. Т. 1. М.: Изд-во «МИК», издательство «Агар», 1996.
- Гершунский Б.С.* Россия и США на пороге третьего тысячелетия: Опыт экспертного исследования российского и американского менталитетов. М.: Флинта, 1999.
- Герулайтис Н.А.* Метафизика национальной идеи Ивана Ильина // Национальная идея на европейском пространстве в XX веке: Сборник статей. Т. I. М., 2005.
- Говард Б.* Россия должна идти своим путем. Ибо свет американской мечты угасает даже в самой Америке // Независимая газета. 1995. 29 февр.
- Гоголь Н.В.* Авторская исповедь // Гоголь Н.В. Духовная проза. М.: Русская книга, 1992.
- Голдман М.* Пиратизация России / Пер. с англ. Новосибирск; Москва, 2005.
- Голентольский Т.* Куда подевались наши герои? России нужна «российская мечта» // Независимая газета. 1996. 3 окт.
- Голентольский Т.Г., Шестаков В.П.* «Американская мечта» и американская действительность. М., 1981.
- Голосовкер Я.Э.* Достоевский и Кант. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1963.
- Голубев В.* Запад: служение себе. Россия: служение людям // Российская газета. 1997. 27 марта.
- Горький М.* О старом и новом человеке // Правда. 1932. 27 апр.
- Горький М.* «Наши достижения» на пороге второй пятилетки // Правда. 1932. 3 нояб.
- Горянин А.* Два самоощущения, две идентичности, два народа? – Преемство. Что будет с Родиной и с нами. М., 2000.

Гребенюк В.П. Теория «Москва – третий Рим» и «Сказание об иконе Владимирской Богоматери» // Россия – Восток – Запад. М., 1998.

Грэхэм Т. Переосмысливая отношения между США и Россией // Независимая газета. 2001. 31 мая.

Гулыга А. Русская идея как постсовременная проблема // Русская идея: Сборник произведений русских мыслителей. М., 2002.

Гулыга А. Русская идея и ее творцы. М., 2003.

Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991.

XIX Всесоюзная конференция Коммунистической партии Советского Союза. Стенографический отчет. Т. I. М., 1988.

Делягин М. Куда идет великая Россия // Независимая газета. 1994. 4 янв.

Дементьев И.П. Идейная борьба в США по вопросам экспансии (на рубеже XIX–XX вв.). М., 1973.

Джефферсон Т. Заметки о штате Вирджиния // Американские просветители. М., 1969. Т. 2.

Дикевич В., Тупицын А., Фетисов А. В поисках «субъекта развития» // НГ-сценарии. 1997. № 11.

Димитров Г. Борьба за единый фронт // Правда. 1934. 7 нояб.

Достоевский Ф.М. <Объявление о подписке на журнал «Время» на 1861 год> // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 18. Л., 1978.

Достоевский Ф.М. Дневник писателя // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 21–27. Л., 1980–1984.

Достоевский Ф.М. Записи литературно-критического и публицистического характера из записной тетради за 1880–1881 гг. // Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 27. Л., 1984.

Достоевский Ф.М. Подросток // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 13. Л., 1975.

Достоевский Ф.М. в работе над романом «Подросток». Творческие рукописи. М., 1965.

Дугин А. Основы геополитики. М., 2004.

Евразийство – Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М., 1993.

Евразийство. Опыт систематического изложения (1926) – В поисках своего пути: Россия между Европой и Азией: Хрестоматия по истории российской общественной мысли XIX и XX веков. М., 1997.

Ефимов А.В. Социальный аспект биологической категории «раса» // Против расизма. М., 1966.

Ефимов П., Заславский Г. Русская культура как национальная идея // Независимая газета. 1998. 21 окт.

Журавлева В.И., Фоглесонг Д.С. Русский «другой»: формирование образа России в Соединенных Штатах Америки (1881–1917) // Американский ежегодник. 2004. М., 2006.

Загородников А. Национальная идея и частные интересы. Государство должно прислушиваться к гражданам, если само хочет быть услышанным // Независимая газета. 1996. 20 сент.

Закария Ф. Будущее свободы: нелиберальная демократия в США и за их пределами / Пер. с англ. М., 2004.

Замошкин Ю.А. Личность в современной Америке. М.: Мысль, 1980.

Зиновьев А. Запад. Феномен западнизма. М., 1995.

- Зюганов Г.* Муки централизма // Российская газета. 1997. 30 янв.
- Иванов Вяч.* О русской идее // Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994.
- Ильин В.В., Панарин А.С., Рябов А.В.* Россия: Опыт национально-государственной идеологии. М., 1994.
- Ильин Д.* «Русская идея» на полигоне «демократии» // Наш современник. 1991. № 3.
- Ильин И.* О русской идее // Ильин И. Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. Кн. 1. М.: Русская книга, 1993.
- Ильин М.В.* Русская идея // Слова и смыслы. М.: РОССПЭН, 1997.
- История США: Хрестоматия / Сост. Э.А. Иванян. М., 2005.
- История США: В 4 т. / Под ред. Н.Н. Болховитинова. М.: Наука, 1983–1987.
- Канашиков А.* О чем шумим, братья? // Российская газета. 1996. 17 сент.
- Каракозов Г.* Плохо ли жить для себя? // Там же.
- Кара-Мурза А.* Как прийти к согласию по поводу несогласия // Российская газета. 1997. 27 марта.
- Карасёв Л.В.* Русская идея (символика и смысл) // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 92.
- Карнеги Э.* Из «Автобиографии» // Человек, который создал себя сам (американский опыт в лицах и типах). М.: Институт массовых коммуникаций, 1993.
- Карсавин Л.П.* Восток, Запад и русская идея. Пг., 1922.
- Касьянова К.* О русском национальном характере. М., 1994.
- Кива А.* Идеи отливаются не на бумаге, а в сознании народа // Российская газета. 1996. 1 авг.
- Кива А.* Какую Россию я знаю. И в какую верю // Российская газета. 1996. 24 окт.
- Клибанов А.И.* Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М., 1977.
- Клибанов А.И.* Народная социальная утопия в России. XIX век. М., 1978.
- Кобылянский В.А.* Русская идея и возрождение России. Иркутск, 1997.
- Кольцов М.* Сегодня и когда-нибудь // Правда. 1934. 7 нояб.
- Копелев Л.* Русская идея – это идея спасения человечества // Известия. 1993. 13 марта.
- Колосова В.О.* Русская национальная идея в трудах православных философов российской эмиграции // Национальная идея на европейском пространстве в XX веке: Сборник статей. Т. I. М., 2005.
- Коржихина Т.П., Сенин А.С.* История российской государственности. М., 1995.
- Кортаев В.И.* Судьба «русской идеи» в советском менталитете (20–30-е годы). Архангельск, 1993.
- Кортунов С.* Национальная сверхзадача: Опыт российской идеологии // Независимая газета. 1995. 7 окт.
- Кортунов С.В.* Россия: национальная идентичность на рубеже веков. М., 1997.
- Костиков В.* Время властвовать поступкам // Московские новости. 1996. № 38.
- Кожер К.* Сумерки Запада / Пер. с англ. М., 2000.
- Козн Ст.* Провал крестового похода. США и трагедия посткоммунистической России / Пер. с англ. М., 2001.
- Де Кревекер Сент Джон.* Письма американского фермера – Брэдфорд У. История поселения в Плимуте. Франклин Б. Автобиография, Памфлеты, де Кревекер С.Дж. Письма американского фермера. М.: Художественная литература, 1987.

Курилла И.И. Заокеанские партнеры: Америка и Россия в 1830–1850-е годы. Волгоград, 2005.

Кто бы мог подумать! Национальная идеология с рациональной и иррациональной точек зрения // Независимая газета. 1997. 20 авг.

Лазарев В.Я., Туганова О.Э. Самообновление вечных ценностей. Подтвердится ли сущность человека разумного (Из материалов Круглого стола) // Американский характер. Традиция в культуре. М.: Наука, 1998.

Лакер У. Черная сотня / Пер. с англ. М.: Текст, 1994.

Ламбсдорф О. Россия и Германия: кто мы друг для друга? // Независимая газета. 1995. 20 апр.

Лаперуз Ст. Духовный призыв «Американской мечты» // Американский характер. Очерки истории культуры США. Импульс реформаторства. М., 1995.

Лемке М. Николаевские жандармы и литература 1826–1865 гг. СПб., 1908.

Ленин В.И. Избранные произведения в трех томах. М.: Политиздат, 1966.

Леонов Л. Стиль нового человека // Правда. 1934. 13 апр.

Литературное наследство. Ф.М. Достоевский в работе над романом «Подросток». Творческие рукописи. М., 1965.

Лифшиц М. Мифология древняя и современная. М.: Искусство, 1980.

Лихачев Д.С. Без тумана ложных обобщений // Русские утопии / Сост. В.Е. Багно (Альманах «Канун». Вып. I). СПб., 1995.

Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976.

Лосев А. Владимир Сергеевич Соловьев // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. I. М.: Правда, 1989.

Лосев А.Ф. Владимир Соловьев. М.: Молодая гвардия, 2000.

Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991.

Лютер-Кинг-мл. М. У меня есть мечта // История США. Хрестоматия / Сост. Э.А. Иванян. М., 2005.

Малашенко А. Государство в поисках равновесия. В чем причина «текущего интереса» к русской национальной идее? // НГ-сценарии. 1997. № 7.

Мардашвили М. Закон инакомыслия // Здесь и теперь. 1992. № 1.

Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 12.

Маслин М.А. Велико незнание России... // Русская идея. М., 1992.

Маслин М.А., Андреев А.Л. О русской идее. Мыслители русского зарубежья о России и ее философской культуре // О России и русской философской культуре. М., 1990.

Межуев В.М. Идея культуры: Очерки по философии культуры. М., 2006.

Менталитет россиян (Специфика сознания больших групп населения России) / Под общ. ред. И.Г. Дубова. М., 1997.

Мешков А. Смена вех // Независимая газета. 1999. 10 апр.

Моисеев Н. Русская идея. Ее возможное будущее // Независимая газета. 1991. 24 янв.

Моисеев Н. Мост между океанами // Российская газета. 1997. 20 марта.

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

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

На пороге XXI века. Доклад о мировом развитии 1999/2000. Всемирный банк, 2000. М., 2000.

- Нуйкин А.* Нужна ли России общенациональная идея // Вечерняя Москва. 1997. 1, 5, 15, 18, 26 марта.
- Овчинников Вс.* Вспомним про «путь из варяг в греки» и вместе с Китаем возродим шелковый путь // Дом и Отечество. 1966. № 20.
- Огарев Н.П.* Толпа (разговор на площади) // Утопический социализм в России: Хрестоматия. М., 1985.
- Одоевский В.Ф.* Русские ночи. Л., 1975.
- Ожегов С.И.* Словарь русского языка. М., 1972.
- Осипов Г.В.* Россия – национальная идея. Социальные интересы и приоритеты. М., 1997.
- Осипов Г.В.* Новая триада – российская идея: духовность, народовластие, державность // Россия – Восток – Запад. М.: Наследие, 1998.
- Павленко П.* Сыновья своей страны // Правда. 1934. 13 апр.
- Паррингтон В.Л.* Основные течения американской мысли / Пер. с англ. Т. 1–3. М., 1962–1963.
- Пейн Т.* Избранные сочинения / Пер. с англ. М., 1959.
- Петрухина М.А.* «Американская мечта» в контексте современной культуры США // Американский характер. Очерки культуры США. М.: Наука, 1995.
- Печерин В.С.* Замогильные записки (Apologia pro vita mea) // Русское общество 30-х годов XIX в. Люди и идеи. Мемуары современников / Под ред. И.А. Федосова. М., 1989.
- Писарев Д.* Полн. собр. соч.: В 6 т. Т. 4. СПб., 1894.
- Пискунов В.* «Россия вне России» // Русская идея: в кругу писателей и мыслителей Русского Зарубежья. Т. 1. М., 1994.
- Подберезкин А.И., Янин И.Т.* Искусство жить в России (Всероссийское общественно-политическое движение «Духовное наследие»). М., 1997.
- Политика национальной безопасности Российской Федерации (1996–2000) // НГ-сценарии. 1996. Май.
- Политическая наука: новые направления / Под ред. Р. Гудина и Х.-Д. Клингеманна / Пер. с англ. М.: Вече, 1999.
- Политическая система США. Актуальные измерения. М., 2000.
- Полторацкий Н.* Бердяев и русская идея // *Полторацкий Н.* Бердяев и Россия. Нью-Йорк, 1967.
- Послание президента Владимира Путина Федеральному собранию // Известия. 2007. 27 апр.
- Практика глобализации: игры и правила новой эпохи / Под ред. М.Г. Делягина. М., 2000.
- Преимство. Что же будет с Родиной и с нами / Материалы международной научной конференции «Кризис российской идентичности: причины и пути преодоления». М., 2000.
- Размышления о России и русских. «Вторая философия» русского человека / Сост. С. Иванов. М., 2006.
- Райс К.* Во имя национальных интересов // Pro et Contra. Весна 2000.
- Рац М.* Национальная идея или национальные интересы // Независимая газета. 1997. 7 окт.
- Рогов С.* Евразийский проект России. Новые измерения русской идеи // НГ-сценарии. 1996. 29 авг.
- Розанов В.* Среди художников. М., 1994.
- Розанов В.* Последние листья. М., 2000.

- Рорти Р.* Обретая нашу страну: политика левых в Америке XX века. М., 1998.
- Российский менталитет: вопросы психологической теории и практики / Под ред. К.А. Абульхановой, А.В. Брушлинского, М.И. Воловиковой. М., 1997.
- Россия, которую мы обретаем... Русская идея и новая российская государственность: проблемы, направления, перспективы // Новый мир. 1993. № 1.
- Русская идея. Тезисы к VI ежегодной конференции кафедры философии РАН. М., 1992.
- Русская идея: В кругу писателей и мыслителей Русского Зарубежья: В 2 т. М.: Искусство, 1994.
- Русская идея: Словарь терминов по гуманитарным наукам / Под ред. Е.Д. Мартьянова. Ковров, 1997.
- Русская идея: Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М. Маслина. М., 1999.
- Русская идея: Политическая энциклопедия: В 2 т. Т. 2. М., 1999.
- Русская идея: Святая Русь. Энциклопедический словарь русской цивилизации / Сост. О.А. Платонов. М., 2000.
- Русская идея: Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 3. М., 2001.
- Русская идея: Сборник произведений русских мыслителей / Сост. Е.А. Васильев; Предисл. А.В. Гулыги. М., 2002.
- Русская идея: демократическое развитие России // Российский научный фонд. Московское отделение. Научные доклады. 1996. № 31.
- Русская идея, славянский космизм и станция «Мир». Калуга, 2000.
- Русские утопии / Сост. В.Е. Багно. Альманах «Канун». Вып. I. СПб., 1995.
- Савицкий П.Н.* Евразийство // О русской идее. М., 2002.
- Сагатовский В.Н.* Русская идея: продолжим ли прерванный путь? СПб., 1994.
- Саркисянц М.* Россия и мессианизм. К «русской идее» Н.А. Бердяева. СПб., 2005.
- Селезнев Ю.* В мире Достоевского. М.: Современник, 1980.
- Скэнлан Дж. П.* Нужна ли России русская философия? // Вопросы философии. 1994. № 1.
- Слезкин Л.Ю.* У истоков американской истории. Массачусетс. Мэриленд. М., 1980.
- Современная внешняя политики США. Т. 2. М., 1984.
- Современное политическое сознание в США / Отв. ред. Ю. Замошкин, Э. Баталов. М., 1980.
- Согрин В.* Политическая история США. XVII–XX вв. М., 2001.
- Соколов В.* В поисках Великой Российской Мечты // Общая газета. 1996. 18–24 янв.
- Сокольский М.* Мы – щит, который спасет Европу // Российская газета. 1996. 26 сент.
- Соловей В.Д.* Национальная идея, этнический дискурс, этническая идентичность (Краткая деконструкция понятий) // Национальная идея на европейском пространстве в XX веке: Сборник статей. Т. I. М., 2005.
- Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. II. М., 1989.
- Солоневич И.* Народная монархия. М., 1991.
- Сорель Ж.* Введение в изучение современного хозяйства. М., 1908. С. XXVI.
- Сорос Дж.* Мыльный пузырь американского превосходства / Пер. с англ. М., 2004.
- Сохряков Ю.* «Русская идея» и «американская мечта» // Перспективы. 1991. № 11.

- Сохряков Ю.И.* Национальная идея в отечественной публицистике XIX – начала XX в. М., 2000.
- Степанов Н.Ю.* Национально-государственный идеал в представлениях евразийцев 1920–1930-х гг. // Национальная идея на европейском пространстве в XX веке: Сборник статей. Т. I. М., 2005.
- Степанова О.* Российский узел власти и идеологии // Независимая газета. 1994. 30 июня.
- Степун Ф.* Мирозерцание Достоевского // Степун Ф. Встречи и размышления. Избранные статьи. Overseas Publications Interchange. Ltd. London, 1992.
- Степун Ф.* Идея России и формы ее раскрытия // Степун Ф. Сочинения. М., 2000.
- Струве П.Б.* Россия // Струве П.Б. Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. М., 1997.
- Судаков Г.* Шесть принципов русскости, или Когда в России появится праздник Датского королевства? // Российская газета. 1996. 17 сент.
- Токвиль А. де.* Демократия в Америке / Пер. с фр. М., 1992.
- Толстой В.* Не надо искать Национальную идею // Независимая газета. 1996. 24 дек.
- о. Томаш Штидлик.* Русская идея: новое видение человека / Пер. с фр. СПб., 2006.
- Торо Г.* Уолден, или Жизнь в лесу. М., 1962.
- Трубецкой Е.Н.* Старый и новый национальный мессианизм // Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1994.
- Трубецкой Н.С.* Европа и человечество // В поисках своего пути: Россия между Европой и Азией. М. 1997.
- Тулеев А.* Уважать человека. В поисках национальной идеи для гражданина России // Независимая газета. 2001. 22 марта.
- Утопический социализм в России: Хрестоматия. М., 1985.
- Федоров Н.Ф.* Из II тома «Философии общего дела» // Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982.
- Федотов Г.П.* Лицо России // *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России: Избранные статьи по философии русской истории и культуры. Т. 1. СПб., 1991.
- Федотов Г.П.* Будет ли существовать Россия? // Там же.
- Федотов Г.П.* Национальное и вселенское // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья.
- Федотов Г.* Правда побежденных // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. СПб.: София. Т. 2. 1992.
- Федотов Г.П.* Россия, Европа и мы // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т. 2.
- Федотов Г.П.* Список благоденствий // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. СПб.: София. Т. 2. 1992.
- Фирсанов А.* Не путайте империю чувств, банков или сала с великой державой // Российская газета. 1996. 5 декабря.
- Флоренский П.* Письмо А.С. Мамонтовой от 30.07.1917 // Соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996.
- Фолкнер У.* О частной жизни. Американская мечта: что с ней произошло? // Писатели США о литературе. М., 1974. С. 300.
- Франк С.* Русское мировоззрение // Франк С. Духовные основы общества. М., 1992.

Франк С. Из размышлений о русской революции // Русская идея: в кругу писателей и мыслителей Русского Зарубежья. Т. II. М., 1994.

Франклин Б. Из «Автобиографии» // Человек, который создал себя сам (американский опыт в лицах и типах). М.: Институт массовых коммуникаций, 1993.

Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности / Пер. с англ. М., 2004.

Харц Л. Либеральная традиция в Америке / Пер. с англ. М., 1993.

Хилл Ф., Гэдди К. Сибирское время. Просчеты советского планирования и будущее России / Пер. с англ. М., 2007.

Холландер П. Антиамериканизм / Пер. с англ. СПб.: Лань, 2000.

Холмс Л. Паломничество доктора Холмса // Независимая газета. 2001. 14 июля.

Хорос В. Русская идея на историческом перекрестке // Свободная мысль. 1992. № 6.

Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992.

Хоружий С. Хомяков и принцип соборности // Хоружий С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994.

Хьюбнер К. Истина мифа. М.: Республика, 1996.

Ценности американизма и российский выбор // Свободное слово. Интеллектуальная хроника десятилетия. 1985–1995. М., 1996.

Ципко А. Эта загадочная русская душа // Российская газета. 1996. 3 авг.

Чайнард Дж. Американская мечта // Литературная история Соединенных Штатов Америки. Т. I. М., Прогресс, 1977.

Чаадаев П.Я. Письмо Ф.И. Тютчеву (1848) // Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М., 1989.

Чистов К.В. Утопии и современность // Русские утопии / Сост. В.Е. Багно. Альманах «Канун». Вып. I. СПб., 1995.

Чубайс И. От Русской идеи – к идее новой России. М., 1996.

Чубайс И. Что же у русского на языке? Пословицы и поговорки как своеобразная таблица ценности русского народа // Российская газета. 1996. 26 дек.

Шапоровалов В. Смысл национальной идеи // Независимая газета. 1996. 23 авг.

Шевченко В. Два крыла для ровного полета // Независимая газета. 1997. 28 янв.

Шевченко В.Н. От тоталитаризма к идеологическому плюрализму, правовому государству и свободной науке // Социальная теория и современность. М., 1992. Вып. 2.

Шестаков В.П. «Американская мечта» и моральный кризис // США: экономика, политика, идеология. 1979. № 2.

Шестаков В.П. Эсхатология и утопия: Очерки русской философии и культуры. М., 1995.

Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Академический проект, 2000.

Эмерсон Р.У. Молодой американец // Эстетика американского романтизма. М., 1977.

A Reader's Guide to Making America: The Society and Culture of the United States. Ed. by L. Luedtke. Wash., 1992.

Adams E., Wilson Ch., Garretson A., Robinson Th., Frensch S., Krakusin A., Hoben F., Schlessler G., Jefferson H. The American Idea. Colgate University. Harper & Brothers Publishers. 1942. N. p.

- Adams J.T.* The Epic of America. N.Y., MCMXXXI.
- The American Century by Henry R. Luce. With Comments by Dorothy Thompson, Quincy Howe, John Chamberlain, Robert G. Shivak, Robert E. Sherwood. N.Y., Toronto (1941).
- American Dream – A Reader's Guide to Making America: The Society and Culture of the United States. Ed. by L. Luedtke. Wash., 1992.
- American Dream – http://en.wikipedia.org/wiki/American_Dream.
- The American Dream in Literature. Ed. by Stanley A. Werner Jr. N.Y., 1970.
- The Ambiguous Legacy. U.S. Foreign Relations in the «American Century». Ed. by M. Hogan. N.Y., 1999.
- Bacevich A.* New Rome. New Jerusalem // *Wilsonian Quarterly*. Summer 2002.
- Batalov E.* The American Utopia. Moscow, 1985.
- Bell D.* The End of American Exceptionalism // *Public Interest*. Fall 1975.
- Bellah R.* et al. Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life. Berkley et al., 1985.
- Bialer S.* Soviet-American Conflict: From the Past to the Future // U.S.–Soviet Relations: Perspectives for the Future. Wash., D.C., 1984. P. 21.
- Boerner P.* (ed.). Concepts of National Identity. An Interdisciplinary Dialogue. Baden-Baden, 1986.
- Boorstin D.* The Image or What Happened to the American Dream. N. Y., 1962.
- Burns J.M., Peltason J.W., Cronin T.E.* Government by the People. Englewood Cliffs, N. J., 1981.
- Brzezinski Zb., Huntington S.* Political Power: USA–USSR. N. Y., 1975.
- Carpenter F.* American Literature and the American Dream. N. Y., 1955.
- Cawelti J.* Apostles of the Self-Made Man. Chicago, 1965.
- Chenoweth L.* The American Dream of Success. Duxbury Press. North Scituate, Mass., 1974.
- Croly H.* The Promise of American Life. N. Y., 1964.
- Cullen J.* The American Dream. A Short History of the Idea That Shaped a Nation. Oxford, N. Y., 2003.
- Farewell to the Culture Wars? // *The Wilsonian Quarterly*. Spring 1999.
- Fellman V.* The Unbounded Frame. Westport a. o., 1973.
- Fox A.* Utopia: an Elusive Vision. N. Y., 1993.
- Fukuyama F.* How to Remoralize America? // *The Wilsonian Quarterly*. Summer 1999.
- Fukuyama F.* America at the Crossroads. Democracy, Power and the Neoconservative Legacy. New Haven and London, 2006.
- Gabriel R.* The Course of American Democratic Thought. Greenwood Press. N. Y. et al., 1986.
- Gester P., Cords N.* Myth in American History. Glencoe Press. Encino, Calif., 1977.
- Giddens A.* Modernity and Self-Identity. Cambr., 1991.
- Gitlin T.* The Twilight of Common Dreams. Why America is Wracked by Culture Wars. N. Y., 1995.
- Gallup G., Jones T.* The Next American Spirituality. Princeton, 2000.
- Hofstadter R.* The American Political Tradition and the Men Who Made It. N. Y., 1948.
- Holbrook S.* Dreamers of the American Dream. N. Y., 1957.
- Hudson W.* American Democracy in Peril. Eight Challenges to American Future. Wash. D. C., 2004.

- Huntington S.* Robust Nationalism // The National Interest. Winter 1999/2000.
- Kissinger H.* Diplomacy. N. Y., 1994.
- Laclau E.* (ed). The Making of Political Identities. Verso. London, 1994.
- Lasch Ch.* The Culture of Narcissism. N. Y., 1978.
- Lind M.* The Next American Nation. The New Nationalism and the Fourth American Revolution. The Free Press. N. Y., L. etc., 1995.
- Lippman W.* National Purpose // *Jessip J.K.* et al. The National Purpose. N. Y.: Holt, Rinehart & Winston, 1960.
- Kateb G.* Utopias and Utopianism // In: Encyclopedia of Philosophy. N. Y., 1972. Vol. 8.
- Kissinger H.* Diplomacy. N. Y., 1994.
- Keith Michael, Pile Steve* (eds.). Place and the Politics of Identity. Routledge, 1993.
- Lake A.* From Containment to Enlargement // U. S. Department of State Dispatch. V. 4. № 39. 27 September 1993.
- Lapeyrouse S.L.* Towards the Spiritual Convergence of America and Russia. Santa Crus (Calif.), 1990.
- Lapeyrouse S.L.* Contrasting Ideas of Man. «American Creed» vs. «Perennial Philosophy» // Американский характер. Очерки культуры США. Традиция в культуре. М., 1998.
- Levitas R.* The Concept of Utopia. N. Y., 1990. Lynd M. The Next American Nation. N. Y., L. Etc., 1995. P. 90.
- Lipset S.* American Exceptionalism. N. Y., L. W.W. Norton & Company, 1996.
- Lipset S.* Still the Exceptional Nation? // Wilsonian Quarterly. Winter, 2000.
- Manuel F.E., Manuel F.P.* Utopian Thought in the Western World. Cambr. Mass., 1979.
- Millican E.* One United People. The Federalist Papers and the National Idea. Lexington, 1990.
- Moltmann J.* American Contradictions // The Center Magazine. 1976. Nov.–Dec.
- Mumford L.* Story of Utopias. N. Y., 1926; Utopia. Ed. by Kateb G. N. Y., 1971.
- Parrington V.L.* Jr. American Dreams: A Study of American Utopias. Providence, Rhode Island, 1947.
- Pipes R.* Flight from Freedom: What Russians Think and Want // Foreign Affairs. May/June 2004.
- Myrdal G.* An American Dilemma: The Negro Problem and American Democracy // The American Intellectual Tradition. A Sourcebook. Vol. II. Ed. by Hollinger D., Capper Ch. N. Y., 1997.
- The National Prospect. A Symposium // Commentary/Nov.
- Nimmo D., Combs J.* Subliminal Politics. Myth in American History. Encino (Cal.), L., 1977.
- Parrington V.L.* Jr. American Dreams: A Study of American Utopias. Providence, Rhode Island. 1947.
- Polak F.* The Image of the Future. V. I, Leyden, 1961.
- Popenoe O. and Popenoe C.* Seeds of Tomorrow. New Age Communities That Work. San-Francisco. 1984.
- Project for the New American Century, Statement of Principles. June 3. 1997.
- Reich Ch.* The Greening of America. Random House. N. Y., 1970.
- Renwick, Neil.* America's World Identity. N. Y., 2000.
- Riesman D.* a. o. The Lonely Crowd. New Haven, 1950.
- Riesman D.* Faces in the Crowd. New Haven, 1952.

- Ringer R.* Restoring the American Dream. N. Y., 1979.
- Robert Owen in the United States. Ed. by C. Johnson. Forew. By A.L. Morton. N. Y., 1970.
- Roemer K.* Defining America as Utopia // America as Utopia. Ed. by Roemer K. N. Y., 1981.
- Smith A.* National Identity. Harmondsworth, 1991.
- Terkel Studs.* American Dreams: Lost and Found. N. Y., 1980.
- Wallerstein I.* Geopolitics and Geoculture. Essays on the Changing World-System. Cambr. Mass., 1991.
- Wallerstein I.* The Decline of American Power. N. Y., L., 2003.
- Weinberg Albert K.* Manifest Destiny. Baltimore, 1935.
- Wolfe A.* One Nation, After All. What Middle-Class Americans Really Think about God, Country, Family, Racism, Wellfare, Immigration, Homosexuality, Work, the Right, the Left and Each Other. L., 1999.
- Wright E.* The American Dream. From Reconstruction to Reagan. Cambr., Mass., 1996.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВСТУПЛЕНИЕ	3
ГЛАВА I. РОССИЯ И АМЕРИКА В ПОИСКАХ ИДЕНТИЧНОСТИ	
Национальная самоидентификация и социальное мифотворчество	11
Миф-Идея и миф-Мечта	22
Идея, Мечта, Утопия	40
ГЛАВА II. ОБРАЗЫ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕИ	
По зову сердца и властей	59
Какая «национальность» у Национальной идеи?	69
Идея, идеал, идеология	73
Стратегия, цель, задача	78
Равнение на Запад?	84
На круги своя	89
Промежуточные итоги	96
ГЛАВА III. КОНТУРЫ РУССКОЙ ИДЕИ	
Рождение идеи	113
Достоевский, Соловьев, Федоров	125
Булгаков, Бердяев, Розанов	140
Русская идея в эмиграции	151
От Русской идеи к Советской идее	172
Драма Русской идеи	189
ГЛАВА IV. АБРИС АМЕРИКАНСКОЙ МЕЧТЫ	
От пилигримов до «отцов-основателей»	227
Горэйшо Элджер – «продавец» Мечты	238
Джеймс Адамс – «аранжировщик» Мечты	244
Новые источники старого мифа	254
«Явное предназначение» для «исключительной» страны	259
ГЛАВА V. МЕТАМОРФОЗЫ НАДЕЖДЫ	
Долгие проводы Мечты	277
Неистребимый оптимизм янки	293
Драма Американской мечты	301
ГЛАВА VI. ДВА МИФА НА ПЕРЕКРЕСТКЕ ВРЕМЕН	
Американская мечта в новом веке	311
Русская идея в век модернизации	318
ГЛАВА VII. ЛИЦОМ К ЛИЦУ С АМЕРИКОЙ	
Поможет ли Мечта Идее?	225
Три «урока» у янки	340
Друзья? Соперники? Партнеры?	350
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	367
БИБЛИОГРАФИЯ	370

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Баталов Эдуард Яковлевич
Русская идея и американская мечта

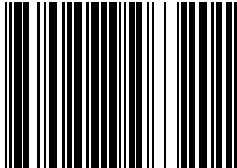
Директор издательства *Б.В. Орешин*
Зам. директора *Е.Д. Горжевская*

Компьютерная верстка *И.Ю. Богрычева*

Формат 60x90/16. Печать офсетная.
Бумага офсетная № 1. Печ.л. 24,0. Заказ №

Издательство «Прогресс-Традиция»
119048, ул. Усачева, д. 29, к. 9
Тел. (499) 245-53-95
(499) 245-49-03

ISBN 5-89826-320-9



9 785898 263201