

Е. А. ЕрохинаИнститут философии и права СО РАН
ул. Николаева, 8, Новосибирск, 630090, Россия
E-mail: leroh@mail.ru**КАТЕГОРИИ «ВОСТОК» И «ЗАПАД» В ПРОЦЕДУРАХ ОПРЕДЕЛЕНИЯ
СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ РОССИИ ***

Категории «Восток» и «Запад» занимают особое место в процедурах определения социокультурной идентичности России на протяжении последних двух столетий. Россия – это Восток, Запад, или особый мир, несводимый ни к тому, ни к другому? Разумеется, постановка вопроса о самобытности российского мира гораздо старше и соответствует возрасту самой России. Однако предмет философской рефлексии указанная проблема становится в период рождения национальной философии, т. е. в 30–40-х гг. XIX в. [Яковлев, 1995. С. 106]. С этого времени споры вокруг русской идеи определяют дальнейшее развитие русской философской и общественной мысли. Данное обстоятельство обусловлено, на наш взгляд, следующими причинами.

1. Великая французская революция, наполеоновские войны и европейские революции 1848–1849 гг. поставили под сомнение не только единство европейского мира, но и его христианские основания, на которых была сформирована культура гуманизма, идея естественных прав человека, т. е. ценностей, предлагаемых миру в качестве универсальных образцов «цивилизованности» и прогресса [Ивонина, 2006. С. 43].

2. Необходимость «догоняющего» модернизационного развития стимулировала усиления интеллектуальной элиты, направленные на создание такой идеологической доктрины, которая бы в максимальной степени соответствовала социокультурным вызовам, с которыми сталкивалась Россия.

3. Формируется особый слой профессиональных интеллектуалов, для которых занятия умственным трудом становятся не столько способом заработать на жизнь, сколько формой общественного служения.

Вхождение русской национальной философии в пространство мировой философии немислимо без освоения тех понятий и представлений, которые являлись наиболее влиятельными для своего времени. В их числе оказались и представления о «западном» и «незападном» типах общества как несводимых друг к другу способах общественного бытия. Уже в XVIII в., начиная с «Персидских писем» Ш. Монтескье, в научной литературе, а затем и в общественном сознании формальное признание приобретают категории «Запад» и «Восток». Это становится условием производства дискурса ориентализма, стиля мышления, который оправдывает доминирование над «Востоком», выстраивая его образ как образ «другого», отличного от «Запада».

Если «Западу» приписывались атрибуты активности, субъектности, власти, то категория «Восток» определялась через фиксацию «отсутствия» – отсутствие изменений, прогресса, свободы, разума, всех тех свойств, которые традиционно определяют и характеризуют Запад [Саид, 2006. С. 170]. Условием возможности ориентализма в науке и практик колониализма в политике стало техническое, в том числе и военное, преимущество европейцев на рубеже XVIII и XIX вв. Именно это обстоятельство является одним

* Работа выполнена при поддержке экспедиционного проекта СО РАН «Евразия» как метафора российской цивилизации в общественном сознании россиян (на примере народов Республики Алтай и Республики Хакасия).

из объективных оснований глобального неравенства и производства дискурсов, нацеленных на оправдание несправедливого мирового порядка.

Вопрос о социокультурной идентичности России – это именно та проблема, вокруг которой происходит становление национальной философской традиции. Вместе с тем задача самоописания уникальности российского мира перестает быть частным, внутренним делом только тогда, когда для ее решения привлекаются универсальные категории. Такими категориями являются, на наш взгляд, категории «Восток» и «Запад». Всякая репрезентация в некотором смысле искажает реальность. Не являются исключением и указанные категории в силу неустранимости их нагруженности ориенталистскими коннотациями наличия/отсутствия субъектности, власти, прогресса. Однако если рассматривать «Запад» и «Восток» как идеальные типы, которые есть, по М. Веберу, методологические средства, познавательные инструменты, необходимые для осуществления познавательных процедур, то открывается возможность новой интерпретации указанных понятий.

Далеко не всегда Восток напрямую ассоциировался с Азией, а Запад – только с Европой. Однако двусторонняя дихотомия, Россия – Восток и Россия – Запад, воспроизводится в процедурах самоописания российского мира (Российской империи / СССР / России) по сию пору. П. Я. Чаадаев так писал об этом: «Мир искони делился на две части – Восток и Запад. Это не только географическое деление, но также и порядок вещей, обусловленный самой природой разумного существа: это – два принципа, соответствующие двум динамическим силам природы, две идеи, обнимающие весь жизненный строй человеческого рода. Сосредотачиваясь, углубляясь, замыкаясь на самом себе, созидался человеческий ум на Востоке; раскрываясь вовне, излучаясь во все стороны, борясь со всеми препятствиями, развивался он на Западе. По этим первоначальным данным естественно сложилось общество» [Чаадаев, 1991б. С. 145].

Поскольку различные варианты русской идеи разрабатывалась как историософские концепции, т. е. с позиций поиска целей и смысла всемирной истории, Восток и Запад предстают не только как географические,

но и как исторические категории: Востоку приписывалось значение наиболее древнего культурного пространства, Западу – более молодого и современного. Оценивая с позиций христианского провиденциализма прошлое России, ее перспективы и историческую миссию в будущем, отечественные мыслители (П. Я. Чаадаев, А. С. Хомяков, К. Н. Леонтьев, В. С. Соловьев, Л. П. Карсавин, Н. А. Бердяев и др.), при всем различии их позиций, связывали генезис российского мира с общим, христианским генезисом, который, по их мнению, был первоначально единым с Европой.

«Мы живем на востоке Европы – это верно, и тем не менее мы никогда не принадлежали к Востоку. У Востока – своя история, не имеющая ничего общего с нашей. Ему присуща, как мы только что видели, плодотворная идея, которая в свое время обусловила громадное развитие разума, которая исполнила свое назначение с удивительной силой, но которой уже не суждено снова проявиться на мировой сцене... Мы... очень далеки от благоуханной долины Кашмира и от священных берегов Ганга. Некоторые из наших областей, правда, граничат с государствами Востока, но наши центры не там, не там наша жизнь, и она никогда там не будет» [Чаадаев, 1991а. С. 147–148].

П. Я. Чаадаев недвусмысленно дает понять, что азиатский Восток и Восток Европы (т. е. Россия) – это два разных Востока. При этом он вполне в духе Гегеля развивает представление об исторических народах, т. е. народах, участвующих в мировом процессе (народы Запада), в то время как другие народы в этот отрезок времени либо еще не приступили к своей миссии (Россия), либо уже выполнили ее (восточные народы). Предметом беспокойства Чаадаева является не только отчуждение России от Западной Европы, разделение христианского мира и впадение в «грех» византизма, но отсутствие у России качественной определенности, присущей Востоку и Западу: «наши воспоминания не идут далее вчерашнего дня; мы, так сказать, чужды самим себе» [Чаадаев, 1991б. С. 25]. «Стоя между двумя частями мира, Востоком и Западом, мы должны были бы соединить в себе оба державных начала, воображение и рассудок. Этого не случилось: исторический опыт для нас не

существует, поколения и века протекли без пользы» [Чаадаев, 1991б. С. 29].

Вместе с тем Чаадаев полагал, что не бывает народов напрасных, и если нельзя объяснить их существование «нормальными законами нашего разума», значит, должна быть какая-то иная логика. «Я полагаю, что мы пришли после других для того, чтобы делать лучше их, чтобы не впадать в их ошибки, их заблуждения и суеверия... Больше того: 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» [Чаадаев, 1991а. С. 150].

Определенное созвучие этим идеям можно найти у В. С. Соловьева. Отрицая идеал византийского цезарепапизма, Соловьев утверждал интернациональное значение миссии России как миссии возвращения к первоначальному христианству, к духовному примирению Востока и Запада в богочеловеческом единстве вселенского христианства [Замалева, 1991. С. 15]. «Россия не призвана быть только Востоком, ...в великом споре Востока и Запада она не должна стоять на одной стороне, представлять одну из спорящих партий, ...она имеет в этом деле обязанность посредническую и примирительную, должна быть в высшей степени третейским судьей этого спора» [Соловьев, 1989. С. 276–277].

Задача России как задача воплощения христианского идеала во всемирной истории наиболее полно выражена им в «Русской идее». Отталкиваясь от тезиса о том, что человечество представляет собой единый социальный организм, а отдельные нации – его члены, Соловьев определяет национальную идею следующим образом: «идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности» [Соловьев, 1991. С. 312]. «Русская идея, мы знаем это, 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» [Там же. С. 331].

Однако на пути осуществления этой миссии, по мнению Соловьева, лежит национальный эгоизм. Принеся его в жертву, отказавшись от политики русификации и признав

религиозную свободу, Россия сможет дать пример истинно братства по отношению к единоверцам и приступить к реализации своей исторической миссии, которая одновременно является миссией для других, общемировой миссией.

Идея всеединства, выраженная в философском творчестве П. Я. Чаадаева и В. С. Соловьева, несмотря на прозападные симпатии обоих авторов, несет в себе совершенно определенные черты мессианства. Во-первых, русская идея – это идея не только для себя, но и для «других», «для мира». Во-вторых, горечь по поводу несовершенного исторического прошлого сочетается с верой в высокий смысл будущих задач, главная из которых заключается в установлении такого мирового порядка, который был бы справедливым и соответствовал высоким христианским идеалам. Запад в их суждениях предстает как целое, единство которого, на наш взгляд, выглядит несколько гипертрофированным в силу того, что и Чаадаев, и Соловьев недооценивали значимость раскола между католичеством и протестантизмом. Восток же дифференцирован на два «востока»: Восток, от которого отталкиваются как от чуждой в культурном отношении реальности (азиатский восток), и православный Восток (Россия), с которым Запад имеет общие христианские корни. В то же время оба мыслителя полагают, что промежуточное положение России между Востоком и Западом является ее преимуществом и залогом в успешном выполнении грядущей миссии.

В концепциях славянофилов и К. Н. Леонтьева также присутствуют мессианские мотивы, хотя они и выражаются более осторожно. Мессианизм славянофилов вырастает из их представления о том, что Запад (Европа) снимает с себя историческую миссию под натиском формальных, материальных начал и их торжества над духовными. По мере отказа от христианских ценностей право начинает доминировать над правдой, индивидуализм и эгоизм над любовью к ближнему, рассудок над цельностью живого знания. Европа, пренебрегши христианскими началами своего устройства, движется к закату. Ее место духовного лидера должна занять Россия, которая является не только оплотом правой веры, но и сосредоточием славянского единства, способного примирить Восток и

Запад на православно-христианской основе [Новикова, Сиземская, 1993. С. 6].

По ряду моментов позиция Леонтьева близка славянофильским концепциям. Запад, по его мнению, уже миновал пору своего расцвета: «Запад, стремительно упрощаясь, систематически смешиваясь, бессознательно подчинился космическому духу разложения» [Леонтьев, 1991. С. 287]. В то же время он не питает славянофильских иллюзий и полагает, что славянские народы на пути от «цветущей сложности» к «мертвящему» упрощению идут едва ли не впереди остальных европейцев.

Связывая унификацию с началом разложения и гибели, Леонтьев тем не менее далек от мысли, что все европейские народы следуют по этому пути. Примером сохранения традиций, монархического начала в противовес уравнивающему, демократическому, Леонтьев полагает Англию.

Что следует делать России в этом так называемом «прогессе»? «И при этой мысли относительно России представляются немедленно два исхода: или 1) она должна и в этом *прогессе* подчиниться Европе, или 2) она должна устоять в своей отдельности. Если ответ русских людей... будет в пользу отдельности, ... надо крепить себя, меньше думать о *благ*е и больше о *сил*е» [Там же. С. 289]. В любом случае, будет ли Европа сильной, или она станет слабой, России необходима самодисциплина: в первом случае для того, чтобы защищать себя, во втором – для того, чтобы помочь Западу спасти то, что достойно спасения [Там же. С. 390].

Важно подчеркнуть, что славянофилы и Леонтьев видели Россию в роли мирового лидера, который должен прийти на смену Европе в эпоху «восстания масс». Занимая в вопросе о генезисе российского мира позицию, общую с Чаадаевым и Соловьевым, они тем не менее не оценивали отчуждение России от Европы как однозначно отрицательное явление. Скорее отношение славянофилов и Леонтьева к расколу внутри христианства было двойственным: с одной стороны, единству христианского мира был нанесен ущерб, с другой – именно византийская традиция в первоначальности сохранила раннехристианские идеалы и оказала решающее влияние на формирование государственных и общекультурных начал православной России («Святой Руси»).

Пытаясь отойти от однобокого толкования взглядов тех и других как однозначно «почвеннических» или «прозападных», следует все же отметить, что такие характеристики могут быть уместны в данном случае. Для Чаадаева и Соловьева современная им Европа была идеалом, а достигнутые ею успехи – в каком-то смысле символом будущего процветания России. Для славянофилов и Леонтьева Европа как идеал осталась в прошлом. Будущее России они связывали с внутренней силой, заключенной в первоначальной чистоте христианско-православного Востока, которую Россия унаследовала от Византии.

Славянофилы выделяют православно-славянский культурный мир Восточной и Южной Европы из общего массива европейской культуры. У Леонтьева образ Европы (Запада) то дробится на множество национальных образов, то сливается в один в рассуждениях о миссии России. В то же время в рассуждениях славянофилов и Леонтьева более выраженные очертания приобретает Восток азиатский. Последний рассматривается уже не только как нечто чуждое, но и как источник творческой энергии, которым может прирастать Россия, правда, после некоторой культурной обработки. Приведем для примера вполне ориенталистское по духу высказывание А. С. Хомякова: «Россия приняла в свое лоно много разных племен: финнов прибалтийских, приволжских татар, сибирских тунгузов, бурят и др.; но имя, бытие и значение получила она от русского народа... Остальные должны с ним слиться вполне: разумные, если поймут эту необходимость; великие, если соединятся с этой великой личностью; ничтожные, если вздумают удерживать свою мелкую самобытность» [Хомяков, 1988. С. 102].

Для Леонтьева назначение России никогда не являлось «односторонне славянским». Ей суждена миссия создать новую, славяно-азиатскую цивилизацию, что вытекает из положения России, в судьбах которой слились славянские и азиатские корни. В характере русского народа выработались, по мнению Леонтьева, черты, которые гораздо больше напоминают «турок, татар и других азиатов», нежели южных и западных славян. Оттого в этом характере можно найти много чего такого, что не свойственно ни Западу, ни Востоку. Резюмируя свои обобщения, Леонтьев

констатирует, что Россия есть мир особой жизни, правда, не нашедший пока себе своеобразного стиля [Замалеев, 1991. С. 11–12].

Позиция Леонтьева намечает интеллектуальный тренд в осмыслении проблемы социокультурной идентичности России, который заключается в переходе от христианского провиденциализма русской идеи к евразийству. Евразийцы, несмотря на наличие в своих рядах религиозно ориентированных философов и историков (Г. В. Флоровского, Л. П. Карсавина), которые в разное время становились участниками этого движения, решали проблему своеобразия российского мира вполне материалистично, за что подвергались критике со стороны того же Г. В. Флоровского, Н. А. Бердяева и др. Новым в позиции евразийцев было следующее:

- заострение антитезы Запад – Россия;
- отказ от признания общих с Европой христианских корней и тем самым от задач глобального масштаба;
- слияние двух Востоков – русского православного и азиатского, находящегося на периферии российского мира, в один «великой востокозапад» – «Россию-Евразию» [Флоровский, 1993. С. 237–266; Бердяев, 1993. С. 292–301].

И если Леонтьев «растворил» Восток в России, то евразийцы попытались растворить Россию в «туранстве». Они поменяли полюса в дихотомии «Восток» – «Запад» на прямо противоположные, связав с тюрко-монгольским элементом («Востоком») в развитии российского мира позитивные начала социальной жизни, а с «западным» – негативные.

Споры вокруг социокультурного самоопределения России не замыкались рамками философской или научной дискуссии. На рубеже XIX и XX вв. оппозиции «Россия – Восток» и «Россия – Запад» осваиваются массовым сознанием внутри России. Наш «Запад» – это, прежде всего, Европа, наш «Восток» – это Сибирь, Дальний Восток и другие периферийные регионы Российской империи [Родигина, 2006. С. 48–49]. Этот Восток представлял для русского обывателя гораздо больший интерес, нежели экзотические страны.

Социокультурная идентичность России в этот период осмысливалась в понятиях «народности» как единства восточнославянского этнического субстрата, «православия»

как культурного фундамента этого единства, и формообразующей роли «монархии» – власти русского царя как легитимной основы российской государственности. Выстроенная таким образом идентичность становится ориентиром не только внутренней, но и внешней политики России с середины XIX в. до 1914 г., т. е. до начала Первой мировой войны. Представление об особой исторической миссии России по отношению к православным единоверцам является важной составной частью этой идентичности.

В Советском Союзе социокультурная идентичность осмысливалась в понятиях надэтнической гражданской общности «советский народ», межклассовой гармонии как основания солидарности в социалистическом обществе, «коммунизма» как перспективы развития общества, его идеологии и ведущей политической партии советского общества. Разумеется, формулы коммунизма, советскости и межклассового мира, попадая из мира идеологии в мир повседневности, приобретали причудливые очертания, весьма своеобразно трансформируясь в противоречивые, порой весьма амбивалентные образы, наиболее выпукло представленные в фольклоре (например, анекдотах, вызывающих улыбку слушателя). Однако принципиальными и для «высокой» идеологии, и для фольклорного нарратива остаются оппозиции «СССР – империалистический мир во главе с США и странами Запада («акулами капитализма»)», с одной стороны, и «СССР – страны третьего мира (или неблоковые государства)» – с другой. Представления об особой миссии советского государства по отношению к развивающимся странам, народам, угнетенным практикой колониализма и неоколониализма, претерпевают определенную трансформацию: от призывов экспорта мировой революции в 20-е гг. к риторике «помощи братским народам» в 60–80-х гг. XX в.

Существенной стороной в дискуссиях, осмысляющих идентичность России (Российской империи/СССР) в оппозициях «Россия – Восток» и «Россия – Запад», является момент связи идеи «для себя» с идеей «для других», что нашло отражение и в массовом сознании, и в идеологии. Представление об особом месте России в мировой истории доктринально прослеживается еще со времен инок Филофея и его доктрин-

ны «Москва – Третий Рим» (XVI в.). Однако только после «Философических писем» П. Я. Чаадаева русская идея предстает в новом качестве: как снятое во всемирно-историческом процессе противоречие между универсальным и самобытным, всеобщим и особенным. Русская идея как представление об особой исторической миссии России, несмотря на разногласия в оценке ее характера, получает философское обоснование в трудах отечественных мыслителей (К. Н. Леонтьева, В. С. Соловьева, Л. П. Карсавина, Н. А. Бердяева).

Евразийство формулирует задачу России «для других» более скромно по сравнению с предшественниками. Однако вопрос о миссии России в мире по-новому ставят большевики, когда они в 20-е гг. рассуждают о необходимости мировой революции [Бердяев, 1990]. В период после окончания Великой Отечественной войны советская власть предлагает идеологию пролетарского интернационализма и братской помощи странам третьего мира как собственную позицию во внутренних и в международных делах.

Таким образом, следует отметить, что проблема осмысления социокультурного самоопределения российского мира выходит на качественно новый уровень по мере становления национальной философии (т. е. начиная с первой половины XIX в.). В ее обсуждении появляются новые черты, которые не были характерны для предшествующего периода:

- более тесное взаимодействие между идеологами, порожденными усилиями интеллектуальной и политической элиты, и обыденными, «профанными» представлениями. Эта взаимосвязь все более усиливается по мере повышения образовательного ценза населения России/СССР (распространения грамотности, расширения сфер применения письменного способа передачи и хранения информации, роста статуса института образования как одного из каналов социальной мобильности);

- появление авторских философских концепций, органично синтезирующих идею социокультурной самобытности России с представлением об универсальности исторического процесса, в который вписано ее развитие;

- обращение к категориям цивилизационной компаративистики, имевшим широкое

бытование в западном философском и научном дискурсе. К числу таковых относятся категории «Востока» и «Запада», использование которых помогало репрезентировать единство российского мира и артикулировать миссию России («для себя» и «для других») во всемирной истории.

Закат «русской идеи» не снял остроты проблемы социокультурной идентификации России. Она получила специфичное преломление в советской идеологии и советском фольклоре, повседневных представлениях советских людей о месте своей страны в глобальном мире. Многие из теоретического багажа русской идеи было унаследовано философией и идеологией эмигрантского евразийского движения. В настоящее время осмысление указанной проблемы переживает ренессанс в науке, публичной политике и общественном сознании, что порождает новые идеи и концепты, значимые не только в контексте философского осмысления темы России, но и в контексте становления общероссийского гражданского дискурса. Концепты «Запад» и «Восток» по-прежнему сохраняют инструментальную значимость в этих дискуссиях.

Список литературы

Бердяев Н. А. Евразийцы // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. С. 292–300.

Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. 220 с.

Замалева А. Ф. Три лика России // Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьев. СПб.: Наука, 1991. С. 5–16.

Ивонина О. И. Религиозная историософия XIX–XX вв. о православной основе русского семиозиса // Сибирь на перекрестке мировых религий: Материалы Третьей межрегиональной конференции. Новосибирск, 2006. С. 43–46.

Леонтьев К. Н. Византизм и славянство // Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьев. СПб.: Наука, 1991. С. 171–296.

Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Введение // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. С. 3–23.

Родигина Н. Н. «Другая Россия»: образ Сибири в русской журнальной прессе второй половины XIX – начала XX века. Новосибирск: НГПУ, 2006. 343 с.

Саид Э. В. Ориентализм: Западные концепции Востока. СПб.: Русский мир, 2006. 637 с.

Соловьев В. С. Нравственность и политика. Исторические обязанности России // В. С. Соловьев. Соч.: В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 1. С. 264–279.

Соловьев В. С. Русская идея // Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьев. СПб.: Наука, 1991. С. 311–339.

Флоровский Г. В. Евразийский соблазн // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. С. 237–265.

Хомяков А. С. Мнение иностранцев о России // А. С. Хомяков. О старом и новом. М.: Современник, 1988. С. 82–103.

Чаадаев П. Я. Апология сумасшедшего // Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьев. СПб.: Наука, 1991а. С. 139–154.

Чаадаев П. Я. Философические письма // Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьев. СПб.: Наука, 1991б. С. 19–138.

Яковлев В. П. Русская философия XIX – начала XX вв. // Философия: Учеб. для высших учеб. заведений. Ростов н/Д: Феникс, 1995. С. 106–115.

Материал поступил в редколлегию 22.08.2007