

М. Брода

**РУССКИЕ ВОПРОСЫ О РОССИИ
В ПОСТКАНТИАНСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ**

Родина Достоевского — страна, в которой столетиями задаются вопросы о России, определяемые в особенности центральным для отечественной философской, интеллектуальной и культурной традиции замыслом «понять Россию». Русские вопросы о России становятся предметом эвристически плодотворного философского анализа особенно тогда, когда в проводимых исследованиях используются познавательные возможности, которые создает посткантианская теоретическая перспектива. Каждая познавательная попытка, определяемая вопросом о России — и окончательным замыслом ее понять или показать ее интеллектуальную непознаваемость, неизбежно остается субъектным актом, а обнаруживаемая в ее результате «сущность» русскости не является чем-то внешним по отношению к запускаемому процессу смыслообразования, но представляет собой коррелят определенного субъектного намерения. Осознание вышеизложенного создает возможность выявления общих рамок a priori, которые она определяет для сферы самопознавательных стремлений русских и объектного порядка, которые они предполагают, а также факторов, обусловленностей и границ допустимой гетерогенизации их основных решений, типов спецификации, характера и масштаба возможной самопроблематизации, механизмов самоотрицания и самовоспроизводства.

Ключевые слова: Россия, вопрос, интеллектуально-культурная традиция, философская перспектива, Кант, a priori, субъектная интенция, (само)познание, (само)проблематизация.

Marian Broda

**RUSSIAN QUESTIONS ABOUT RUSSIA AS A PHILOSOPHICAL PROBLEM IN THE
POST-KANTIAN PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE**

Keywords: Russia, question, intellectual and cultural tradition, philosophical perspective, Kant, a priori, subjective intention, self-recognition, self-problematization

Dostoyevsky's homeland is a country, in which questions about Russia have been posed for centuries, determined in particular by — central for its philosophical, intellectual and cultural tradition — finally comprehended idea of “understanding Russia”. Russian questions about Russia are becoming a subject of heuristically fruitful philosophical analysis especially when the cognitive possibilities created by the post-Kantian theoretical perspective are used in the conducted research. Every cognitive attempt determined by the question about Russia — and the final intention of its comprehension or demonstrating its intellectual inconceivability — remains inevitably a subjective act, and the “essence” of Russianess, discovered as a result, is not something from beyond the initiated process of sense formation, but rather constitutes a correlative to a specific subjective intention. Realizing the above mentioned creates a possibility of recognizing the general a priori framework, which it marks out for the sphere of Russians' self-recognition aspirations and subjective order which they assume, and also the factors, conditions and limits of the acceptable heterogenization of their basic conclusions, types of specification, character and extent of a possible self-problematization of the autonegation and self-reproduction mechanisms.

КАФЕДРА

Родина Достоевского — страна, в которой на протяжении столетий вновь и вновь ставятся вопросы о России и предпринимаются усилия, направленные на познание и определение собственной идентичности, зачастую рассматриваемые как столь важная задача, что она, по убеждению многих своих авторов, даже подрывает возможность автономного, независимого от результата этих усилий решения конкретных философских, культурных, социальных, политических и экономических проблем [1, с. 5-7, 21-26, 57-65, 166-178; 58, с. 17-19]. Лейтмотивом многих подобных попыток является в особенности — считающийся целью собственных поисков или реже исходной точкой отрицания — окончательно понимаемый замысел «понять Россию», высказываемый прямо или обнаруживающийся в концепциях русских философов, мыслителей и писателей, в политических идеологиях и обыденных перцептивно-концептуализационных схемах все новых поколений русских и в типе ведущегося ими дискурса.

Учитывая живучесть, постоянство и центральность места подобных вопросов и попыток самопознания в русской мысли, культуре и общественной жизни, а также некую указанную ниже специфику последних, можно ожидать, что анализ данных вопросов и попыток открывает важную познавательную перспективу, существенную для изучения не только русской мысли и философского самознания, но и для более широкой интеллектуально-культурной традиции, национального самосознания и общественной жизни русских. В то же время можно ожидать, что степень центральности, живучести, а также смысл, характер и форма вопросов о России, связанных с ними усилий самопознания и тип и содержание искомым ответов могут — и должны — быть объясняемы именно свойствами более широкого культурного, мысленного и духовного контекста, в котором они появляются.

Вследствие вышеизложенного, представляющий цель моего исследования анализ русских вопросов о России не является лишь анализом русской рефлексии над культурной идентичностью русскости, но также — в той степени, в которой

последняя посредством их совместно создается и выражается — анализом самой этой идентичности и взаимозависимости их обеих. Основным методом его реализации является проводимый в рамках посткантовской теоретической перспективы философский анализ текстов-высказываний, в которых репрезентативные (выдающиеся, типичные или влиятельные) представители русской мысли и интеллектуально-культурной традиции задают вопросы о России и формулируют свои ответы на них. Моей целью является в особенности выявление субъектно-объектного *a priori*, которое финалистски понимаемое намерение «понять Россию» определяет для остающихся в ее рамках самопознавательных усилий русских, характера сопровождающего их субъектного самосознания и объектного порядка, который они предполагают.

«Понять Россию»: между загадкой и тайной

Русские вопросы о России, связанные с ними самопознавательные стремления и ответы, которые они дают, могут стать предметом эвристически плодотворного философского анализа особенно тогда, когда в проводимых исследованиях будут использованы познавательные возможности, которые создает — начатый кантовским трансцендентализмом — переход от пассивной к активной концепции познания. Каждая познавательная попытка, определенная неким образом понимаемым вопросом о России, станет в этом случае совместно создающим познаваемую объектность субъектным актом: мыслительным, философским, идеологическим, мировоззренческим и т. п., также, хоть и не всегда, в особенности эксплицитно, сакральным или квазисакральным. Поэтому находимые в его результате «сущность» и вообще «объектность» русскости не являются «бытием самим по себе», чем-то находящимся за пределами приводимого в действие смыслотворного процесса, а представляют собой коррелят определенной субъектной интенции [56, с. 17]. Вопрос не является «внешним» по отношению к своему объекту, но в его принципиальных чертах предполагает его уже заранее. Осознание вышеизложенного созда-

ет возможность распознавания и проблематизации, общих рамок, которые она априорно определяет для сферы самопознавательных усилий русских и объектного порядка, который они распознают, фактически уже заранее считая его существенным, истинным и реальным.

Степень центральности вопросов о России — в особенности тех, что окрашены финалистским императивом ее понять — в российской интеллектуальной традиции определяет, в свою очередь, степень, при которой их анализ может стать одновременно «критикой русского разума» вообще (в кантянском смысле понятия «критики»), распознаванием предполагаемого им культурного *a priori* и даже способа и характера возможной его проблематизации. Ведь каждой культуре свойствен некий порядок, или топография, смысла, который — забывая обычно о предварительно произведенной проекции — она распознает в мире как естественный, истинный или реальный, в противоположность другим, воспринимаемым как чуждые, спорные, неистинные, нереальные и т. п. В то же время в этот момент предопределяется, что может появиться или нет как очевидное или понятное, а также что и каким образом становится проблемой, не воспринимается как проблема или сознательно оставляется за пределами производимой проблематизации [34, с. 225-227].

Русские вопросы о России, определенные финалистским замыслом «понять Россию» сопровождаются, зачастую неосознанно, хотя в то же время неизбежно, соответствующей им проекцией смысла, предполагающей *a priori* определенный порядок действительности. Так происходит и в то время, когда данный замысел приводится в значении сизифова труда, и тогда, когда объявляется — а по крайней мере выражается вера в существование и возможность его обнаружения — окончательное решение «русской загадки». Насколько в первом случае предполагается особая природа России, исключая возможность ее понимания или познания, настолько в другом, без отказа от убежденности в особой природе России, она понимается такой, которая в силу собственной динамики открывает избранным, имеющим

соответствующие способности и подготовку, свою эсхатологическую сущность, благодаря чему на Россию и на них может снизойти ощущение универсальной и даже общечеловеческой миссии.

Как в первом, так и в другом случае намерение понять Россию связано и соопределено с намерением понять самого себя, а констатация непознаваемости «души России» либо, наоборот, представление решения ее «загадки» влекут за собой соответственно аналогичные ответы на вопрос о природе субъекта, своеобразии и возможности понимания «русской души», понимания русскими самих себя. В пространстве российской традиции — учитывая свойственный ей мистический реализм, финализм и эсхатологизм — не можно было бы говорить всегда о полной, особенно интенциональной равноправности обоих вариантов; первый из них выполняет зачастую скорее подготовительную, очищающую и негативную роль. Он позволяет указать, для кого, а также для какого типа познания и знания «понимание России» должно — и почему должно — остаться принципиально недостижимым. Например, для Запада и «рассудочного» познания вообще, для окциденталистов, оторванных от народа и русской почвы *citoyen'ов* и т. п. [11, с. 8].

На первый взгляд, трудно найти более разные позиции, чем констатация непознаваемости и непостижимости России, с одной стороны, и провозглашение категорических истин на тему ее скрытой, обнаруживающейся, однако, именно посредством самой себя, природы или сущности с другой. В действительности созерцание тайны России и поиск окончательного решения ее загадки, как представляется, происходят в некоем общем, ибо совместно ими предполагаемом, пространстве смысла, в котором, как я постараюсь показать, неопределенность и определенность, хотя и отделенные друг от друга и даже поляризованные, взаимопроникают и взаимно дополняются. Так происходит потому, что акцентируемая неопределенность сущности или глубины русскости ничуть не означает отсутствия содержания, а скорее, как мы увидим, ее по меньшей мере потенциальное богатство [53, с. 134]. Некоторые из основ-

КАФЕДРА

ных свойств данного пространства, ее динамики и парадоксальности можно обнаружить – даже прежде чем мы примем во внимание религиозно-культурный и духовно-ментальный контекст или психосоциальные функции появляющихся в ее рамках убеждений и концепций — уже на уровне наиболее элементарного опыта, перерастающего, по крайней мере частично, свою культурную партикулярность и сохраненного в языке и универсальных структурах мифа.

В мифологических системах очень многих народов повторяется представление о первичном разложении древнего хаоса — неупорядоченной или вообще недифференцированной полноты, содержащей в себе все космические и антропологические возможности, — на части, нередко принимающей форму разделения на две половинки, «мужскую» и «женскую», причем вторая из них, выделившись из хаоса, остается в значительной степени его подобием [19, с. 35; 41, с. 111-112, 119-120]. Она является «половинкой», частью, а также суррогатом полноты, чем-то двойственным и парадоксальным, если учесть, что характер квазиполноты она проявляет в контрастном сопоставлении со своим «мужским» дополнением и противоположностью. Подобно мифической Гее, она может сама рождать, но продолжение и дополнение дела творения требует также участия отделившегося и противоположного, даже если оно первоначально происходит из ее лона [40, с. 175-176]. Данная «женская» половинка ассоциируется, кроме «хаоса», с которым остается в более близкой связи, чем ее «мужское» соответствие, с «женственностью», «водой», «землей», «ночью» (и «луной»), «материей», «природой», «дионисизмом» и т. п.

Что важно: «женские» мифологические категории имеют свои полярные, «мужские» соответствия (ими являются, кроме случая «воды», довольно неоднозначного и располагающегося, вероятно, где-то между «хаосом» и «землей», поочередно: «порядок», «небо», «день» (и «солнце»), «форма», «культура» и «разум», «аполлонизм» и т. п.), с которыми они остаются в диалектической связи, совместно творя и динамизируя потенциальное целое, сориентированное на состояние

coincidentia oppositorum — единства противоположностей, выхода за их пределы и достижения полноты существования [42, с. 244-251; 43, с. 402-404]: «Лишь объединение тезиса и антитезиса дает синтез. Лишь синтез является истинно реальным» [35, с. 81]. Данное состояние — один из наиболее архаических способов выражения сакральной действительности, контакт с которой делает возможным «выход» из исторического времени, космическую и антропологическую реинтеграцию и регенерацию, возвращение витальности и полноты [41, с. 124-129].

В широко распространенных, сохраненных в традиции и принципиально совпадающих интуитивных предположениях и ощущениях, относящихся к России, ее сущность ассоциируется, как в антропологическом, так и космическом аспекте (поэтому настолько же «русская душа», насколько «душа России»), — с хаосом, водой или лишенной формы материей. Россия — это огромность, туманность, бесформенность, текучесть и непостижимость [1, с. 525]; открытость, вечное становление [8, с. 17, 198; 9, с. 33]; незаконченность и неопределенность [17, с. 33]; безбрежность, бесконечность, отсутствие границы и формы, антиномичность, беспокойство и стихийность [2, с. 10, 63-65, 85; 4, с. 210]; отсутствие непрерывности и прочность [36, с. 47-48, 60; 37, с. 245; 38, с. 48, 184], «космос хаоса» [8, с. 17], тьма и т. п. [44, с. 329]. Ряд других высказываний, определений мыслителей или просто истин народной мудрости и культуры, более конкретным или персонифицирующим образом ассоциирует русскость с землей, природой, водой, женственностью, ночью, дионисизмом и т. п. — прямо или с содержаниями, которые с ними связаны. Приведем некоторые из них: Святая Русь, Матушка Русь, Мать-Россия, мировая душа [22, с. 482], «многострадальная земля, жена и мать» [26, с. 51], «непредсказуемая, как сама природа» [20, с. 38], «страна мятежная и жуткая в своей стихийности, в своем народном дионисизме, не желающем знать формы» [2, с. 14], «заколдованная красавица» [26, с. 64], «суровая волшебница» [20, с. 37], «океан» [18, с. 140], «ночь» [44, с. 329] ...

С акцентируемой так охотно и единодушно

«неопределенностью» России связаны в ее мыслительно-культурной традиции довольно определенные содержания: «безбрежность», «открытость», «пластичность», «переходность», а также — вследствие контраста с окружением — «инаковость» и т. д. Общим фундаментом остается всегда «потенциальность», ничуть не являющаяся, однако, показателем бессодержательной произвольности, это носитель настолько же богатой, насколько заметным образом целенаправленной нагрузки смысла, которая, подвергаясь взаимодополняющим конкретизациям, становится «универсальностью», эсхатологической «полнотой» и т. д.

«Неопределенность», «открытость», «безбрежность» [46, с. 42] — это для русских в то же время по крайней мере потенциально «общечеловеческий характер», «всечеловечность», «способность всемирной отзывчивости» [12, с. 130], способность к примирению противоположностей, посредничества между различными ценностями и человеческими коллективами. «Пластичность» — отсутствие «окаменелых форм», «молодость», «свежесть», «гениальная перевоплощаемость» [15, с. 323], пребывание в текучем состоянии, в состоянии возникновения. «Отличность» и «инаковость» — известное тючевское «у ней особенная статья» — это возможность дополнения, а по причине ее свойств (т. е. неопределенности, потенциальности, «женственности») также исключительная связь с «полнотой» и чувство связанной с ней миссии. Хаос, безграничность, непостоянство в то же время понимаются как максимум возможностей: «В сущности Россия является страной неограниченных возможностей» [29, с. 5]. Благодаря сохраняющемуся преобладанию девственности почвы, перед ней открываются — «чистая потенция», «нерастроченная сила» [7, с. 342] — большие перспективы развития: «Скрытые, потенциальные силы могут себя обнаружить в будущем» [3, с. 74].

«Неопределенность» и «бескачественность» — это также предпосылка исключительной свободы — благодаря им «для нас (т. е. для русских. — М. Б.) не существует непреложной необходимости» [27, с. 535] и возможен выбор будущего: русские еще не сформированы, они еще ищут свои

принципы [45, с. 351]. Чувства потенциальности и свободы, направленные в будущее, органично сопровождаются моментом амбивалентности: ведь «молодость» — это, кроме чувства незаконченности и открытости жизни, также «отсутствие зрелости», «свежесть» — «отсутствие традиции», а «состояние переходности» — неосуществленность; русские пребывают в нем, признается Герцен, ненавидя его и примиряясь с ним, желая от него избавиться и терпя его против воли [45, с. 68]. С одной стороны, поиск своих принципов, собственных России структур, с другой — поскольку первичным опытом русскости является хаос, неопределенность, стихийность и т. п., а «гений формы — не русский гений...» [2, с. 63] — постоянное сомнение в существующих структурах и отказ от их окончательного принятия. Вследствие этого: драматические попытки выхода за пределы состояния переживаемой «переходности», отрицание существующих форм, ведущее *de facto* к постоянному самовоспроизведению как этого состояния, так и самих себя, а подобно этому — одновременное воссоздание чувства свободы от «ига непрерывности» и веры в возможность радикального разрыва с прошлым, с одной стороны, и ощущаемой опасности вырождения и искушения исторической безответственности с другой.

«Широта», «открытость» и связанный с ними недостаток определенности — это в то же время предпосылки возможности параллельного проявления взаимоисключающих где-либо в другом месте противоположностей, а вследствие этого антиномичность «русской души» и «души России», способной вместить в себя, например, крайне интенсифицированный анархизм и культ государства, всечеловечность и национальный шовинизм, свободу духа и сервизм, фатализм и волюнтаризм, аксиологический максимализм и нигилизм, панморализм и аморализм и т.п. [2, с. 13-16; 29, с. 39]. Не менее радикально противопоставленные стремления обнаруживаются русскими мыслителями, в частности, в сфере наиболее развитой формы культурного самосознания — в русской философии, которая, как подчеркивает М. Громов, «включает в себя самые разные интенции: сакраль-

КАФЕДРА

ную и безбожную, мистическую и либеральную, традиционалистскую и новационную, европоцентристскую и почвенническую, догматическую и еретическую, созидательную и разрушительную» [10, с. 61]. Так сильно акцентируемая многими русскими антиномичность «русской души», однако, ничуть не отрицает возможности, по их убеждению, ожидаемого осуществления, понимаемого в категориях «всеединства», напротив, как им представляется, она даже его предполагает. Доведение противоположностей до крайности должно здесь создавать возможность их радикального, полного, а лучше всего окончательного примирения или разрешения.

Определенность неопределенности

Опыт неопределенности, потенциальности, незаконченности, переходности, неосуществленности и т. д. согласно направляют в будущее, предполагая идею потенциальности России как незавершенности. Россия «бескачественная, поэтому она может стать всем, чем угодно» [20, с. 38]. Однако даже те, которые провозглашают, что от России можно ожидать чего угодно, сами ожидают от нее чего-то совершенно определенного, существенно отдельного по отношению к возможностям альтернативным, воспринимаемым как несоответствующие, случайные, вынужденные или чуждые и т. п. Ведь составляющий лейтмотив усилий многих поколений русских «поиск своих форм», а также – определяющее стержень русского мессианизма — намерение поведать миру «свое слово», способное его спасти, всегда предполагали по крайней мере какое-то пред-понимание собственной идентичности и посланничества или миссии.

Где же, однако, искать основания данного пред-понимания, если Россия «бесформенна, расплывчата и непостижима» [1, с. 37]? Ведь неопределенность и интеллектуальная непостижимость очевидным образом взаимообуславливаются: ибо трудно уловить и выразить в понятиях форму стихии, лишенной порядка и формы, распознать идентичность в ее отсутствии, выразить нечто, что остается несказанным. Поэтому неизвестно,

что могло бы представлять собой основание для каких бы то ни было содержательных конкретизаций и положительных характеристик, относящихся к полному неопределенности бытию. Если так, разделение на тех, которые ограничиваются указанием на неизведанность русской тайны, и на тех, которые, невзирая на сигнализируемые трудности, выдвигают положительные предложения окончательного решения русской загадки, следовало бы признать окончательным и непреодолимым. Но ведь в русской традиции трудно было бы найти случаи строгой последовательности: она почти всегда колеблется между обеими указанными позициями, переходя, зачастую даже совершенно незаметным для их носителей образом, от одной из них к другой.

Мостом между ними остается разделяемый обеими сторонами способ понимания перерастающего «здравомыслие» и порядок «профанум» вообще «высшего» знания. В случае второй из названных позиций – знания, имеющегося положительно (и усвоенного) или по крайней мере признаваемого принципиально достижимым, определяющим цель предпринимаемых усилий, а в случае первой из них – знания, переживаемого лишь как прикосновение к тайне, способного выразить глубину русскости, насыщенной сакральными содержаниями, иногда гностическими, являющегося познанием сверхрассудочным, интуитивным и иллюминативным, по своей природе мистическим, эзотерическим и избавительным [55, с. 415, 424-429].

Причины данной динамики интуиции и представлений не должны иметь исключительно внешнего характера и находиться, например, лишь в различии лелеемых ожиданий в сфере психосоциальных потребностей или функций, которые они, а также связанные с ними позиции и стремления исполняют в личной и общественной жизни. Их источники можно, как представляется, обнаружить уже в сфере пред-эпистемического, первичного постижения русскости, в той степени, в какой его содержание может быть выражено в описывающих его мифологических категориях. Они находятся (речь идет об источниках), смею утверждать,

КАФЕДРА

особенно в двойственности самого опыта русскости как неопределенности, соединяющего друг с другом, зачастую совершенно неосознанно, опыт первичной неопределенности – хаоса, противопоставленного всякой определенности и всякому порядку, с неопределенностью вторичной, связанной со свойствами «женской» половинки реальности. Поскольку первый из них, понятый односторонне и абстрагированный от связи с другим, может переживаться как прикосновение к «тайне», то второй, относительная лишь неопределенность которого указывает направление и характер возможного и желанного дополнения, «решения», как представляется, лежит скорее в основании ощущения «загадочности» России. Он предполагает, кроме негативного, трансцендирующего обнаруживаемую фактичность момента, определенный положительный смысл русской «души», «идеи» или «миссии», некое видение перехода от чего-то остающегося «спящим» к состоянию сущностного осуществления, а затем инициационного соответствия вызову, который данная «загадка» выдвигает. «Отгадать» ее — значит, распознать, чего не хватает русской фактичности, чтобы она могла явить и актуализировать свою сущность, преобразуя тем самым одновременно все свои внешние формы, найти способ ее преобразования и в то же время привести к тому, чтобы это произошло на самом деле, а антиномичные элементы русского быта были согласованы в квазипаруссионной Полноте.

Уже первый из названных опытов не означает, как мы помним, содержательной или аксиологической пустоты, но напротив — огромную потенциальность и максимум возможностей. Второй придает русской «потенциальности» смысл более конкретный и целенаправленный, противопоставленный непосредственно не столько всякой определенности вообще, сколько ее некоему альтернативному типу. «Женственная» Россия остается здесь неопределенностью, понимаемой, однако, теперь как отсутствие «мужского» типа порядка и определенности: ее идентичность строится на контрасте с тем, что является иным, противопоставленным, но одновременно и дополняющим. В

особенности Россия — страна, в которой побеждает «женственная» стихийность, интуитивность, пластичность, скрытость и т. п. — противопоставляется своему внешнему окружению, настолько, насколько в нем доминируют противоположные свойства и ценности: «мужской» формализм, расчётливость, полная сформированность и готовность структур, явность и т. п., охотно приписываемые Западу, а особенно Германии [21, с. 123-124].

Если, как считается в России, «западный, прометеевский человек» превыше всего ценит порядок, то русский ищет его противоположности. Первый из них ничего так не боится, как хаоса, второй же «ждет его с тайной радостью» [28, с. 91]. Ибо сущностью России является материя и потенциальность, Европы — форма и актуализация. Вы (т. е. люди Запада. — М. В.) — выражает русское кредо Д. Мережковский — имеее царство настоящего, мы ищем царства будущего [50, с. 91]. Не обходится без существенной амбивалентности, ибо неопределенность или хаос остаются синонимами русскости как потенциальности, которая ведь ожидает, даже требует осуществления, а поэтому — как бы ни подчеркивались их отличия от западных соответствий — формы и порядка.

Для связанного с «ночью», лунарного сознания России стираются границы между разными сферами действительности, в том числе духовной (в самом широком значении), все пронизывает друг друга. Оставаясь в связи с силами тьмы — ибо ночь является временем проявления темных сил мира и человеческого существования, она содержит элемент антиномичности, вызывает противоположные позиции и воспринимается диаметрально полярным образом [19, с. 19-20]: фатализм соседствует с волюнтаризмом, осуждение с обожанием, страх с доверчивостью, враждебность с очарованием [3, с. 43-44]. Ее потенциальность воспринимается радикально амбивалентным образом, надежда сталкивается с угрозой, а видения будущего принимают форму совершенно дихотомическую, если экземплификационно перечислить: реализация наивысших ценностей или триумф голого насилия, упадок или расцвет и т. п.

Как тотальность связанных друг с другом и

КАФЕДРА

взаимопроникающих разных сил и аспектов духовно-материальной действительности, Россия остается, как чувствуется и утверждается — подобно единству и глубине всей данной действительности вообще, недоступной соллярному сознанию — узко рациональному, рассудочному, эмпирическому, сайентистскому и т. п., приписываемому Западу и оторванным от родной почвы окциденталистам. Непонятная чужеземным мудрецам Россия воспринимается ими — русские стремятся в это верить и ищут различные подтверждающие свидетельства этому — как воплощение всего того, что Запад утратил или уничтожил в себе из-за односторонности своих ценностей и развития, а одновременно также «как единственная сила, которая способна спасти Европу и спасет ее» [28, с. 33-34], как страна, которой принадлежит завтра: «Русскость является вестником приходящей культуры, на Запад же падает все более длинная тень заката» [58, с. 228]. Пока что «дионисийская» Россия представляет собой для него вызов, рождает угрозу для западного «упорядоченного» способа существования и соответствующего ему универсума ценностей, выдвигающего на первый план форму, равновесие, личность, умеренность, индивидуальность, интеллект и сознание и т.п.

В той степени, в которой Восток идентифицируется с пассивно-женским элементом, а Запад с активно-мужским, Россия же — с первым из них, русская действительность обнаруживает свою односторонность и потребность обогащения западно-мужским, противореча русской убежденности в собственной самобытности. По убеждению Бердяева, в случае «русской души» следует, однако, говорить не столько о безусловном отсутствии мужского начала, сколько о преобладании женского начала над мужским (на Западе, по его мнению, должно быть наоборот) [2, с. 42].

Заметим, что отношения дополнения имеют двусторонний характер: в обозначенной ими перспективе все иное, нерусское, «мужское», требует русского, «женского» дополнения. Хотя ни одно из обоих начал не абсолютизируется, а «мужской» элемент понимается как активный, творческий фактор развития бытия и сознания, особая

способность к синтезу и связанная с ним миссия выхода за пределы односторонности и противоположностей признается именно за Россией. Ибо по причине своей «женственности» она сохранила характер квазиполноты, способность поглощения отличности, примирения противоположностей и создания «зрелого» Единства. То, что где-нибудь в другом месте, хотя бы на Западе, может быть по крайней мере результатом долговременного развития — впрочем, сомнительно, чтобы привязанному к созданным петрифицированным формам, отживающему уже «старому миру» могло хватить сил для совершения решительного выхода в будущее, — в России остается «естественной непосредственностью» [45, с. 388].

В рамках типичной для мистического мышления концепции времени Россия — оставаясь в исключительной связи с первичным единством — локализует иное, чуждое или отсутствующее в ней, на второй стадии, по своей природе переходной, интенсифицирующей индивидуальность, формализм, рассудочность, внешность, конфликт, раздвоенность и т. п. — исполняет исключительную миссию при выходе из него и достижении финального, зрелого Единства и Полноты. У Бердяева указанная мысль о миссии России выражается, например, в убеждении, что в переходе от современной истории к новому средневековью России будет дана роль совершенно особая [30, с. 102]; к новому средневековью — эпохе, как он утверждал, универсальной, общинной, сакральной, представляющей собой триумф женского начала, связанного с внутренним, бездной, основой, — более онтологического и метафизического, чем отходящий в прошлое индивидуалистический и рационалистический Запад [21, с. 180, 182].

Сакральный характер опыта русскости

Опыт глубины русскости — как парадокса, загадки, тайны, чего-то вызывающего восхищение, но и тревогу, чего-то, что высвобождает надежду, но рождает риск или требует жертвы, искушает и вызывает, может спасти, может освободить и увести, вызывает чувство чести, но является

также опасным и т. п., – является переживанием, попытки характеристики которого соответствуют значительно более широкому опыту *sacrum* [48, с. 502-503; 49, с. 32; 54, с. 84-86]: «Видим Россию, — признается А. Ильин, — любовью и верою (...). Она — как живая тайна: ею можно жить, о ней можно вздыхать, ей можно молиться и, не постигая ее, блюсти ее в себе, и благодарить Творца за это счастье, и молчать...» [14, с. 4].

Таким образом, мы имеем здесь дело с контактом со священной реальностью, перерастающей различия, поляризации и антиномии, свойственные сфере *profanum*, с опытом, содержания которого невозможно выразить понятиями, с реальностью, доступной лишь в исключительном чувственном отношении, которую она вызывает в переживающей ее личности [54, с. 85]. Понимание слов, артикулирующих содержание предполагающего особый род восприятия опыта *sacrum*, совпадает здесь с чувством участия в действительности, к которой они относятся, понимание — с верой и нравственным обязательством [47, с. 182, 190-191]. Опыт русскости становится здесь актом, посредством которого человек открывает новую действительность, которая, хотя и находится за пределами явленческого и даже противопоставлена ему, окончательно интегрирует всякую действительность в высшем синтезе. Данное *sacrum* является, однако, не совершенно трансцендентным «объектом», а основой как объектности, так и субъектности. Для подобного, религиозного по своей сути опыта [39, с. 13] знаменательно преодоление оппозиции между субъектом и объектом, он конституирует субъектно-объектное единство. Содержание «русскости» — «России» как субъекта веры — выводится, вследствие этого, из данного квазирелигиозного акта и не может быть чисто философским или интеллектуальным открытием или выводом, и никакие философские или исключительно интеллектуальные аргументы недостаточны для решения о том, истинно оно или ложно.

Человек, уделом которого стал рассматриваемый опыт, чувствует одновременно зависимость от сакральной действительности — здесь от подлинной сущности русскости, отчуждение всего

того, что не согласно с ней (мелкость «низменного» повседневного существования, чуждые влияния и наслоения, самоопределение и господство материальных, сиюминутных и партикулярных интересов и ценностей и т. п.), а также интеграцию с сакральным и абсолютным, а впоследствии достижение своеобразного спасения. Его позиция соединяет недовольство познанной бренной действительностью с неограниченной надеждой на окончательное освобождение. *De facto* мы имеем здесь дело не с финальным актом — человек никогда не достигает абсолютной действительности, поскольку все новые противоположности отделяют его от действительности *sacrum*, которая в равной степени как привлекает его, так и, выдвигая чрезмерные требования чистоты или отделяя его от обыденности, отталкивает, — но скорее с диалектическим процессом, где указание трансцендентной действительности противопоставляет ее обычной реальности, а противоположности объединяются в качестве участвующих в абсолютном и священном. Два момента диалектики *sacrum* требуют одновременного подчеркивания: способность к примирению противоречий в окончательном единстве и динамическая оппозиция в отношении к *profanum* [39, с. 14-21, 405]. Окончательной целью было бы здесь объединение мистическое, в котором личность преодолевает свою одиночную изоляцию и восстанавливает первичное единство, когда вся действительность была в гармонии с самой собой. Единство не выносит здесь различия, однако ни одна часть не остается чуждой, все снова становится целым.

Опыт глубины русскости, напомним, артикулируется — теми, уделом которых он стал, — как, говоря наиболее общо, опыт неопределенности; в этом смысле он может также рассматриваться как некая исключительная конкретизация свойственной мышлению и ритуалам, остающимся в структурах мифа, потребности реактуализации первичного «Хаоса». Это возвращение к состоянию полноты целого до всякой дифференциации выражается в это время чудесным приростом силы — высшим состоянием регенерации, в аспекте экзистенциальном и общинном, а также космическом.

КАФЕДРА

Познать Россию в ее чистой — освобожденной от бременной внешности, чуждых влияний, дифференциации и видимости — сути — это возродить ее и самого себя, а не только удовлетворить собственное теоретическое любопытство.

Каждое усилие, направленное на выход за пределы противоречий — *coincidentia oppositorum* — является, однако, скрытой тайной Целого — содержит в себе некую опасность, вызывая явно амбивалентные чувства. С одной стороны, человек хотел бы избежать исключительной ситуации и реинтегрировать трансиндивидуальную модальность, подтвердить и увеличить свою реальность, с другой — чувствует страх перед утратой собственной идентичности и самоуничтожением, боится совершенно утратить свою «реальность» из-за интеграции с перерастающей его онтологической плоскостью. Стремясь преодолеть это состояние, человек одновременно боится этого, но и не может его полностью покинуть [41, с. 128-129; 42, с. 249-250].

Данный регенерационный эффект, а также амбивалентности, которые с ним связаны, как представляется, касаются также опыта относительной неопределенности, связанной с «женской» половинкой бытия, с которой чаще всего непосредственно идентифицируется Россия. Ведь он несет с собой, как хочется верить, кроме опасностей для упорядоченного способа существования и связанной с ним системы ценностей, также силу очищения и возрождения, распада устаревших форм и перечеркивания истории, способность начинать новую жизнь, избавительную силу и исключительную мудрость; восстанавливает связь между разными сферами действительности и духовности, дает способность временного устранения ограничений человеческих возможностей, создания новых явлений, несущих напряженности и эсхатологические надежды и т. п. [51, с. 113-114; 31, с. 91].

Вопросы о России, вопросы о себе

Изучение русской мысли, традиций и самосознания, в особенности присутствующих в них

самопознавательных устремлений — попыток познания и определения собственной идентичности — показывают, что задаваемые там веками вопросы о России не нейтральны в отношении своего объекта (в отношении того, что понимают и определяют как свой объект), а он не является нейтральным по отношению к ним. Каждая познавательная попытка, определенная вопросом о России и финалистским замыслом ее понять, неизбежно остается субъектным, философским, мировоззренческим, квазирелигиозным (или мистическим) актом, в результате которого искомая «сущность» или вообще «субъектность» русскости не являются чем-то из-за пределов начатого смыслового процесса, а представляют собой корреляты определенной культуротворной интенции. Обнаружить данную интенцию, поставить вопрос о ее направлении и смысле — это в то же время совершить проблематизацию определенных ею самопознавательных устремлений русских и объектного порядка, которые они распознают, имплицитно полагая его уже заранее истинным и реальным. Субъект и объект познавательного отношения взаимопредполагаются и взаимоконституируются как результаты определенных смысловых процессов, направляемых в рассматриваемом случае интенцией «понять Россию» и «понять себя» посредством субъекта, ставящего вопрос о России (а также мир, историю, истину, добро, красоту, бренность, вечность и т. п.) именно таким, а не иным образом.

В посткантзианской теоретической перспективе возможным и необходимым становится стремление к распознаванию невидимых зачастую с позиции погруженного в нее непосредственно эпистемического субъекта, вовлеченного в конкретные познавательные отношения ряда основных принципов, структур, свойств и обусловленностей анализируемых смысловых процессов [56, с. 49-57, 69-75]. Возможным и необходимым становится также познание того, какие — и почему — формы и структуры могут появиться в их рамках как объектно, субъектно и аксиологически важные, определение факторов, обусловленностей, направлений и границ динамики и гетеро-

генизации основных структурно-содержательных решений, сопровождающих их, повторяющихся связей смысла, распознавание их типов, зачастую взаимно поляризованных, спецификаций, попыток «высшего синтеза» и масштаба и способов допустимой самопроблематизации. Тогда можно увидеть, что за взаимной противоположностью отдельных трактовок сущности русскости или ее значимых содержаний и элементов во многих случаях скрывается их более основательное подобие, вытекающее из того факта, что они находятся во взаимопредполагаемом ими (например, русской культурой или — более непосредственно — какой-нибудь из возникших в ней мировоззренческих формаций, течений мысли и идеологических сообществ) пространстве смысла.

Осознанию субъектного момента или даже характера собственных распознаний – выступающих наряду с иными, альтернативными и, таким образом, в определенном смысле равноправными по отношению друг к другу — сущности действительности не способствует сильное в русской мысли нежелание какой бы то ни было дистанции между познающим и предметом познания, между мышлением и его субъектом; она бы хотела «мыслить мыслимым», «мыслить субъектом мысли», не столько объяснять, сколько наглядно представлять [25, с. 378]. Неслучайным идеалом становится в таком случае софийное мышление, а привилегированной системой знания софиология: ведь София «имманентна бытию, а ее рефлексивность возникает в свойственной лишь ей самой способности к тому, чтобы “мыслить самой собой”» [25, с. 378]. Своеобразный культ софийности, присутствующий в русской традиции, свидетельствует о сакральном или квазисакральном характере искомого знания и связанных с вхождением в его обладание надежд на преодоление отчужденности, на коллективную – национальную или даже всеобщую — регенерацию, обретение идентичности, окончательное становление самим собой и нахождение себя.

Укоренившийся и освященный в русской традиции, финалистски воспринимаемый императив «понять Россию» находит свои предпосыл-

ки в особенности в таких генотипных свойствах русской культуры и ментальности, как эсхатологический максимализм, мистический реализм, космизм, онтологизм, ориентация на тотальность, максимализм, бинаризм и стремление к преодолению его посредством финального согласования противоположностей, антропоморфическая концепция космоса, желание оставаться в «центре мироздания», мессианизм, миссионизм и т. п. [25, с. 378-382].

В выросших на почве православия мышлении, культуре и вообще русской действительности, отличающейся более сильной, чем на Западе, эсхатологической интенсивностью, взыскующей целостности, тотальной реинтеграции, способной преодолеть — воспринимаемую как следствие Упадка, вызов и временное состояние — автономность отдельных сфер жизни, типов знания, порядков смысла, усиливается потребность немедленной тотализации смысла и соответствующие ей тенденции к непосредственному объединению социально-политических, экономических, мировоззренческих, религиозных, историософских и т. п. проблем и содержаний. Стирается — речь идет о тенденции — различие между *sacrum* и *profanum*, религией и идеологией, эсхатологией и политикой, теорией и практикой, научным анализом социальной динамики и историософией и т. п., так же, как — неосознанно или в качестве задания к исполнению – существенное различие отдельных типов знания: 1) направленного на достижения и техническое господство над природой, 2) касающегося сущности, формирующего, а также 3) метафизического, освободительного, направляющего человека в сторону так или иначе понимаемого абсолюта [55, с. 415]. Связанные с ними соответственно роли исследователя-специалиста, философа-мудреца и жреца-освободителя накладываются друг на друга, руководствуясь идеей высшего синтеза и «интегральной истины» [23, с. 187], а понятие истины насыщается сотериологическими, эсхатологическими (или квазиэсхатологическими), этическими, эстетическими, историософскими, идеологическими и т. п. содержаниями.

Несколько преувеличивая, можно сказать:

КАФЕДРА

все взаимопроникает и накладывается друг на друга, а все разнообразие переживаемой действительности более непосредственным образом относится к предполагаемой «сущности» или «центру», определяющих, как считается, особую идентичность России и, как следствие, миссию, которая на нее возложена, историю ее прежних и будущих судеб и т. п. Соприкосновение с данной сущностью или ядром русскости в таком случае имеет не только чисто познавательный или рациональный аспект, оно содержит также некоторые содержания и элементы сакрального опыта и связанного с ним стремления-ожидания духовного и бытийного преображения.

С этой точки зрения мы, однако, имеем дело не с монолитной ситуацией: в русской мысли появляются также отличные позиции — все еще, однако, слабее распространенные и менее влиятельные, в особенности в бытовом сознании или идеологическом мышлении, пытающиеся распознать внутренние механизмы и структуры смысла русской культуры, можно назвать, например, работы Ю. М. Лотмана, Б. Успенского, С. Аверинцева, А. Юрганова, А. Архиезера, В. Мильдона или А. Липатова [16, с. 149]. Их подходы, как представляется, объединяют и одновременно каждый раз совместно конституируют — так, как ранее позиции А. Герцена и К. Леонтьева, — позиция дистанции, способность и момент проблематизации ряда основных положений господствующего течения данной культуры, вместе с его социальными последствиями и результатами, перекликающиеся с предложенной в данном тексте исследовательской перспективой.

Там, где нет подобного сознания, внутри «русской загадки» создается, как показывает итальянский исследователь В. Страда, «замкнутый круг»: пытливая интеллигенция пытается понять Россию, определить природу ее прошлого и будущего, а с другой стороны — Россия с ее прошлым и настоящим должна объяснить саму интеллигенцию вместе со всеми предпринимаемыми ею попытками определить Россию, русскую «идею» или «судьбу». Если оставаться в рамках данного «круга», можно бесконечно ходить по нему, упиваясь

«особенностью» своей и России, «исключительностью», «непонятностью» и «загадочностью», воспроизводя по-прежнему существующую — ибо всякий раз предполагаемую самой собой — ситуацию [24, с. 23-24]. В замкнутом кругу «тайны-загадки», пока, а также в той степени, в которой они в нем остаются, нет места критической дистанции по отношению к собственным мыслительным конструкциям, познавательному самосознанию и возможности осознания факта совершенной ранее субъектной проекции — а таким образом, и выбора — смысла. Этот исключительно субъективный (в смысле пейоративно понимаемой субъективности) характер приписывается лишь другим, альтернативным попыткам самопознания, разоблачаемым как «произвольные», «видимые», «поверхностные», «неистинные» и «ложные»; но никогда не приписывается собственной, ибо в ней, как верится, воплощается и высказывается сама Россия, ее «душа», «идея», «тайна» или решенная уже для себя «загадка».

Конечно, не все вопросы, формулируемые соотечественниками Достоевского, о своей стране всегда носят философский характер и не всегда их определяет финалистский замысел «понять Россию», с разнообразными вышеуказанными последствиями этого. Нельзя также ни в коем случае сводить русскую философию и мысль к вопросам о России или редуцировать сферу данных вопросов до их философского аспекта и проявлений присутствия в русских философских концепциях. Центральность и значение содержаний, связанных с вопросами о России, а также их реальное влияние на формально более основные предпосылки и выводы отдельных концепций, как представляется, в русских философских и мыслительных концепциях зачастую гораздо больше, чем об этом могла бы свидетельствовать внешняя структура их изложения. Указанной ситуации способствует укорененная в русской мысли и культуре тенденция видения в России «мировой души» — особенно «микрокосмоса» или модели мира, а в русском — модели человечества, вследствие чего частные вопросы о России и русских, «русской душе» или «русской идее» приобретают свойственный для

философских поисков универсальный характер (онтологический, эпистемологический, космологический, антропологический, историософский и т. д.), фактически становясь вопросами о мире и человечестве вообще.

Давно уже замечены и акцентируются связи между характером и спецификой русской духовности, ментальности, жизненных позиций, традиций и культуры с православием. А вот присутствие и сила влияния архаических элементов — модифицированных, но поддерживаемых во многих случаях восточным христианством, сохраняющим относительно больше, чем его западные соответствия, содержаний древних космических религий [6, с. 75-89], к примеру, метаморфозы Матери-Сырой Земли, русского варианта Великой Богини-Матери, в идею Святой Руси, в которой русская (российская) земля, Церковь и Богоматерь сливаются в русском сознании в единый образ материнства [19, с. 35-36], — замечаются гораздо реже, и им придается меньшее значение. Не обходится без осознаваемых и воспринимаемых некоторыми русскими философами и мыслителями как интеллектуальный вызов напряженностей между теми и другими. Симптоматичным свидетельством вышеизложенного, как представляется, является в особенности соловьевская динамика взаимоотношений — а также значения каждого из них — понятий «мировой души» и «Софии» в более широком контексте понятий: «Бога», «Христа», «Логоса», «Мудрости Божией» и т. п. [13, с. 44-52].

Не следует абсолютизировать или игнорировать своеобразие русской философии, мысли и культуры. Ведь идентичность русской философии, мысли, культуры, знаний о себе и т. п. нового времени является принципиально опосредованной своим западным контекстом и западными элементами, которые она включает в свои мыслительные конструкции. С одной стороны, они остаются в определенной степени и определенным образом открытыми западным влияниям, заимствуют с Запада ряд концептов, идей и т. п., а с другой — встраивают их в свои мыслительные и культурные матрицы, реинтерпретируют их смысл, рассматривая во многих случаях западные содержания как

отрицательную исходную точку.

Попытки выйти за пределы западных содержаний, стандартов или предопределенностей или изменить отношения между Россией и Западом таким образом, чтобы первой из них досталась роль центра и эсхатологически (либо квазиэсхатологически) понятого авангарда, иногда ведут к откату к структурам более архаическим или к укреплению присутствия последних в русской мысли и культуре; во многих случаях они толкают к ценностям, альтернативным по отношению к западным ценностям [19, с. 300-301]. Одной из таких попыток стал в особенности коммунистический опыт России: в большевистских амбициях и идеологическом проекте — связывающих с ней колыбель и центр общечеловеческой коммунистической общности, дело выведения человечества за пределы сферы основных исторических противоречий, ограничений и детерминаций, принципиального преобразования («большевизации», «ленинизации») мира, движущую силу и эксклюзивную истину и т. п. — нетрудно обнаружить идеологическую метаморфозу идеи Москвы — Третьего Рима, а опосредованно архаическую идею «России — мировой души» [33, с. 116-119]. В то же время следует помнить, что в послепетровскую эпоху предполагаемая исконная «русскость», полностью независимая от западных содержаний, относимая к культурной и интеллектуальной действительности России, фактически представляет собой — иногда мифологизируемую для разнообразных нужд — мысленную абстракцию, смысл которой в высшей мере спекулятивным образом, вторично конструируется.

В русской традиции, характеризующейся более слабым, чем на Западе, выделением автономной сферы культуры, тенденция к стиранию граней между *sacrum* и *profanum*, историей и эсхатологией, политикой и сотериологией, но в то же время онтологическим и аксиологическим бинаризмом, возникающим предельно часто в своей радикальной форме, антирелигиозные позиции и сопровождающие их способы концептуализации мира многократно оказывались фактически выродившимися формами идеологического *sacrum*. Интенционально направленные на эмансипацию

КАФЕДРА

и выход за рамки прежних смысловых структур, они зачастую также вели к их репродукции и архаизации. Учет вышеизложенного контекста представляется особенно важным во время анализа разнообразных философских, религиозных, идеологических и т. п. формул т. н. русской идеи, как представляется, уходящей своими корнями — при всех своих интеллектуальных и культурных метаморфозах и попытках ее христианизации или рационализации — в архаическую идею «России — мировой души».

«Идентичность неидентичности»?

Взгляд на русские самопознавательные попытки обнаруживает симптоматичный парадокс: будучи определены поисками финальной тотальности, единства и идентичности, они *de facto* выражают и закрепляют восприятие российской действительности в категориях «спячки», «переходности», «разрыва» и «отсутствия идентичности». Если предполагаемая, впрочем, различным образом, усиленно отыскиваемая русская «идентичность» («идея», «душа», «загадка», «тайна»...) остается мифической по сути мыслительной конструкцией, то историческая социокультурная и духовно-интеллектуальная действительность России может быть хорошо описана и проанализирована с помощью опыта раскола, отсутствия идентичности и попыток ее обретения. «Нашей величайшей драмой, — утверждает выдающийся русский историк литературы Андрей Зорин, — является отсутствие идентичности» [52, с. 109]. Используя близкую типу русского сознания лунарную метафору, можно сказать, что Россия, подобно Луне, прежде всего является существом, которое никогда не остается идентичным самому себе [35, с. 211]. Мы как бы имеем в этом случае дело с «идентичностью неидентичности» — чем более отрицаемой, тем более интенсивно присутствующей — характеристикой, как я считаю, лучше всего, возможно, объясняющей современный облик России — артикулируемый прямо, скрываемый или рассматриваемый как вызов и упорно преодолеваемый — все еще часто доминирующий в обыденном мышле-

нии и дискурсе, а также в русских мировоззренческих формациях и философских концепциях.

Это ничуть не случайно: намеренное обращение к Реальности, ее скрытой глубине и внутренней сущности — маргинализирующее значение эмпирического знания и возможных для распознавания на его уровне факторов, обусловленностей и механизмов развития — оказывается в повторяющейся практике исторического опыта России выходом за пределы реальности. Недооцениваемая сфера явлений (эмпирическая, обыденная, профанная) все время заявляет о себе, приводя в движение процессы верификации очередных — неразрывно соединяющих между собой духовный и материальный аспект предполагающих финальное «воплощение» определенных содержаний — формул реализации русской сути, души, идеи... Их неизбежно отрицательный результат, в свою очередь, интенсифицирует потребность поиска новых формул, так же неизбежно обреченных на повторение судьбы последних и т. п. [32, с. 21-23, 26-29, 32-35].

В результате проведенного исследования более понятно становится постоянство возрождения задаваемых русскими вопросов о России и их усилий определить собственную идентичность, их заметное и даже автоматическое присутствие при рассмотрении даже наиболее конкретных и отдельных вопросов, а также размеры интеллектуальной, культурной и общественной энергии, которую данные попытки поглощают. Становятся также более явными механизмы образования и формы «ложного сознания», которые часто сопровождают русские стремления к самоопределению. Ложного — ибо непредубежденный анализ распознает, значительно ее в результате расширяя, сферу русского сообщества как сообщества поиска собственной идентичности, терпеливо предпринимаемых попыток найти себя, вместо того чтобы суживать ее (а поэтому фактически ограничивать и парцеллировать) до круга лиц или групп, идентично декретирующих, с позиций исключительного обладателя, свою эксклюзивную Истину. Указанное направление возможного пересмотра русскими характера собственной идентичности,

способа понимания ими своего сообщества, России и самих себя, без сомнения, способствовало бы ослаблению страха перед обрывом корней, связывающих их с национальным коллективом, а также заметному уменьшению масштаба «обязательного» исключения из него «чуждых» лиц и групп, понимаемых как «денационализованные» или «враждебные». Указанный способ редефиниции также расширял бы пространство для открытости миру, сферу возможного совместного поиска и совместного творчества, компромисса и диалога, как в масштабе собственного — национального, культурного, социального и политического — сообщества, так и за его пределами: среди других в мире.

Литература и источники

1. Ардов Т. Судьба России. Избранные очерки (1911-1917). — М.: Изд-во Д. Я. Маковского, 1918. — 546 с.
2. Бердяев Н. Судьба России. — М.: Изд-во МГУ, 1990. — 240 с.
3. Бердяев Н. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. — М.: Наука, 1990. — С. 43-271.
4. Бердяев Н. Философия неравенства. — М.: ИМА-Пресс, 1990. — 195 с.
5. Биллингтон Дж. Россия в поисках себя. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005. — 224 с.
6. Брода М. Русские вопросы о России. — М.: МАКС-Пресс, 2005. — 304 с.
7. Гачев Г. Д. Национальные образы мира: Общие вопросы. Русский. Болгарский. Киргизский. Грузинский. Армянский. — М.: Советский писатель, 1988. — 448 с.
8. Гачев Г. Д. Русская Дума. — М.: Новости, 1991. — 272 с.
9. Гачев Г. Д. Русский Эрос. — М.: Интерпринт, 1994. — 279 с.
10. Громов М. Вечные ценности русской культуры: к интерпретации отечественной философии // Вопросы философии. 1994. № 1. — С. 54-61.
11. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30 т. — Т. 21. — М.: Наука, 1980. — 554 с.
12. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30 т. — Т. 26. — М.: Наука, 1984. — 552 с.
13. Зеньковский В. В. История русской философии. — Т. 2. — Ч. 1. — Л.: ЭГО, 1991. — 256 с.
14. Ильин И. А. О России. — М.: Студия «ТРИТЭ», 1991. — 32 с.
15. Карсавин Л. Восток, Запад и русская идея // Русская идея. — М.: Республика, 1992. — С. 313-323.
16. Кутявин В., Леонтьева О. Миф о русском Сфинксе // Европа. 2006. № 6. — С. 167-173.
17. Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. Основы этики. Характер русского народа. — М.: Политиздат, 1991. — 368 с.
18. Рерих Н. Зажигайте сердца. — М.: Молодая гвардия, 1990. — 192 с.
19. Рябов О. Русская философия женственности (XI-XIX века). — Иваново: Издательский центр «Юнона», 1999. — 359 с.
20. Рябов О. «Умом Россию не понять». Гендерный аспект «русской загадки» // Женщина в российском обществе. 1998. № 1. — С. 34-41.
21. Рябов О. Женщина и женственность в философии Серебряного века. — Иваново: Иванов. гос. ун-т, 1997. — 159 с.
22. Соловьев В. Философия искусства и литературная критика. — М.: Искусство, 1991. — 701 с.
23. Соловьев В. Сочинения в 2-х тт. — Т. 2. — М.: Мысль, 1990. — 824 с.
24. Страда В. В свете конца, в предвестии начала // В раздумьях о России (XIX век). — М.: Археографический центр, 1996. — С. 23 - 41.
25. Фарыно Е. Мыслитель. Мысль. Рефлексия // Идеи в России. Idee w Rosji. Ideas in Russia: Leksykon ros.-pol.-ang. pod red. A. de Lazari. — Т. 4. — Łódź, 2001. — С. 378 - 382.
26. Федотов Г. П. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. — Т. 1. — СПб.: София, 1992. — 352 с.
27. Чаадаев П. Полное собрание сочинений и избранные письма. — Т. 1. — М.: Наука, 1991. — 800 с.
28. Шубарт В. Европа и душа Востока. — М.: Русская идея, 1997. — 448 с.
29. Baring M. The Russian people. — L.: METHUEN & Co. LTD, 1911. — 430 p.
30. Bierdiajew N. Nowe Średniowiecze. — Warszawa: Towarzystwo Wydawnicze „Rój”, 1936. — 248 s.
31. Billington J. H. Mikhajlovsky and Russian Populism. — Oxford: Clarendon Press, 1958. — 217 p.
32. Broda M. Paradoksy rosyjskiej wyobraźni.

КАФЕДРА

- Ku rzeczywistości – poza rzeczywistość // Literaturwissenschaftliche und linguistische der phantastischen Literatur. — Frankfurt am Main: PETER LANG, 2002. — S. 21 – 35.
33. Broda M. „Zrozumieć Rosję”? O rosyjskiej zagadce-tajemnicy. — Łódź: Ibidem, 2011. — 544 s.
34. Broda M. Historia a eschatologia. Studia nad myślą Konstantego Leontjewa i „zagadką Rosji”. — Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2001. — 346 s.
35. Cirlot J. E. Słownik symboli. — Kraków: ZNAK, 2000. — 512 s.
36. Dostojewski F. Dziennik pisarza. — T. 1. — Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1982. — 446 s.
37. Dostojewski F. Dziennik pisarza. — T. 2. — Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1982. — 380 s.
38. Dostojewski F. Dziennik pisarza. — T. 3. — Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1982. — 476 s.
39. Dupré L. Inny wymiar. Filozofia religii. — Kraków: ZNAK, 1991. — 486 s.
40. Eliade M. Historia wierzeń i idei religijnych. — T. 1. — Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1988. — 419 s.
41. Eliade M. Mefistofeles i androgyn. — Warszawa: KR, 1994. — 269 s.
42. Eliade M. Sacrum, mit, historia. Wybór esejów. — Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1993. — 301 s.
43. Eliade M. Traktat o historii religii. — Łódź: OPUS, 1993. — 587 s.
44. Graham J. Undiscovered Russia. — London: John Lane, 1911. — 602 s.
45. Hercen A. Pisma filozoficzne. — T. 2. — Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1966. — 826 s.
46. Kapuściński R. Imperium. — Warszawa: Czytelnik, 1993. — 336 s.
47. Kołakowski L. Jeśli Boga nie ma... — Kraków: ZNAK, 1998. — 253 s.
48. Michnik A., Tischner J., Żakowski J. Między panem a plebanem. — Kraków: ZNAK, 1995. — 688 s.
49. Otto R. Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do momentów racjonalnych. — Wrocław: THESAURUS PRESS, 1993. — 219 s.
50. Parandowski J. Bolszewizm i bolszewicy w Rosji. — L.: Puls Publication Ltd., 1996. — 228 s.
51. Pawlak J. Filozofia społeczna Mikołaja K. Michajłowskiego. — Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 1979. — 276 s.
52. Remnick D. Zmartwychwstanie. — Warszawa: Magnum, 1997. — 384 s.
53. Salij Jacek OP. Rozpacz pokonana. — Poznań: W drodze, 1983. — 295 s.
54. Sarnowski S. Rozumność i świat. Próba wprowadzenia do filozofii. — Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988. — 292 s.
55. Scheler M. Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy. — Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1987. — 519 s.
56. Siemek M. J. Filozofia, dialektyka, rzeczywistość. — Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1982. — 240 s.
57. Sokoloff G. Metamorphose de la Russie. — Paris: Librairie Artheme Fayard, 2003. — 772 s.
58. Spengler O. Historia, kultura, polityka. — Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1990. — 278 s.