

71.0
И84
К-48521

Н.А. Исмуков

НАЦИОНАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ КУЛЬТУРЫ

(философско-методологический аспект)

Москва - 2001



ВОЗВРАТИТЕ КНИГУ НЕ ПОЗЖЕ
обозначенного здесь срока

[illegible]

К
Н. А. Исмуков

НАЦИОНАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ КУЛЬТУРЫ

(философско-методологический аспект)

ББК 71.05
И 85

Рецензенты:

заведующий кафедрой философии гуманитарных факультетов Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, доктор философских наук, профессор А.П. Алексеев

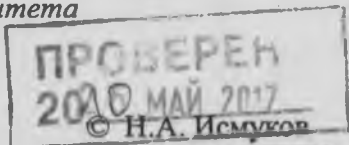
доктор философских наук, профессор Чувашского государственного университета, почетный член АН Чувашской Республики А.И. Петрухин

**Национальное измерение культуры
(философско-методологический аспект)**

В книге Н.А. Исмуква «Национальное измерение культуры» в теоретико-методологическом и историко-философском аспектах освещается одна из актуальных проблем развития национальной культуры в современных условиях Российской действительности с точки зрения принципов и оснований целостности. Самодостаточность, внутренняя интегрированность структурных компонентов статусного уровня и относительная автономность – таковы требования сохранения и развития самоидентичности национальной культуры. Определяется место и функции философии как долговременной идеологии этноса. Ставится проблема национального в философии. Прослеживаются пути формирования первых философских построений у чуваш, как материя, время, пространство, движение, что позволяет формировать этносно-экзистенциальную картину мира. Значительное внимание уделяется также категориям единичное, особенное и общее как методологии социального познания, анализу особенного как межкультурного бытия.

*Печатается по решению Редакционно-издательского
совета Московского педагогического государственного
университета*

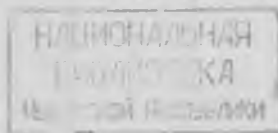
ISBN 5-7042-0972-8 ✓



© Москва, МПГУ,

«Прометей» – 2001

K-48521



Светлой памяти моего Учителя
доктора философских наук, про-
фессора Льва Евгеньевича Сереб-
рякова

Моя первая встреча с профессором Львом Евгеньевичем Серебряковым была в 1962 году, когда он был избран ректором Московского государственного университета. В то время я был студентом философского факультета. Профессор Серебряков был человеком с очень интересной судьбой. Он окончил Московский университет в 1938 году, работал в различных учреждениях, в том числе в Министерстве культуры. В 1941 году он был мобилизован в армию и служил в войсках. После войны он вернулся в университет и работал преподавателем философии. В 1950-е годы он был одним из ведущих специалистов в области философии в нашей стране. Он был человеком с очень интересной судьбой. Он окончил Московский университет в 1938 году, работал в различных учреждениях, в том числе в Министерстве культуры. В 1941 году он был мобилизован в армию и служил в войсках. После войны он вернулся в университет и работал преподавателем философии. В 1950-е годы он был одним из ведущих специалистов в области философии в нашей стране.

Профессор Серебряков был человеком с очень интересной судьбой. Он окончил Московский университет в 1938 году, работал в различных учреждениях, в том числе в Министерстве культуры. В 1941 году он был мобилизован в армию и служил в войсках. После войны он вернулся в университет и работал преподавателем философии. В 1950-е годы он был одним из ведущих специалистов в области философии в нашей стране. Он был человеком с очень интересной судьбой. Он окончил Московский университет в 1938 году, работал в различных учреждениях, в том числе в Министерстве культуры. В 1941 году он был мобилизован в армию и служил в войсках. После войны он вернулся в университет и работал преподавателем философии. В 1950-е годы он был одним из ведущих специалистов в области философии в нашей стране.

Об авторе

Автор монографии — Николай Аверкиевич Исмукوف — доктор философских наук, профессор. Им опубликовано свыше 120 статей и научных трудов, посвященных проблемам категорий философии, специфики социального познания, диалектики развития национальных культур. Такие работы, как «Диалектика национального и интернационального в духовной культуре» — М., 1985 г., «Светопреставление (философский трактат)» — Чебоксары, 1992 г., «Современность и проблема целостности национальных культур» — Чебоксары, 1994 г., «Миропонимание чуваш и формирование их философской культуры» и др. представляют определенный интерес для философов-культурологов.

Содержание

Об авторе	1
Содержание	2
Введение в проблему	3
Глава 1 Диалектика категорий единичное, особенное и об- щее как методология исследования	11
§ 1. Концептуальное содержание категорий единичное, особенное и общее	11
§ 2. Роль и место категорий единичное, особенное и общее в системе некоторых универсалий философии	22
Глава 2 Проблема целостности национальной культуры	42
§ 1. Нация как субъект культуры	42
§ 2. Национальное и его структура	66
§ 3. Развитие и интеграция как процесс формирования целостности национальной культуры	89
Глава 3 Становление философской культуры чуваш	113
§ 1. Проблема национального в философии — постановка вопроса	113
§ 2. Мифология — искусство — философия	138
§ 3. От диалектики мифов к первым философским построениям	173
Глава 4 Современность и некоторые проблемы развития национальных культур	200
§ 1. Государственность и национальная культура	200
§ 2. Национализмы: преемственность, особенности и современный взгляд	220
Выводы с послесловием	253
Примечания	263

Введение в проблему

Человечество переживает переломную эпоху смены мировых порядков, идет напряженный поиск оптимального варианта будущего: уже определились тенденции его развития по неформационному пути, складывается ситуация компромисса в решении политических и идеологических проблем, ранее считавшихся принципиально неконцессуальными, формируется неклассический стиль мышления в философии и т.д. Мир, видимо, достиг критического уровня различий и общих проблем, за которыми необходимо должно следовать реформирование общества как социокультурной системы. Коренные изменения не могли не коснуться вопросов этнонационального бытия. Нации и народности также оказались перед необходимостью выбора пути собственного развития и межэтнической интеграции. Тот золотой стандарт — коммунизм, куда их загоняли кнутом классового, партийного подхода и откуда уже не было никакого выхода, кроме трагического, отвергнут исторической практикой.

В эпицентре мировых проблем оказались этнические общности, населяющие территорию Российской Федерации. Процессы модернизации и кардинальных перемен в области экономики и политики рельефно обнажили их фактическое положение: с одной стороны, на фоне сегодняшних трудностей они ностальгически возвысили экономические и культурные приобретения за семьдесят с лишним лет социалистического строительства, но вместе с тем выявили и невосполнимые утраты, оказавшиеся следствием реализации политики тотальной интернационализации всех сторон их жизни и деятельности, обозначили трагическую перспективу быть полностью ассимилированными. С другой стороны, как естественная реакция на это, широко развернувшаяся ныне суверенизация национальных республик, понимаемая многими

как суверенизация наций, поставила народы на опасный путь самоизоляции и конфликтов. На этом перекрестно силовом поле перед национальными общностями встала не дилемма «жить или отдельно, или вместе как прежде», а задача возрождения, сохранения своей идентичности и гармонизации межэтнических отношений на принципиально иных основах при сохранении гуманистических ценностей прошлых эпох. В реализации этой жизненно важной задачи уже нельзя безоглядно доверяться марксистско-ленинской теоретической парадигме и руководствоваться ею. Выводы и прогностические рекомендации многих теоретиков по национальному вопросу, сделанные на основе этого учения, проиграны.

Освобождение национального от «приоритетного» давления классового, становление его самостоятельным, уже во многом определяющим политические процессы в постсоветском пространстве фактором, коренным образом изменили прежние взгляды на национальную проблему как второплановую. Изменившаяся ситуация требует иных оценок и нестандартных подходов. Но ясно одно: естественное право самоопределения, самоутверждения не может быть реализовано через этническое размежевание и территориальную демаркацию, оно вызовет лишь перманентную цепь усложнившихся проблем. Единственно привилегированный путь решения задачи самоутверждения наций как субъектов исторического творчества лежит в плоскости создания целостности их культуры. В нынешней ситуации иного не дано.

Концепция целостности национальной культуры должна способствовать выявлению недостающих в ней структурных компонентов. Самодостаточность и «собранность», внутренняя интегрированность последних есть гарант от агрессивности со стороны какой-то ни было инациональной идеологии в пределы духовности ее субъекта, в них заложена перспективность этноса. В условиях повышенной активности по определению своего места на карте мировой истории и ши-

роких интеграционных процессов судьба каждого этноса зависит от того, насколько его культура целостна и в состоянии формировать национально-нормативную среду, которые и обеспечивают его самоидентичность и жизнеспособность. В развитии национальных культур нет другого пути, кроме как ведущего к укреплению своих национально-базовых характеристик. В этом смысле все национальные культуры альтернативны, т.е. несводимы друг к другу, и не одна из них не может претендовать на универсальную значимость и лидерство. Здесь должен «работать» принцип дополнительности, в парадигме которого национальные культуры и в условиях углубления межэтнической интеграции остаются автономными. Таким образом, национальная культура как целостная система в идеале должна оставаться в меру замкнутой, но и в меру открытой по оси соотношения «больше устойчивости — меньше изменчивости». Данное положение есть одно из частных проявлений синергетики, по которой естественным свойством любой системы является стремление к достижению максимально упорядоченного, устойчивого (при данных условиях) состояния. Причем социальная синергетика в дополнение самоорганизации допускает и организацию, т.е. вмешательство субъекта в данный процесс.

Нынешняя обстановка национального размежевания народов, дошедшая в некоторых регионах страны до межнациональных войн, вновь и вновь заставляет вернуться к поискам общего между ними. Находить параллелограмму сил между суверенизацией и федерализацией в национально-государственном строительстве, между национальным и общечеловеческим во всех других сферах общественной жизни, в том числе и в области культуры — такую задачу поставила сегодня сама реальность. И поэтому вывести за круг современных научных исследований проблему соотношения единичного, национально-специфического и общего, общечеловеческого более чем несправедливо и ущербно. Напротив, эта

проблема сегодня приобрела особую мировоззренческую важность и социальную остроту — она вновь выдвигается на передний план философских исследований в виде диалога культур, конфликтологии, теории компромисса, принципа дополнительности, теории неполноты, идеи гармонизации и т.д. Следовательно, проблемы целостности и интеграции национальных культур лежат не только на одной плоскости темы, но и взаимоактуализированы современностью.

Сложный, болезненный, но естественный процесс движения нашего государства к новому качественному состоянию высветил еще один аспект — проблему соотношения государства и нации, власти и творчества. Для государственных структур любого уровня вопросы культуры все еще остаются периферийным объектом, в то время как государство могло бы их широко использовать как средство конформизма, приспособления к мировой социальной среде и стабилизации собственной структуры, а также гармонизации национальных отношений, ибо ни в какой другой сфере жизни национальных общностей нет столько различий, сколько в культуре, но и нигде нет таких широких возможностей взаимопонимания и компромисса, как в духовной сфере жизни. Отсутствие у власти такого качества, как творчество отнюдь не способствует разработке государственной национально-культурной политики и корректировке ее в соответствии с требованиями времени. Должного внимания к проблемам национальной культуры требует и то обстоятельство, что политика рыночных отношений с широким привлечением иностранного капитала открыла путь западной, в целом низкопробной, «массовой» культуре, которая неуклонно будет парализовать национальное начало в общественном сознании. В этих условиях интенсификация процесса формирования целостности национальной культуры и усиление в ней компонентов защитного, иммунного слоя жизненно важно и для больших этнических общностей. Развитие своего, национального,

специфического в этом процессе необходимо и для того, чтобы «не погас огонь, пожрав свой же материал».

Однако средоточие усилия только на своем, переоценка своих возможностей, абсолютизация собственно-национального может послужить одним из начальных истоков национализма, что неизбежно приведет к серьезным конфликтным ситуациям в первую очередь между людьми титульной, коренной национальности и проживающей в данной республике инонациональной диаспорой. Необходимость методологического обеспечения преодоления националистической идеологии еще более актуализирует проблему и требует отдельного рассмотрения вопроса своеобразия современного национализма с позиций диалектики единичного и общего.

Известно, что метод познания должен соответствовать образцу самого объекта исследования. Успех во многом будет зависеть от того, насколько совершенен инструмент исследования.

С изменением типичной ситуации должна происходить переоценка целого ряда классических принципов и смыслов универсалий культуры, без чего они не могли бы адекватно отражать переломную эпоху человеческой истории. Однако в тех же целях нуждаются в реабилитации такие понятия, как интернациональное, интернационализация, национальная идеология и др., которые со снятием с их содержания чрезмерного груза политизации вполне адекватно выражают ныне происходящие изменения в структуре национального. Вместе с тем безущербно можно заменить их другой, более объемной терминологией, такой как «общечеловеческое», «интеграция» и т.д.

Наиболее адекватным методом исследования культуры нации в плане ее целостности является синергетическая теория систем, где ее внутренней конструкцией выступает взаимодействие единичного и общего. Их взаимосвязь и взаимообусловленность, переведенные в соответствующие «прави-

ла» мышления, служат надежной основой анализа и обобщения происходящих в национальной культуре процессов. Она позволяет обнаружить «расстройство» равновесия частей в целостности, их неупорядоченности, указать пути гармонизации системы, ведущих к новому порядку развития на более высокой ступени иерархии. Необходимость овладения ситуацией на основе учета общих и частных, сиюминутных и долгосрочных интересов наций и народностей сегодня самоочевидна. Следовательно, также актуальна и задача совершенствования средств познания и стиля руководства. Это потребует от исследователя подвергнуть тщательному анализу проблему диалектики единичного, особенного и общего, и во многих аспектах отойти от традиционного ее толкования в сторону неклассической философии. Достаточно будет выделить роль особенного как состояния упорядоченности диссипативной системы. В эпистемологии оно есть то золотое сечение, в котором преодолевается двумерная диалектика, и как межкатегориальное бытие заполняет «проваливающееся» пространство познания между пиками противоположностей — единичного и общего. А национальное есть одно из конкретных, «суженных» проявлений особенного. Следовательно, особенному необходимо придать статус относительно автономной категории в системе универсалий философии и, прежде всего, в цепи «единичного — общего».

Возрождение национальной культуры — это не только требование традиционно национального на плоскость настоящего времени. Оно скорее всего есть заявка на соответствующее место в истории мировой культуры. В нынешних условиях «отсутствие должного места» невозможно преодолеть без формирования целостности культуры этноса, где приобретение таких смысложизненных ценностей, как национальная идеология, философское сознание нации имеет первоочередное значение. Однако специальных трудов по названной проблеме на сегодня нет. Отсутствует также и иссле-

дование проблемы национального в философии, этого высшего творения национального духа.

В разработке теоретических и практических проблем национальной культуры метапредметный характер ее исследования остается доминирующим. А в отношении исследования культуры конкретного этноса по прежнему сохраняется мелко-темье. Такое же положение наблюдается и в чувашской культуроведческой литературе. Здесь, в частности, отсутствует философско-методологическое обобщение истории и современности национальной культуры в аспекте соотношения национально-специфического и общечеловеческого, не отмечена степень неполноты самодостаточности и интегрированности структурных компонентов в ее целостности, не разработана и не включена в научный оборот ее философская культура. Эти и другие обстоятельства лишней раз подчеркивают важность включения проблемы чувашской национальной культуры в общетеоретический контекст исследования.

Среди работ исторического, искусствоведческого и литературоведческого характера, которых можно было бы задействовать в изучение национальной культуры чуваш в историко-философском и теоретико-методологическом планах, следует назвать фундаментальные труды А.И. Петрухина, А.А. Трофимова, Е.В. Владимирова, Т.С. Сергеева, И.Д. Кузнецова и др.

Изучение проблемы национального в философии как курса наполняется новым содержанием, когда от общей постановки вопроса переходим к его конкретике, предполагающей, как минимум, ответы на две его стороны:

- 1) на каком уровне находилась культура чуваш до начала ее модифицирования западной философией;
- 2) какое своеобразие она вносит в историю мировой философской культуры.

Исходя из названных оснований неполноты исследований автору представляется наиболее важным выяснить следующие аспекты проблемы: раскрытие синергетической роли

«особенного» как единства противоположностей в образовании целостности; обоснование позиции, что этническая общность на уровне нации выступает относительно самостоятельным и полноценным субъектом культуры; разработка концепции целостности национальной культуры, где ее основанием, ядром является философия; постановка проблемы национального в философии; экспликация национального своеобразия в становлении таких фундаментальных оснований бытия и мышления чуваш, как материя, пространство, время, движение; характеристика национальной идеологии как одного из важнейших компонентов целостности национальной культуры; выявление гносеологических оснований национализмов в современности.

Такая последовательность постановки проблем, на наш взгляд, достаточно объективно отражает внутреннюю логику перспективы объекта.

За оказанную помощь и добрые пожелания автор выражает искреннюю признательность доктору философских наук, профессору, заведующей кафедрой философии Московского педагогического государственного университета Людмиле Александровне Микешиной, доктору философских наук, профессору Льву Евгеньевичу Серебрякову (г. Москва), доктору философских наук, профессору Антону Ивановичу Петрухину (г. Чебоксары), доктору технических наук, профессору, ректору Чебоксарского кооперативного института МУПК Василию Николаевичу Николаеву.

Глава 1

Диалектика категорий единичное, особенное и общее как методология исследования

§ 1. Концептуальное содержание категорий единичное, особенное и общее

Философия, несмотря на свою древность и постоянного к себе внимания, является самой неисследованной сферой духовной культуры¹. Она занимается в основном устойчивыми проблемами, в силу чего в ней нет вопросов, которые были бы раз и навсегда решенными и не требовали бы возврата. Философы каждый раз разбирают фундамент здания культуры и заново закладывают его из «развалин мнений». В последнее время они активно занялись осмыслением самого предмета философии, выявлением ее уникальности, сложности в определенном типе культуры, преодолением натурализма в эпистемологии, принципиальным пересмотром оснований традиционной, классической диалектики и т.д. Эти и другие направления исследований вызваны к жизни «незнакомостью» происходящих ныне социальных явлений, которые не вписываются в рамки классической диалектики, представляющей собой предельно абстрактную, всеобщую историю развития, в то время как «необычная» современность требует нестандартного к себе подхода. Напряженный поиск выхода из духовного кризиса определился на неклассической форме мышления, в основе которой видится синергетика, направленная на расширение традиционного мировоззрения и связанная с анализом неравновесных состояний, нелинейных систем, неустойчивости сторон, невторостепенной роли случайности в развитии и т.д. Теперь же выясняется, что возможно существование качественно различных мировых

порядков развития, не подчиненных жесткой причинности, что не всегда исходит из одной единственной, более глубокой сущности. Полисубстанциальность, полифундаментальность мира определяет его разнообразие. Одним словом, абстрактно-всеобщая классическая теория развития, по мнению ряда философов, должна оставаться частным случаем синергетизма, переход к неклассическим представлениям о мире и человеку должен быть магистральным путем развития философии. Не повторяется ли ситуация кризиса в естествознании конца XIX начала XXI веков, когда известные категории перестали «работать» в неизвестных доселе сферах микромира и социального перелома?...

Неклассическое направление развития философии еще не сформировалось в законченную целостную теорию. Трудно предопределить однозначно ее перспективу как единственно «правильную» философию. Но уже многие ее принципы, где соединены абстрактно- и конкретно-всеобщие знания с гуманистическими ценностями, весьма результативны для объяснения современной социальной практики. Они эффективны также и в переосмыслении категориального аппарата традиционной диалектики. В неклассической философии нам импонируют прежде всего теория многомерности мира, его самоорганизация, принципы и основания социальной синергетики, диссипативной системы, принцип дополнительности и другие ключевые моменты, которые охватывают не только сферу всеобщего, но и сферу особенного, и которые к тому же находятся в какой-то степени в русле нашего исследования — философской культуры нации. Ибо современное познание идет по пути освобождения конкретных процессов самоорганизации и того особенного, которое простирается между общим и единичным, не отвергая ни то, ни другое. Однако нельзя отбросить и классическую, включая основания марксистской философии, за пределы историко-философского процесса. Преодолевая миф о ней как о вершине

мировой философской мысли, как об истине последней инстанции, следует помнить, что марксистская философия есть и остается определенным этапом в истории развития философской мысли и своеобразным отражением жестко детерминированной стороны бытия природы и определенного типа общественного развития. Тенденция «немедленно сделать в философии все новым» должна быть преодолена. Альтернативное видение мира не должно претендовать на универсальность. Классическая и неклассическая формы мышления не исключают друг друга. По принципу дополнительности, включенному в систему новой философии, ни одна из них не абсолютна. В развитии природы и человеческого общества неразрывно соседствуют свобода и необходимость. Причем далеко не все возможности классической диалектики исчерпаны до конца, многие положения ее находятся на стыке с неклассической философией, а некоторые действуют в русле теории многомерности мира и конкретизируют ее фундаментальные понятия и методы. Таковой является, на наш взгляд, взаимосвязь категорий единичного, особенного и общего. В теоретическом обобщении прошлого и осмыслении новых, нарастающими темпами развивающихся событий человеческой истории ей принадлежит особое место. Специфика ее прежде всего заключается в том, что она выступает одновременно в роли и анализирующего, и синтезирующего инструмента исследования, позволяет вскрыть механизм становления и исчезновения отдельного материального или духовного образования, что дает субъекту возможность «включиться» в процесс и повлиять на ситуацию в нужном для него направлении.

Известно, что категории единичное, особенное и общее являются аналогом определенных предметов и процессов окружающего нас мира. Поэтому проблему взаимосвязи единичного, особенного и общего следует рассматривать в двух аспектах — в онтологическом, когда говорим о существовании единичного, особенного и общего в материальном мире

и исследуем их объективное содержание, и в гносеологическом, когда мы имеем в виду отраженный мир единичного, особенного и общего в сознании людей.

В объективной действительности единичное, особенное и общее не обладают способностью самостоятельного существования. Как совершенно справедливо отмечает А.П. Шептулин, «самостоятельно существует только отдельное, отдельные предметы, явления, процессы, которые представляют из себя единство единичного и общего... Общее и единичное существуют лишь в виде сторон, моментов отдельного»².

В природе и обществе нет совпадающих, повторяющихся во всех своих признаках, свойствах и моментах предметов, явлений и их связей, каждый из них имеет свои особенности, т.е. обладает своей индивидуальностью. В этом смысле все отдельные предметы, явления, события единичны. Когда единичное употребляется в соотношении с общим, оно есть свойство, признак, момент. А безотносительно к общему, вне связи «единичное — общее» — как отдельное. Но это уже дань обыденному уровню мышления, что не способствует развитию культуры ума. Сказанное не является основанием для отождествления отдельного и единичного. В нашей литературе преобладает именно такая точка зрения, которая к тому же широко пропагандируется через вузовские учебники³, что преследует цель закрепления ее в массовом сознании. Поскольку в каждом материальном образовании, процессе наряду с неповторимыми есть повторяющиеся признаки, стороны, моменты, связывающие отдельное с другим или с другими и являющиеся основой материального единства мира, то понятие «отдельное» не может подчеркнуть только их единичность. Оно скорее всего подчеркивает относительную самостоятельность предметов, явлений в пространстве и во времени, их качественную и количественную определенность как целостных образований. Категория отдельное выступает как результат обобщения, но не выражает степень обобщения, в то время

как таким свойством обладают понятия единичное, особенное и общее. отождествление отдельного с единичным, как видим, снимает в некоторой степени познавательную нагрузку категории единичного. Такое толкование единичного может привести к локковской концепции об объективном, но самостоятельном существовании его независимо от общего. Продолжение подобного хода мыслей ведет к ошибочному взгляду об отделяемости признаков и свойств от своего носителя и существования их в отрыве от него.

Составляющими отдельного являются единичные черты, свойства, стороны, моменты, которые в своей совокупности относительно к моментам и сторонам других отдельных могут выступать особым или общим. На уровне особенного они обуславливают индивидуальность отдельного и тем самым детерминируют и очерчивают границы каждого отдельного процесса внешнего мира, а на уровне общего — общность и единство материального мира. Однако отсюда нельзя безоговорочно заключить, как это делают некоторые авторы, что единичное является совокупностью тех свойств и отношений, которые отличают каждый из предметов от остальных предметов, или же причислить его к сущности, существенной связи.

В своих функциональных назначениях отражать различие, дифференцированность понятия единичное и особенное совпадают. Формально допустимо, что особенное, в отличие от единичного, представляет собой совокупность отличительных черт, признаков и моментов, их своеобразное отложение, звучащее на различных октавах, но составляющее одну гармонию наиболее ярко выраженных единичных. Но предметы и явления отличаются друг от друга не только количественной стороной, но главным образом качественной, сущностной характеристикой. В своем внутреннем единстве особенное выступает как общее, а потому приближается по значению к сущности данного отдельного, где и содержится определенность, инди-

видуальность последнего. Особенное есть «различенность или определенность, но оно таково в том смысле, что оно всеобщее внутри себя и есть как единичное», — пишет Гегель⁴. «Особенное есть само всеобщее, но оно есть его различие или его соотношение с некоторым другим, его свечением вовне»⁵, — развивает дальше свою мысль философ. Широкое распространение получила точка зрения, по которой особенное занимает промежуточное звено в цепи категорий единичное и общее и что по объему оно шире единичного, но уже в отношении общего. Иногда его определяют как общность низшего порядка, т.е. общность для определенной группы предметов, явлений, процессов. Такая количественная трактовка поверхностна и не содержательна, но она достаточно точно определяет пространство проявления взаимосвязей, взаимоотношений единичного и общего. Особенное есть синтез, гармоничное единство последних, к которому наше мышление пришло через снятие с общего и единичного их противоречивости, утробной конфликтности. С одной стороны, оно низводит общее до конкретно-общего, до определенности, снимая с него безотносительность, абстрактность, с другой — поднимает единичное до некоторого общего. Особенное в таком виде выступает как итог, результат относительно завершенного движения единичного и общего и отражает уже «лицо и душу» отдельного. Таким образом, отношение единичного и общего как противоположностей находит свое выражение лишь в особенном, в моменте особенного. Более того, особенное не является результатом столкновения единичного и общего на перекрестном пути их взаимопереходов или доминирования одной из них над другой. Наоборот, именно в нем они приобретают себе состояние относительного покоя, именно их сжатое, сингулярное состояние не дает разрушаться отдельному. Более того, компоненты отдельного, которые являются носителями единичных и общих свойств и признаков, находя в особенном согласованность, максимальную упорядоченность, определяют вектор

развития. С таких, на наш взгляд, позиций нужно подходить к проблеме национального в условиях вечного стремления наций к своей самостоятельности и сообществу. Сохранить отдельное, не отвергая в его же нуждах стороннее — таково природное, синергетическое назначение особенного.

Особенное при нашей интерпретации заполняет то пространство, которое классическая диалектика оставляла незаполненным смыслом. Осваивая и преодолевая разрыв между единичным и общим в их постоянной противоречивости, особенное тем самым выступает совершенно новым измерением: оно есть межкатегориальное бытие, но «перекинутое» между единичным и общим на их же собственных опорах.

Допустимо, что общее есть носитель упорядоченности, стабильности, но, как ни парадоксально, оно обеспечивает открытость системы. А единичное ведет к ее изоляции, закрытости, тем самым вызывая неупорядоченность структуры. Заметим, что грань между открытой и замкнутой системой не абсолютна, их синтез, заключенный в особенном, и называется диссипативным состоянием системы.

Особенное есть такое состояние системы, где достигнут некоторый порог упорядоченности, гармонизации ее статусных составляющих в результате снятия воздействия хаотической внешней среды с одновременным поглощением порядка из нее. Отдельное, достигнув таким образом состояния диссипативности в особенном, приобретает способность нелинейности, т.е. способность непропорциональной зависимости от воздействия других отдельных, среды, «приобретает жизненность». Отдельное при таких условиях может не реагировать на крупномасштабные для его структурной устойчивости воздействия. Но оно в тех же целях одновременно становится исключительно чувствительным к незначительным колебаниям, изменениям состояния среды.

В философской литературе наряду с категориями единичное и особенное часто употребляется термин «специфиче-

ское». Попытки выяснить его содержание и смысловую нагрузку встречаются крайне редко. Между тем выяснение сути данного понятия представляется весьма необходимым для нашей проблемы, чтобы применять его по назначению, тем более иные авторы понятия особенное, единичное и специфическое принимают как взаимозаменяющие.

Специфическое — это, по всей вероятности, то, что присуще лишь данному отдельному, и ничему больше. Его нельзя ставить между единичным и особенным. Оно есть единичное, содержащееся в особенном и конкретизированное в нем, которое более ярче, чем остальные единичные черты, моменты, выражает с какой-либо стороны отличие данного отдельного от других. Специфическое данного отдельного познается только в отношении к специфическим другим отдельным, но оно теряет свою специфичность, если находит свое подобие в другом отдельном. Однако данное отдельное от других как целое от целого отличается наличием у него не одного, а целого ряда неповторяющихся черт, свойств и моментов. Специфическое более консервативно, чем остальные единичные, вернее, устойчивое единичное есть специфическое. А устойчивость является одним из условий сохранения предмета или явления в том виде, в каком он пребывает в данное время.

Если категория особенное служит для различения одного отдельного от других как одной целостности от других, то общее выражает единство многообразия предметов, явлений объективного мира. Общее имеет эквивалент в объективном мире, но оно существует в отдельном благодаря функционированию определенных связей и отношений данного отдельного с другими. Общее есть основа соединения многих конечных отдельных в бесконечное, точка нахождения в неповторимых, изменчивых вещах и процессах повторимого, инвариантного, устойчивого и выступает как бы характеристикой неисчерпаемости, неуничтожимости и единства объективного мира. Необходимым условием проявления общего

является взаимодействие и взаимопереходы противоположностей материальных и духовных образований, где обнажается их внутреннее сходство, вскрывается в бесконечных связях главная, необходимая связь, закон. Понимание общего лишь как схождения черт, признаков отдельных предметов и явлений, как это представляли философы XVII–XVIII веков и какое встречается в литературе до сих пор, в определенной степени есть недооценка познавательной роли категории общего. Отражение объективно существующих сходных или одинаковых черт и признаков в двух или нескольких отдельных и мыслящее при помощи абстракции отождествления как одно, единое общее, не может указать на закономерную связь между данными отдельными. Общее как и единичное существует лишь во взаимосвязях отдельных. Восхождение к общему идет через удаление единичного от отдельного, на этом пути оно освобождается от всего случайного, примесей несущественных, побочных признаков, свойств и позволяет видеть суть, ядро, внутреннее, основное содержание отдельных и их связей в чистом виде. А в объективной действительности общее, как и единичное, не обладает таким свойством «очищения» и не существует самостоятельно. Признание того, что природа дает нам прообразы любых абстракций, потому и общее имеет свой аналог в объективной действительности, на наш взгляд, не дает право полагать, что относительное обособление общего от индивидуального существует в самом реальном мире. Общее, как и единичное, выступает лишь стороной, свойством, сущностью отдельного и, как уже сказано было выше, придать ему самостоятельность возможно лишь в абстракции. И наше сознание в процессе овладения объектом стремится фиксировать не только специфику его, но и в большей части общие, существенные связи, иначе говоря, весь процесс познания есть процесс приближения к общему, как сущности, закону.

Существенным моментом диалектики являются переходы противоположностей друг в друга, их тождество. Переход есть, с одной стороны, процесс возникновения того, чего не было ранее в данном отдельном или в группе отдельных, с другой — процесс движения общего к единичному, до исчезновения сущности, и тем самым отдельного. Переход завершается установлением относительно устойчивых систем материальных образований. Однако это является лишь моментом прерывности в абсолютном процессе переходов. Отсюда следует вывод об ошибочности абсолютизации единичного и представлении об общем как о застывшей сущности, как о постоянной величине.

Диалектика категорий единичного, особенного и общего как никакая другая категория философии способна охватить этот непрерывный процесс переходов, в ходе которого она обогащается новым содержанием, становится более гибкой и работоспособной.

Объективный процесс переходов единичного в общее и наоборот определяет направление движения общества и обеспечивает его развитие: в общее переходят те единичные, которые могут удовлетворить потребности общества, т.е. потенциально общезначимые ценности, а исчезают те, которые противоречат тенденции его развития. Однако каждая ступень развития, в основе которой лежит единство единичного и общего, является вместе с тем и инволюцией в том смысле, что он, достигая и сохраняя некоторое состояние стабильности особенного, исключает развитие во многих других направлениях. Следовательно, субъекту необходимо поймать момент, когда можно будет ускорить процесс превращения единичного, соответствующего его практическим интересам, в общее, повторяющееся, а общее, противоречащее этим интересам — в единичное, и через него в деферент несущественного, а затем и в небытие. Это возможно лишь при условии знания внутреннего механизма взаимопереходов противоположностей и овладения ситуацией, где проистекает данный процесс.

Познание, как известно, делится на две ступени: на чувственную и рациональную, которым соответствуют логические категории явление и сущность, конкретное и абстрактное, единичное и общее и др. Это означает, что явление и единичное доступны чувственному уровню познания, а сущность и общее постигаемы лишь на теоретической ступени познания. В литературе по данному вопросу имеется иной взгляд, по которому единичное и общее познаваемы как на чувственной, так и на рациональной ступенях. Такая позиция была бы оправданной, если бы речь шла об общем лишь как о внешнем сходстве, подобии признаков отдельных. Что касается единичного, то правомерно считать возможность его познания как на чувственном, так и на теоретическом уровнях. А в положении о том, что общее доступно лишь разуму, нет никакой уступки объективному идеализму или религиозной философии, ибо оно не отрицает того, что всякое познание исторически начинается с живого созерцания и невозможно без него. Вместе с тем неправильно было бы считать, что общее находится под сферой монопольного курирования только разума.

Философы в большинстве своем допускают возможность разделения сущности вещей и явлений на более глубокую и менее глубокую. Попытка доказать возможность познания одной из них теоретическими методами, а другой, не менее глубокой сущности — эмпирическим путем, на наш взгляд, лишена основания.

Если понимать более глубокую сущность как то общее, до которого дошло наше знание, то она достигнута теоретическим мышлением. Но эта сущность по мере дальнейшего продвижения мысли вглубь становится менее глубокой сущностью. Значит ли это, что она теперь будет доступна нам эмпирическими методами? Причем, не вполне понятно разделение сущности на менее и более глубокую, на менее и более полную, ибо сущность предмета или явления одна — она

есть данность глубокая и полная. Поэтапность постижения ее — это вопрос гносеологической плоскости.

На наш взгляд, настала пора пересмотреть также традиционное представление о чувственном этапе познания как о низшей ступени процесса познания, как только о непосредственном постижении явления.

Исследователи отмечают неравноценность понятий единичное, особенное и общее в познании предмета или явления. Вопрос о том, что является более развитым и значимым в их диалектическом единстве, излишен, ибо все они носят одинаково важную познавательную нагрузку и вне связи друг с другом теряют смысл своего назначения. Очевидно, в их диалектической взаимосвязи можно выделить не — главное и второстепенное, подчиненное, не — менее или более развитое, а лишь в определенном смысле значение общего как понятия, выражающего саму суть и тенденцию развития отдельного. Причем, надо отметить, что в зависимости от поставленной задачи или поэтапности познания, а также специфики объекта исследования на роль более значимого может выдвинуться и единичное. Например, для познания законов развития национальной культуры недостаточно знание лишь концептуального содержания культуры вообще, а необходимо выяснить специфику данного социального явления.

§ 2. Роль и место категорий единичное, особенное и общее в системе некоторых универсалий философии

Чем сложнее объект исследования, тем специфичнее и совершеннее должен быть метод его познания. Для «оттачивания» выбранного нами инструмента познания, т.е. категории единичного, особенного и общего, для полного раскрытия их мировоззренческой и методологической роли целесообразно соотнести их с такими парными категориями,

как сущность и явление, содержание и форма, целое и части, целостность, конкретное и абстрактное, а также с диалектикой единства и борьбы противоположностей, где, как лучи через призму, проходят вышеназванные смысловые понятия. Выбор названных категорий и закона продиктован еще и тем, что большинство исследователей проблемы национального и общечеловеческого, проводя аналогию между последними и названными категориями, часто отождествляют их, что приводит к ошибочным выводам при определении нынешних процессов и перспектив развития национальных культур. В этой связи можно привести немало примеров соотнесения национального и общечеловеческого с целым и частями с субъективистскими выводами в угоду политике перманентной интернационализации культур всех наций и народностей прежнего Союза и, далее, стран бывшего социалистического содружества и т.д.

В познавательном процессе отношение «единичное — общее» выражает движение знания от явления к сущности. Отсюда и схожесть, некоторое совпадение единичного с явлением, общего с сущностью. Как и единичное, явление выступает исходной ступенью познания и служит формой проявления сущности. Последняя, по словам Гегеля, как бы светится через явление. Единичное и явление, если взять их в отношении к своим противоположностям, более подвижны, варианты, изменчивы. Общее, как сущность, выражает устойчивое, повторяющееся в вещах и их связях. Оба эти понятия представляют собой более высокую степень познанного, ибо цель любой науки заключается в обнаружении общего как сущности. В исследовании конкретных социальных явлений методологически важным требованием является не только выявление моментов совпадения данных категорий, но и выделение их различий. Основное различие между категориями общее и сущность сводится к тому, что последняя, в отличие от общего, отражает только главное содержание объ-

екта, внутренние, необходимые связи между его сторонами. Знание общего — это еще не знание сущности. Таким образом, в познании и овладении объектом важно выделение не просто общего, которое может означать и внешние стороны, сходства, несущественные стороны предметов и явлений, а внутренне-общего, необходимой связи, т.е. существенно-общего. Важно видимое, лишь выступающее в явлении движение свести к действительному движению. В объективной действительности нет и не может быть непреходящих явлений, предметов и их связей. Это значит, преходящи не только явления, но и сущность вещей также. Изменение существенно-общего в отдельном обусловлено в конечном счете изменением характера взаимосвязи между предметами, явлениями, что и приводит к ликвидации данного отдельного и возникновению нового. Переход одного отдельного в другое, качественно новое в иное структурное состояние связан с тем, что в природе единичного первого содержалось в возможности то существенно-общее, которое проявилось в создавшихся условиях. Своевременное вскрытие, постижение такого единичного, выступающего в данное время лишь как явление, составляет основу процесса научного предвидения и управления социальными процессами, в том числе и процессами развития национальных культур.

Соотношение целого и частей, последних в целом в познании во многом сходно диалектике отдельного и «единичного — общего», «единичного — общего» в отдельном, что исходит из сходимости проявления их структурных частей в самой объективной действительности. Как единичное существует лишь в отношениях к другим единичным и к самому отдельному, так и части могут быть определены как части лишь в отношении к другим частям данного целого и к самому целому. Различие между единичным и частью заключается в том, что если часть может быть отделена от целого и на эмпирическом уровне познания, то единичное может быть отделено от своего носителя лишь посредством абстракции.

Часть и общее, будучи составляющими соответственно целого и отдельного, могут представлять последних, если они содержат в себе их основное содержание. Поскольку часть есть носитель единичного и общего и потому выступает как отдельное, то она, соотнесясь с общим, отличается от него тем, что не выходит за рамки данного целого. В то время как общее становится общим лишь в том случае, когда находит себя в другом или в других отдельных. Далее, если часть доступна чувственному познанию, то общее, как сущность отдельного, постигается лишь на теоретическом уровне. Что касается общего и целого, то общее, как сторона отдельного, не исчерпывает всех сторон целого. Объединяющим началом общего и целого является их способность иметь и выражать сущность.

Каждое целое входит в систему более широкого, объемного целого, по отношению к которому оно остается в правах части. Эта иерархическая «русская матрешка» бесконечна во Вселенной и неисчерпаема вглубь. В макросистеме часть не может быть равной целому, но она при определенной системе отсчета может представлять содержание целого. Для этого часть должна быть в некотором роде самодостаточной и сосредотачивать в себе существенно-общее, которое присуще остальным частям данного целого и самого целого. Так, например, национальная культура несет в себе в том или ином объеме основное содержание общечеловеческой культуры. Но часть одновременно обладает и такими специфическими признаками, свойствами, которые «доводят ее до самостоятельности и некоторой странности». При наличии этой «знакомости» общего и «странности» единичного часть приобретает статус целого.

Для раскрытия внешней автономности и внутренней собранности, самодостаточности национальной культуры методологически важно соотнесение понятий «отдельное» и «целостность».

Понятия «отдельное» и «целостность» близки прежде всего тем, что они подчеркивают самостоятельность объекта, его существование в определенных внешних и внутренних границах: целостность обеспечивает его автономность внутренне, а отдельное представляет эту автономность в отношениях с другими предметами или явлениями, дистанцирует его от них. Отдельное детерминировано целостностью, оно есть прежде всего внешнее выражение целостности.

Целостность существует благодаря наличию необходимых структурных компонентов, «полности», «насыщенности» ими и функционирует при сбалансированной их интегрированности. Она существует как бы сама по себе-для-себя, а отдельное в своей противопоставленности окружению создает некое внешнее условие для сохранения данной целостности.

В структурных элементах целостности присутствуют как общие, так и единичные моменты отдельного. При наличии факта взаимодействия отдельных целостность благодаря общему выходит на сферу деферента других целостностей, в «открытое пространство», а через единичные характеристики уходит вглубь, образует некоторую замкнутость. В этом смысле целостность есть сжатое состояние отдельного, т.е. особенное. Последняя характеризует целостность с точки зрения отсутствия в ней второстепенных частей и свойств. Целостность имеет в себе лишь необходимые, гармонично сбалансированные компоненты, а второстепенные или же лишние не приобретают статус структурных — они могут фигурировать лишь на более низких уровнях системной иерархии. В отличие от целостности отдельное включает все без исключения элементы данного материального или духовного образования. Оно пространственно шире целостности, но то, что не охвачено целостностью в сфере отдельного, составляет необходимую среду для свободного ее функционирования. Это незанятое целостностью деферентное поле есть

условие, освобождающее ее структурных частей от чрезмерно жесткой обусловленности.

Целостность в состоянии функционировать и при отсутствии в отдельном некоторых важных структурных компонентов. В таком случае пространственно-временные границы отдельного глубоко не прочерчены, автономность его ущербна. Компенсировать это недостающее в «требовании самодостаточности» может интегрированность инвариантных компонентов целостности, их взаимодетерминированность. Таким образом, жизненность того или иного материального или духовного образования находится в прямой зависимости от их внутренней целостности.

Каждый компонент целостности имеет свою специфику и свое особое назначение. Однако во взаимосвязи друг с другом они приобретают свойства, которые отсутствуют в них по отдельности. Правовая культура, например, обогащаясь философской культурой, становится более соответствующей природной и социальной сущности человека и, в свою очередь, философская культура, испытывая на себе воздействие правовой культуры, освобождается от «лишнего груза» всеобщности, конкретизируется. При этом она всякий раз «напоминает» право о его незавершенности и возвратности. При условии взаимообусловленности, взаимопроникновения всех структурных компонентов целостность, хотя и будет равна сумме частей, ее составляющих, но не будет равна сумме их свойств. Целостность приобретает новое качество, которое обнаруживает себя во взаимодействии с другими системами. Для этого она должна быть внешне оформлена в виде отдельного.

Что касается понятий «целого» и «целостности», то последняя от целого отличается тем, что характеризует отдельное с точки зрения, во-первых, его состояния, степени внутренней организации. Во-вторых, исходя из этого, целостность в свои «составляющие» берет компоненты прежде все-

го статусного уровня⁶, в то время как целое этих уровней не различает и включает в себя все части без исключения.

Целостность уникальна, что означает существование отдельного как единственного в своем роде. Но уникальность не есть сумма лишь специфических признаков структурных частей целостности. Такое состояние превратило бы целостность в закрытую систему. Чем выше уровень организации целостности, тем она уникальнее. Неразвитость или отсутствие статусных компонентов снимает различенность целостности. Каждый структурный компонент должен быть достаточно зрелым, чтобы целостность выступила уникальной.

Гносеологическая функция категорий единичного, особенного и общего достаточно ярко обнаруживается и в ходе соотношения их с категориями абстрактное и конкретное.

Понятия абстрактное и конкретное как и другие категории философии употребляются для характеристики объективно существующих предметов и явлений и обозначения мысленного, идеального. Поскольку абстрактное есть результат отвлечения от некоторых других единичных сторон, признаков, моментов бытия вещей и явлений, выхваченное, вырванное от них, то оно, взятое безотносительно к другим признакам отдельного или отдельных, всегда выступает как единичное-абстрактное. Оно становится абстрактно-общим лишь через отношение подобия как результат обобщения существенных сторон, моментов, вещей и явлений. Абстрактное и общее прямо пропорциональны друг к другу: чем более общий признак, тем он абстрактнее. Но из этого не следует, что они совпадают по объему и функциональному назначению — абстрактным является всякий признак, свойство, но не всякое из них выступает общим.

Конкретность вещи находит отражение в логическом конкретном, где предмет или явление берется во всеобщей связи, но в своей различенности, определенности. Конкретное можно постичь лишь через абстрактно-единичное и абст-

рактно-общее. Первое в своей односторонности более определенное, но лишь по отношению к самому себе, где оно представляет собой, по словам Гегеля, «как то, что он есть, но не то, что он не есть». А абстрактно-общее, поскольку оно есть сущность, «душа этого конкретного, в котором оно обитает», полнее представляет отдельное. Абстрактно-единичное и абстрактно-общее в своем диалектическом единстве, полученном в ходе снятия их противоположностей и потому выступающие уже как особенное, составляют результат об отдельном как о конкретном.

Сказанное не противоречит принципам традиционной классической философии, но одновременно полностью «ложится» на основание неклассической диалектики, которая в этом вопросе сводится к отражению не только сферы всеобщего, но и сферы особенного, конкретного.

Положение «от абстрактного к конкретному» в непосредственном его понимании отражает лишь часть движения мысли к сущности отдельного. Если принять его в таком виде, то создается иллюзия, как будто перед нами априорная конструкция, и единичное выводится из общего. В движении мысли от абстрактного к конкретному необходимо сначала найти, выявить это абстрактное. Исходным в этом процессе познания является восприятие отдельного, где совершается элементарное обобщение в виде информации. На этом этапе познания отдельное еще не расчленено и слабо дифференцировано от других, оно находится в непознанном единстве общего и единичного и потому «сначала мелькают впечатления, затем только выделяется нечто...». Мысль, дробя отдельное на единичное и общее, доводит последнее до абстрактного определения отдельного, как бы упрощая ход его развития. На первый взгляд, такое абстрактное как будто удаляет нас от конкретного. Однако мысль, восходя от первоначального конкретного к абстрактному, не отделяется, а приближается к истине. Таким образом, отдельное, выступая как

исходный пункт познания, в результате своего развертывания через абстрактно-единичное и абстрактно-общее предстает перед нами как конкретное в его полноте. Это значит, что именно в диалектике единичного, особенного и общего находит свое выражение движение познания от конкретного как отдельного, к абстрактному, и от него снова к конкретному на более полном уровне знания. Такое конкретное тем не менее не тождественно объективному, наличному конкретному, ибо действительность всегда богаче знания о ней. Вне пределов познанного конкретного остается много сторонних, единичных, еще не прошедших через сознание человека. Всеобщая изменяемость мира требует систематической конкретизации его, введения в оборот практической жизни новых, еще окончательно не познанных, но уже дающих о себе знать единичных моментов, признаков и свойств его бытия.

Небезынтересно соотнести диалектику категорий единичного, особенного и общего с основными законами диалектики, в частности, с законом единства и борьбы противоположностей, над которым больше всех устраивали насилие с целью оправдания политики выгодной борьбы и обоснования руководящих установок власть имущих структур. Здесь мы прежде всего имеем в виду гегелевскую интерпретацию данного закона, взятую на вооружение идеологами нового общественного строя, которые желали, чтобы этот закон действовал до взятия власти и укрепления системы по всей многонациональной стране (а у Гегеля это Прусская монархия как идеальная система государственного устройства), а затем перевести его в плоскость отношений борьбы между социализмом и капитализмом, и так — до установления мирового господства. Этим целям служила и политика интернационализма, сближения и слияния всего мирового хозяйства, духовной сферы жизни народов, их культуры, языка. По мнению философов от политики, после победы коммунизма во всемирном масштабе, противоположности должны были

лишь сосуществовать, т.е. со снятием антагонизма полностью оказаться во власти субъективного фактора, но теперь уже не давать перейти ему во вторую фазу, фазу конфликта, а до сего времени борьба должна быть абсолютной. Не отрицая возможность установления бесконфликтного развития путем снятия антагонистических, разрушительных противоречий в ту или иную историческую эпоху в социальной сфере движения, попытаемся взглянуть на проблему закона единства и борьбы противоположностей через призму диалектики категорий единичного, особенного и общего.

Закон единства и борьбы противоположностей и диалектика единичного, особенного и общего как по своей форме, так и содержанию в целом идентичны. Оба они отражают способ существования предметов и явлений объективного мира через взаимопереходы противоположных сторон, единичного и общего, выражают всеобщность движения и направленность развития. Единичное и общее — это противоположные стороны единого, отдельного, отношения между которыми в зависимости от конкретно-исторических условий имеют тенденцию перейти в состояние противоречия, а затем и конфликта. Роль одной из противоположностей, например, общего, заключается в сохранении и упрочении структуры данного отдельного, а другой, единичного — в расшатывании, разрушении ее. По достижении критического порога они вполне могут поменяться местами и постепенно одна из них сойдет с колес настоящего времени. Границы между противоположностями весьма условны, переходящи и преходящи. Естественно, данное известное положение нельзя перевести механически на отношение национально-специфического и общечеловеческого, на какую проблему мы хотим выйти в последующих суждениях.

Понятие «единство» привычно понимается как состояние прежде всего взаимообуславливающих, но не взаимоисключающих противоположностей, и этот процесс взаимодействия

проистекает не где-либо, а в отдельном. Единство и отдельное — понятия разнопорядковые и потому в них не следует искать идентичность. Единство есть характеристика состояния отдельного и оно не покрывает его полностью. В отдельном наличествуют не только противоположности, но и не противоречащие друг другу признаки и свойства, хотя и находящиеся по разные стороны координат. Единство противоположностей скорее всего заключено в особенном. Именно наличие особенного в каждом или в каждой группе предметов и явлений сохраняет их лицо и стабилизирует существующее состояние отношений в мире. Нужно полагать, таким образом, что противоположности в своем движении друг к другу образуют нечто особенное, «золотое сечение», которое замедляет, затупляет агрессию их движения, борьбы, гармонизирует отдельное, образует и обеспечивает состояние его диссипативности. В литературе по проблеме законов диалектики, на наш взгляд, упускается именно этот важный момент, который и дает повод для абсолютизации борьбы противоположностей.

Можно безоговорочно признать положение, что развитие есть борьба противоположностей, но есть ли смысл доказывать это путем игнорирования состояния их очевидного единства и абсолютизации стадии борьбы, выраженной в известной формулировке В.И. Ленина: «Единство, совпадение, тождество, равнодействие противоположностей условно, временно, преходяще, релятивно. Борьба взаимоисключающих противоположностей абсолютна, как абсолютно развитие, движение»⁷. С таким же успехом можно предположить и обратное: борьба противоположностей относительна, а их единство абсолютно, — поскольку каждое движение начинается с нарушения существующего равнодействия и кончается равнодействием, покоем. Данное отдельное существует в пространстве и во времени лишь постольку, поскольку противоположности в нем сосуществуют. Абсолютная же борьба всего и вся привела бы мир к некоему аморфному состоянию

вечного начала возникновения и исчезновения с пропуском цикла установления целостного отдельного. Притом, можно ли дать предпочтение какой-либо фазе отношений противоположностей — фазе равнодействия, тождества или конфликта и его разрешения? Какая из них занимает больший интервал времени и выражает момент бытия предмета? Однозначного ответа здесь не должно быть, поскольку в каждом конкретном случае отдельное ведет себя по-своему, однако очевидно одно: консенсус, состояние конвергенции противоположностей в нем является основным условием существования каждого отдельного предмета, явления.

Еще Г. Спенсер, а затем И.А. Богданов развитие рассматривали как движение, направленное на достижение равновесия различных сил, как переход от одного равновесия к другому, за что они были подвергнуты уничтожающей критике сторонниками перманентных деструкций. Позиция названных философов реанимируется и возрождается в последнее время и находит практическое подтверждение при исследовании конкретных объектов. На таком понимании связи покоя и движения, замены постулата «покой относителен, движение абсолютно» на противоположный «покой абсолютен, движение относительно» строит также свою точку зрения на мир как на гармонию М.А. Марутаев⁸.

На наш взгляд, попытки абсолютизации борьбы как единства противоположностей и намерения диктовать ведущую роль общего или единичного лишены объективного основания. Для каждого отдельного материального образования в каждый интервал времени имеется такое состояние, когда мы можем говорить о равнодействии противоположных сторон или преобладании одной из них, но мир в целом имеет возможность сохранить себя в том виде, в каком он пребывает, лишь придерживая необходимое равновесие между сторонами отдельных предметов и явлений, которая лежит в основе устойчивых фиксированных отношений между самими от-

дельными материальными образованиями. По представлению родоначальников синергетизма, с которыми можно согласиться безоговорочно, развитие есть процесс замены конкуренции кооперацией, процесс роста степени синтеза порядка и хаоса, обусловленный стремлением к максимальной устойчивости. Это определение настолько универсально, что одинаково применимо как в сфере неорганических, биологических, так и социальных явлений. Не являются ли устойчивость и равновесие тупиковой ситуацией эволюции микро- и макросоциальных систем? Ведь именно неустойчивость и неравновесность противоположных сил наращивают неоднородность предметов и явлений, открывают множественность путей развития, освобождая их от жесткой предопределенности, закономерности. Дело заключается в том, что мир не может пребывать в состоянии лишь свободы или лишь необходимости. Принимать за фундаментальную характеристику эволюционных процессов как устойчивость, так и неустойчивость было бы отходом от принципов самой диалектики противоположностей.

Здесь можно привести теоретические основания и принципы ныне активно разрабатываемой проблемы диссипативной системы. Любая материальная система стремится к максимальному упорядоченному состоянию, что так или иначе связана со стабильными отношениями структурных компонентов системы, а последняя — со средой. Диссипативная система есть прежде всего синтез движения и покоя, хаоса и порядка, хотя нельзя отрицать и момент их взаимоисключения. Одной из фундаментальных характеристик диссипативной системы является нелинейность развития. Система, стремящаяся к устойчивости, в отличие от линейности, непропорционально реагирует на воздействие со стороны среды в плане информационного, энергетического и вещественного ее вторжения: незначительное воздействие может вызвать хаос в системе, на что последняя очень чувствительна,

что дает возможность предопределить последствия, и, наоборот, система может оставаться безучастной на глобальные возмущения среды.

Рассмотрев взаимосвязи категорий единичное, особенное и общее с некоторыми категориями и с одним из законов диалектики, можно сделать вывод, что они, аккумулируя содержание последних, приобретают дополнительные возможности проникновения в окружающий мир. С одной стороны, они, отражая достигнутый уровень познания природных и социальных явлений, служат отправным пунктом дальнейшего, более глубокого исследования их. Переведенная в соответствующие требования, правила познания и практической деятельности, взаимосвязь этих категорий поднимается на уровень методологии исследования и способствует правильной постановке и решению насущных проблем. С другой стороны, данные категории позволяют определить общий ход событий, вывести закономерности движения объекта и предвидеть будущее. В основе методологической функции рассматриваемых категорий лежит принцип раздвоения единого и познания противоположных частей его. Выделение единичного и особенного позволяет видеть предмет или явление в их относительной самостоятельности, а общего — единство мира. В категориях единичное, особенное и общее находит свое выражение общее направление познания. Известно, что при исследовании любого объекта ход мыслей начинается с того же, с чего начинается история, и должен следовать по его же направлению и этапам развития. Однако значение данных категорий заключается не просто в отражении, а в способности приобретать сокращенную форму отражения этого развития.

Категории единичное, особенное и общее при всей их универсальности и способности выхода на любые сферы действительности нельзя применять шаблонно. Они слишком объемны, чтобы только с их помощью решать конкретные

научные задачи. Для этого необходимо проявить и получить их конкретное выражение, «приземлить» их на ту или иную сферу действительности, «сузить» их до конкретного отдельного. В познавательном аппарате проблем общества такую снятую форму данных категорий, например, представляют понятия национально-специфическое, национальное и общечеловеческое, которые в свою очередь конкретизируются на отдельных исторических процессах или сферах общественной жизни. Рассмотрим для начала специфику «работы» данных категорий в сфере познания социальных явлений.

Как и любые категории диалектики категории единичное, особенное и общее свою функцию отражать окружающий мир находят только через общественную практику. Поскольку любые отношения людей преломляются через определенные общественные отношения, то категории своим происхождением непосредственно связаны с общественной практикой. Имея социальное происхождение, категории единичное, особенное и общее направлены как на познание социальной сферы движения, так и естественно-природных процессов.

Методы познания социальных явлений в отличие от естественно-природных имеют свои особенности, хотя принципиальной разницы между ними нет. Поскольку способ восприятия главным образом зависит от природы предмета, то отличительные черты, особенности социальных явлений определяют специфику их познания. Эти же особенности выдвигают требование своеобразного использования диалектики категорий единичное, особенное и общее в процессе познания данного объекта⁹. Следовательно, для выделения особенностей использования диалектики данных категорий в социальном познании необходимо знать главные отличия социальных явлений от естественно-природных.

Социальная форма движения — наивысшая, наисложнейшая, и законы развития ее, в отличие от естественно-природных, проявляются как известно, через деятельность

людей. В общественном развитии имеется бесконечное количество перекрещивающихся сил, носителями которых являются отдельные люди, социальные группы, классы, нации. Чтобы определить равнодействующую этих сил, совпадающую в своем основном содержании с законом общественного развития, необходимо найти то общее между этими силами, которое вытекает из всей совокупности социально-классовых отношений. Этому должно предшествовать выявление индивидуальных особенностей каждой относительно самостоятельной силы, их интересов и целей. Такая процедура позволяет раскрыть не только сущность социальной формы движения, общественных законов, но и в соответствии с ними строить правильную линию руководства этими процессами.

Общество и его законы, в отличие от естественно-природных, изменяются значительно быстрее. Чем дальше, тем ускореннее развивается общество, чем выше, тем быстрее идет дело. Причем, каждый исторический момент вносит своеобразие в существующие социальные отношения, что требует иного, отличного от ранее выработанного, подхода к нему и выявления особенного в нем. Поэтому при исследовании социальных явлений весьма важно оптимизировать гибкость категорий единичное, особенное и общее, их способность отражать достаточно адекватно социальные изменения. Каждое социальное явление очерчено определенными историческими рамками, характеризуется относительной устойчивостью, определенностью. В сложной и динамической системе общественных отношений оно выступает относительно автономно. Причем, чем крупнее события, тем очевиднее их неповторимость, особенность. Вместе с тем каждое социальное явление связано со многими другими непосредственно или опосредованно, что выражает единство естественно-исторического развития человеческого общества. Чем выше степень органической взаимосвязи между компонентами отдельного социального явления, тем большей ак-

тивностью и способностью воздействовать на другие социальные явления оно обладает. Исходя из этого методологическим требованием исследования любого социального объекта выступает рассмотрение его, во-первых, как отдельного и выявление его собственных законов функционирования и развития, во-вторых, как особенного другого более широкого отдельного или как части целого, где его собственные законы выступают как особенные. Такой методологический принцип исследования социальных явлений продиктован тем, что в обществе, в силу его чрезвычайной сложности, более жесткой по сравнению с естественно-природной детерминацией и скоротечностью существования его отдельных систем в пространстве и во времени, гораздо труднее зафиксировать их однотипность, без чего нельзя обнаружить закономерности его движения.

Чем крупнее, масштабнее социальное явление, чем большей степенью зрелости оно обладает, тем эффективнее применение диалектики категорий единичное, особенное и общее в раскрытии его сущности. Причем для выявления нового, ранее неизвестного закона необходимо обнаружение существенно-общего данного социального факта, события с его прошлым, с его предпосылками или же аналогичным историческим событием. Чаще всего исследователи обращаются для этого к событиям прошлого, зафиксированным общественными науками, ибо масштабные, более значительные исторические события в жизни народов учащаются лишь с ускорением темпов общественного развития.

По вопросу о возможностях применения категорий единичное, особенное и общее в анализе социальных явлений имеется точка зрения, согласно которой использование их считается оправданным только в случаях рассмотрения социального объекта в состоянии его статичности и недостаточно оперирование ими в исследовании объекта в аспекте ее исторического развития.

К примеру, сущность движения национального и интернационального к их диалектическому единству нельзя раскрыть только при помощи названных категорий. Для этого необходимо привлечь все основные законы и категории философии, множество различных приемов и методов исследования. Однако диалектика единичного, особенного и общего, как это было показано выше, сосредотачивая, спрессовывая содержание многих других категорий, выступает таким способом отражения действительности, при помощи которого воспроизводится внутренняя логика развивающегося объекта. Причем, под категориями единичное, особенное и общее всегда нужно подразумевать их диалектику, ибо само содержание их в любом соотношении включает в себя противоположность, тождество, отражающих не что иное, как развитие предмета или явления, движение их структурных частей. Методологическое значение принципа взаимопереходов единичного через особенное и общее и наоборот определяется и тем, что заставляет нас, с одной стороны, учитывать подвижность общественных явлений и их структуру, а, с другой, требует учитывать их определенность, устойчивость, статичность. Таким образом, принцип диалектики названных категорий органически сочетать гибкость с определенностью, подвижность с устойчивостью требует рассматривать социальный объект не только в состоянии статичности, но и в полной мере в его историческом развитии.

Общественные явления, в отличие от естественно-природных, выражены не только материальными, но и духовными, идеальными связями и отношениями. Последние не воспринимаются непосредственно, эмпирические методы здесь неприемлемы. Однако исследование идеального также может начинаться как с познания единичного, чтобы затем подняться до общего, до сущности, так и с нисхождения от общего к единичному. Иными словами, индуктивный и дедуктивный пути познания диалектически взаимосвязаны и ни один из них

не может претендовать на роль единственного пути познания. Поскольку идеальные, духовные явления определяются материальными отношениями, то содержание последних дает ключ к объяснению духовных явлений. Это открывает возможность, хотя и несколько ограниченную, к экспериментированию в сфере идеального, при помощи которого выявляются оптимальные варианты решений той или иной проблемы.

Познание социальных объектов — это познание обществом самого себя, закономерностей своего собственного бытия. Следовательно, общество выступает одновременно и объектом, и субъектом познания. Это обстоятельство определяет следующую особенность применения категорий единичного, особенного и общего в познании.

Субъект не пассивно отражает объект: в ходе своей теоретико-познавательной и практической деятельности он субъективирует объект, т.е. сообразно своим практическим задачам изменяет его, налагает на него свой отпечаток. Иными словами, упорядочение их системы отношений связано с познанием общего и единичного объекта и самого субъекта, с созданием соответствующих условий проявления общих закономерностей развития объекта и, соответственно, с процессами сужения рамки действия таких единичных явлений, которые идут в разрез с интересами субъекта.

Следует отметить, что признание субъектом познания всего общества было бы умозрительным подходом. Познает объект не абстрактный субъект-общество, а человек, принадлежащий к определенному классу, нации и т.д., и выражает их интересы исходя из своего объективного положения в обществе. Это определяет тот угол зрения, который позволяет давать более или менее адекватное или, наоборот, искаженное отражение действительности. Различные социальные силы и общественные классы неодинаково заинтересованы в истинном познании социальных явлений, ибо выводы, результаты познанного непосредственно касаются их интересов.

Природа человека в целом такова, что люди, социальные слои, классы заинтересованы в скорейшем достижении своих целей путем внесения изменений в структуру общественных отношений или же переворота всего общественного строя, торопят законы развития общества, а те, которые уже добились экономического господства и политической власти, наоборот, всячески пытаются тормозить их действие. Взгляд на законы с чисто прагматических соображений вызывает к жизни в том и другом случае субъективистские подходы к проблеме, односторонне релятивистские или догматические воззрения. Так обстоит дело и с применением категорий единичное, особенное и общее у сторонников демонтажа социальной однородности наций и народностей страны. Вновь, теперь уже со стороны другого полюса, наметилась тенденция заставить работать общественные науки в собственных узкокорыстных интересах, пренебрегая при этом их объективным содержанием.

Диалектика единичного, особенного и общего является не только формой отражения объективной действительности, но и диалектикой действия. С позиций выявленной нами методологии данных категорий попытаемся раскрыть содержание культуры в целом и национальной культуры в частности, переходя затем к анализу национального и общечеловеческого в ней в контексте современной практики национальных отношений.

Глава 2

Проблема целостности национальной культуры

§ 1. Нация как субъект культуры

Для использования того или иного метода познания, способов исследования необходимо сначала знать в общих чертах, что такое предмет, чтобы можно было заняться теми изменениями, которые с ним происходят. Следуя этому требованию, рассмотрим для начала некоторые ныне существующие определения культуры и выразим свое отношение к ним.

Как известно, определение культуры как и любое другое определение не может отражать всего содержания изменения и развития этого сложнейшего и многогранного социального явления. Краткое указание в нем наиболее характерных отличительных признаков выступает основой для дальнейшего его познания. Причем, надо отметить и ценность, значение исходного, «рабочего» определения культуры для теоретической и практической деятельности людей. Решение задач культурного строительства во многом зависит и от того, как мы определим культуру с точки зрения ее образа будущего, должного.

В философской литературе имеется множество дефиниций культуры. А. Моль, А. Кребер и К. Клакхон насчитали их около 260. Философы вновь и вновь возвращаются к проблеме определения ее смысла¹⁰. Выделяются антропологические, социологические и иные подходы к ее определению. Исследователи отмечают односторонность многих из них.

Наиболее древним (слово «культура» введено Цицероном) и до настоящего времени широко распространенным является определение культуры, где она выступает как совокупность ценностей и предстает перед нами в своей предметной сущности. В сформулированных на основе этого оп-

ределения культура есть результат созданных и создаваемых материальных и духовных ценностей, по которым мы судим о достигнутых высотах интеллектуального развития человека, его сущностных сил и способностей. Культура в таких определениях предстает лишь как объективированная форма человеческой деятельности, а сама деятельность остается за пределами культуры. Определение ее как универсальной формы жизнедеятельности людей оправдано лишь отчасти, ибо в таком случае на первый план выдвигается способ функционирования культуры, а не ее внутреннее содержание и историческое назначение. Для восполнения данного пробела некоторые исследователи основной упор делают на аспект творчества в деятельности¹¹. Ф.Т. Михайлов в статье «Болевые точки культуры» подчеркивает, что «культура — не что иное, как творение, причем не только и даже не столько готовое творение, например, уже написанное стихотворение, сколько творчество.

... И прежде всего сотворение себя»¹². Творчество — важнейший момент в деятельности людей по овладению ими своим внутренним и внешним миром. Включение его в дефиницию культуры указывает на расширение диапазона охвата культурой окружающего мира, на прогрессивную направленность развития общества. Н.С. Злобин, например, считая «творение человеческого мира человеком сущностью культуры»¹³, в целевой нагрузке культуры видит именно общественный прогресс¹⁴.

Не оспаривая правомерность и важность выделения в культуре момента творчества как определяющего общественное развитие, нельзя и принимать его за окончательное слово. В последние годы культурологи ограничиваются интерпретацией именно этого определения, что может помешать дальнейшему развитию теории культуры. Подчеркивая, что вне процесса деятельности предмет перестает быть предметом культуры, на наш взгляд, необходимо определить субъект культуры, т.е. выделить

предмет существования от его способа существования, ибо человек существует в культуре двояким образом: и объективно, предметно, и субъективно, деятельно.

Культура возможна только в обществе, но она не есть общество. Однако из этого нельзя заключить, что она представляет обособленную сферу общества. Культура, проникая во все сферы жизнедеятельности от умывания лица до величайших высот человеческого духа, охватывает всю систему производства, распределения и потребления материальных и духовных благ, но не покрывает полностью ни одну ее сторону. Она выступает своеобразным ценностным, позитивным сечением всей экономической, социально-политической и духовной жизни общества. Соотношение общества и культуры можно рассматривать как соотношение отдельного и общего, но не целого и части, как это пытаются доказать иные авторы¹⁵. Культура, пронизывая каждый социальный феномен, высвечивая изнутри любую из сторон жизни и деятельности общества, в ходе своей эволюции оставляет в стороне единичные, не отвечающие требованиям эпохи элементы. Именно вследствие этого она выступает как выражение поступательного развития общества, его прогрессивных жизненных позиций.

Рассмотренные нами основные моменты становления определения культуры сравнительно адекватно передают сущность и особенности культуры в самой действительности, ибо, много сторон в предметах и дефиниций может быть много. Но ко всему этому следует добавить, что любая дефиниция должна отражать не только то, что предмет есть в действительности, но и то, чем данный предмет должен быть. За рабочее мы принимаем определение, где она, культура, выступает как процесс творческого освоения мира человеком и ценностные результаты этой деятельности, становящиеся исходным началом нового витка саморазвития субъекта. В данном определении, как видим, отражена творческая сторона

деятельности людей как способа их существования и развития, результаты этой деятельности как позитивного, ценностного среза, указывается историческая функция культуры и выделяется ее субъект.

В феномене культуры отличают материальную и духовную ее стороны. В литературе по данной проблеме имеется и другая точка зрения, согласно которой в современных условиях деление культуры на материальную и духовную нецелесообразно.

В онтологическом плане материальную и духовную сферы культуры действительно нельзя отрывать друг от друга, так как уже в самом процессе деятельности мысли и чувства человека переплетены с его физической силой, а результат его деятельности представляет собой не что иное, как овеществленную форму их единства. Вместе с тем выделение в культуре названных сфер, проведение между ними разграничительной линии в гносеологическом аспекте имеет важное научное значение. С этим объективно приходится считаться.

Деление культуры на материальную и духовную строят по различным принципам: одни авторы исходят из разделения деятельности на материальную и духовную сферы, другие же в основе такого деления видят принцип преимущественного удовлетворения материальных или духовных потребностей людей. Допустимо и несколько иное толкование данного критерия, а именно: по принципу различения общественного бытия и общественного сознания. С этих позиций материальную культуру можно считать стороной общественного бытия, а духовную — общественным сознанием. Поскольку культура обнаруживается не только в деятельности, но и в самих результатах деятельности, то, выходит, оба первых критерия одинаково правомерны. Однако их недостаточное совершенство как критерия выявляется при отнесении науки или к компонентам материальной, или же духовной культуры. По виду деятельности ее можно отнести к духов-

ной культуре. А поскольку она служит конечным результатом удовлетворению материальных потребностей, ее можно причислить к материальной культуре. Критерий же, в основе которого лежит принцип различения общественного бытия и общественного сознания, снимает, на наш взгляд, эту неувязку. Руководствуясь им, оправданнее будет считать науку частью духовной культуры и определить ее как совокупность знаний, а средства объективации и результаты их — сферой материальной культуры.

Духовная культура является своеобразным отражением общественного бытия. Последнее является основой и определяющим характер и уровень духовной культуры. Однако духовная культура не пассивная сторона по отношению к материальному производству. Она активно воздействует на все без исключения стороны материальной жизни общества. Следовательно, духовная культура существует и функционирует относительно самостоятельно, что обнаруживается также в том, что она может отставать от общественного бытия, сохраниться даже после исчезновения породившей ее эпохи или, наоборот, с опережением отражать ту действительность, которая должна наступить. Духовная культура имеет свою внутреннюю логику развития, что дает возможность исследовать ее в определенных границах существования.

Характеризуя бытие людей со стороны способа их творческой деятельности и отражая качественное состояние общества на каждом этапе его развития, духовная культура по своему значению становится в один ряд с категориями «духовная жизнь» и «общественное сознание». Заметим, что эти понятия не могут быть использованы как синонимы и нуждаются в разграничении.

Духовная жизнь общества является совокупностью различных видов деятельности людей, связанной с процессами активного отражения действительности. По своему объему, содержанию и форме духовная жизнь общества шире, богаче

и разнообразнее, чем духовная культура. Последняя находит в духовной жизни свою область функционирования, является ее способом организации, позитивной стороной и качественным показателем. В структуре духовной жизни общества духовная культура выступает ее ядром, связывающей и постепенно подчиняющей все остальные элементы силой и потому обладающей способностью сообщить всем видам духовной деятельности определенную направленность движения. Именно в этом смысле духовная культура является необходимой сферой, сущностью духовной жизни общества, ее основой. С дальнейшим развитием общества духовная культура постоянно будет расширять границы своего действия в духовной жизни, пронизывать все ее компоненты. Но говорить о том, что по мере дальнейшего совершенствования, очеловечивания общества его духовная жизнь и духовная культура по своему содержанию, тем более объему будут совпадать, было бы ошибочно, ибо в движении общества к своему бесконечному совершенству не отвечающие потребностям людей или отжившие моменты закономерно исключаются из сферы духовной культуры, но остаются до определенного времени в сфере духовной жизни некоторой части населения. Эта закономерность сохраняет силу постоянства на любой ступени развития общества.

По вопросу о соотношении категорий духовная культура и общественное сознание исследователи или же отождествляют их, или же полагают, что духовная культура шире по своему объему общественного сознания и включает в себя все виды, формы и уровни общественного сознания. Мы же придерживаемся несколько иного взгляда.

Общественное сознание объективируется в духовной деятельности и закрепляется в различных элементах духовной культуры общества — в философии, идеологии, литературе и искусстве и т.д. Это дает основание считать духовную культуру своеобразным отражением отраженного. Соотношение

духовной культуры и общественного сознания таково, что последнее включается в духовную культуру не во всем своем объеме, а лишь определенной стороной, которая совпадает с гуманистическими требованиями развития человечества. Из этих соображений мы не решаемся в полном объеме включить, тем более на ее современном уровне развития, такую форму общественного сознания, как религия, хотя и не отрицаем некоторые ее положительные функции в определенных пределах морали. Сдерживая изначально противоречивый характер человека по отношению к миру и друг к другу, сохраняя этику человеческой культуры в рамках гуманистических принципов, религия тем не менее в любой своей форме и окраске всегда сковывала стремление человека познать тайны Вселенной и самого себя. Но на этой основе считать ее «врагом культуры и прогресса» было бы не совсем справедливо. Категоричность — одно из проявлений односторонности, а следовательно, антидиалектики.

Таким образом, сопоставление духовной культуры с духовной жизнью и общественным сознанием позволяет сделать вывод, что она является своего рода позитивным срезом последних и имеет с ними как общие, так и особенные черты, моменты. Вне пределов духовной жизни общества нет и духовной культуры. В свою очередь, духовная культура включает в себя как одно из своих компонентов общественное сознание, но лишь его определенную сторону — позитивную. Итак, получается своеобразный круг, где совпадающее общее между духовной культурой и общественным сознанием представляет ядро, основное содержание всей духовной жизни общества, содержащее в себе тенденцию общественного прогресса.

Духовная культура — сложное, многоаспектное социальное явление. Каждая из ее сторон и граней обладает своими особенностями, специфическими сторонами, но за этим многообразием скрывается общее, составляющее внутреннюю

связь ее структуры, которое обеспечивает целостность духовной культуры. Находить, фиксировать в ней общее, сущность значит находить их в самом человеке — субъекте культуры. В человеке есть общее, что роднит его с другими людьми и выступает сущностью человека вообще. Эта сущность, по меткому выражению К. Маркса, представляет собой совокупность всех общественных отношений. Однако это общее проходит через призму той нации, класса, социальной группы, которым человек принадлежит. Общее и единичное, содержащиеся в самом человеке, определенным образом отражаются в способах его деятельности и результатах. В свою очередь, объект культуры, активно отражаясь в сознании субъекта, закрепляется в нем со всеми общими, объединяющими его с другими предметами и явлениями определенного круга, и особенными моментами, свойствами, отделяющими один предмет от других. Это двуединый встречный процесс взаимодействия общих и особенных моментов объекта и субъекта; воплощенный в деятельности последнего, и составляет содержание становления культуры.

Действительным субъектом культуры выступает все человеческое общество. В этом заключается целостный характер культуры. Однако общество чрезвычайно разнородно: оно состоит из различных наций и народностей, находящихся на различных уровнях исторического развития, классов и социальных групп, дружественных и раздираемых внутренними противоречиями и т.д., что приводит к разделению общества на отдельные относительно самостоятельные субъекты, которые и создают различные в соответствии со своими особенностями культуры. Поскольку историческое единство культуры и ее внутренняя дифференцированность заложены в сущности самого объекта культуры, то движение разнородных культур к своему общечеловеческому состоянию связано с естественным преодолением разнородной множественности, но не разнообразия самих субъектов.

Субъектом культуры могут выступать лишь те социальные силы, которые обладают своим сознанием и способны вести целенаправленную деятельность. Следовательно, чтобы признать нацию субъектом культуры, необходимо обосновать положение, что нация способна вести практическую и теоретическую, познавательную деятельность и что она имеет свое, национальное сознание. Данная проблема важна для нас и потому, что целостность национальной культуры определяется состоятельностью, полноценностью нации как субъекта исторического творчества.

В становлении этноса полноправным субъектом культуры следует выделить два встречных, но взаимообусловленных момента. Первый — это когда этнос является объектом природы как таковой и социальных факторов. Второй — когда он сам окультуривает и актуализирует природную и социальную среду и выступает активным началом взаимодействия с последними.

Считать этнос результатом действия лишь социальных или только природных законов было бы неверным. Его нужно принимать и как биологический вид, и как социальную единицу. Долгое время в отношении этого вопроса господствовал вульгарный социологизм. Но «с легкой руки» Л.Н. Гумилева чаша весов стала клониться в сторону вульгарного биологизма, по которому этнос сводится к «феномену биосферы». По мнению Л.Н. Гумилева, попытки объяснить этнос «через социальные законы развития общества приводят к абсурду»¹⁶.

Разумеется, мы не можем сбросить факт активного влияния биосферы на поведение этноса, его сообразность продиктована организацией Вселенной, ибо всеобщие законы целого определяют специфику части. Допустимо, что некоторые этносы обладают повышенной способностью поглощать энергию из окружающей среды. История не однажды доказала, что народ с потерей своей родовой связи с природой, откуда он берет генетическое начало, теряет свою особость. Но

надо иметь в виду, что по мере ужесточения общественных отношений и развития социального, природное начало в этносе отходит на второй план — главным детерминантом становится социальный фактор. Доказательством тому является то, как в результате неблагоприятных социальных условий, а не под непосредственным воздействием космических изменений и биологических факторов, исчезали целые народы в советское время.

Представленная Л.Н. Гумилевым концепция определенной стороной перекликается со взглядами, недооценивающими творческую потенцию нации как активного субъекта исторического процесса, толкающими ее на пассивное существование, на состояние субпассионарности. Что касается момента творческой активности этноса, в ходе которой идет самоорганизация его как субъекта на уровне нации, то он исследователями также не проработан до конца. Более того, к этой проблеме с 70-х гг. и не возвращались. Так, например, проф. Г.С. Арефьева пишет: «Социальные общности людей, выделяемые историческим материализмом, такие, как племя, народность, нация, класс, сословие, народные массы выступают в качестве субъектов социального действия»¹⁷. Далее автор на вопрос «является ли нация субъектом познания общественных процессов» отвечает отрицательно¹⁸.

Взгляд автора на природу субъекта противоречив: субъект — он есть или его нет, но полусубъекта не бывает. Если признать за какой-либо социальной общностью или личностью статус субъекта, то в онтологии разрыв практической и теоретико-познавательной деятельности невозможен. Автором не мотивированы также причины отрицания ею познаваемости субъектом общественных процессов. Но вывод из всего этого однозначен: недооценка субъектности нации. Последняя якобы неосознанно творит свою культуру и стихийно строит свои «отношения» с другими субъектами исторического процесса. Получается, что познание представ-

лено здесь лишь «тощей абстракцией частичного субъекта» (Л.А. Микешина).

Деятельность нации, как и деятельность отдельной личности, класса и целого общества, можно разделить на материальную и духовную сферы. Процесс познания есть единство практической и теоретической, духовной деятельности людей, направленный на освоение природной и социальной действительности. Было бы неправильным считать процесс познания лишь как умственную деятельность. Становление субъекта культуры происходит во взаимодействии его с объектом, т.е. в деятельности субъекта по овладению им как естественно-природными, так и социальными объектами. Иначе как понимать процесс установления нацией выгодных отношений с соседями, если не в результате познания и учета их экономических, политических и культурных интересов? В категории «деятельность» состыкованы не только объект и субъект, но и материальное, и идеальное, что выводит нас на проблему единства теории и практики. Иными словами, в деятельности вплетены материя и сознание, теория и практика, объект и субъект. Таким образом, положение о неразрывности теоретической и практической деятельности людей является основанием считать, что нация, являясь субъектом социального действия, выступает одновременно и субъектом познания общественных процессов. В пользу этого довода говорит и то, что этнос на уровне национальной общности строит свою внутреннюю жизнь, познавая свои внутренние законы функционирования.

В свете современной философии познания не только познавательный процесс, но и сам познающий субъект должен быть «тематизируем». Философы совершенно справедливо отмечают необходимость «изменить уровень абстракции категории «субъект», расширить ее содержание, оставаясь в рамках философского подхода, объединить все «уровни» от эмпирического «я», «сознания вообще», «духа» как целостности мышления, деятельности, чувства до «бытийного» ядра лич-

ности... Современная философия познания должна также содержать, как исходную, предпосылку о недостаточности абстракции субъектно-объектных отношений, необходимости рассматривать их через призму общения, диалоги субъектов вообще — через межсубъектные связи и отношения...¹⁹.

Отрицание нации как субъекта познания ведет к отрицанию ее сознания и самосознания, которые составляют необходимые условия существования духовной культуры нации.

Вопрос о существовании национального сознания в нашей литературе является также дискуссионным. Одни авторы, касаясь этой проблемы, национальное сознание выделяют в особый вид общественного сознания, что, естественно, не выдерживает критики. Другие же определяют его по принадлежности определенному субъекту. Однако сразу же отметим несрабатываемость данного критерия: национальное сознание и национальное самосознание принадлежат одному и тому же субъекту и по данному признаку они не различимы. Причем сознание нации и национальное сознание равно как самосознание нации и национальное самосознание не всегда поменяемы, их употребление в научных текстах должно быть избирательным. Понятие «национальное сознание» подчеркивает прежде всего особенность отраженного национального бытия, в то время как понятие «сознание нации» непосредственно не акцентирует национальное измерение общественного сознания, оно указывает прежде всего на факт наличия сознания у данного субъекта.

В большинстве работ национальное самосознание и национальное сознание применяются как тождественные. Причем последнее как бы растворено в национальном самосознании и «ходит под его именем». Но есть точка зрения, довлеющая над другими, которая в категорической форме отрицает факт существования и функционирования национального самосознания. Наиболее полно она представлена проф. С.Т. Калтахяном, который инерционно и безапелляционно

приводится и в новейшей философской литературе. Далее мы будем строить свои доводы, прослеживая эволюцию взгляда данного автора. «Сознание как объективное отражение объективной действительности присуще всем людям и не имеет национальных различий», — отмечает известный исследователь национальной проблемы²⁰. Занятую позицию автор последовательно проводит через все свое научное творчество. «Каждый класс, — развивает свои доводы С.Т. Калтахчян, — по-своему осознает свою нацию, свои национальные интересы. Поэтому нельзя защищать правомерность «национального самосознания» на том основании, что его следует рассматривать как отражение национального бытия. Последнее настолько различно для каждого класса, что ударение будет падать не на национальное, а на классовое сознание»²¹.

Проблема соотношения национального сознания и национального самосознания — это частный случай общей проблемы соотношения сознания и самосознания. Исследователей проблемы сознания в философско-психологическом аспекте занимает не факт его наличия или отсутствия, — это уже приобрело статус аксиомы, — а проблема последовательности и механизма формирования сознания и самосознания личности.

Относительно вопроса генезиса и развития сознания и самосознания личности можно выделить следующие подходы:

1) самосознание в развитии личности формируется позднее сознания, ибо оно отражает более высокий уровень психической жизни;

2) самосознание предшествует возникновению предметного сознания;

3) сознание и самосознание формируются параллельно и одновременно.

Процесс осмысления своего положения в мире вещей и обществе не может происходить без предварительного создания условий ориентировки. Для того чтобы взглянуть на себя

со стороны, необходимо найти дистанцию фокусировки. «Поворот» сознания на самого себя есть самосознание, главным назначением которого является индивидуализация «Я». «Не сознание рождается из самосознания, — отмечает М.С. Неймарк, — а самосознание возникает в ходе развития личности по мере того как она реально становится самостоятельным субъектом»²². Но момент перехода к акту интроспекции для каждого субъекта разный, что определяется больше всего внешними факторами.

Нужно полагать, что с определенного момента сознание и самосознание личности развиваются параллельно и в неотрывной связи, образуя онтологически одно, целостное духовное образование.

Занятая нами точка зрения по отношению к самосознанию личности полной идентичностью может быть переведена на плоскость сознания и самосознания нации с незначительной лишь проекцией на национально-субъектное своеобразие отражения.

Предпримем попытку разграничить понятия «национальное самосознание» и «национальное сознание».

В научных исследованиях утвердился в целом следующий взгляд на структуру национального самосознания:

- 1) сознание людей своей принадлежности к определенной этнической общности;
- 2) приверженность людей к языку и культурным ценностям данной нации или народности;
- 3) сознание территориально-государственной общности;
- 4) сознание общности национальных интересов, проявляющееся в большей или меньшей степени в национальном патриотизме.

Некоторые исследователи отдельным компонентом структуры национального самосознания считают сознание общности в национально-освободительной борьбе. Разумеется, в ходе дальнейшего изучения проблемы по каждому компоненту

могут быть уточнения, дополнения и даже разночтения. Так, например, в отношении сознания территориально-государственной общности имеется два противоположных мнения: одни считают его компонентом структуры национального самосознания²³, а другие же, наоборот, настаивают на включении его как одного из основных элементов²⁴. Названный компонент, на наш взгляд, необходимо должен присутствовать в структуре национального самосознания. Дело в том, что в зависимости от конкретных задач, решаемых нацией в тот или иной исторический период, тот или иной компонент национального самосознания может быть особо акцентирован. Такая ситуация наблюдается в настоящее время у наций и народностей бывшего СССР, когда идет процесс осознания ими необходимости добиваться государственно-территориального суверенитета с целью экономического выживания и культурного возрождения. Так обстоит дело и со следующим компонентом национального самосознания — самосознания общности в национально-освободительной борьбе, которое мы не причисляем к отдельным, устойчивым компонентам, ибо оно может быть вызвано лишь определенными историческими условиями существования нации. Следует отметить, что хотя один из структурных компонентов национального самосознания на какой-то момент может быть выдвинут на передний план, но все остальные компоненты при этом так же активизируются в прямой от него пропорциональности. Практика нынешнего периода национального возрождения убедительно подтверждает данное положение.

Некоторыми авторами национальное самосознание принимается как один из элементов национальной психологии. Они, вероятно, не считают нужным различать структуру сознания от его уровней, или же, наоборот, считают возможным сопоставлять социологический и гносеологический аспекты рассматриваемого объекта. Данный подход не выдерживает критики. Наоборот, национальная психология составляет

лишь один из нижних этажей национального самосознания. Более того, она включается в национальное самосознание лишь определенной частью, «верхушкой айсберга», а неосознанные, иррациональные мотивы поведения и устремления остаются в невербализуемой глубине национальных чувств, взглядов и привычек, поверий и предрассудков.

В отличие от национального самосознания, выступающего как различенное внутринационально-общее, национальное самосознание ориентировано и на отражение лежащего вне своего национального. Оно складывалось в результате длительного процесса восприятия как социальной, так и естественно-природной среды. По широте и объему социального и естественно-природного пространства национальное сознание не только шире национального самосознания, но и включает в себя последнее.

Человек сначала познает окружающую действительность, т.е. то, что лежит вне его, и только вслед за этим он начинает выделять себя из природной среды и среды себе подобных. Исторически сознание формировалось раньше самосознания, последнее могло складываться лишь на основе сознания, а в дальнейшем этот процесс шел параллельно и в неотрывной связи. Отрицание индивидуального сознания и признание лишь самосознания лишено логики. Аналогично обстоит дело и с национальным сознанием и самосознанием. В самой онтологии национальное сознание и национальное самосознание нерасторжимы, их отдельное рассмотрение возможно только в познавательном процессе.

При анализе национального сознания следует обратить внимание на два момента. Во-первых, оно не является особой формой общественного сознания, ибо объектом его отражения является все национальное бытие. Национальное сознание — это то же общественное сознание, но очерченное рамками жизнедеятельности лишь данной нации. Оно представляет собой национальное измерение общественно-поли-

тической, правовой, философской, этической, эстетической сторон общественного сознания, их своеобразный национальный срез. Однако на этой основе нельзя свести его функции лишь к различению национальных особенностей бытия этноса. Такое дипломатичное сведение национального сознания к национальному самосознанию мы встречаем у А.Г. Спиркина. «Каждая нация, — пишет он, подобно личности, каковой она и является в своеобразном, соборном смысле этого слова, обладает сознанием, пониманием своих национальных особенностей, своих положительных и отрицательных сторон. В сознании людей каждой нации, когда речь идет о недостатках и достоинствах, о характере и поведении граждан данной нации одинаково присутствует акт самосознания как при самоосуждении, так и при самовосхвалении»²⁵. Национальное сознание отражает кроме этносных особенностей и то общее, что имеется между национальными общностями. Во-вторых, национальное сознание как и все формы общественного сознания по глубине отражения может лежать на разных уровнях плоскостях: на плоскости обыденного сознания, где оно включает национальную психологию, проявляющуюся в характере, темпераменте, суждениях, эмоциях, чувствах, волевых актах и т.д., и на теоретической, где осознанный интерес переходит в национальную идеологию. Еще Отто Бауэр, хотя безотносительно идеологии, отмечал, что «лишь национальное сознание делает национальность сознательно движущей силой человеческой, в частности, политической деятельности»²⁶. Именно с приобретением своей идеологии нация превращается из «нации в себе» в «нацию для себя». В большей степени не на психологическом, а на уровне идеологии национальное сознание при соответствующих условиях или раздваивается на противоположные полюса по классовым принципам, или же выступает в своей цельности, единстве.

Причина отрицания национального сознания некоторыми авторами кроется, видимо, в опасности подмены классового сознания национальным. Однако правильно понятое диалектическое соотношение национального и классового предостерегает нас от одностороннего подхода к данной проблеме.

Каждая нация в социальном отношении — это совокупность классов, социальных слоев, и каждый из них по-своему осознает свою нацию, свои национальные интересы. Через классовые интересы нации разъединяются на «две нации». Но она выступает единой общностью изначально на уровне этнической психологии. Национальные чувства, вкусы, привычки, поверия, характер, взгляды и представления, выработанные на протяжении длительного исторического развития, поддерживают процесс единения «расколотых» полюсов целого. Кроме того нация, поскольку она находится в системе сложнейших экономических, политических, культурных отношений, вырабатывает свою идеологию, определяющую ей место в истории. Нацию как целостного субъекта культуры следует рассматривать именно с этих позиций, не забывая о том, что конкретно-исторические условия ее существования могут внести соответствующие изменения в соотношение психологического и идеологического факторов. Причем требование ставить объект исследования в определенные исторические рамки снимает безотносительность термина «нация вообще».

Совершив краткий экскурс в историю становления нации как субъекта культуры и отметим некоторые изменения в его характере в связи с наметившимся поворотом политики на классовое расслоение общества.

В антагонистическом обществе капитализма, в условиях еще недостаточно четкого разделения новых классов, интересы последних более или менее едины. Это связано с тем, что вначале интерес исторически восходящего класса действительно еще неотделим от интересов остальных, не господствующих классов и социальных групп, не успев еще под дав-

лением отношений, существовавших до сих пор, развиться в особый интерес особого класса. Однако с развитием капиталистических производственных отношений национальная принадлежность и национальные интересы уступают место классовым различиям и классовым интересам. По мере осознания классами своей роли в материальном производстве, формирования в соответствии со своими потребностями интереса и определения целей и задач относительно единое вначале национальное сознание раскладывается на два сознания, которые закрепляются в «двух культурах». Но и в этих условиях нельзя забывать о существовании общности сознания двух непримиримых по своим коренным интересам классов данной нации на психологическом уровне. Здесь классовое скрыто в проявлениях общих психологических особенностей, черт и признаков. Однако нация становится нацией для себя, т.е. субъектом познания и культуры лишь на философско-мировоззренческом, идеологическом уровне, хотя непреходимой грани между психологическим и идеологическим уровнями нет, и психологическое не стирается идеологическим. Вследствие раздвоенности сознания нация не может выступать единым субъектом культуры. Поскольку имущий класс в целях сохранения своего господствующего положения в материальной и духовной сферах жизни не заинтересован в научном познании социальных явлений, его деятельность не совпадает с общим направлением национального развития. Следует отметить еще один момент, который, вполне возможно, повторится в нынешней истории национального самоопределения: некоторые элементы национального сознания двух противоположных классов могут совпадать и на идеологическом уровне. Как показывает практика, в национально-освободительной борьбе народов против иностранного капитала неизбежно проявлялась общность интересов и целей различных классов и социальных слоев общества. Наличие такого общего в сознании классов является одним из необходимых условий

завоевания народом своей независимости и национального возрождения. Разумеется, такая общность во взглядах носит исключительно временный характер: с выполнением задач освободительной борьбы с новой силой разгорается классовая борьба внутри страны, которая отражается в теориях, литературно-художественных течениях, искусстве, и национальное сознание во всей полноте раскрывается в своем развернутом, раздвоенном виде.

За 80 лет после Октябрьской революции, как бы ни называли теперь этот период истории, был уничтожен антагонизм классов внутри наций и преодолена раздвоенность сознания. Не принимая субъективистские и репрессивные методы руководства прежней власти, нельзя, да и невозможно отрицать тот факт, что в годы Советской власти параллельно с процессом формирования социальной однородности наций была достигнута и интернациональная общность народов нашей страны. Совпадение в главном содержании классового и национального стало основой и условием становления нации единым по своей сущности и характеру субъектом культуры и исторического развития. А потребность расширения диапазона каждой из национальных культур, общность целей и задач наций данного содружества в сферах материального и духовного производства вызвала к жизни интернационалистское сознание.

Интернационалистское сознание выражает прежде всего социально-мировоззренческую общность ориентации субъектов культуры. Его нельзя представлять лишь только как основу формирования идеологии рабочего класса страны. Именно с этих позиций данная категория была идеологизирована, политизирована до остатка. В структурном плане интернационалистское сознание является результатом синтеза национального и совпадающего с общественным прогрессом классового. А источник его формирования заложен в самой потребности отражения сущего, необходимого,

лежащего как в национально-особенном, так и межнациональном. Вместе с тем с усилением национального сознания и самосознания закономерно должно расширяться и укрепляться интернационалистское сознание и наоборот. Однако здесь нет противоречия, ибо «подлинно национальные идеи... в то же время всегда являются и подлинно интернациональными»²⁷. Интернационалистское сознание не существует отдельно от национального, или со складыванием интернационалистского сознания не исчезает национальное сознание. Наличие у наций и народностей интернационалистского сознания позволяет говорить о них как о субъектах с более широкой потенцией познания естественно-природных и социальных явлений.

История обратного хода не имеет, но как правило, надежда на лучшее становится дороже, а трагическое — еще трагичнее. Распад бывшего многонационального Союза выделяет пока еще лишь разрушительную энергию, которая порывает прежде всего экономические и культурные связи между национальными республиками. Мы не сумели «обуздать» эту силу, как заставили служить энергию, выделяемую при расщеплении ядра атома. В этих условиях стремление наций и народностей к самоопределению вплоть до отделения и образования суверенных государств стало вынужденной мерой для выхода из глубочайшего экономического кризиса и исторически вполне оправдано. Однако этот процесс имеет отрицательные последствия в отношении дальнейшего укрепления интернационалистского сознания.

Проводимая ныне политика рыночной экономики привела к социальному расслоению наций. Возврат к частной форме собственности на средства производства неминуемо ведет к образованию двух противоположных, непримиримых по своим коренным интересам классов и к новому витку ожесточенной классовой борьбы. Эти симптомы сегодня еще сокрыты лозунгами национального самоопределения, подавля-

ются массовой религиозной пропагандой, размываются шумом предсказателей, экстрасенсов и пр. Идет процесс раздвоения национального сознания, разрушается целостность субъекта культуры, истощается его внутренняя энергия. Похоже, история готовит себя к очередному Октябрю, последствия которого по своей жесткости будут уже непредсказуемы. Однако следует отметить и то, что несмотря на все попытки раскола нации на две противоборствующие силы по признаку отношений людей к собственности и формирования двух интернациональных полюсов по тому же имущественному цензу, дух национальной консолидации и интернационального единства в сознании людей разных национальностей сохраняется как альтернативная сила.

Создавая свою культуру, нация «создает» самого себя. Здесь нужно выделить два момента. Если брать этнос в историческом плане, то он является творцом своей культуры, первичен по отношению к ней, как первичен художник по отношению к своему произведению. Однако каждое новое поколение этноса вначале застаёт уже сформированную в определенных национально-нормативных контекстах готовую культурную среду, объективно испытывает ее воспитывающее воздействие и закрепляет историческую память этноса. В этом случае культура выступает формотворческой стороной жизнедеятельности людей. Каковы тип, характер, уровень развития культуры, таковым формируется ее субъект. В полном смысле слова субъектом культуры новое поколение этноса становится лишь с усвоением достигнутых высот имеющихся ценностей и последующим за ним активным включением в процесс творчества, ибо воспроизведение культуры лишь вчерашнего дня инволюционирует этнос.

В настоящее время перед нациями и народностями как никогда остро стоит задача создания такой национально-культурной среды, которая обеспечила бы их перспективу как биологического вида и социальной единицы. Такая среда

достигается в рамках единой, целостной национальной культуры. Духовное единство нации формируется именно на основе целостности ее культуры.

Проблема целостности национальной культуры актуально существовала всегда, но о ней не принято было говорить, ибо она противоречила идее создания новой исторической общности людей с единой интернациональной культурой. Разработка модели целостности национальной культуры и реализация ее на практике жизненно важна прежде всего тем народам, которые не обладают достаточной экономической мощью и государственной самостоятельностью. И аксиологическое обоснование места своей национальной культуры в природном и социальном мире, и экзистенциальное утверждение ее в рамках мирового культурного пространства, и регуляция процесса ее развития в национально-нормативных контекстах невозможно без осознания самоценности своей культуры и достижения ее внутренней целостности.

Проблема целостности национальной культуры предполагает рассмотрение культуры этноса с точки зрения:

- 1) ее самодостаточности, «насыщенности» необходимыми структурными компонентами;
- 2) внутренней интегрированности и взаимодетерминированности последних;
- 3) автономности, противопоставленности окружению.

Названные требования при их реализованности должны обеспечить перспективу культуры этноса в ее индивидуальной форме. Именно национально оформленная целостность делает на разных уровнях находящиеся народы соизмеримыми и ставит их на одну плоскость равенства.

Самодостаточность национальной культуры означает наличие в ней всех необходимых структурных частей, без которых она лишается целостности и возможности полноценно функционировать. Достаточность одновременно ограничивает количество компонентов, указывает предел «набора». В цело-

стности наличествуют только те компоненты, которые имеют статус структурных. Но в национальной культуре функционируют также элементы, находящиеся на нижних, этнографических этажах системной иерархии. Обозначить национальную культуру структурно весьма сложно. Трудность заключается в том, что культура многослойна и «разлита» во всех сферах жизни и деятельности этноса. В этом вопросе могут быть много вариантов и различных мнений.

Наиболее простым и продуктивным подходом, на наш взгляд, является подход, который строится по узловым моментам дефиниции культуры, где можно будет выделить основные сегменты национальной культуры в плане их данности на настоящее время, через виды деятельности (производство и потребление ценностей) показать интегрированность, состояние целостности. Дефиниция национальной культуры, отделяя данный социальный феномен от других, указывает границы ее автономности, самостоятельности. Кроме того, определение национальной культуры с точки зрения творческой деятельности дает некоторую модель будущего, должно-го. В современных условиях межнационально-интегрированных процессов без такой модели национальная культура обречена. В позитивном образе будущего должны быть обозначены как «лишние», так и недостающие компоненты культуры нации. Причем, основное внимание должно быть уделено на создание компонентов теоретического уровня, потенциально обладающих статусом структурных, нежели на «выдвижение» затасканных ценностей этнографического плана. К ценностям такого порядка относятся философия, идеология, политическая и правовая культуры, этика, литература и искусство и др. Пронизывающим, «собирающим» их в одну индивидуально-целостную культуру является национальное. Активное начало национального является главным фактором достижения интегрированности, «собранности» структурных элементов.

Благодаря своей целостности национальная культура выступает уникальным и самоценным явлением. Единственность, особенность обнаруживается при сопоставлении ее с культурами других этносов, в ходе которого эксплицируются существенные параметры различия. Определяющим уникальность целостной национальной культуры является национальное, где сосредоточены национально-специфическое и общее, которые обеспечивают национальной культуре пребывание «в-самой-себе-для-себя» в системе национальных отношений. Иными словами, национальная культура является одновременно и замкнутой, и открытой системой. Но какова мера ее замкнутости и открытости, которая должна поддерживать уникальность?²⁸ Это зависит скорее от внешних обстоятельств, нежели от внутреннего состояния целостности. Культура этноса достаточно чутко реагирует на излишнюю активность со стороны других национальных культур, на те или иные идеологические вмешательства со стороны государства. Она избирательно воспринимает внешние импульсы. Но сила сопротивления «инородному» воздействию целиком зависит от степени зрелости, целостности национальной культуры. Целесообразность ее как и любой другой системы — пребывание в уникальности. Национальная культура не терпит применительно к себе никакого внешнего авторитета. Если бы такой авторитет существовал, то уникальный образ жизни, свойственный данной культуре, был бы незамедлительно подорван.

§ 2. Национальное и его структура

Целостность культуры этноса как отдельного, относительно самостоятельного явления основывается на национально-особенном, которое как бы цементирует лежащие на различных этажах иерархического развития ее компоненты.

В литературе, посвященной проблеме национального, укоренилось представление о национально-особенном как о тождественном национально-специфическому. Реалии межнациональных интеграционных процессов последних лет внесли заметные изменения в содержание национального, что требует переосмысления и уточнения его смысловой нагрузки. На основе выводов, сделанных в первой главе данной работы на категориальном уровне, представляется возможным и необходимым несколько по иному взглянуть на критерий понятия национального.

В этносоциальной сфере национальное выполняет функцию категории особенного. Общечеловеческое как общее и национально-специфическое как единичное без отношения к национальному как особенному не имеют своего содержательного смысла. Только в связи с национальным общечеловеческое перестает быть абстрактно-общим и обретает жизнь. В свою очередь, национально-специфическое в силу своей единичности и односторонности не в состоянии представить различенность, определенность национальной культуры как целостного образования. Оно выступает лишь как одна из наиболее ярко выраженных черт, признаков, свойств и является таковой лишь соотнесясь с общечеловеческим. Национальное, таким образом, является своего рода синтезирующим началом национально-специфического и общечеловеческого. Если «разложить» национальное на составляющие в указанном ракурсе, то мы имеем в его структуре национально-специфическое и общечеловеческое, которые «сквозно» должны присутствовать в каждом компоненте национальной культуры независимо от ее уровня и характера, формы и содержания. В сфере духовной культуры этноса нет и не может быть такого компонента, который состоял бы из одного лишь специфического. Любой компонент, будь он даже характеристикой исключительно этноса как язык, включает в себя в том или ином соотношении кроме специфического и общечеловеческое.

Термин «национальное» восходит к *pasci* — (лат.), что означает «рождаться». Еще римляне пользовались этим словом для обозначения многочисленных племен того времени. Поскольку нация появилась как форма буржуазной эпохи общественного развития (В.И. Ленин), то и само понятие национальное в своей подлинной сущности сформировалось лишь с возникновением первых наций. Однако оно применимо для характеристики не только народов, окончательно сформировавшихся в нацию, но и тех, которые находились или находятся еще на донациональной стадии общности. И это частично оправдано, ибо возникновение и развитие некоторых отдельных сторон, черт и признаков национальной культуры по времени предшествует полному формированию наций. Ведь национальное — это своеобразный пласт всей судьбы, истории народа со дня складывания его в самые первые формы этнической общности. Дело заключается в том, что для выработки категорий необязательно полное становление предмета или явления, достижение ими своей зрелости, завершенности. Человеческий ум обладает способностью опережающего отражения событий. Он может представить приблизительный объем, содержание целого по имеющимся частям, определить общее по единичным признакам и свойствам. Но употребление такого понятия с его прошлым ограниченным содержанием для объяснения современного уровня национальной жизни было бы недостаточно.

Область применения национального очень широка, она охватывает все сферы общественной жизни и не может быть сведена к своеобразию проявления его лишь в одной из сфер жизнедеятельности этноса. Национальное в широком смысле есть выражение экономической, политической и духовной жизни определенной национальной общности. Под национальным традиционно понимают форму развития национальной культуры и упускается или же принципиально отрицается наличие в нем содержательной стороны. Причем вкладывают

в него смысл лишь национально-специфического. Этот стереотип мышления прочно утвердился и в философской литературе. Вывод о наличии в культурах еще и национального содержания, — пишет, например, А.И. Головнев, — ведет по существу к принижению идейного момента и растворению классового в национальном. Идеологическая предвзятость методологических позиций авторов уводит их в сторону абсолютизации классового подхода в ущерб национальному. Именно такой недialeктический подход лежит в основе доводов многих авторов, пытающихся доказать отсутствие национального содержания в культуре. Практика, связанная с недооценкой самостоятельности национального фактора, необходимо должна привести к ситуации «этносной мутации», с чем мы и столкнулись сегодня.

На примере соотношения национального и классового сознания мы уже показали неправомерность противопоставления классового национальному. Нация — общность историческая, преходящая. Следовательно, и ее культура должна уступить культуре, соответствующей ее субъекту, что будет зависеть от многих внешних и внутренних обстоятельств. В исследовании движения национальных культур к общечеловеческой или какому-либо другому состоянию недостаточно рассматривать их содержание и форму лишь как проблему общего и единичного, где общее, социально-классовое является их содержанием, а национально-специфическое — формой. При этом почему-то забывается, что форма есть оформленное содержание, и что любая ценность культуры так или иначе является содержательной формой. Отсюда само содержание культуры нуждается в рассмотрении его как проблемы единства общего, общечеловеческого и единичного, национально-специфического.

Национальная форма развития культуры есть система организации ее содержания и способ выражения последнего. Она в состоянии представлять как общечеловеческое содер-

жание культуры, так и содержание специфического в ней. Каждая национальная форма культуры в своем роде специфична, однако эта специфичность снимается с использованием ее другими нациями и народностями для выражения содержания собственной жизнедеятельности. В процессе взаимодействия национальных культур видоизменяется не только их содержание, но и формы выражения тоже. Национальные формы не окостеневают, но обладают способностью совершенствоваться и сближаться. Эта подвижность формы является объективным отражением происходящих процессов в содержании самой жизни наций и народностей. Мы были свидетелями того, как утверждались общие нормы поведения в быту, новые общественные традиции, которые нашли свое отражение в сферах искусства, в общих жанровых нормах, единых художественных, музыкальных и других выразительных средствах.

Наличие у предмета своего, специфического, присущего только ему содержания и формы говорит об объективном, относительно самостоятельном его существовании, а присутствие в его содержании и форме общего — о зависимости его множества других предметов и явлений. Это состояние предмета определяется и поддерживается действиями специфических и общих законов развития.

К специфическим законам развития национальной культуры можно отнести законы, связанные с отражением окружающих данную нацию естественно-географических условий ее бытия, запечатлением их в духовных ценностях и с выработкой определенного стереотипа художественного мышления, а также закон зависимости развития культуры от своеобразия национального разделения труда. Общие закономерности, в отличие от специфических, раскрывают магистральное направление развития культуры вообще. Такие законы, как закон определяющей роли материального производства по отношению к духовной культуре, закон преемст-

венности и критического использования культурных ценностей прошлого, закон возрастания относительной самостоятельности духовной культуры и др. составляют главное содержание движения культуры человечества. Названные и другие законы присущи культуре любого исторического типа. Общие и специфические законы развития национальной культуры действуют не изолированно друг от друга, а в строгом диалектическом единстве. Общие закономерности не дают «выходить» специфическим законам за пределы всеобщего развития, а специфические законы как бы подправляют сплошное течение общих закономерностей и непосредственно направляют их на конкретный объект. Формы взаимопроникновения общих и специфических законов развития национальной культуры в высшей степени разнообразны. В случае, когда они действуют в одной и той же системе, общие законы действуют через специфические. Последние в таком положении выступают как результат зависимости действия общих законов от конкретно-исторических условий жизни каждой нации и народности, однако они, преломляясь через действие специфических законов, не теряют свою сущность. Так, например, закон определяющий роли материального производства по отношению к духовной культуре непосредственно сказывается на ее содержании, но опосредованно отражается на форме через своеобразие национального разделения труда. В другом случае общие и специфические законы могут взаимодействовать лишь опосредованным путем и не находиться в соподчинении. Тот же самый закон определяющей роли материального производства не может проявляться непосредственно на духовной культуре через, скажем, специфический закон выработки стереотипа художественного мышления.

Специфические законы определяют дифференцированность узкого круга явлений в национальных культурах, а роль общих законов сводится в основном к тому, чтобы привести

культуру к целостности более сложного и высшего порядка. Взаимообусловленность специфических и общих законов есть внутреннее выражение градационных отношений компонентов в структуре национальной культуры.

В структуре национальной культуры кроме социально-мировоззренческого имеется целый ряд неидеологических явлений. Эстетические чувства и взгляды, национальный характер, национальный язык и др. компоненты составляют содержание той части национального, которое отличает культуру одной нации от другой. В этом плане нельзя полностью согласиться с мнением, по которому содержание культуры составляет все внутреннее богатство культуры каждой нации и что это содержание интернационально. Названные компоненты национальной культуры действительно нельзя вывести за пределы внутреннего богатства культуры общества, но и нельзя их считать общими, интернациональными.

Одной из актуальных проблем в изучении структуры национального является проблема существенно-общего в ней, остающаяся до сих пор вне поля внимания исследователей.

До недавнего прошлого за такое существенно-общее, основное содержание культуры, в том числе и национальной, однозначно принимали марксистско-ленинскую идеологию, считали ее не подавляющей, а определяющей и придающей национальным культурам органическую целостность и направленность движения. В условиях коренного перелома общественно-го строя, когда на политическую арену выходит имущественный класс и будет господствовать в экономической, а следовательно, и в духовной сферах, по логике от противного ядром духовной культуры должна быть буржуазная идеология, которая и будет сообщать всем компонентам национальной культуры свое, классовое содержание. И это закономерно, поскольку любая власть выражает интересы конкретного класса и стремится идеологизировать духовную культуру общества в целях закрепления своего господства и в сфере сознания.

Классовая идеология не привнесена извне, но она и не вытекает из логики развития национальной культуры. Гипотетически представим, что по достижении нацией полной социальной однородности идеология как выражение классового интереса исчерпает себя, но сама нация остается. Но существование предмета или явления без своей сущности невозможно. Следовательно, идеология, чьи бы интересы она ни выражала, не может выступать существенно-общим, ядром национальной культуры.

Разумеется, классовую печать с лика национальной культуры в настоящее время снять невозможно, но и руководствоваться ею и считать ее определяющей, сообщающей определенную направленность движения всем структурным компонентам духовной культуры, как это представляли до сих пор, было бы не только не необъективным, но и ошибочным.

Сущностью национальной культуры не является также и национальная идеология. *Во-первых*, она в классовом обществе так или иначе, в той или иной степени подпадает под одностороннее влияние классовой идеологии, *во-вторых*, она не всеобщна, чтобы иметь силу для всех эпох и пронизывать культуру этноса исторически, *в-третьих*, назначение национальной идеологии — выражать прежде всего интересы своего этноса, чем она больше дифференцирует его, нежели сближает с другими нациями.

На наш взгляд, непреходящей сущностью национальной культуры, ее главным содержанием является философия, предметом которой выступают не что иное, как мир и человек. Именно философия, эта «живая душа культуры»²⁹, выполняет функцию формирования самосознания нации и непосредственно определяет жизнеспособность ее в мире вещей и социальных отношений. В ее сфере идет процесс складывания новых человеческих ориентиров, потенциально возможных направлений развития, создается образ будущего, который предлагается этносу. В части социального выраже-

ния философия совпадает с национальной идеологией: она тоже призвана сохранить этнос как самостоятельный субъект исторического творчества. А идеология как отражение социального бытия через призму классового интереса может довольствоваться, совершая насилие над философией в ту или иную эпоху, но не в состоянии повернуть естественный ход ее развития, ибо она на самом деле испытывает груз идеологических воззрений лишь в той части, где речь идет об обществе в разрезе его социально-групповых, классовых отношений. При существующем состоянии классовой дифференциации общества идеология в традиционном ее смысле искусственно привнесена в ту сферу философии, где она выражает законы развития природы и человеческого мышления. Усиленное, активное использование познавательной функции и возможностей философии главным образом для объяснения человеческой природы и социальных явлений, оставляя при этом без должного внимания другую половину ее предмета — мира, какое наблюдалось в прошлом столетии, на наш взгляд, деформировало истинную суть философии. В результате чрезмерной антропологизации и этизации она односторонне суживалась в своем диапазоне и, в конечном счете стала служить государственной идеологии. Но и нельзя считать идеологию совершенно чужеродной к философии: определенной стороной она входит в ее пространство. Последняя в своей беспристрастности дает идеологии лишь столько значительности, сколько она несет ее в себе. По своей природной сущности философия есть способ преодоления классовой, односторонней идеологии. Однако чем дальше, тем острее становится борьба за философию, ибо власть в достаточной степени осознает то, что конструированная и предложенная ею модель будущего выступает в качестве необходимой ценности, которую можно будет эксплуатировать как идеологию.

В большинстве исследований проблемы соотношения философии и идеологии совершенно правильно подчеркива-

ется неправомерность сужения философии до идеологии, отмечается, что философия выступает в более широком, выходящем далеко за пределы идеологии духовном «развороте» — нацеленности на мир в целом. Но когда речь заходит о пролетарской идеологии, то они, несмотря на глубинные перемены в социальных отношениях и в самой философии, происшедшие в последние годы, всячески пытаются доказать полную совпадаемость ее с философией. «В других исторических ситуациях, здесь мы имеем в виду пролетариат, его способность выражать общечеловеческие интересы, социально-классовое оказывалось сшитым с перспективами человеческой цивилизации, с интересами развития всего общества», — пишет, например, В.А. Щербинин³⁰.

Идеология в любую историческую эпоху есть выражение интереса одного класса, и никакой класс в силу своей субъективности не в состоянии представлять полнокровно интересы всех других классов и социальных слоев нации и не способен к непредвзятому отражению мира в целом и социального пространства в частности. Идеология при всем своем стремлении быть объективной будет благорасположена к одним социальным интересам.

Философия как ядро культуры является самым объективным показателем уровня развития национальной культуры. Ее отсутствие говорит о неполной, ущербной целостности культуры этноса. Нация, которая внесла определенный вклад в мировую сокровищницу человеческой мысли, стоит на голову выше в ряду остальных народов. Здесь уже не в счет ссылки на те или иные объективного и субъективного характера причины, почему тот или иной народ не смог создать свою философскую культуру. Да и никто не ставит им в вину то, что в свое время они не обобщили и не систематизировали имеющиеся знания о Вселенной и о своем внутреннем мире. История «ловит» момент, когда они в состоянии будут создать свою оригинальную систему взглядов на мир, его законов движения и тем самым обогатят мировую культуру.

К проблеме национального в его структурном плане исследователи подходят с различных позиций. Одни, исходя из положения о своеобразном проявлении национального в различных сферах культуры, выделяют в нем следующие элементы: языковые, психологические, эстетические, а также элементы социально-экономического и природно-географического характера. Рассмотрение структуры национального в таком аспекте плодотворно в том отношении, что заставляет находить специфику национального в каждой из названных областей и в результате представить в полном объеме национальную культуру как некую целостность, структурированной на основе особенного. Данный подход, на наш взгляд, еще недостаточен для того, чтобы охватить движение национального, его динамику, ибо структура предмета в конечном счете представляет собой движущуюся систему взаимосвязанных элементов, без чего не может существовать и данное отдельное как целостное образование. В этом отношении наиболее удачным является подход, где в структуре национального выделяют собственно-национально-логическое и национально-приобретенное логическое (уровень науки, философии), собственно-национально-образное и национально-приобретенное образное (уровень художественной культуры). В основе данного подхода лежит генетический аспект, который позволяет, во-первых, установить, какой нацией или народностью создана культурная ценность, во-вторых, определить в них два пласта национального независимо от их происхождения и принадлежности: национальное, созданное в результате логического мышления, и национальное, созданное при помощи образного мышления. Достоинство такого подхода к структуре национального заключается и в том, что он выводит не только к проблеме путей приобретения инонациональных ценностей на уровне художественной культуры, науки и философии, но и к проблеме выработки своего, собственно-национального в сфере философии. Сама

по себе постановка такого вопроса научно интересна, но требует осторожного подхода, к чему мы вернемся при рассмотрении философской культуры нации. В приведенном структурном определении национального вызывает сомнение лишь то, что оно близко к отождествлению собственно-национального с национально-специфическим.

Не отвергая в принципе названные подходы, представляется наиболее простым и целесообразным разделение национального в культуре на: 1) национально-специфическое и 2) общечеловеческое, во взаимной связи которых, на наш взгляд, лучше всего улавливается движение, развитие национальной культуры как целостной системы и ее структурное изменение.

Национально-специфическое — это исторически сложившиеся признаки и свойства культуры нации. В самой структуре национально-специфического традиционно выделяют два компонента: это — национальные черты, связанные с историей данного народа (природные условия его развития, черты семейно-бытового уклада, традиции, обычаи, психологический склад нации и т.д.) и специфические выразительные средства национальной культуры (национальный язык, средства изобразительного художественного мышления в поэзии, музыке, художественные традиции). В первом случае национально-специфическое присутствует в объекте отражения, а во втором — в духовном освоении этой действительности, где закрепляется специфическая форма мироотношения этноса. Национально-специфическое — не инвариант. Оно изменяется, во-первых, в результате отсеивания изживших себя элементов, во-вторых, путем обогащения заново рожденными моментами и включения их в орбиту практической деятельности, в-третьих, в ходе проникновения в национальную жизнь инациональных ценностей. Разумеется, национально-специфический жизненный материал изменяется быстрее, чем система выразительных средств националь-

ной культуры. Здесь требуется уточнение. Если черты семейно-бытового уклада, обычаи в условиях расширяющихся взаимосвязей во всех сферах жизни и деятельности наций и народностей легко подвергаемы влияниям и изменениям, то этого не скажешь о психологическом складе нации.

Национально-специфическое является плодом деятельности только данной этнической общности. В этом смысле оно выступает собственно-национальным. Под собственно-национальным понимается такое национальное, которое выработано данной нацией, но в котором наряду с национально-специфическим могут иметь место и общие с культурами других наций и народностей моменты, обусловленные более или менее одинаковыми потребностями и условиями их материальной жизни. Таковы, например, одинаковые открытия, ценности в науке, искусстве, сделанные народами более или менее одновременно, но независимо друг от друга. Понятие собственно-национального указывает прежде всего на происхождение ценностей национальной культуры, в то время как национально-специфическое, хотя и включается в собственно-национальное, служит для выражения отдельных особенностей культуры той или иной нации. По высказанным соображениям считаем употребление понятий национально-специфическое и собственно-национальное как синонимов недопустимым.

В историческом плане национально-специфическое в духовной культуре есть результат отражения длительного, сравнительно обособленного развития этноса. Однако на стадии расширения межэтносных связей имеет место возникновение новых национально-специфических моментов в их культуре. Выяснение причин и источников их рождения как в истории, так в современности представляет немалый интерес.

Каждая нация проживает в определенных естественно-географических и социально-экономических условиях. В своей духовно-практической деятельности она испытывает на себе

воздействие последних, особенности которых и выступают объектным материалом для образования национально-специфических черт культуры. Отражая неповторимое естественно-географической среды, материального и духовного общения, быта, особенности исторической судьбы народа, характер труда и его своеобразное разделение, формы социально-классовых отношений и т.д., сознание этноса вырабатывает определенный стереотип идейного и художественного образного мышления, который закрепляется в культурных ценностях.

В принципе не все, что окружает человека, является источником национально-специфического, а только та часть, которая редко встречается или же отсутствует в окружении других народов. Субъект-нация при этом может выбирать объектом своего познания и действия не все желаемое им. Возможность выбора того или иного предмета детерминирована потребностью субъекта и его уровнем развития, что зависит, в свою очередь, от ступени исторического развития всего общества. А это необходимо включает в круг объектов социального познания наряду с неповторимыми и одинаковые, сходные предметы и явления окружающего мира. Одинаковые объекты должны вызвать у человека одинаковые или, во всяком случае, не различенные ощущения. Однако в зависимости от закрепленного в нем определенного стереотипа образного мышления и стилевых приемов он может быть воспроизведен с некоторым различием. В доказательство последнего можно привести такой пример. Березовую рощу татары традиционно сравнивают с табуном белогривых коней, ель — тенью беглеца, а чувашаи березовую рощу видят в образе хоровода девушек в тухъях (старинный девичий головной убор, украшенный монетами и бусами), а ель видится им охранником в серо-зеленом чаппане (армяке). Такую разницу в художественно-образном восприятии, сохранившуюся у названных народов до настоящего времени, можно объяснить тем, что татары в свое время вели кочевой образ жизни,

а кони служили им не только основной тягловой силой, но и идеалом быстроты и воинства, а чуваша были оседлым народом, всегда готовым защитить мирную жизнь от набегов кочевых племен. Таким образом, неповторимое своеобразие в духовной культуре наций, ее национально-специфическое могут быть вызваны к жизни не только особенностями объекта, но и особенностями самого субъекта творчества. Известно много других примеров, когда в совершенно одинаковых естественно-географических и природных условиях не только создавались, но и развивались культуры народов с разительными особенностями.

Национальное видение мира составляет основу плюралистичности культуры. Однако это не говорит о том, что представители различных наций или в целом вся нация как субъект культуры никогда не будут в состоянии воспринимать одинаково одни и те же объекты. Практика отвергает так называемую теорию межнациональной апперцепции, на которой пытаются обосновать принцип невозможности взаимодействия культур. Но отметить которую с ходу было бы также несправедливо. Все дело заключается в том, что, если национально-логические компоненты в национальных культурах в своей основе близки друг к другу, то разнообразие в национально-образных компонентах остается, пока существует нация как единая исторически самостоятельная общность. При этом надо иметь в виду, что национальные образования имеют стремление не только объединиться в одну государственность, но и отделяться до полной суверенизации.

Национально-специфическое закрепляется в культуре этноса не в результате механического, созерцательного отражения, а в ходе активной практической, общественно-преобразующей деятельности его. В глазах горца рисуются горы, калмыка — степь не просто как объект эстетики, а, прежде всего как источник существования, главное средство их жизни и деятельности. Естественно-географическая среда,

в отличие от социально-экономических условий, на всем протяжении жизни этноса будет сохранять свое влияние на его культуру. «Между отдельными странами, областями и даже местностями всегда будет существовать известное неравенство в жизненных условиях, которые можно будет свести до минимума, — писал Ф. Энгельс, — но никогда не удастся устранить полностью»³¹. Разница между отдельными странами и местностями всегда будет служить объективным основанием для поддержания и развития в первую очередь национально-образного компонента культуры этноса. О таком специфическом мы можем говорить как о специфическом природного происхождения, хотя и оно преломляется через конкретные общественные отношения.

Человека окружает насыщенное информационное поле не только социального происхождения, но и Вселенского, природно-географического плана. Последнее можно назвать изначально априорными данными, которые преобразовываются и хранятся в сознании. По мнению сторонников биоэпистемологии (родоначальник немецкий ученый К. Лоренц), даже в структурах досоциальных организмов закодированы свойства и особенности той среды, в которой они существуют. Проф. Н.И. Ашмарин, характеризуя старинные песни чувашского народа, например, писал: «местная природа, так гармонирующая с его унылым характером, своеобразная форма общественных отношений, незначительная сфера привязанностей, выработавшаяся под влиянием исторических условий... выливается у него иногда в унылый и протяжный, иногда же в живой и диковеселой песне»³². К этому можно добавить, что имеется разница в исполнении песен и плясок даже между низовыми /анатри/ и верховыми /тури, вирьял/ чувашами, сохранившаяся до сего времени: песни верховых обычно спешные и с жестким напевом, а низовых — размеренноспокойные, с более протяжным напевом. Здесь имеет место непосредственное воздействие местных природных условий на психологический

склад людей — низовые с издревле проживали в степных районах, где взгляд скользит по равнине.

Национально-специфическое не во всех сферах культуры проявляется одинаково ярко. В национально-бытийном, жизненном материале его гораздо больше, но прочувствовать и передать это своеобразие в состоянии лишь тот художник, который обладает большим даром интуиции. Национально-специфическое нельзя нащупать, потрогать, оно, как воздух, присутствует во всех порах национальной жизни, им можно дышать и жить, но выделить его художнику, а тем более ученому, подчас бывает чрезвычайно трудно. Историк и литературовед И.Д. Кузнецов среди национально-специфических /нацилле хайевёрлѣх/ черт современных чуваш отмечает неунываемость /аптраманлѣх/, богатырскую духовную силу и неиссякаемую жизненную энергию /иксѣлми тапса тѣракан кѣрешӱллѣ те паттѣр вѣй-халѣ/³³, с чем нельзя полностью согласиться. Истории не известен такой народ, который не обладал бы такими качествами. Здесь мы имеем дело с целью проецирования индивидуальных черт, свойственных представителям любой нации, на всю национальную психологию. Еще Гельвеций писал, что «нет народов особенно одаренных добродетелью, умом и мужеством. Природа в этом отношении поровну делила свои дары»³⁴. Преследуя цель как можно ярче и полнее показать национально-специфическое своего народа, деятели литературы и искусства часто приписывают не принадлежащие ему благородства или создают произведения, насыщенные архаизмом. Восстановить историю народа во всем ее богатстве и разнообразии — дело нужное, но попытка вернуть вместе с нею патриархальщину на почву современности без учета ее новых или обновленных обычаев и традиций — дело тщетное и нереальное. Пословица «чуваш новые традиции и обычаи не придумывает, но и старые не оставляет», выражающая одну из национальных черт народа, стала жизненной позицией некоторых авторов. С другой сто-

роны, именно консерватизм в этических воззрениях способствует самосохранению чуваш как нации и ее духовной независимости. Национально-специфическое в духовной культуре есть своего рода волшебное зеркало, обладающее способностью отражать не только настоящее, но и прошлое в жизни народа, лицо этноса, характерными только ему чертами. Л.Н. Толстой отмечал, — чтобы понять тайну национального характера, надо обратиться к прошлому народа, к его истории, и, в особенности, к трагическим и творческим моментам эпохи как коренным узлам развития. Национально-специфический пласт есть итог пережитого этносом времени, где можно разглядеть моменты, украшающие облик народа, заметить древние, из веков идущие, но иногда и портящие современный облик его. В числе положительных отличительных характеристик чуваш известный педагог академик Г.Н. Волков называет их трудолюбие (ёҫченлӗх), А.М. Горький — добрую душу и честность, Л.Н. Толстой — основательность. К этим характеристикам непременно следует добавить гостеприимство, радушие (тараватлӑх), скромность (сӑпайлӑх), как неотъемлемые черты внутреннего мира чуваш. Не противоречащие идеалу человека, человеческих отношений вообще, они сквозь тысячи и тысячи лет дошли до нас и закрепились в их этической культуре.

Любой исторический момент требует от людей адекватного отражения его особенностей и соответствующего поведения. Умение реагировать на ситуации и вмешаться в исторический процесс является одним из показателей жизнеспособности народа. Данное качество иному народу присуще в большей степени, нежели остальным. Нынешняя политика перехода на рельсы рыночной экономики выявила отсутствие необходимой психологической гибкости у чувашского народа. Чисто прагматического характера требования времени на какой-то период сделали ненужными скромность, гостеприимство, трудолюбие. Характерное для чуваш репрезентатив-

ное в целом мышление снижает его социальную и политическую активность. Похоже, что чуваш, как и прежде на изломе истории «уходит в себя» как жемчуг во время шторма закрывается в раковину. Иммуитет, заложенный самой природой и историей, действует безотказно. При этом «природное» в этносе имеет не только первородную, но в определенных ситуациях и определяющую силу. Этим можно объяснить, видимо, стремление чуваш уйти в глубину своих традиций, обычаев, в частности, в язычество, которого всегда отличала непосредственная близость к природе. С возрождением язычества люди связывают надежду на спасение целостности внутреннего мира нации от неожиданных нововведений с нежелательными последствиями. В массовом национальном сознании постепенно утверждается вера, что язычество в какой-то степени будет служить заслоном перед широким наступлением православия и напористостью ислама.

Этнопсихологические особенности народа могут быть обнаружены почти в любой сфере его деятельности. В своем исследовании о происхождении, смысловом значении чувашской народной вышивки — этой одной из жемчужин чувашского искусства³⁵, единственной в своем роде неповторимой ценности в мировой культуре — А.А. Трофимову удалось показать внутренний мир древних чуваш, своеобразие их духовной культуры. В то же время автор находит параллели между узорами вышивки чувашей и орнаментами керамики и терракотовых статуэток цивилизаций Шумера, Индии, Ирана, Средней Азии XV–III тысячелетий до нашей эры, что приводит исследователя к выводу о некотором духовном единстве происхождения этих ценностей.

В национальном характере любого народа кроме позитивных черт и признаков имеется немало и отжившего или негативного, которые не в состоянии служить перспективам этноса. Однако и они полноправно представляют национальное своеобразие. Такие черты характера чуваш, как духовная

обособленность, скрытность (вӑрттӑнлӑх, супинкелӑх), завистливость (кӗвӗсӗлӑх), разумеется, не могут представлять богатство духовной культуры народа, но являются тем не менее национальной характеристикой. Эти признаки складывались, скорее всего, на каком-либо трагическом изломе истории народа и закрепились в жестких условиях окружения его более воинственными народами. Малоземелье и слабая материальная обеспеченность усилили эти качества народа. В отношениях с другими нациями и народностями скрытность и завистливость ведут к психологической самоизоляции народа, а в своей внутренней направленности разрушают целостность культуры, разъедают нацию изнутри.

Одним из национально-специфических элементов в духовной культуре чуваш является его язык, относящийся, по мнению большинства ученых-языковедов, к тюркоязычной группе алтайской семьи языков и являющийся единственно живым языком болгаро-хазарской ветви. Богатство языка, своеобразие словосочетания и форм выражения позволяют адекватно отразить, выразить свое, национальное, передать любые понятия на любом уровне их абстракции.

Жизнеспособность нации, ее будущее во многом зависит от того, насколько полно она располагает национально-специфической стороной своей культуры и как широко использует ее в своей духовной и практической деятельности. Следовательно, при любой интенсивности интеграционных процессов национальных культур необходимо выявлять все новые и новые элементы национально-специфического и развития их, иначе она, по образному выражению Гегеля, будет уподобляться огню, который потухнет в самом себе, пожрав свой же материал.

Другим не менее важным, чем национально-специфическое, составляющим национального является общечеловеческое. Оно употребляется нами как однозначное с интернациональным. Здесь необходимо следующее пояснение.

В результате чрезмерной идеологизации категория интернациональное потеряла свое прежнее значение как межнациональное (*inter* — между, *patio* — народ = *лат.*) и требует своей реабилитации. С целью дистанцирования от политизированной его сути большинство философов отказалось от термина интернациональное, и заменили его общечеловеческим. Это — другая крайность, вызванная очередной волной политической конъюнктуры. Использование общечеловеческого и интернационального как взаимозаменяющихся допустимо в случаях снятия с последнего идеолого-политического привкуса. Однако было бы необъективным под видом деидеологизации понятий полностью освободить интернациональное от классового момента, который необходимо присутствует в нем на данном этапе развития национальных общностей. Об этом свидетельствуют процессы складывания буржуазно-классовых интернациональных интересов в бывших социалистических странах, включая СССР, хотя движение трудящихся к интернациональному единению традиционно запаздывает.

Общечеловеческое и интернациональное сблизились и в социально-пространственном отношении: более 90 % народов мира ныне находятся на уровне национального развития. Употребление этих категорий как тождественных оправдано еще и тем, что мы ограничиваем свое исследование рамками национальных образований бывшего Союза, используем примеры из культурного наследия народов России.

При всей схожести содержательного смысла общечеловеческого и интернационального следует заметить один момент проблемы. Категорию общечеловеческого все чаще стали употреблять как выражение степени ценности, и она стала аксиологической категорией. А интернациональное традиционно сохраняет свое прежнее значение как межнациональное измерение.

Общечеловеческое, интернациональное — это не только общее, выработанное нациями или взаимно воспринятое ими

всеми, но и ценности, созданные народами, не достигшими уровня национальной формы развития. Оно аналогично национально-специфическому, применимо как для выражения содержания, так и формы национальной культуры. Отсюда вытекает более широкое понимание интернационального. Оно есть категория, отражающая общие признаки, стороны и моменты содержания и формы национальных культур и выражающее историческое единство их развития. Потребность познать мир, использовать познание в своих интересах является движущей силой становления любого субъекта, в том числе и нации как саморазвивающейся целостности. Всякая нация в общем потоке исторических событий старается запечатлеть в своей культуре самое существенное в них, имеющее значение для своего дальнейшего развития. Таким образом, схожесть культурных запросов и ценностных ориентаций порождает одинаково сходные, единые представления, воплощающиеся в теории, идеи, образы и т.д. Их можно называть изначально-общими чертами, моментами в национальных культурах.

Кроме указанной формы возникновения общего, интернационального, существует еще и такой путь, заключающийся в передаче и распространении духовных ценностей одной нации среди других. Эта форма рождения интернационального, общечеловеческого приобретает в последнее время доминирующее значение. Образованное таким путем интернациональное в структуре культуры нации выступает как национально-приобретенное. Интернациональное и национально-приобретенное не совпадают друг с другом: не всякое интернациональное есть приобретенное и не все национально-приобретенное является интернациональным. Воспринятое от других национальных культур и имеющее свое практическое применение в пределах культур нескольких наций выступает межнациональным. Таковы, например, элементы интернационального в области языка территориально близких, но ге-

нетически далеких друг от друга народов. Это вовсе не говорит о том, что собственно-национальное, чтобы стать интернациональным, должно получить повсеместное распространение в общечеловеческой культуре. Интернациональным могут стать ценности того или иного национального содержания культуры, ее способов и форм отображения в пределах определенной системы национальных культур. Критерием общезначимого является то, насколько приобретаемые ценности могут удовлетворять потребности этноса и насколько они могут служить его развитию. Такой подход позволяет выделить из общего интернациональное. В литературе довольно часто встречается понимание интернационального как всего общего, имеющегося в жизни народа. отождествление общего и интернационального размывает как раз ту границу, которой мы выделяем гуманистически направленное общее от отжившего, положительное от негативного, добродетельное от порока.

Общее гораздо шире, чем интернациональное. Во-первых, если общее применимо и к природным, и к социальным явлениям, то интернациональное — только к социальным. Во-вторых, если общее может быть существенным и несущественным, то интернациональное в целом охватывает больше существенного, необходимого. При выделении интернационального от общего следует исходить с общечеловеческих, гуманистических позиций. В сущности интернационального в его подлинном понимании скрывается тенденция лишь поступательного движения, оно в оценочном плане переросло свою этимологию как всего межнационального. Но все это не должно давать повода считать, что интернациональное есть «атрибут более зрелого, стоящего на более высокой ступени развития».

Указанные нами два пути возникновения интернационального есть одинаково объективные формы развития национальной и общечеловеческой культуры. Это легко разре-

шает спор о том, откуда в национальном появляется интернациональное: или вырабатывается только самой нацией, или же проникает в него извне, из других национальных культур. Эти встречные, взаимодополняющие пути лежат в основе процесса межэтнической интеграции.

§ 3. Развитие и интеграция как процесс формирования целостности национальной культуры

Проблему диалектики национально-специфического и общечеловеческого (интернационального³⁶) нередко рассматривают как взаимосвязь части и целого. «Национальное есть единичное, часть особенного, форма существования и проявления интернационального и общечеловеческого. Интернациональное и общечеловеческое — общее, универсальное, целое, не существующее без национального» (Н.Г. Айдемиров). Как видим, автор перепутал здесь все понятия и разобраться в них представляется неинтересным и нецелесообразным. «Диалектика интернационального и национального — это выражение диалектики целого и частного, общего и особенного» (Ц.А. Степанян). Далее автор пишет о диалектическом сочетании «интернационального и национального на основе подчинения второго первому как части целому». Видимо, политическая установка на социалистическую интернационализацию заставила ученого пойти на заведомо ложную аналогию. Толкование взаимосвязи национального и интернационального как части и целого или как частей в целом не может раскрыть их диалектику, объяснить сложный механизм взаимопереходов общих и единичных моментов в культуре этноса. Оно может привести к выводу о постепенном сужении, подчинении и вытеснении национально-специфического интернациональным, что, по-видимому, хотел теоретически обосновать Ц.А. Степанян.

Состояние гармоничного единства национально-специфического и интернационального есть относительно завершённый итог взаимодействия различных сфер различных национальных культур, а процесс восхождения к такому состоянию идет через переходы первого во второе, что совершается с сохранением сущности первичного состояния национально-специфического. О том что специфические части национальной культуры приобрели статус интернационального, говорят два фактора: становление специфического общезначимым и сохранение им своего первоначального качества в составе родоначальной культуры. Только при таких условиях специфическое может охарактеризовать одновременно и свое, национальное, и интернациональное. Процесс перехода национально-специфического в интернациональное исследователи обычно делят на четыре стадии:

1) селекция, когда происходит отбор одних и отвержение других элементов национальной культуры;

2) воспроизведение или копирование, заключающееся в отражении результатов селекции и простом, вне органической интеграции воспроизведении их;

3) процесс постепенной ассимиляции, трансформации элементов культуры применительно к специфике собственной этнической культуры и соответствующего перехода последней в адаптируемую этническую культуру;

4) структурная интеграция заимствованного в рамках данной этнической культуры, когда она выступает уже в качестве органической или даже отличительной части данной этнической культуры.

Указанные стадии в целом верно отражают переход национально-специфического в межнациональное и интернациональное. Однако заметим, что национально-специфическое с переходом в сферу интернационального не может приобретать черты этнической специфики нации-реципиента, ибо национально-специфическое, найдя себя в другом отдельном, теряет свою единичность, неповторимость.

Взаимодействие, диалог национальных культур — обоюд-но встречный процесс, где вырабатываются новые смысло-жизненные ориентиры. И этот интеграционный процесс про-истекает не где-либо, а в сфере содержания и формы компо-нентов культур. Мы уже отметили относительную устойчи-вость национально-жизненного материала духовной культуры. Форма же — более подвижна, она легко может быть передана в сферу инонационального или воспринята последним. Тако-вы, например, выразительные средства искусства — театр, опера, симфония, оратория, роман и др., используемые в на-стоящее время почти всеми нациями и народностями нашего сообщества для выражения своего национального или же об-щечеловеческих проблем. Классическим примером примене-ния инонациональной, интернациональной формы для переда-чи своеобразия национальной жизни является такой стиль по-этики, как сонет. Расул Гамзатов, отмечая практическую воз-можность безболезненной пересадки этой поэтической формы на новую национальную почву, писал, что в таких сонетах нет всего того, что сделали бы аварскую поэзию кривым горским кинжалом на европейском костюме.

Расширение межнациональных связей — естественное, закономерное явление истории. Ход этого процесса можно замедлить на какое-то время, но нельзя остановить его каки-ми-то ни было изменениями политического курса или прави-тельственными установками. Принципиального изменения в характере и содержании в межнациональных отношениях, какого ожидают иные авторы, не должно быть по той про-стой причине, что в основе взаимоотношений между нация-ми лежит взаимообогащение во всех сферах их жизни и принцип добрососедских отношений. Речь может пойти лишь о повышении культуры межнациональных отношений в самом широком спектре. Чем дальше, тем ускореннее идет процесс взаимовлияния наций и народностей в экономиче-ской, культурной сферах жизни. Этот процесс по праву дол-

жен называться интернационализацией, а не интеграцией (последнее по объему понятие более широкое, чем интернационализация), однако в ходе разъяснений и комментариев марксизма и бесчисленных руководящих установок партии по вопросам национальных отношений было выхолощено богатство содержания этого понятия и оставлено лишь идеологизированное, на классовой основе закрепленное начало. Интернационализация стала политической категорией. Этому в немалой степени способствовали и сами исследователи, в частности, проведенная ими в 70–80 гг. Всесоюзная дискуссия о двух тенденциях в развитии наций и национальных отношений, действующих при социализме, где непременно должна была преобладать тенденция сближения и слияния, которая должна была привести нации и народности в одно коммунистическое целое. В данной дискуссии принимал участие и автор этих строк, где он, в отличие от других, смысл интернационализации усматривал не в неоправданно поспешном стирании национальных различий в культурной сфере жизни, а в развитии национального в ней, и тем самым дистанцировался, в какой степени возможно было это тогда, от идеологизированной сути этого понятия. Автор придерживается этой позиции и в данной работе, но не отрекается от понятия интернационализации под влиянием новых политических ориентиров, ибо сама история делается лишь в ходе и результате взаимного общения народов, именуемого международными, интернациональными, межнациональными отношениями. И то, что было в течение последних 70–75 лет Советской власти, не перечеркнуть, его можно лишь замалчивать, искажать до неузнаваемости в новой официальной литературе, точно так же, как в свое время скрывала и фальсифицировала дореволюционную историю народов советско-партийная печать. Попытка выдернуть, выбросить любой интервал социального времени является в высшей степени неблагодарностью по отношению к истории.

Совместное проживание этносов не может обойтись без обмена духовными ценностями. В этом обоюдно заинтересованы обменивающиеся стороны. Но вопрос здесь может стоять так: выгодно ли субъекту-нации отдавать свое, национальное, или же полезнее принимать инонациональные культурные ценности, сколько, до каких пор, чтобы не ассимилироваться и не потерять себя? Истории известно немало примеров, когда народы поглощались в результате чрезмерного перенятия культурных ценностей, традиций, языка малочисленного, но более цивилизованного народа, или же малочисленный с сравнительно невысоким уровнем развития культуры народ, несмотря на административное давление сверху, сумел сохранить себя, принимая лишь жизненно важные принципы духовности нации, стоящей на более высокой ступени культурного развития. Где граница прекращения дальнейшего взаимодействия и возможна ли она вообще, каков должен быть предельный уровень количественного и качественного соотношения национально-специфического и инонационального в этом взаимодействии, в чем критерий развития и опасная тайна сближения? Предпримем попытку разобраться в этих вопросах, выяснить содержание процесса взаимодействия, разделив его на отдельные этапы, формы, подкрепляя примерами из истории развития чувашской национальной культуры.

Взаимодействие обеспечивает национальным культурам развитие и сближение, предметным содержанием которых выступают национально-специфические и интернациональные, общечеловеческие ценности. Следовательно, проблема должна быть рассмотрена в плане определения соотношения развития и интеграции, от характера которого зависит судьба национальной культуры.

Развитие — направленное, закономерное изменение материальных и идеальных объектов, характеризующееся количественными и качественными измерениями. В духовной

культуре нации развитие представляет собой процесс отражения ее жизни и деятельности во всем богатстве и разнообразии и закрепление его результатов в материальных и духовных ценностях. Оно выражает прежде всего уровень и эффективность взаимодействия собственно-национальных структурных элементов данной культуры. Указывая на момент связи и качество результата, эта категория одновременно предполагает дальнейшее совершенствование форм и методов отражения действительности. Развитие национальной культуры проявляется не только и не столько в том, что она приобретает более сложную структуру и повышается степень организации ее структурных компонентов, но главным образом в том, что сохраняет свою эволюционную перспективность, адаптируясь к условиям масштабных изменений в обществе. Процесс развития национальной культуры, кроме как активностью, работоспособностью собственно-национальных структур, обеспечивается и творческим восприятием и усвоением инационального, приживание которого к своеобразной культуре данного этноса выступает одновременно как одна из сторон их интеграции. Таким образом, развитие направляет движение национальных культур и вглубь, в сферу национально-специфического, и вширь, в инациональное пространство, и потому оно не может быть понято как переход на традиции иных, более развитых, наций. Всякое движение национальных культур должно быть подготовлено логикой их внутреннего развития и обусловлено историческими корнями собственно-национального.

Интеграция культур отражает межнациональные отношения и проявляется главным образом в расширении сферы инационального, интернационального в национальном. Однако интеграцию нельзя свести только к взаимосвязи национальных культур, она охватывает более глубинные процессы их взаимодействия и предполагает, во-первых, взаимопереход специфических сторон как содержания, так и

формы культур различных наций и народностей, во-вторых, развитие таких свойств и моментов, которые выражают их единые социально-экономические условия. В функциональном плане в интеграции прежде всего следует видеть ее способность будить, «возмущать», поднимать при помощи инонационального заряда национальную потенцию, и лишь тогда оно будет подчинено развитию и служить ему. В этом отношении характерен пример художественного перевода с другого языка, где сотворец через инонациональное не только достигает тонкости и изящества выражений родного языка, но и постигает сокровенные тайны своего народа. П. Хузангай, с большим мастерством переводивший «Евгения Онегина» на чувашский язык, признавался: Благодарю я вас за муки слова, — //Какая страсть овладевала мной, // Когда я добирался до родного // В иных созвучиях...»

В развитии и интеграции национальных культур традиционно усматривают их слаженность, единство: развитие достигается путем сближения, а сближение осуществляется на базе развития. В идеале так оно и должно быть, однако практика никогда полностью не совпадает с целеполаганием. Развитие и сближение, как бы мы ни идеализировали их единство, направления встречные, противоположные, и они не могут не вызвать противоречия при взаимодействии национальных культур. Развитие всячески стремится подчинить, растворить в своей структуре элементы инонационального с тем, чтобы сохранить национальную культуру как целостное, самостоятельное социальное явление, а интеграция идет на расшатывание этой целостности, деструктирование ее с целью передвинуть на среднее, усредненное состояние. В интеграции нельзя не видеть ломки национальных перегородок, но она содержит в себе столько же радости, сколько и огорчений. Посягательство на святыню национальных ценностей нельзя оправдать ни капиталистической, ни социалистической формами ассимиляции, разницу между которыми так

усиленно пропагандировали иные философы от политики, ссылаясь прежде всего на авторитет классиков марксизма-ленинизма.

Ассимиляция, естественная она или насильственная, означает слияние одного народа с другим путем усвоения языка, традиции, обычаев соседа и утраты самобытности своей культуры, своего языка, национального самосознания. Одним из рычагов ассимиляции была так называемая социалистическая интернационализация, «гуманизированное сближение», при помощи которых приводили народы к единокультурию, единомыслию. В результате «естественного преобладания тенденции сближения над тенденцией развития» ежегодно поглощалось по несколько малых народов и национальных меньшинств со своими уникальными, самобытными культурами. На очереди такой интернационализации стояли уже более масштабные культуры Украины, Беларуси и др. Последствия естественной ассимиляции оказались такими же неестественными, как последствия насильственной, капиталистической ассимиляции. Оказывается, инструмент политизированной интернационализации, в чьих бы руках он ни находился, используется властями всегда по своему назначению: к единому культурному центру под флагом «равноправного» к нему шествия. Ныне, умудренный опытом прошлого, каждый этнос, желает возноситься над судьбой, мобилизует свои внутренние ресурсы и волю, чтобы выжить, не полагаясь ни на законы истории и не доверяя никаким новым обещаниям и заклинаниям власть имущих.

К сожалению, несмотря на очевидные результаты демократизации национальной жизни, в литературе последних лет по национальной проблематике имеются попытки теоретически оправдать процесс ассимиляции малых народов. А. Галкин, автор актуальной, но и довольно дискуссионной статьи, включение этнической группы ввиду ее малочисленности в большую национальную общность считает вполне естест-

венным. «Такое включение вовсе не обязательно уподоблять ассимиляции. Оно предполагает принятие общенационально культурных, языковых и поведенческих ценностей при одновременном сохранении национальной специфики и родного языка. Но и сама ассимиляция, ставшая последние десятилетия своего рода жупелом, не представляет собой ничего страшного, разумеется, если она происходит не насильственно, а естественно, добровольным путем. Ассимиляционные процессы — важнейшая отличительная черта становления мировой культуры на нескольких последних столетий»³⁷.

Логическая противоречивость позиции автора лежит на поверхности взгляда: как можно сохранить национальную специфику и родной язык в случае принятия этнической группой культурных, языковых и поведенческих ценностей другого народа? А что «страшнее» может быть для этноса кроме ассимиляции — насильственной или добровольной, итог-то однозначен — небытие! Прежняя политическая платформа мышления снова призывает личность поступиться своими интересами ради общественных, этнос — своей уникальностью, самобытной культурой ради «становления мировой культуры».

Взгляды исследователей по данному вопросу кардинально расходятся. В.М. Межуев объективно и искренне определил мудрость нашего времени таким образом. «Она, эта мудрость, — пишет он, — состоит в признании за каждой культурой ее права на самостоятельное существование и развитие, в отстаивании принципа равноправного существования всех культур, что исключает не только какой-либо культуроцентризм..., но и вообще любую претензию на культурное лидерство со стороны отдельной культуры. Культура по своей природе не монистична, а плюралистична»³⁸. Как бы развивая эту мысль, В.С. Степин пишет, что «многообразие культур и их взаимодействие выступают условием их развития. Унификация и уничтожение культурного многообразия могут приводить к вырождению культуры»³⁹.

Во взаимоотношении национальных культур развитие и интеграция не могут долго задержаться в равновесии, гармоничности: одна из национальных культур, «насытившись» инонациональными ценностями, теряет свою самобытность, специфичность, или же должна будет, если желает сохранить самое себя, избирательно замедлить, насколько это возможно, дальнейший процесс сближения. Один из героев романа в стихах «Ахърсамана» (Светопреставление) при обсуждении национального вопроса на писательском пленуме выразил это следующим образом:

Чăваш аслăлăхне, культурина
Вырăссенни шайне ситерсенех
Уйрăлмалла сасартăк вĕсенчен,
Ма тетĕр-и? Уйрăлмасан енчен,
Чăваш сұхатĕ хăйевĕрлĕхне,
Сăн-сăпатне, илемлĕ чĕлхине...»⁴⁰

(Мы как коммунисты должны сказать открыто, нагло по примеру «Манифеста»: если хотим спасти свою нацию, то, достигнув уровня русской культуры при ее же помощи, следует прервать всякие отношения с ней. Иначе мы потеряем себя, свой прекрасный язык, свой «голос» в истории.)

Интеграция как одно из проявлений всеобщего взаимодействия, достигнув критического (порогового) момента, ограничивает естественный ход развития нелинейных, способных к самодействию, систем, каковыми являются национальные культуры. А разрыв в цепи взаимодействий, их отсутствие в неклассической философии связывают с фактом свободы. С этих позиций стоит продолжить диалог с героем «Светопреставление», не ставя цель доказать преимущества такого направления развития взаимодействующих систем, ибо последние в суперсоциальной системе выступают лишь те-заурусным материалом отбора.

Рассмотрим на конкретном примере взаимодействия культуры чувашского народа с культурой более развитой во многих

сферах русской нации, в каком соотношении находились развитие и интеграция в начале XX века и каково оно стало к концу 80-х гг. При этом мы следуем исторической правде, а не публицистам от новой власти, голословно утверждающим, что история за эти годы ничего не дала национальным культурам, а лишь разваливала их. Мы также против чрезмерного восхваления этого периода советскими историками, которые для контраста используют ложные доводы о дореволюционном периоде развития чувашской культуры.

Действительно, культура чувашского народа к началу века находилась на довольно низком уровне развития. Отсутствие своей государственности, национальной автономии со временем, естественно, ускорило бы процесс ассимиляции. Но то, что чувашский народ до Октябрьской революции находился на грани вымирания, исчезновения, также не соответствует действительности. Цель принижения всего дооктябрьского была официальной политикой партийно-государственной номенклатуры. К политике «переноса сознания людей» поверх действительности причастны были и ученые-обществоведы, которые писали о сплошной неграмотности чуваш в дореволюционную эпоху, что чувашаи якобы получили свою письменность только после Октября. В то время как чувашский народ еще в прошлом веке был одним из просвещенных народов в Казанской губернии. Чувашская письменность восходит к XVIII веку, а общечувашская газета «Хыпар» стала издаваться еще задолго до Октябрьской революции и т.д. Разумеется, это не говорит о том, что культура чуваш к концу прошлого века находилась на одном уровне цивилизации с культурой, например, русского народа, но она, вопреки распространенному мнению, и не была среди самых отсталых народов царской России.

XX век застал народы России на различных стадиях исторического развития. Одни из них переживали муки капитализма, другие тяжесть феодально-патриархального строя.

Были и такие народы, как мари, мордва, удмурты, чуваша, у которых капиталистические производственные отношения еще не стали целиком господствующими. Они не успели полностью сформироваться в буржуазные нации и, соответственно, их культуры еще не могли нести печать должных цивилизаций. Это разнообразие в зависимости от тех условий, при которых начинается движение, определяет соответствующие формы и темпы развития национальных культур, характер их взаимодействия. Назначение взаимодействия — выравнивание уровней национальных культур. Здесь закономерен процесс опережающего в темпах развития культуры нации, находящейся на более низкой ступени, что ведет фактически к одностороннему сближению. Национальной культуре как саморазвивающейся социальной системе присуща жизненная сила самосохранения, она способна уберечь себя от опасного для нее непрерывного одностороннего влияния и вывести на следующий виток взаимодействия — на взаимодействие, что возможно лишь с достижением фактического равенства с культурой более цивилизованных наций.

Под влиянием обычно подразумевается активное воздействие одной национальной культуры, ее элементов на духовную жизнь другой или нескольких наций, однако утверждение о том, что взаимодействие национальных культур на первых порах сопровождалось прямым, механическим влиянием и подражанием, нам представляется не совсем точным, ибо в духовной сфере жизни отобранные культурные ценности непременно переосмысливаются исходя из потребностей и интересов воспринимающей стороны. Толкование влияния исключительно как только одностороннего, механического воздействия исключает процесс интеграции национальных культур. Очевидно, влияние нужно понимать не как чисто одностороннее воздействие, а как процесс, при котором происходит взаимодействие национальных культур с допущением преобладающей активности одной из них. Ведь само понятие

«взаимодействие» есть связь взаимообуславливающих и взаимопереходящих явлений. Взаимовлияние и взаимообогащение как последовательные этапы, формы взаимодействия в преобразованном виде включают в себя и начало процесса — влияние. Понимание влияния как преобладающего воздействия одного объекта на другой соответствует взаимодействию таких культур, где уровни их развития заметно отличаются друг от друга. Имея в виду экономическую основу начала процесса, К. Маркс писал: «Взаимоотношения между различными нациями зависят от того, насколько каждая из них развила свои производительные силы, разделение труда и внутреннее общение»⁴¹. Исторический опыт взаимодействия между русской и чувашской национальными культурами говорит о том, что к началу века чувашская культура находилась под преобладающим влиянием со стороны русской, в то время как нельзя утверждать этого в отношении татарской, башкирской, марийской, чувашской культур в целом, т.к. они находились на сравнительно одинаковом уровне развития. Но и в этом случае необходимо отметить возможность преобладания одной наиболее развитой сферы духовной культуры нации на аналогичную сферу культуры другого этноса. Так, например, марийский литературовед и писатель Ким Васин отмечает, что «в утверждении и упрочении реализма в марийской литературе большую роль сыграла чувашская литература. Она помогла марийским писателям, не обладавшим еще серьезными творческими навыками, богатой письменной традицией, освободиться от фольклорности, ее внешней условности, творческой наивности»⁴².

Иные авторы выделяют даже отдельный исторический период необходимого подражания для перехода на почву оригинальной литературы. Подражание, как правило, ими понимается как механический, без переосмысления, национальной проработки, перенос инонациональных ценностей на сферу собственной национальной культуры. Такой точки

зрения придерживался, к примеру, большой знаток национальной культуры, народный поэт Чувашии Я. Ухсай. Мы согласны с критикой литературоведа проф. Е.В. Владимирова о неправомерности подобного подхода⁴³, однако он не сумел обосновать свое мнение. Автор пишет, что «высказанная мысль о существовании отдельного исторического периода (необходимого подражания — Н.И.) может быть верна для отдельных литератур в определенные периоды их развития, но о чувашской литературе этого сказать нельзя: она в своем развитии не слепо следовала чужим образцам, а творчески воспринимала опыт зрелых литератур»⁴⁴. Автор делает исключение лишь для своего народа, будто бы его литература развивалась в стороне от общих закономерностей взаимодействия национальных культур. Как видим, автор фактически пришел к выводу Я. Ухсая, чью точку зрения он только что подверг критике. Здесь, как нам представляется, необходим дифференцированный подход к влияниям содержательной стороны национальной культуры, которая не может быть механическим подражанием, и формы, стилевых приемов. Последняя воспринимается в основном в своем прежнем виде. Об этом говорит перенятие чувашской поэзией силлабикотонического размера стихосложения, который открыл богатейшую возможность раскрытия внутренних ресурсов языка и культуры ума нации.

В каждой сфере духовной культуры процесс влияния имеет свою специфику. Исключительно своеобразно он проявляется в языковой области. Язык этноса, взаимодействуя с языками других народов, принимает в свой словарный фонд много слов и оборотов речи для выполнения возросших его общественных функций. Эта же потребность вызывает к жизни новые слова и выражения на своем, национальном языке или требует переосмысления ряда ныне функционирующих, что благотворно сказывается в сужении области применения местных диалектов и формировании единого

стройного национального языка. Естественный процесс влияния не может разрушить внутренний строй языка нации. Иноязычные заимствования, вступая в распоряжение грамматики заимствующего языка, подчиняются внутренним законам своей национальной специфики. При этом нельзя не заметить и такой негативный момент, когда без надобности на это используют архаизмы или же искусственно внедряют иноязычные слова. Последние не только прочно вошли в быт, но и утвердились в периодической печати, а также в учебной и научной литературе: вместо исконно родных патшаләх, хайлав, састаш, пуләшу, пұлём и др. применяют *государство, произведение, рифма, услуга, комната* и др., что, естественно, унижает достоинство родного языка. Однако следует отметить, что потеря этносом своего родного языка происходит не этим путем. Переход на язык иной нации совершается через межнациональный, или по-другому, так называемый второй родной язык. Поколение, обученное и воспитанное на межнациональном языке, напрочь прерывает связь со своим языком. Этот процесс особенно интенсивно идет в условиях города, что до самоочевидности заостряет языковую проблему в национальных республиках.

Влияние ведет к выравниванию уровней развития национальных культур, а это есть создание условий для более широкого и ускоренного развития всей системы взаимодействующих культур. Возможность положительного взаимного влияния национальных культур говорит об их зрелости, а способность творческого восприятия инонациональных ценностей выступает как один из критериев их эволюционной перспективности.

С выравниванием уровней развития национальных культур начинает доминировать такая форма взаимодействия, как взаимообогащение. Оно отличается от взаимовлияния тем, что, если при второй форме взаимодействия в содержание объекта могут включаться и положительный, и негативный

моменты, то во взаимообогащении происходит взаимопереход только позитивных черт и признаков. Тот факт, что национальные культуры в состоянии взаимно влиять и успешно обогащать друг друга, говорит о том, что миновала опасность быть ассимилированной одна другой. Наступает время диалога культур, субъекты которых оставаясь равноправными, самостоятельными (самостояние), вырабатывают новые смысложизненные ориентиры, регулирующие межсубъектные отношения, формируют новые кодовые системы для закрепления и транслирования национальных и общечеловеческих ценностей.

В литературе — философской и литературоведческо-критической — достаточно много работ, посвященных проблемам влияния русской культуры на культуры народов России. Такие исследования представляют большой интерес в познании закономерностей взаимодействия культур, находящихся на разных уровнях развития. Современный интенсивный процесс взаимовлияния и взаимообогащения выдвинул перед учеными задачу выяснения другой стороны проблемы — раскрытия содержания обратного воздействия различных национальных культур на русскую. Такая задача еще в 70-х годах была поставлена в книге Н. Утехина, критика и ученого. Однако автор замечает, что речь должна идти не о влиянии в широком смысле той или иной национальной культуры на русскую, а во взаимодействии некоторых сторон, элементов творчества инонациональных писателей на отдельные произведения русских художников⁴⁵. В этом отношении мы располагаем примером благотворного влияния произведений Я. Ухсяя на творчество А. Твардовского. Рассматривая параллели в произведениях А. Твардовского «За далью даль» и Я. Ухсяя «Сельские новости» и «Дед Кельбук», можно констатировать, что образы Я. Ухсяя, наблюдаемые в поэзии А. Твардовского, по времени были выведены раньше. Об этом свидетельствует и такая деталь: А. Твардов-

ский в своей дарственной книге «Сельская хроника» подписал Я. Ухсаю, что «данная книга обязана ему многим»⁴⁶. Таких примеров положительного влияния на творчество русских художников со стороны представителей культуры иных наций и народностей достаточно много. Известно, к примеру, активное влияние грузинской лирики на творчество Н. Тихонова, Н. Заболоцкого и др. Поскольку национальные культуры в настоящее время находятся на уровне зрелости и отличаются друг от друга только своей самобытностью, то наступило время, когда нужно говорить об их взаимном влиянии в самом широком смысле. Кроме того, и это существенно важно, нельзя полагать, что русская культура сосредоточена только на недостижимом далеком Центре. Она активно присутствует в национальных республиках, где проживает немалый процент русского населения, который традиционно выдвигает из своей среды деятелей литературы и искусства, выросших в духовной близости с творческой интеллигенцией коренной национальности.

Если представить процесс взаимодействия национальных культур во всех его подробностях, то мы увидим сложное переплетение влияния, взаимовлияния и взаимообогащения одновременно. При этом взаимообогащение во всех предшествующих ему формах выступает как главное направление движения, и оно, как высшая форма данного процесса, включает в себя в преобразованном виде влияние и взаимовлияние. И поэтому проведение резкой грани между отдельными формами взаимодействия по принципам периодизации истории развития национальных культур не совсем оправдано.

Взаимодействие включает в себя как взаимодополнение, так и взаимоисключение, но основное назначение данного процесса заключается в выдвижении национальных ценностей на сферу всеобщего, общечеловеческого с тем, чтобы самоутвердиться на карте мировой истории. Да и непринятие инонациональных ценностей, не вписывающихся в про-

странство своей культуры, служит той же цели — сохранению своей целостности. В научной литературе широко распространено мнение, что «в ходе взаимодействия наряду с расширением сферы общего, интернационального в национальной культуре происходит сужение другой части национального — национально-специфического»⁴⁷, что рост удельного веса интернационального происходит за счет национально-единичного⁴⁸. Как видим, мы снова столкнулись с попыткой отождествления диалектики единичного и общего с отношением целого и частей. Причем авторы исходят не из содержательно-объективного смысла интернационализации, а имеют в виду социалистическую интернационализацию, с ее конечной целью скорейшего сближения, слияния, ассимиляции. Взаимодействие, на вершине витка которого мы видим взаимообогащение, если не совершить над ним политическое насилие, не должно подрывать основы национальной культуры, а, наоборот, должно давать новые импульсы развитию, создавать дополнительные условия для раскрытия прогрессивных национально-специфических черт. Видимо, об уменьшении национально-специфического при одновременном росте общего можно будет говорить лишь тогда, когда будет исчерпана вся внутренняя энергия национальной формы развития культуры. Однако не приведет ли это к выводу о том, что в результате взаимообогащения остается одно лишь общее, интернациональное, которое уже будет существовать без национально-специфического?

Поскольку общее не имеет своего самостоятельного существования, то интернациональное, общечеловеческое, как общее, существует лишь в отдельной, национальной культуре, во взаимной связи с национально-единичным. Отсутствие одной из противоположностей означает отсутствие и другой. Постепенное убывание и, наконец, исчезновение единичных в данном отдельном лишает всякого смысла существование общего, следовательно, и данного отдельного. О культуре ин-

тернациональной мы можем говорить лишь при существовании национальных различий, с исчезновением которых теряет смысл и интернациональное. Таким образом, потеря национальной культурой своего национально-специфического есть потеря самое себя.

Процесс развития культуры в своей национальной форме не может продолжаться без конца. С выявлением и использованием изначально заложенных и вновь возникающих национально-специфических признаков и моментов такая историческая форма развития человеческой культуры исчерпает себя.

Правильное, беспристрастное понимание и принятие законов общественного развития должно быть неотъемлемым качеством не только ученых, но и любого представителя литературы и искусства, что исключает сползание их позиций на платформу национализма или космополитизма. Принимая во внимание их обостренное чувство ко всему тому, что имеет отношение к судьбам своего народа, Родины, учитывая их, образно говоря, тонкие сосуды национальных чувств, все же нельзя пройти мимо, если быть до конца объективным, некоторых уже ставших крылатыми выражений, которые искаженно выражают историческую перспективу развития наций и их культуры. «Пирён юрă, пирён тёрё, // Пирён тўсёмлĕ сăмах // Хамăрпа вăл ситсе кĕрĕ // Коммунизм таранах. ...Эпир пулнă, пур, пулатпăр!» — пишет один из ярчайших представителей чувашской нации П.П. Хузангай⁴⁹. Совершенно правильно считает автор, что песни чуваш, их многочисленные узоры и другие духовные ценности останутся в сокровищнице мировой культуры, и многое из того, что может дать нация общечеловеческой культуре, полностью не раскрыто и не использовано. Однако пространство истории измеряют не только столетиями. Приходится считаться с ее неумолимыми законами: национальная форма развития общества так же преходяща, как и любые материальные и духовные образования.

Ставя вопрос о природе и судьбах национальных культур, В.М. Межуев отмечает, что она, национальная культура, в своей каждодневной встрече с современностью, цивилизацией перестает мыслиться в качестве единственно возможной, самодостаточной и окончательной формой культурного развития человечества. Она не ликвидируется, а постепенно перерастает в новое качество, обогащаясь за счет других культур и все более включаясь в мировой культурный процесс⁵⁰. Однако нужно заметить, что в природе этноса сила самосохранения всегда доминировала над силой унифицирования. Доказательством тому являются современные процессы национального размежевания, связанные с ростом национального самосознания, и поэтому нельзя безоговорочно согласиться с выводом автора о том, что нации уже сегодня приблизились «к все более общему, универсальному объединению в планетарном масштабе»⁵¹.

Стремление этноса к самоутверждению, сохранению своей уникальности такой же естественный процесс, как желание каждой личности оставаться самим собой, отстаивать свою субъектность при любых общественных отношениях, имеющих неизменную тенденцию «смыть» разнообразие, унифицировать личность. Общество на любой стадии развития так или иначе структурно организовано. Национальные общности, как одна из структурных частей общества, сегодня заняты активным утверждением своей «особости», своей идентичности и субъектности на основе решения экономических, политических и культурных задач. В ряду названных направлений наиболее эффективным и безболезненным является решение проблемы через создание национально-нормативной среды, оформление целостности культуры нации, ибо попытка самоутверждения на основе экономических и, тем более, территориальных определений порождает лишь перманентную цепь углубляющихся проблем.

Целостны ли сегодня национальные культуры? Сможет ли какой-либо этнос сказать, что его культура по всем параметрам отвечает требованиям целостности? Вопрос ставится не в разрезе выявления степени перенасыщенности национальной культуры русскоспецифическими ценностями, которых очень часто «оптом» принимают за общечеловеческие стандарты, а в плане диагностирования внутреннего состояния (организации) национальной культуры, наличия или отсутствия в ней необходимых статусных компонентов, установления факта относительной автономности ее как целостности. Если взять культуру чувашского народа и оценивать ее по названным требованиям, то в целом ее можно охарактеризовать как целостность неполной структурой. Во-первых, многие ее компоненты все еще пребывают на этнографическом уровне. Исследования культуроведов и историков в своем большинстве посвящены историческому прошлому народа, нежели ее современным проблемам и перспективе, что способствует прежде всего выработке у этноса психорефлексивных качеств. Но и здесь отсутствует единомыслие: непрекращающиеся и бесплодные дискуссии между сторонниками тюркского и шумерского происхождения чувашского народа деформируют национальное сознание. Они актуальны лишь в случае выхода их на современные проблемы национальной культуры, о чем обычно забывают участники дискуссий. Во-вторых, такие важные участки культуры, как национальная идеология, философия этноса теоретически не осмыслены, в то время как создание их явилось бы доказательством жизнеспособности и выработкой концепции целостности национальной культуры, что само по себе сыграло бы исключительную роль в развитии этноса. В-третьих, в результате солидарно-конкурентного присутствия русской культуры ряд участков чувашской национальной культуры (родной язык, выпуск национальной литературы, театральное искусство) ослаблен.

Верно, что в национальной культуре на ее этнографическом этаже больше национально-специфического, но без теоретического оформления ей сегодня, когда идет острая борьба за право независимого существования, не выжить.

Особенно ущербно сказывается на судьбе чувашской культуры отсутствие теоретически обоснованной и четко разработанной национальной идеологии на государственном уровне, которая служила бы духовному единению нации, способствовала бы созданию национально-ориентированных культурных ценностей, повысила бы ее слабую политическую активность, чем традиционно страдает чуваш. В результате утвердился бы статус нации как субъекта исторического процесса. В реализации этих возможностей большая роль принадлежит государству. Идеальным государством является такое государство, когда его интересы совпадают территориально и национально. Народ, располагающий целостно развитой культурой, достоин суверенного государства. Наличие у чуваш государственности на правах автономной республики в целом соответствует современному уровню развития и внутренней целостности его культуры. Государство как продукт культуры оказывает обратное воздействие на культуру, и самой гуманной его функцией становится защита интересов культуры. Однако в нынешних условиях межгосударственных и межнациональных отношений лишь независимое национальное государство может выступить гарантом защиты культуры этноса. На сегодня же государство чуваш не только бессильно перед экономическим, политическим наступлением времени, но и полностью отреклось от своей культуротворческой функции. Оно не располагает ни средствами, ни научно обоснованной программой ее спасения. Власти не ведают о том, каким бумерангом обернется национальному государству «невнимание» к собственной культуре.

Философия чуваш также не включена в структуру национальной культуры. Она как конструкция и обоснование ми-

ровоззрения сама имеет в подструктуре теорию бытия природы, антропологию и систему идеалов, ежевременно сравниваемая с объективной реальностью.

В чувашской философской мысли метафизика (в ее первоначальном понимании) и антропология хотя и фрагментарно, но представлены. Однако не диагностировано соответствие или несоответствие национальных идеалов с действительным состоянием вещей и явлений, не выработана программа преодоления их разности, что необходимо для гармонизации национальной жизни с природой, обществом и самой собой. Оторванность идеалов от действительности (чувашам обычно присуще иметь идеалы нации в прошлом) имеет своим следствием социальную пассивность этноса. Таким образом, философия чуваш и на дотеоретическом уровне не завершена, она остановилась перед задачей минимизации несоответствия между идеалом и действительностью.

О неполной структуре чувашской национальной культуры говорит и тот факт, что родной язык, несмотря на официальное признание его наравне с русским государственным языком, остался в роли второстепенного средства общения. Этому есть свое объяснение. Во-первых, чувашский язык полноправно не может функционировать в городах республики, где проживает 67 % русскоязычного населения и чуваш, не владеющих своим родным языком. Во-вторых, межгосударственные деловые связи объективно требуют общения на межнациональном русском языке. Следовательно, из сферы делопроизводства государственно-административных служб чувашский язык полностью вытеснен. Снижению престижа родного языка как государственного способствует отсутствие принципиальной позиции властных структур республики в отношении изучения его в системе общеобразовательных школ и вузов. Трагическая ситуация сложилась в городах и районных центрах республики: стандартизация и дегуманизация современной городской жизни разрушили защитные

механизмы национальной культуры. А временный всплеск интереса к родному языку при полном отсутствии государственной поддержки, как и следовало ожидать, вскоре угас.

Расширение промышленного производства и рост городов всегда носили с собой опасность для чувашского языка. Процесс консервации промышленных предприятий и заводов, вызванной экономическим кризисом, несколько приостановил приток сельских жителей в города. Более того, начался отток рабочей силы в сельские районы, где языковая среда чуваш еще не нарушена.

Однако экономический кризис подорвал материально-финансовую базу национальной культуры. Пострадала, прежде всего, чувашская книга. Анализ тематических планов за 1997–2000 годы свидетельствует о резком сокращении выпуска литературы на родном языке. Республику захлестнула иностранная литература с сомнительной репутацией. Релятивизм ценностей отразился и на русской литературе. Выяснилось, что излишняя «открытость» является слабостью национальной культуры, чрезмерное увлечение инонациональными стандартами разрывает достигнутый уровень ее целостности. Это подтверждается и началом процесса «инонационализации» чувашского театрального искусства. В песенном жанре искусства также наблюдается отход от традиционного строя чувашской национальной мелодии. Непрофессионализм любителей-композиторов и самодеятельных поэтов наполняет эфир суррогатом на манер Запада.

Полностью отсутствует национальная архитектура.

Своим беглым перечислением недостающих компонентов в современной духовной культуре чуваш мы преследовали цель не просто констатировать факт ее неполноты, а главным образом обозначить объекты дальнейшего исследования в контексте концепции целостности национальной культуры. И первым шагом в этом направлении по градации значимости должна быть философская культура нации.

Глава 3

Становление философской культуры чуваш

§ 1. Проблема национального в философии — постановка вопроса

В традиционной философии субъект познания лишь частично представляется в самом процессе познания. Цель получения объективного знания исключает возможность введения личностных параметров в осваиваемый мир. Стремление действовать лишь по логике объекта, познать объект в том виде, в каком он существует независимо от субъекта, больше присуще науке, чем философии. В разрабатываемой ныне неклассической диалектике необходимо, на наш взгляд, особо акцентировать момент субъектности в познании, ибо философия есть прежде всего выражение отношения субъекта к миру. Человек, включаясь в процесс познания, становится в какой-то мере частью познаваемой системы, а в социальной системе он уже выбирает варианты из множества равновозможностей. При таком ракурсе рассмотрения проблемы в самом процессе освоения действительности следует выделить три уровня:

1) определение наиболее оптимальной, привилегированной системы отсчета, с позиции которой должен описываться мир. Выбор падает на эгоцентрическую систему отсчета. В настоящее время не только философы, но и физики описывают сценарии расширяющейся Вселенной с учетом присутствия человека-наблюдателя. Антропный принцип в космологии — это не капризы отдельных специалистов, а новая парадигма, продиктованная потребностями познавательного процесса;

2) познающий субъект не только отражает и понимает мир, но и обратно проецирует свое представление на него.

Он воспринимает внешний мир кроме как с позиций той или иной теории и через призму своих переживаний. Это не равнозначно субъективизму. Существует такой субъективный «срез» реальности, который проявляется лишь в отношении человека к миру. Эта новая парадигма выдвигает также и новые аспекты экстрапроекции личности;

3) отношение человека к миру не сводится к понятиям и переживаниям. Есть еще один аспект отношения к нему, может быть, даже более важный: это — проекция воли личности на мир. Речь идет о создании третьей формы реальности, представляющей собой продукт объективации сознания и воли субъекта. К таковой относятся мифология, искусство, философия⁵².

В ходе этого трехактного познавательного процесса создается такая картина мира, где будет присутствовать много из того, что привнесено субъектом. Предложенный нами срез понимания философии и будет служить исходной методологической основой исследования национального в философской культуре этноса.

Человек в ходе своей повседневной практической и теоретико-познавательной деятельности определяет свое отношение к миру, вырабатывает обобщенную систему взглядов на действительность. Формируя таким образом мировоззренческую ориентацию, он строит свою жизнь, в том числе и материальное производство,сообразно объективным законам мира. Не учитывать требование универсального закона сообразности — значит противоречить законам гармонии природы. В этом смысле философию можно назвать жизнеопределяющим способом существования и развития субъекта на любом уровне его общности. Так или иначе философия пронизывает все формы и виды деятельности людей по созданию и потреблению ценностей культуры. Чем выше уровень ее абстрактности и глубина средоточения, тем выше должны быть по своей значимости культурные ценности. Каждый конкретный вид ду-

ховной деятельности и ее результаты, оформленные в систему законченного отдельного образования, являются по сути лишь специфическим проявлением самой всеобщности, философии. И, в свою очередь, научные данные, уникальные произведения литературы и искусства постепенно, но неуклонно поднимают шкалу философии. Итак, мировоззрение конструируется не только философией как таковой, но и наукой, литературой и искусством, религией. Однако именно философия стремится рационально обосновать и защитить конструированное ими мировоззрение. Образно говоря, наука и искусство — это послы философии в той или иной стране знания и культуры, информации от которых она согласовывает, интегрирует. Через множество конкретных видов творческой деятельности человек выходит на уровень философии с тем, чтобы оказаться в русле движения мироздания. Примечательно, что уже первобытный человек ложился спать головой к востоку, чтобы на утро встать без головной боли. Овладеть философией значит открыть двери мирового порядка. Гармония, сообразность между обществом и природой, между естественной и общественной сторонами существования человека, согласие духа и тела, разума и чувства есть основное условие повышения тонуса жизнеспособности. Недаром одним из метких изречений латинян было *natura parendo vincitur*⁵³. Посредством философии человечество как бы протягивает вольтову дугу между вышеназванными сторонами как противоположностями, где и рождается культура.

Философия, выступая в качестве живой души культуры, с одной стороны, выполняет структурообразующую функцию, не дает разлетаться ее компонентам, собирает их в одну целостность по принципу сущностного отбора. С другой стороны, она, как семя, изнутри расширяет во все стороны духовную культуру, и предела расширения не будет по той простой причине, что мир бесконечен и безбрежен, а духовной культуре предназначено охватывать все больший и больший

круг его владения. В этой связи возникает вопрос: выходит ли философия за пределы культурного пространства? Нужно полагать, что философия функционирует лишь в сфере духовно-культурной деятельности, причем несет лишь ее мировоззренческую нагрузку. Она не только критически осмысливает глубинные основания культуры каждой исторической эпохи, но и «набрасывает категориальную сеть познания» на будущее, чтобы «проектировать» его возможные варианты. Потенциально мир духовной культуры так же безграничен, как и мир. Но процесс охвата будет напоминать круги, образуемые после бросания в воду тяжелого камня: чем шире круг, тем слабее он становится, и угасли бы волны насовсем, если бы не было постоянного возмутителя — человека. Объем и степень окультурирования общественного и мирового пространства, вовлечение естественно-природного в культурный пласт общества целиком зависят от уровня развития философской культуры самого общества. Следовательно, субъекту культуры надобно познать самого себя, получить свечение изнутри, т.е. свое мировоззренческое измерение. Эти два процесса, направленные внутрь и вне себя, непрерывно связаны между собой. Самокопание или распыление энергии здесь одинаково бесплодно.

Мерой всех вещей и явлений, включенных в сферу практической деятельности людей, является то, насколько и в какой степени они могут удовлетворить потребности человека. Ценность заключается в их главном содержании, сущности, которая относительно стабильна, а форма часто выступает лишь как частный случай содержания. В процессе потребления этих ценностей обычно выпадает этот частный случай, забывается, что форма есть не менее важная сторона их существования. Объект «поворачивается лицом» к субъекту в ходе развертывания его содержания через и посредством формы. Философия как главное содержание духовной культуры эксплицируется в каждом отдельном ее компоненте через их специфические

формы, и мы вправе поставить вопрос о своеобразии форм ее проявления в каждом конкретном случае.

Философия не оторвана от субъекта, она не существует независимо от него как абсолют у Гегеля. Она субъективна в том отношении, что, во-первых, сформулирована человеком, во-вторых, в ее содержание внесены особенности самого субъекта. В философии Гегеля, например, отчетливо видны жесткость и практичность немецкого национального видения мира.

Ранее, говоря о содержании и форме национальной культуры, мы отметили в них наряду с общими, общечеловеческими признаками, свойствами и единичные, национально-специфические моменты. Поскольку философия нами признана как ядро, основное содержание духовной культуры вообще и национальной культуры в частности, то по аналогии в ней должны присутствовать и национально-специфические черты. Исследование данной проблемы на первый взгляд может показаться бесперспективным. Взгляд, по которому классовое в угоду господствующей идеологии признавалось как единственно истинное содержание духовной жизни, превратился в догму и фактически приостановил поиски в исследованиях. Утвердилось мнение, что в научных знаниях, философии, нравственных взглядах, системе общеобразовательного и специального образования и др. элементах духовной культуры ввиду их явного общечеловеческого и классового характера тщетно искать национальное. Один из видных советских исследователей национальной проблемы С.Т. Калтахчян также категоричен в этом вопросе. «Не приходится говорить о национальной философии. Употребление выражений «греческая философия», «русская философия» и т.д., — пишет он, — указывает лишь на развитие философии той или иной страны различных философских взглядов, школ, направлений, выражающих определенные классовые интересы»⁵⁴. А осторожные намеки П.М. Рогачева и М.П. Свердли-на, высказанные ими четверть века тому назад о том, что «та-

кие элементы культуры, как наука и философия... имеют некоторые национальные особенности»⁵⁵, не получили дальнейшего развития.

Призывы к исследованию национального своеобразия в области философии мы находим в работах и некоторых других авторов, хотя они по тем или иным причинам и не были реализованы. А.Ф. Лосев, один из крупнейших современных отечественных философов, которому никогда не изменяло предчувствие в философской науке, например, в статье «русская философия» самым серьезным образом ставит задачу «выделения и описания основных типов собственно русского мировосприятия»⁵⁶. Хотя в отношении творческой стороны русской культуры нам известны и прямо противоположные взгляды⁵⁷. Знаток индийской философии А.Д. Литман пишет, что «развитие философии всегда обусловлено своеобразием социально-исторического развития, особенностями национальной культуры и духовной традиции того или иного народа. Поэтому и его философская мысль неизбежно отмечена печатью своеобразия»⁵⁸.

Немодный теперь уже Ф. Энгельс в свое время отмечал: «Различие французского и английского материализма соответствует различию между этими нациями»⁵⁹. О каких именно национальных различиях материализма говорит мыслитель — в дальнейших рассуждениях да и в других произведениях ответ не усматривается. Ясно одно: Ф. Энгельс имеет в виду не только национальную принадлежность французских и английских философов, которыми разработаны сложнейшие проблемы космологии, морали, мышления, или же разность их стилевых приемов, образов и т.д., но и «плоть и кровь» (Энгельс), т.е. содержание, суть философии. Из высказывания Ф. Энгельса можно предположить, что существует некая национальная философия. Само название «немецкая философия», «индийская философия», «японская философия» косвенно подтверждает наличие национального свое-

образия в философии. Оправдана ли научно и перспективна ли такая индивидуализация, «национализация» философии? Не псевдо-проблема ли это, не попытка ли лишь уйти от надоедливой повторения и комментирования общепринятых истин? Или же это своевременно заданный вопрос, который будет способствовать теоретическому осмыслению философской культуры нации и тем самым выявлять совершенно неизвестные пласты философской мысли?

В одном из номеров «Вопросы философии» появился целый ряд статей о российской ментальности, о русской идее, о русской философии в религиозном сознании и т.д., что само по себе говорит о напряженном поиске путей развития народом собственно национальных ориентиров на основе своей конкретной философии⁶⁰. Чем тупиковее создается ситуация в экономической и духовной сферах российского общества, тем активнее работают ученые-обществоведы, о чем свидетельствуют появившиеся в последние годы труды по русской философии, а также проводимые известными философами дискуссии, симпозиумы. Но эти статьи — лишь подступы к теме, они еще не являются исследованиями подлинной философии русской нации, о чем речь пойдет ниже.

Сегодня перед нами стоят два принципиально важных вопроса, от решения которых зависит дальнейшее развитие проблемы национального в философии:

1) нужна ли нациям своя философия? Если нужна, то какая она должна быть из себя, куда должна быть ориентирована?

2) есть ли национальное в философии, что оно из себя представляет?

На первый вопрос попытаемся ответить входя в диалог с американским философом Дж.П. Скэнланом, опубликовавшим весьма дискуссионную статью «Нужна ли России русская философия?» Приведем несколько ключевых мыслей автора.

«...разговоры о самобытности и своеобразии (уникальности, оригинальности, исключительности) русской философии

направлены в конечном счете на то, чтобы противопоставить России с философской точки зрения остальному интеллектуальному миру»;

«...русская мысль мало что приобретает, если будет замыкаться в своей исключительности. Открытость миру кажется более продуктивной как с психологической, так и с философской точек зрения, чем сосредоточие на том, что отделяет Россию от остального мира»;

«...представление русской философии как абсолютно оригинальной, уникальной, исключительной вряд ли можно оправдать»;

«...поиск отличий в предмете мысли сам по себе не имеет особого философского достоинства. Более того, это может быть симптомом психологического нездоровья». И, наконец, вывод и ультимативная установка автора: «России нужна своя философия, но только при условии, что эта философия обращена к реальным нуждам сегодняшнего дня»⁶¹.

Прежде всего бросается в глаза обеспокоенность Дж. Скэнлана о возможном противопоставлении сегодняшней России, ориентированной на экономические и духовные ценности «интеллектуального мира», т.е. Запада, стремление сохранить монополию западного философского мышления, ибо, как известно, философия функционирует и в качестве сверхдолговременной идеологии нации. Автор «балетом терминов» постепенно подводит самобытность, национальное своеобразие к национальной исключительности, а затем сводит все к «неврозу уникальности», «психологическому нездоровью», иными словами — к русскому национализму, к самой примитивной шовинистической идеологии, в отказе от которой должна быть заинтересована сама Россия. Перечисляя те или иные синонимы, он сознательно дополняет к ним наиболее «сильнодействующие». Ни в одной статье ни у одного автора, названных нами, не ведется речь об абсолютно (подчеркнуто нами — Н.И.) оригинальной, уникальной, ис-

ключительной» русской философии, хотя доподлинно известно, что в природе не существует абсолютной, стерилизованной уникальности.

Дж. Скэнлан уверяет, что «поиск отличий в предмете мысли сам по себе не имеет особого философского достоинства и призывает «вообще избавиться от невроза уникальности», т.е. от поисков национального своеобразия русской философии. Трудно сказать, что из них — «поиск отличий» или «поиск «общностей» — имеет больше философского достоинства. Они одинаково важны как в самой онтологии, так и в любой мысленной процедуре. По мнению автора, «поиск отличий» будет отдалять Россию от западного мира и приведет русскую мысль к замыканию в своей самобытности. Однако об открытости и замкнутости мы можем говорить лишь при наличии некоей целостности, отдельности, в данном случае о русской философии как о системе, где присутствуют как национально своеобразные моменты, так и ценности общечеловеческого порядка, которые и «дозируют» соотношение открытости и закрытости данной системы.

Дж. Скэнлан совершенно прав в той части своих рассуждений, где говорит о необходимости иметь России такой философии, которая могла бы служить ее сегодняшним нуждам. Но реальные нужды современной России заключаются не в том, чтобы подвести русскую самобытность под западные стандарты экономических и социокультурных отношений, а в том, чтобы определить свой путь развития, в обосновании которого русская философия имеет фундаментальное значение. Нужды России — в самой российской действительности. Таковую философию, которая служила бы потребностям современной «России на перепутье», невозможно формировать без знания ее истоков, исторически характерных черт, чем сегодня больше всего заняты наши обществоведы. Нельзя создать философию сегодня и на сегодня, она есть сквозное историко-духовное явление. Любая новая философия формируется на

основе прежних ценностей. Так обстоит дело, например, и с современной неклассической формой мышления, которая «становится» на базе критического осмысления традиционной философии и использования ее непреходящих ценностей. Формирующаяся ныне неклассическая социальная философия выдвинула идею не социалистического и не капиталистического, а третьего, своего рода альтернативного пути развития. По всей вероятности, русская философия должна обосновать эту неформационную стратегию развития России.

Мы столько внимания уделили Дж. Скэнлану не только потому, чтобы показать характерное для Запада отношение к начавшейся разработке русской философии и уверовать в необходимости самого серьезного изучения национальной специфики в философской сфере культуры, но и потому, что вполне возможно, с началом разработки народами Российской Федерации своих «национальных философий» русские философы могут поменяться местами с Дж. Скэнланом и занять его идеологические позиции. Да и американский ученый говорит лишь о русской философии, а не о национальной философии вообще, совершенно не учитывая то обстоятельство, что и другие этносы находятся в фокусе великих перемен века и что в переломные моменты человеческой истории происходят радикальные преобразования категориальной модели мира, переоцениваются фундаментальные основания бытия этноса, вырабатываются новые ценности национальной культуры, призванные обеспечить стратегию его выживания.

Дж. Скэнлан фактически имеет дело с той русской философией, которая должна быть создана, приведена в систему, а на данное время она присутствует в национальной культуре фрагментарно, разбросана на разных уровнях сознания. Отечественные философы также заняты исследованием русской ментальности, национальной психологии, нежели категориями из высших этажей мышления. А ментальность, национальный стиль духовной жизни, есть дорефлексивный слой

сознания, она существует как система культурных автоматизмов, фундаментальных образов и представлений, корнящихся в образно-представляющем слое сознания. На уровне ментальности абстрактно- и конкретно-всеобщее знание, к чему стремится в конечном счете наше сознание, не достигаемо. Главным ее материалом служат этноантропологические характеристики человека, и не конструируется национальное видение мира через и посредством фундаментальных категорий.

Предметом национальной философии как и всей философии вообще остаются Вселенная и человек. Этносно-экзистенциальное переживание мира включает в себя также национальный стиль мышления. Но верно и то, что «философия есть не только продукт деятельности чистого разума, не только итог специфических изысканий узкого круга специалистов. Она представляет собой концентрированное выражение духовного опыта нации, ее неповторимого исторического пути, ее творческого гения и сознательного интеллектуального потенциала, воплотившегося в разнообразии творческой культуры»⁶².

Какие же особенности отмечают исследователи в русской философии, вернее, в русской ментальности? Этих признаков названо так много, что мы вынуждены перечислить лишь наиболее характерные из них:

- 1) государственное и имперское сознание;
- 2) приоритет духовных ценностей перед остальными, в том числе и перед материальным благополучием;
- 3) софийность, при которой не исключается, но включается в систему всеохватывающего интуитивно-эмоционального познания мира как необходимая, но и не высшая форма его постижения, а неизреченная сущность софии отображается в художественной, пластической форме;
- 4) эмоционально ориентированная гносеология сердца, исповедальность;

- 5) аскетическая направленность (М.Н. Громов);
- 6) социальная солидарность;
- 7) идея несоответствия внутренней свободы внешней необходимости (Дж. Скэнлан);
- 8) отсутствие личного сознания, соборность;
- 9) открытость и всеотзывчивость;
- 10) исключительная поглощенность будущим (Г. Гачев), мазохизм (Ранкур Лаферриер⁶³) и т. п.

И.А. Егоров отмечает глобальную противоречивость в характере русского народа, неожиданный поворот на пути от обыденно-психического к социальной практике. «Самый недетерминированный, нецелесообразный и иррациональный из европейских народов, самый незлобивый в мире русский народ создал самую «научную», т.е. самую жесткую и самую жестокую общественную систему»⁶⁴. Возражений здесь не должно быть. Нелишне будет лишь вспомнить авторов и исполнителей этой «самой научной» теории...

Трудно найти объяснение почему и по каким критериям те или иные особенности национального характера исследователи выдают за философию. Они теоретически не обоснованы и не подкреплены конкретикой. Таким духовным ценностям нации как софийность, эмоционально акцентированная гносеология, отсутствие личностного сознания, исключительная поглощенность будущим и некоторым другим можно дать основательную философскую интерпретацию. Хотя и здесь не обойтись без сомнения. соответствует ли, например, «отсутствие личностного сознания русскому национальному мышлению», ибо соборность необязательно предполагает растворенности личностного сознания в коллективном, общинном сознании. Весьма сомнительна также «направленность русского национального мышления исключительно и только в будущее». По поводу последнего Г. Гачев немногим только раньше отмечал совершенно противоположное («в русском Логосе задний ум» — с. 27).

Заслуживает внимания точка зрения Г. Гачева на российскую ментальность (точнее было бы назвать ее русской ментальностью). Несмотря на некоторую искусственность, мифологизированность, она, в отличие от взглядов других исследователей, имеет одно преимущество: национальный склад мышления (Логос) в ней выделяется в особую, наивысшую сферу национальной целостности и рассматривается он в неразрывной связи с национальной природой (Космос) и национальным характером (Психея). Именно по этим трем параметрам следует начать изучение философской культуры любой национальной общности. Что касается непосредственно русской философии, то замечание Г. Гачева относительно того, что «в России не вполне работает рассудочная логика, а образ работает, поэтому строгая философия России не присуща, философия здесь всегда на грани художественной литературы или религии» вполне соответствует действительности. Но эта проблема как и многие другие требует специального исследования. Характерным во взглядах отечественных философов является обоснование уникальности русской национальной философии с помощью гипертрофических преувеличений («Рублевская «Троица» не менее философична, чем триада Гегеля и «Трихотомия Канта» — М.Н. Громов). В то время как позиция Дж. Скэнлана страдает не только недооценкой, но и неприятием национального своеобразия в философии. Для преодоления этих крайностей требуется объективное и основательное изучение русской ментальности и философии.

Философская культура каждого народа — это уникальный феномен мировой мысли. Идея о национальной специфике в философии пришла автору этих строк независимо от выше-названных исследователей и задолго до появления их трудов по проблеме русской ментальности⁶⁵.

Продолжая исследование этого весьма проблематичного вопроса, хотим сразу же определиться в своей позиции, чтобы не быть подвергнутыми скороспешной критике.

Как известно, философия, как и любая форма общественного сознания, в гносеологическом плане имеет два уровня: обыденный и теоретический. С нашей точки зрения, допустимо наличие национального своеобразия в философии на уровне обыденного, а по пути к теоретическому понятию и категории закономерно теряют субъективную форму и перестают быть мыслимыми в особой форме. В особой форме перестают восприниматься и объекты действительности. Следует также отметить, что философия и на своем сущностно-общем, теоретическом уровне может быть выражена разными фигурами и приемами мысли, разными стилевыми подходами, языком. Чем больше и разнообразнее эти подходы, тем больше возможностей выявить до сего времени неизвестные грани исследуемого явления.

Философию на ее обыденном уровне сознания обычно называют народной философией. Здесь она пребывает лишь в некотором «отлете» от общественной психологии и эмпирических знаний. Однако она по своей природе и на этом уровне стремится к выражению всеобщности бытия и целостности мира своей содержательной стороной. Непосредственными носителями философского сознания являются определенные социальные субъекты, нации, классы, общество в целом. Авторы «Истории философии и культуры» в этой связи совершенно справедливо отмечают, что «одним из важнейших элементов, конституирующих общественную форму философского сознания, является национальное в философии»⁶⁶. Однако дальнейший ход мыслей авторов показывает, что под национальным в философии они понимают языково-культурную самобытность, т.е. форму выражения, выявляющую общечеловеческое содержание философии, хотя, как признают они немногим позже, изменение тех или иных параметров стиля, жанра и т.д. в рамках одного и того же языка могут привести к «весьма существенным изменениям и самого содержания»⁶⁷. Однако эта мысль авторов не получила дальнейшего развития, что позволило бы актуализировать проблему.

Все логико-теоретические исследования в пользу доказательства наличия национального своеобразия в философии или отсутствия его в ней, разумеется, имеет важное значение в удостоверении истины. Однако эмпирическое (но не экспериментальное) исследование, на наш взгляд, играет не меньшую роль в этом деле, ибо видеть становление вещей — лучший способ их объяснения (Гете). Не претендуя на полное освещение затронутой проблемы с предложенной нами позиции, попытаемся показать это на примере развития философской мысли чуваш. Для этого, как нам представляется, целесообразно рассматривать философию в ее исторической перспективе: от мифологии к искусству, в частности к поэзии, и от поэзии к рациональным философским построениям. Сложность исследования проблемы в таком аспекте заключается, во-первых, в том, что эту задачу нужно осуществлять в ходе разработки понятийного аппарата философии у чуваш, которой до сегодняшнего дня никто не занимался, во-вторых, надо преодолеть чрезмерную этизацию всей национальной культуры, снять с нее этот «моральный фанатизм» (Кант), под тяжестью которого до сих пор пребывает духовность чуваш. А промежуточным звеном перехода от мифологии к философии выбор пал на поэзию потому, что в ней как «высшей и достойнейшей среди всех других видов искусств» (Шлегель) сконцентрированы дух нации, ее запросы и идеалы, которые не могут не трансформироваться в философию, не могут не влиять на процесс складывания определенного типа национального мироотношения.

Следует оговорить еще один момент проблемы. Среди большей части ученых довольно прочно сложилась традиция сводить философию малых народов к фольклору, в лучшем случае к этнопедагогике, бытует мнение, что у чуваш, равно как у мари, мордвы, татар и башкир, не было и нет своей философии даже на обыденном уровне сознания, причем это утверждается голословно, без единой попытки научного

обоснования. Такой подход к проблеме, естественно, не может стимулировать ее исследование в качестве самостоятельного, теоретически значимого объекта. Если даже согласиться с мнением ученых умеренного взгляда, то нужно сказать, что в фольклоре заключена сама философия этноса, которую мы и должны отделить от нефилософского, нерационализированного. Нам знакомы отзывы о японской философии, будто бы их образу мышления нисколько не присущ философский рационализм, что философия как форма общественного сознания появилась в Японии только с проникновением духовной культуры западных, прежде всего европейских, народов⁶⁸. Этой точки зрения придерживался и знаменитый Наказ Темин. Однако это не остановило дальнейшие поиски ученых, и постепенно было установлено, что развитие философской мысли этого народа обнаруживает оригинальное, собственно японское видение мира. История развития философской мысли чуваш также не знала такого взлета, как в античной Греции или Китае во времена мудрецов ста школ. Однако любой народ, пока он ставит перед собой вопросы о смысле жизни и строении мира и пытается по-своему разрешить их, остается философом. Как метко заметил французский мыслитель Э. Вейль, «люди забудут философию, не будет философствовать, если поверят, что они достигли этот смысл, или станут сомневаться в том, что он существует»⁶⁹. К счастью, никто из смертных еще не постиг этого смысла и уверен в том, что этот смысл все-таки существует. На чувашской земле полностью и повсеместно не привилась идеология христианства. То, что начатки философии у чуваш мало были подвержены чужеродному влиянию, облегчает нашу задачу и наталкивает на поиски оригинального пути развития их абстрактно-понятийного аппарата мышления.

Проблему становления философии этноса, естественно, нужно рассматривать в контексте более широкого плана вопроса — философской культуры народа. Однако в данной ра-

боте мы вынуждены ограничиться, что вполне оправдано, решением лишь поставленной задачи. Тем более проблема самой философской культуры, как отмечают исследователи⁷⁰, даже в самом общем плане в нашей отечественной литературе не определена и не систематизирована, нет ни одной монографии, посвященной этому важнейшему разделу духовной культуры общества. При исследовании вопроса становления первых философских построений чуваш мы исходим из самого сжатого определения философской культуры, гласящего, что она есть мировоззренческо-ценностное измерение действительности.

Данный ощущениями мир спорадичен, он состоит из отдельных внутренне слабо связанных друг с другом осколков отражения. Искусство, непосредственно предшествующее философии, удаляясь от наглядности, строгой феноменальной идентичности, в целом способно на глубинное проникновение в отдельные пласты действительности, но не в состоянии дать целостную картину мира. Комбинируя и представляя в различных вариациях внешний и внутренний мир человека, мифология и искусство равно и наука, предоставляют богатейший материал для формирования философской культуры общества. Философия же впоследствии должна будет раскладывать их данные и открытия по принципу общности и градации значимости, приводить в целостную систему, тем самым охватывая объективный мир и мир человека в их существенных, конкретно-всеобщих связях. Однако надо иметь в виду, что за пределами сущности, закономерности лежит немало второстепенного, неперспективного. Позитивный срез всего человеческого знания по критериям всеобщности и являет философскую культуру в ее функциональном аспекте. А в содержательном, структурном плане она есть ценность мировоззренческого характера. Такая интерпретация философской культуры позволяет определить тот угол зрения, откуда мир и человек предстают перед нами не

кусками, частями, а в целостности, общем, сущем, и потому она не может быть сведена ни к социологии, идеологии, этике, ни космологии, астрономии и т.д., ни методологии наук.

Еще до недавнего времени философскую науку понимали как освоение и знание марксистско-ленинского учения. С этим было связано определение философии лишь как науки об общей теории развития и познания, исключались истоки ее в виде мифологического мышления. Кроме того, она стала со временем безличностно-субъективной, не стало в ней места для своего носителя. Забывалось то, что философия есть творческое самовыражение не только всего человечества, но и каждого отдельного субъекта, вносящего разнообразие в философскую культуру.

Каждая нация, большая она или малая, в своем арсенале духовной культуры имеет ценности, определяющие ее мировоззренческую позицию. Идеи и взгляды, понятия и категории, а также средства и формы постижения мира, накопленные в течение всей ее истории, в комплексе составляют ее философскую культуру. Различными путями, формами и методами, через различные образы, символы и стилевые приемы приходят народы к пониманию единой сути мира и к осмыслению жизненных критериев. Несмотря на многие другие показатели определения цивилизованного народа, его историческую зрелость оценивают уровнем развития его философской культуры. А последнюю обычно измеряют по философским трудам его отдельных представителей. Уровень просвещенности, образованности, развития науки является здесь лишь второплановой «кусовой» характеристикой.

Становление философской культуры народа шло, как и процесс развития всей его культуры в целом, двумя взаимодополняющими, встречными путями:

1) путем развития первых философских конструкций в мышлении самостоятельным образом, независимо от каких-либо чужеродных влияний, через собственную мифологию, искусство первых научных знаний;

2) путем перенятия ценностей мировой философской культуры через образование, просвещение без национальной проработки.

Классическим примером вертикальной линии самостоятельного развития философии является античная греческая философия, которая впоследствии оказала исключительное влияние на европейскую культуру, определив почти все ее направления поисков. Французы, англичане, немцы также отличались своими философскими исканиями и самостоятельным мышлением, хотя и начинали со стартовой площадки, подготовленной в основном древними греками. В силу благоприятных географических и исторических обстоятельств в новое время большинство народов оказалось под мощнейшим влиянием западной философской культуры, и, естественно, был прерван их путь самостоятельного развития, который мог длиться очень долго, хотя и с некоторым выигрышем в отношении этносного своеобразия в культуре. Но и среди этих народов были те, философская мысль которых переведена была на рельсы Западной философской культуры раньше других. Их усилия с этого времени были направлены главным образом на усвоение достижений Западной философии и потому собственно философская культура так и не стала объектом историко-философского изучения. Если брать в сравнительном плане чувашскую и татарскую философскую мысль, то последняя, несмотря на жесткое мировоззренческое воздействие ислама, к концу XIX столетия уже приобрела европейское содержание, чему способствовало, в первую очередь, превращение Казани в мощнейший центр науки и просвещения после Петербурга и Москвы. Путем переводческих публикаций сочинений Бэкона, Декарта, Лейбница, Спинозы и др. в журналах «Анг» и «Шура» татары довольно быстро приобщились к мировой философской культуре и, соответственно, раньше, чем чуваша, отошли от мифолого-поэтического, от народной философии и теряли националь-

ную специфику в области философского мышления. Во всяком случае с акцентом на обнаружение национального в философии в трудах татарских мыслителей Дж. Валиди, Г. Кулахметова, Ш., Ахмадиева и др. Даже один из талантливых татарских мыслителей З. Хамади в своем известном «Учение о душе в рациональной философии» ограничивается воспроизведением ранее известных европейцам положений о духовном⁷¹. Татары по той или иной причине не обратили взоры на свое национальное в философской культуре.

Самостоятельное философское творчество народа особо наблюдаемо должно быть в области литературы и искусства. Однако и здесь мы не находим целостного национального видения мира. «Чувства обманывают нас, а разум заражен субъективизмом. Каждый считает истинным только то, что ему полезно. Из-за этого враждуют страны и нации...», — говорит языком своего героя Н. Думави, почти что повторяя установки раннего прагматизма⁷². Резкий скачок на ступень европейской философии явился, видимо, причиной того, что даже в художественном творчестве элементы татарской народной философии были задействованы слабо, не говоря о том, что татарскими исследователями вообще не была предпринята попытка систематизации своей философской культуры.

Чуваши оказались одним из народов, к которым мировая философская культура пришла также через западную, в особенности через марксистскую философию, но немногим позднее. Древнейший народ в мире, истоки которого уходят в историческую глубину, приобретая и теряя свою письменность на трагических изломах судьбы, не имел возможности сохранить и закрепить веками выпестованную мудрость, которую мы пытаемся теперь обнаружить в фольклоре, идеоматических понятиях и мифологии. Имеет ли смысл эксплицировать собственно-философские ценности такого народа, когда он и без того уже приобщился к вершинам мировой философской культуры без особых затрат времени и энергии?

Этот вопрос для политиков, которых всегда одолевали сиюминутные практические выгоды, разумеется, незначителен, но для истории философии он имеет несомненный интерес. Память — это тоже культура. Она имеет значение для укрепления самосознания нации, ее духовной консолидации. Мы не ставим цель исторического описания развития философской культуры чуваш — это не входит в поле нашей темы. Несколько суживая проблему, представляется вполне реальной создание теоретической картины становления диалектики у чуваш, что в какой-то степени помогло бы ему найти свое место на философской карте мира, какого он заслуживает. Осуществление этой задачи облегчается наличием парадигм из сегодняшних этажей мировой философской культуры, которыми мы располагаем и которые можно экстраполировать на те уровни философских знаний, где они не систематизированы и не разработаны. Необходимо переработать концептуальный опыт других народов, в результате переводов, расшифровок, истолкований формировать философский язык нации. Взглянуть на процесс возвышения понятий до высот философских категорий в сознании отдельного этноса при наличии в нашем распоряжении богатейшего материала по становлению греческой, китайской, японской и др. философии, на первый взгляд, кажется легко осуществимым. Но здесь исследователя ждет опасность войти в наезженную колею аналогов, тем более законы мышления едины и они непременно выведут на одинаковый для всех путь фиксирования устойчивой сути предметов и явлений материального мира. Однако для нас важно иметь философское представление народа в чистом, не модифицированном виде, по которому только и можно судить о творческой стороне развития его мысли. Ценнее в этом случае не синкретизм традиционного и современного или механический перенос западной философии на чувашскую национальную почву, а обоснование при ее помощи и готовых парадигм чувашскую мысль.

Элементы национального своеобразия в философской культуре народа следует искать прежде всего в созданной им общей картине мира. Здесь, как нам представляется, особенно продуктивно рассмотрение таких инвариантно составляющих ее, как пространство, время, материя и движение. Развертывание названных смыслов универсалий и их взаимосвязей дает нам категориальную модель мира в рациональном измерении, чему будет посвящен отдельный параграф работы. При этом мы не будем касаться проблем картины и схематики социального, где происходило достраивание, дооформление общей картины мира.

Философия начинала свой путь осмысления и эмоционального переживания внешнего мира, Вселенной. Создав простейшую картину мира, человек постепенно стал осознавать свое место в ней и, далее, осваивать самого себя. В этом познавательном процессе многое зависело от того, какую модель мира он вырабатывал себе, какую мировоззренческую позицию он занял, чтобы расширить границы своего дома бытия.

Каждый индивид или относительно обособленная группа людей, этнос в начале своего исторического пути создает свою картину мира. «На эту картину и ее оформление он и переносит центр тяжести своей духовной жизни, чтобы в ней обрести покой и уверенность», — замечает А. Эйнштейн⁷³. Как и на каком промежутке познания могло сформироваться этносное, своеобразное видение мира, из чего складывалась картина мира?

Единство предметного мира предполагает в конечном счете и единую картину мира в сознании человечества. На первых порах человек создавал такую картину мира, которая отражала лишь непосредственный дом своего бытия, т.е. ту ее часть, где он обитал. Тем более на уровне чувственно-практического, обыденного восприятия субъект познания претендует на идентичность отраженного с действительностью. Отсюда — разнообразие во видении мира, его много-

картинность. Автохтонность или, по крайней мере, оседлость этноса значило многое в закреплении данной, но не иной, картины мира. В соответствии со своими практическими и эстетическими потребностями он вносил в нее новые детали и краски, дополнял о т л и ч н ы м и образами, вовлекая тем самым все больший круг пространства и культуру. Созданная на чувственно-практическом, наглядном уровне картина мира имманентно обладает высокой степенью субъективности. В дальнейшем, в ходе постепенной рационализации онтологически первичного мира, размывались границы отдельных картин, претензия на тождество поливариантности картин мира с реальностью со временем снимается и формируется представление о наличии единой, единственной, цельной картины мира. Но это достигается уже на абстрактно-логическом, категориальном уровне познания.

Разнообразие мира есть первичная основа, фундамент формирования различных национальных моделей мира. Этим моделям неоткуда братья, кроме как из природного окружения этноса, где имеется немало национальных, неповторимых предметов и явлений. Конечно, мы далеки от мысли, что и характер нашего мышления полностью определяется природным окружением нации, как это представлял О. Шпенглер. Но человек в буквальном смысле потребляет эту часть природы и физиологически, и духовно, он, вдыхая ее во-з-д у х (внешний, природный дух), сам становится неотъемлемой частью этой стороны мира с ее особостью, печатью. Нет сомнения насчет того, что разные предметы воспринимаются по-разному. Но нужно ли возражать против того, что разные чувствования должны быть выражены разными, особыми мыслями, образами? Природа сама себя, свое разнообразие не может выражать идеальным путем, но она нашла способ самовыражения через духовно-практическую деятельность отдельных людей, отдельных этносов. Ландшафт местности, климат, фауна — этот микрокосмос определяет

конфигурацию этносной картины мира, ее цветовую и звуковую символику, диктует ее образ. Общечеловеческая культура — это целая галерея этносно разных картин мира. В чувашском видении мира, например, в основном превалируют черный и желтый цвета потому, что он проживает в пространстве чернозема и щедрого солнца. Чуваш как земледелец переводит в себя гармонию земли и солнца, низменного и возвышенного. Хотя каждая этносная картина мира представляет собой целостную, замкнутую систему образов, но в ней есть такие элементы, которые снимают эту резкость. В данном случае солнце выводит чуваша на стык разностей, ибо оно, солнце, и в Шумере, и в Шумерле⁷⁴ — одно.

В скандинавских мифах мир, Космос, выступает Игтдрасилем, гигантским ясенем, являющимся структурной основой мира, деревом жизни и судьбы. Ясень соединяет различные миры: небо, землю, подземное царство в одну общую картину мира. Данный образ также взят из близкого окружения и в сознании скандинавских народов предстает как мировое общее. О непосредственном воздействии природной среды на процесс формирования исходной модели мира можно привести множество примеров. Неотъемлемым атрибутом образов мира у Закавказских народов являются, например, горы, которые выполняют роль мировых координат в образах, где звук и взгляд скользят по вертикали, а не по горизонтали как у равнинных народов.

Если условно выделить три этапа формирования общей картины мира:

- 1) общее представление об окружающем мире на феноменальном, внешнем уровне;
- 2) ценностное отношение к миру;
- 3) осознание своего места в мире, которые соответственно можно назвать онтологический, аксиологический и рефлексивный этапы, то этносное видение мира свое законченное выражение приобретает на аксиологическом промежутке познания.

Во-первых, создаваемая этносом картина мира должна быть обустроена так, что она должна служить его предметно-практическим целям. *Во-вторых*, она должна соответствовать его эстетическим идеалам. Этнос «отделявает» свой дом бытия по своему вкусу, умонстроению снаружи и изнутри: снаружи для того, чтобы его мир вписался взору, изнутри — чтобы радовал душу. Здесь следует заметить, что эстетическое оформление общей картины мира также способствует выявлению неизреченной части природы.

Общая картина мира создается посредством образов. На чувственном, обыденном уровне эти образы богаче, разнообразнее, нежели образы рационального в виде категорий, абстракций и принципов. Они динамичнее, живее и потому легко могут вступить в согласованность, образовать целостность, не требуя логического объяснения. Основанные на повседневном опыте, они существуют на уровне наглядности, явлений. А рациональные образы опираются на данные науки, они составляют внутреннюю, сущностную целостность картины мира. Однако следует отметить, что образы рационального, философского, куда стремится в конечном счете человечество, «заработают» лишь при условии приложения их на практические, чувственно-предметные отношения к объектам.

Этносная картина мира создается не всеми знаниями, которыми обладает человек. В этом процессе участвуют лишь социально, этносно значимые ценности, прошедшие отбор, проверки, преобразования. Этнос сверяет, оценивает полученную картину мира с точки зрения объективности, идентичности ее с действительностью и с позиции удобства, полезности. Идет процесс рационализации первичной, онтологизированной картины мира, вырабатывается ориентация на определенные ценности. Общая картина мира в процессе аксиологической проработки освобождается от второстепенных деталей и рисунков, формируется устойчивая форма миропонимания, образуется четкая система мировоззренческих

установок, которая входит в культуру этноса теперь уже своей философской стороной. Рационализированный субъектом на идеальных конструкциях мир и есть философия.

Национальная картина мира — это этнически экзистенциальная проекция мира. Этносно-субъективное переживание, понимание и объективизация таких его фундаментальных параметров, как пространство, время, материя, движение и организует третью реальность — философию этноса, предшествующими формами которой являются миф и искусство.

§ 2. Мифология — искусство — философия

Исторически в основе духовной культуры человечества лежат мифы. В массовом сознании они сохранились и функционируют до сих пор. На их отголосках создаются весьма оригинальные художественные произведения, пишутся картины. Один из крупнейших специалистов по первобытному мышлению Э.Тейлор отмечает, что «мифы, выработавшиеся из тех бесконечных аналогий между человеком и природой, которые составляют душу поэзии, ... являются мастерскими произведениями искусства»⁷⁵. Добавим, что миф — это не столько произведение искусства, сколько искусство мышления. Несмотря на то, что современный человек в своей повседневной жизни большей частью руководствуется разумом, насыщенные легендами художественные творения легко находят его потому, что они возвращают нас к начальным истокам духовного, поднимают пласт аффектного, покрытого слоем сложных переплетений рационально-рассудочного. Однако сейчас нас интересуют не литературно-художественные сюжеты мифов, а структурные аспекты мифологического мира в них, архаические космологические построения, откуда берут свои начала философские понятия материи, времени, пространства и движения.

В литературе о природе мифов обычно подчеркивают, а чаще всего абсолютизируют вымышленность, фантастичность, в то время как в их основе лежит сама действительность, хотя и часто перепутанная, сдвинутая. Известно, например, открытие Г. Шлиманом Трои, нахождение по следам мифов микенской культуры и т.д. Соответственно, не следует пренебрегать мифами и при поисках научных открытий. Исследователями выявлена непосредственная связь античной греческой философии со своей предшественницей — мифологией. К сожалению, такая связь мало, а то и вовсе не прослежена в культуре многих народов, через которые можно было бы приблизиться к неизведанным пластам мировоззрения этноса. Академик С.И. Вавилов, подчеркивая важность самого серьезного отношения к мифам, писал: «И в наше время рядом с наукой, одновременно с картиной явлений, раскрытой и объясненной новым естествознанием, продолжает бытовать мир представлений ребенка и первобытного человека и, намеренно или ненамеренно, подражающий мир поэтов. В этот мир стоит иногда заглянуть, как в одно из возможных истоков научных гипотез. Он удивителен и сказочен: в этом мире между явлениями природы смело перекладываются мосты — связи, о которых иной раз наука и не подозревает»⁷⁶. Следовательно, при исследовании древнейших мифов никоим образом нельзя забывать, что они были делом расчета, а не пустого воображения, что отразилось в языке этноса. В наш язык вложена целая мифология (Л. Витгенштейн). «Вытянуть» смысловые ценности из глубины веков — задача непростая, но выполнимая с помощью герменевтики.

Духовная связь первобытного человека с природой поддерживалась главным образом мифами. Желание понять, объяснить чуждые ему явления природы заставляли конструировать свой, удобный его душе полудействительный-полуфантастический мир. Наивная символизация мира считалась для него реалией, частью жизни, служила практическим це-

лям: в объясненном мире ему легче было переносить груз повседневных забот. Шел процесс обживания мира как дома.

Историческое назначение мифов заключалось в преодолении Хаоса и перехода от него к Космосу, к мировому порядку, к объективному расположению вещей и их отношений. Заметим, что процесс узнавания и упорядочения мира постепенно подрывал и саму структуру мифов.

Удивление — начало познания (Платон). Для объяснения этого удивительного, дивного чувства были совершенно недостаточны. Оторваться от предмета означало оставить чувственное начало и заставить работать мысль, абстрагироваться, а затем снова вернуться на исходный объект, но уже «повзрослевшим», и с целью выразить его и надолго оставить в принятой устойчивости. В этом смысле скорее всего удивление, положительный всплеск вызвало к жизни искусство. Трудовая теория происхождения искусства к данному случаю не подходит.

В процессе постепенного выделения из природы и началом осознания собственного Я человек начинает ценить собственную жизнь. Увидев каннибалов, Пятница дрожит от надвигающейся смерти. С осознанием ценности собственной жизни человека постоянно преследовало чувство опасности и возможности потерять ее. Страх, как самое сильное отрицательное переживание, укорачивает жизнь, но заставляет человека приземлиться на реальность и ставит его перед необходимостью выбора общего, необходимого и тем самым искать практические пути преодоления источника страха. «Страх развивал ум людей больше, чем иные, присущие людям психологические качества», — совершенно справедливо подметил Ф. Ницше⁷⁷.

Удивление и страх — вот истинные родители мифов. Homo sapiens, пока еще бессильный перед стихийными силами природы и перед иноплеменниками, находил себе защиту кроме как в дубинках и простейших орудиях труда, в

выдуманных им образцах героического, закаляя дух, чтобы при случае употребить его достойно. Отвлекаясь от проблемы мотивов, скажем, что уподобление образу героического явилось фактически одной из форм борьбы со страхом. Следовать мифу с тем, чтобы не оказаться в вечном подчинении у неумолимых и неустрашимых законов природы. С помощью воображения предок наш стремился не только защититься, преодолеть житейские трудности, а в конечном счете и смерть, но постепенно подчинить, формировать природу и нужную ему социальную среду.

Удивление больше, чем страх, порождает и поддерживает миф, питает и умножает его миры, а страх, заставляя низко, рационально мыслить и действовать, каждый раз разрушает его основы, сужает его пространство воображения до объективной действительности, подготавливая почву для начатков наук, предназначенных, в первую очередь, «исправлять» мифы, «очистить» их от вымысленности и тем самым способствовать дальнейшему процессу демифологизации жизни. Таким образом, миф противоречив внутри себя: все более и более приближаясь к объективной действительности, к истине, он ограничивает границы своего существования.

Оседлый образ жизни сыграл неоценимо большую роль в создании своеобразия культуры этноса и закреплении ее ценностей. Идет двуединый процесс: метаморфизация, вернее, субъективизация окружающей природы и объективизация, природовизация человека. Среда, где оседло обитает человек, накладывает на его сознание неизгладимую историей печать. Первобытный человек этот аудиовизуальный мир трансформирует на все представляемое им пространство, чтобы по аналогии легче было объяснять его и свободнее ориентироваться в нем. В мифологическом сознании целое и часть идентифицированы — часть есть повторение целого и наоборот, разница только в их объеме. У Гомера щит Ахилла, где изображена человеческая жизнь в своей вечной значимо-

сти и со всеми ее противоречиями, по своей форме круглый как шар потому, что Земля, а по аналогии Вселенная и все ее составляющие, имеют шарообразную форму: гомеровский грек, выходя в море, окидывает взглядом даль и представляет горизонт как отражение пограничного очертания шарообразного мира. Демокрит впоследствии перенес эту аналогию на человеческую психику. Душа, по его мнению, состоит в основном из особого рода подвижных шарообразных атомов. Мифологическое сознание у древних греков сформировалось в большей степени путем объективизации Я, нежели антропоморфизацией природы. Мир во всем своем разнообразии и таинстве рисуется на его сознании как на пространным, цельном, но не ровном зеркале. Чтобы снять деформированность, получить объективный рисунок мира, пытливому античному уму оставалось лишь разбить это зеркало на отдельные части, на множество осколков, каждый из которых впоследствии будет образовывать отдельную отрасль знания, и заново разложить их на ровном месте так, чтобы отношения частей не оставались вне рисунка. Исправление искаженности в ходе этой мысленной операции есть отход от мифов, а установление общего между частями, выраженного в отношениях, есть приближение к философии. Античный мыслитель больше находится «вне», чем «в себе», он чаще идет от мира к себе, чем от себя в мир. Для него природа есть владычица человека, он созерцал и действовал сообразно природе. Этим отчасти объясняется, по нашему мнению, ускоренное и раннее развитие их философии.

А в языческих мифах чуваш⁷⁸ мир имеет в основании форму квадрата⁷⁹. Устойчивость мира и его надежность достигается четырьмя опорами. Противоположные стороны Света (сүт тёнче) не исключают друг друга, они прямыми линиями от углов сходятся в человеке, стоящем в центре Света. Это можно истолковать так: с одной стороны, человек как бы является смыслом существования этого мира, с дру-

гой стороны, он сам стремится стать центром мироздания, поддерживая равновесие двух противоположных сторон. Это непосредственно перекликается с протагоровским своемерием «человек есть мера всех вещей». Проблема места человека в пространстве в воззрениях чуваша-язычника приближена к антропоцентризму. Человек становился в ходе длительной адаптации к окружающей среде, миру. Следовательно, он запечатлел в себе структуру этого мира, и, как часть целого, сосредоточил информацию обо всем целом, отдельном. Человек, познавая себя, познавал суть и особенности мира. Этот путь для мифологического времени, когда еще только «проклевывались» начатки научных знаний, был одним из двух оптимальных путей познания. Процесс смещения в сторону эгоцентризма происходил и в эпоху первых научных открытий, и дело дошло до признания, что якобы существующий во Вселенной порядок обусловлен существованием самого человека, и что теперь человек определяет структуру самой Вселенной. Этот антропологический взгляд на космогонию впоследствии нашел свое отражение и в христианстве: Всевышний, прежде чем создать Адама и Еву, обустроил мир удобно и человекоподобно. Нужно сказать, что антропоцентризм был объяснен научно, материалистически, но в иной интерпретации: по так называемому антропному принципу мир не создан специально для человека, однако в результате бесчисленных деструкций и одного единственного набора констант создались соответствующие условия для возникновения жизни и человека.

Представление о мире квадратной формы имеется в воззрениях китайских философов-даосистов, которое позволило им выдвинуть стройную систему самосовершенствования и постижения человеком своей природы. «Четыре стороны, верх и низ обозначают пространство.... Внутренние дела пространства и времени — это мои внутренние дела. Все предметы стоят, как деревья в лесу, в моем сердце величиною в квадрат-

ный цунь», — писал один из средневековых мыслителей Лу Цзююань⁸⁰. Как видим, в восточных религиозно-философских взглядах этот квадратный мир помещен во внутрь человека, в его сердце, а в представлении чуваш человек находится в середине квадратного мира и составляет сущность, смысл этого мира. Чуваш до сих пор предпочитают строить и окружать себя вещами, имеющими квадратные, прямоугольные формы. Квадрат — заведенный порядок: все должно происходить в свое время и находиться на своем месте. Идеал квадрата — распланированная, предсказуемая жизнь, покой, согласие, оседлость, стабильность. Все это соответствует характеру и поведению чуваш. На старинных вышивках этого древнейшего народа мы редко находим круглой конфигурации орнаменты. Обозначение мира квадратной фигурой является, таким образом, одним из веских объяснений того, почему философия у чуваш не получила равного в темпах развития с философией античных греков: чуваш загнал свою мысль в квадрат, в замкнутое пространство, ограничил ее полет границами покоя. Причем, если древнегреческой философии присущ поиск прежде всего противоречия во всем — в материальном мире и в сфере идеального, то мысль чуваша направлена на поиски согласия, мира: в его фольклоре избытует таванлăх, килешӳлӳх, туслăх — гармония в вещах и человеческих отношениях. Чуваш стремится скорее личностное переносить на мир и диктовать ему свою внутренне-психологическую структуру и состояние, нежели принимать воздействие внешнего мира — мир должен быть его подобием, а не наоборот. По его мнению, Вселенная — это «размытый» в пространстве человек, расширенный до ее границ со всех сторон. Очеловечивание природы, т.е. приписывание ей всех атрибутов человеческого бытия, распространилось на все четыре стороны Света. В познавательном плане нечто подобное мы находим в древнекитайской философии. Мен-цзы, живший в конце IV — начале III веков до нашей эры,

писал: «Тот, кто до предела совершенствует свое внутреннее сознание, тот познает свою природу; тот, кто познает свою природу, тот познает Небо и находит в нем свое подобие»⁸¹. Направление духовной энергии главным образом на самопознание впоследствии вывело китайцев на путь интенсивного развития йоговской медицины с философской интерпретацией. А грек, в отличие от чуваш и китайцев, наоборот, считает себя подчиненным всеобщим законам Космоса, и потому, по его мнению, человек не есть «часть равная Вселенной».

Для чуваша человек представляет из себя собранная в одну точку Вселенная⁸².

Первоначально выступающая как мир окружающая среда оказала огромное влияние на формирование психического склада этноса, на его мифологическое мышление и искусство. Не так уж далеко были от истины Ш. Монтескье и И. Тэн, выводя национальные особенности культуры исключительно от пространственных координат народа. Географическая обусловленность национальной культуры ими абсолютизировалась до предела, в то время как наши культурологи эту детерминанту стараются свести до незначительности. Упускается здесь принцип конкретно-исторического подхода к явлениям. На генезис мифологического сознания, на процесс формирования культуры этноса и его психологических особенностей географическая среда имела первостепенное, определяющее влияние. Гегель в «Философии духа» писал: «Определенный дух народа, поскольку он есть нечто действительное и его свобода существует как природа, содержит с этой природной стороны момент географической и климатической определенности»⁸³. Далее Гегель конкретизирует свое рассуждение: «неизменность климата, всей совокупности свойств и особенностей страны, в которой та или иная нация имеет свое постоянное местопребывание, способствует неизменности ее характера. Пустыня, близость страны к морю или удаленность от него — все эти обстоятельства могут иметь влияние на национальный характер»⁸⁴. Но когда

иметь влияние на национальный характер»⁸⁴. Но когда на смену родоплеменным производственным связям пришли социально-классовые, более жесткие, отношения, и социальные группы, и классы заняли свои исторические места в системе производства и распределения материальных и духовных благ, на первый план выдвинулся социальный фактор. Однако роль географической среды в развитии культуры этноса и определении ее особенностей никогда не будет сведена на нет. Здесь необходимо иметь в виду тот факт, что такой компонент культуры, как психологический склад, консервативен по своей генетической природе и вытравить его почти невозможно, поскольку он исторически сформирован прежде всего под влиянием географической среды.

В самой духовной жизни общества можно выделить бесчисленное множество вариаций соотношения единичного и общего. Во взаимосвязи мифологии, искусства и философии, если последняя принимается за общее, то по отношению к ней мифология выступает как единичное, а искусство, включающее в себя определенный срез мифологии и философии, — как особенное. Мифы единичны, во-первых, потому, что отражают они своеобразие жизни и деятельности этноса в определенной естественно-географических и социальных условиях. Адресность — характерная черта мифов. «Сознание, конечно, есть осознание ближайшей чувственно-воспринимаемой связи с другими лицами и вещами, находящимися вне начинающего сознавать себя индивида; в то же время оно — осознание природы, которая первоначально противостоит людям как совершенно чуждая, всемогущая и неприступная сила»⁸⁵.

У каждого народа свои мифы. К пониманию смысла жизни и сути мира они шли разными путями, но все — через этносно-специфические формы выражения своего Я. Нужно полагать, что в начале пути мифы народов мира разительно отличались друг от друга. Отсутствие у многих из них пись-

менности и других выразительно-коммуникативных средств, кроме наскальной и деревянной живописи, не позволило закрепить это своеобразие в первозданном виде. Впоследствии они стали схожими в результате расширения диапазона контактов. Смысл многих древнейших мифов дошел до нас в деформированном виде. В чувашской мифологии, например, они в большинстве своем искажены последующими поколениями под углом зрения крупных исторических событий.

Большинство исследователей проблемы мифологического сознания отмечает, что оно сформировано в результате отражения мира на уровне мирозерцания. Нам же представляется, что в основе мифологического сознания лежит мироотношение, включающее в себя и мироощущение, и мировосприятие, а в некоторых отношениях и миропреобразование, в котором шел процесс самореализации человека. Именно мироотношение дает целостный образ мира, бытийно формирует мировоззренческую ориентацию людей. Исследователи совершенно справедливо отмечают, что в мироотношении репрезентируется культурно-историческая и этническая целостность человечески чувственных, а также практических отношений, так или иначе конституирующая культурные формы без осмысления их глубинных детерминаций.

Мифологическая форма мироотношения складывалась в большей степени представлениями, нежели понятиями. Представления объективно не могут оторваться от восприятий, а первые понятия еще не очерчены рамками основного содержания объектов и не составляют средоточие лишь существенно-общего. Одно понятие от других отчетливо не отделено, не расчленено, их расплывчатость объясняется тем, что мифологическое мышление еще только начинает различать необходимость от случайного, общее от единичного, а иногда духовное от материального. Например, очень часто встречающиеся в чувашской языческой мифологии чун (душа) и чёре (сердце) не разграничены между собой, они несли

одну и ту же смысловую нагрузку. Здесь мы сталкиваемся с фактом смешения идеального — чун и вещественного — чёре. В ходе дальнейшей эволюции мышления постепенно отбрасывается материальная сторона характеристики данного понятия и оно закрепляется в лексиконе лишь как идеальное, оставаясь в то же время и для обозначения чувственного, психорефлексивного состояния человека. Чун-чёре — это духовное начало, природная сущность человека. Подобное толкование мы находим у Гераклита, который выработал на этой основе понятие души.

Аналогичные понятия вследствие близости первоначальных значений к своему основанию — восприятию и представлению — имеют большую возможность непосредственного воздействия на эмоциональное состояние реципиента. Так же закономерно, что понятия, сформированные на предельной широте и абстрактности, не вызывают у человека аффектной реакции. Конкретность, телесность, эмоциональность — эти характеристики мифа больше всего выступают носителями специфического этноса.

Однако, исходя из всего сказанного, нельзя толковать первобытное мышление как вне и дологическое мышление, какое распространено в литературе по проблеме мифологического сознания: создавая обобщенные образы, мифологическое мышление уже вторглось в сферу абстрактно-общего, хотя до конкретно-общего было далеко. Познавательное предназначение мифов осуществляется в выходе именно за пределы чувственно-практического. И не надо забывать, что мифологическое мышление по своему характеру радикально не отличается от мышления цивилизованного человека.

Ничто так не близко к мифологии, как искусство, но ни в какой другой области человеческого знания нет столько мудрости, сколько в философии. Миф занимает как бы промежуточное положение между природой и искусством, но чем дальше искусство от мифологии, тем оно ближе к филосо-

фии. Если теоретическое освоение мифов дает философию, то их художественная обработка дает искусство: богатейший набор образов и символов искусство черпает в основном из области мифов.

Итак, в историческом плане искусство следует за мифологией, но предшествует философии, однако оно не стоит особняком между ними. Искусство и по своему функциональному назначению, и по своему предметному содержанию определенной стороной входит в пограничные зоны и мифологии, и философии. В смысле функциональности искусство, следуя традициям мифологии, осваивает мир, выражает и формирует духовный климат общества. В то же время оно вырабатывает иные формы, методы, приемы и способы постижения мира и бытия, чем мифология, одновременно развивая и эстетическую сторону мышления. Искусство, занимая посредническое положение между мифологией и философией, сосредотачивает в себе сплав мифолого-интуитивного и философско-рационального, благодаря чему в массовом сознании находит больше пространства, нежели мифология и философия: наличие в структуре искусства чувственного начала и компонентов эстетического ставит его в выигрышное положение перед философией, но философия имеет перед ним преимущество в том отношении, что она освобождает мысль от всего менее значимого, утяжеляющего мысль, тем самым приближая и раскладывая ее параллельно к оси сущего, закона реального мира.

Что больше в искусстве: от чувственного или от абстрактного, от мифологии или философии? Исторически в начале пути, естественно, в нем больше было чувственного, мифологического. Но в современном искусстве со всей очевидностью наблюдается тяготение его к философии. Однако и оно, если желает сохранить жизнеспособность, не должно оттолкнуть свое основание, трамплин, откуда оно начинает свой полет. Интуиция, воображение, фантазия, свободно пе-

решедшие из мифологии в искусство, вызывают из-под сознания образы и заставляют работать мысль. А мысль уже в состоянии оформить целостную теоретическую картину мира. Однако эти образы непременно должны вписаться в гармонию мира, хотя необязательно адекватироваться с ней. Искусство, таким образом, в своем онтологическом содержании есть не до-философское, а пред-в-философское состояние. Оно, если механически не следовать традиционному представлению о нем как о независимой от философии сфере деятельности, представляет собой четко не востребуемую, «неочищенную» сторону строгой философии, а философия — узкоспецифическую, направленную в сторону общего, сущего сферу искусства. И потому, видимо, в эпоху чрезвычайно интенсивного развития искусства наблюдается и небывалый по своей высоте взлет философской мысли. Их синхронный всплеск мы обнаруживаем, например, в античной греческой культуре, в итальянском Ренессансе, в искусстве и общественной мысли Франции XVIII века. Единовременность развития искусства и философии ярко представлены также произведениями немецких философов-поэтов Гегеля, Шлегеля, Гете, Шиллера и др. Здесь уместно упоминание и того факта, что великие художники слова всегда были незаурядными философами.

Искусство как и философия все шире и шире раздвигает границы своего владения и стремится охватить мир в его целостности. Эту целостность оно желает достигнуть, отображая мир отдельными фрагментами, в соответствии с существующими видами и жанрами, но которое ему никогда не удастся достичь. Как бы оправдывая свое гносеологическое, но не эстетическое, назначение, оно старается показать в единичном отдельное, в частях — целое в художественных образах, типах. Попытка выразить, выдать всю информацию целостности в частях говорит о состоятельности искусства. А философия, в отличие от искусства, пронизывает все сфе-

ры человеческого интереса и познания, охватывает мир сразу и целиком и постигает при помощи предельно широких понятий его сущность самого высокого порядка.

Искусство, хотя и исторически предшествует философии, но обладает способностью опережать ее в плане создания и применения новых способов духовного освоения мира. Во-первых, оно не так жестко детерминировано природой объекта, его единственной сущностью, как философия. В соответствии с этим оно может подойти к нему с совершенно неожиданной стороны и высветить притаенные незнакомые грани. Сущность вещей, куда стремится философия, ограничивает, регламентирует подходы к себе, в то время как пути к явлениям, с чем больше всего связано искусство, разнообразны и раскованы. Оно неприхотливо и в выборе символов. Во-вторых, искусство охватывает предмет не только абстрактно, рационально, но в большей степени эмоционально, непосредственно. Интуиция, как высшая ступень развития эмоционального, играет важнейшую роль в познании мира и угадывании, определении прекрасного. Ко многим научным открытиям люди пришли интуитивно, через интуитивно схваченный образ.

С позиций сказанного, мы не можем согласиться с мнением некоторых авторов, сводящих роль искусства как к простому распространителю философских идей, а не производителя⁸⁶. Отметим, что к такой интерпретации соотношения философии и искусства придерживался и М.М. Бахтин. По его мнению, писатель активен лишь в оформлении образами уже философски истолкованной и этически оцененной действительности⁸⁷.

Распространение уже известных философских идей — это одна из функций, но не главная функция искусства в гносеологическом плане. В этом мы можем убедиться, ознакомившись с произведениями Ясперса, Сартра, Достоевского, где художественными средствами выявлены совершенно но-

вые, неизведанные до сих пор параметры мирового и социального пространства, где не чувствуется никакого «лидерства» со стороны философии. Об этом же говорят получившие в последние годы широкое распространение такие формы искусства, как социальная фантастика и философская эссеистика. Современное искусство характеризуется занятостью поисками сущего в каждом кусочке мира, его жанры и виды питают философию как ручейки, безбрежное море. О нерасторжимости философии и искусства можно привести множество примеров, среди которых особо выделяются «О всеобщности вещей» Бернара Сильвестра (XII век) и «Зодиак жизни», автором которого является Пьер-Анджело-Мандзолли. В «Зодиаке жизни» затрагиваются главнейшие проблемы ренессансной философской мысли, и по широте тематического охвата он занимает второе место после поэм Лукреция. «Зодиак жизни» есть образец не только обобщения ранее известного философского знания в художественных образах, но и подача новых мировоззренческих подходов к природе вещей и эпохе. Это произведение указало историческое назначение истинного художника в «захватывающих образах творить философию»⁸⁸ Причем, художественно-образное освоение действительности имеет одно важное преимущество перед теоретическим познанием: оно в состоянии передать подсознательное, рационально не всегда выразимое отношение человека к миру. Искусство — это то же самое постижение мира, то же самое стремление к восхождению к существенно-общему, что и философия, но не путем отвлечения от единичного к безлично-всеобщему, а путем погружения в индивидуальное сознание.

Какой из основных жанров искусства ближе к философии: гармония звука, цвета или слова? Этот вопрос следует рассматривать в плане того, какой из названных жанров способен наиболее полно явить сущее, делать его слышимым, видимым и понятным, а также найти подход, по которому

можно было бы «срезать», отделить от искусства его философскую «верхушку». К такому критерию можно отнести несколько принципов:

- 1) познавательная направленность искусства;
- 2) творческое обогащение философского, мировоззренческого сознания людей;
- 3) степень художественной обобщенности современного понимания природы, сущности человека, смысла жизни и эпохи, способствующая формированию всеобъемлющего научного мировоззрения.

На наш взгляд, в музыке, по сравнению с живописью и поэзией, больше чувственного, эмоционального, и потому она ближе к первобытному, к мифологии. Она в большей части рождает образы прошлого, нежели будущего и возможного, выраженного в надежде. Музыка больше и ближе связана с мифологией и потому, что у нее больше свободы в конструировании новых вольных аспектов видения мира, она допускает больше вольностей в выборе подходов к комбинированию звуков, в ее видении больше простора для полета фантазии. Музыка может оказаться дальше от объекта, но ближе к творцу или воспроизводящему. Из всех жанров искусства она в высшей степени субъективна, ибо не стеснена, не детерминирована особенностями объекта в силу того, что она не имеет конкретных аналогов в действительности. Композитор настолько свободен в отборе звуков из хаоса, что ему остается лишь талантливо расположить их в канву гармонии. Он вкладывает в музыку родовую память, наполняет ее чувством, опытом всего рода, этноса, переживает звуки по-своему, субъективно-этносно, и потому в ней рельефно, углубленно проявляются национально-специфические моменты, образующиеся в особом расположении гармонирующих звуков. В идеале музыка должна обходиться без слов, она не должна быть утяжелена ими, ибо никакие слова с полной идентичностью и по содержанию, и по форме не ложатся на гармонию звуков. Музыка

способна выразить душу без посторонней помощи, как живопись обходится своими лишь ресурсами, не прибегая к словесному объяснению.

В музыкальном жанре искусства, как видим, указанные выше принципы работают с крайне недостаточной нагрузкой.

Живопись ближе к реальности: цвет разборчив к соседству, он броско выдает дисгармонию, но не может представить больше комбинаций, чем на самом деле есть вариаций цветов в действительности. В живописи мышление в образах причинно обусловлено жестче, чем в музыке, но более свободно, чем в поэзии. Есть ли в живописи возможность осуществления трех требований философичности в искусстве? Попробуем ответить на этот вопрос не общими рассуждениями, а анализом конкретного произведения одного из известных живописцев России проф. Н.В. Овчинникова «Здравствуй, Земля». На полотне — 3-й в истории освоения человечеством космического пространства космонавт А. Николаев после приземления. Побывавший только что в неведомом для человека космосе герой стоит во весь рост среди ковылей — растения, олицетворяющего древность Земли, на фоне белоголубого неба, где прочерчена сверху вниз белая полоса как бы соединяющая Небо с Землей. Но связь Космоса с Землей усматривается скорее всего через богатырский рост самого космонавта: неразрывное единство сложноорганизованного материального мира сосредоточено в человеке. Для более выразительного показа связи Космоса и человека художник ввел в станковую по форме картину портрет, что, в свою очередь, говорит о меньшей «надуманности» произведения, о близости тематики к реалиям жизни.

Смысл Вселенной — человек. Это совершенно иной подход пространственных перспектив человечества выведен художником под непосредственным влиянием традиционного национального представления чуваш о мире.

Н.В. Овчинников — один из первых художников, который поставил проблему человека до космического масштаба и сумел передать внутреннее, психологическое состояние человека, побывавшего в невесомости безжизненного пространства. Неведомое, неизвестное до сего времени человечеству чувство охватывает космонавта по возвращении на родную землю, и эта «незнакомость» душевного состояния по каким-то энергетическим каналам постепенно переходит в зрителя, повышает его познавательный интерес, расширяет мировоззренческое поле. Возможности творческого обогащения человеческих знаний посредством живописи весьма велики, остается лишь приложить к ней мастерство художника, при помощи которого возможно запечатлеть на холсте даже «глубокий обморок сирени» (Пастернак).

Картина «Здравствуй, Земля» ценна еще и тем, что художник взглянул на вселенские проблемы сквозь национальную призму: используя излюбленное народом определенное цветосочетание, ритмику, он вывел этнический тип современного героя, через показ неторопливости движения космонавта, статичности его позы, удачно передал национальный характер чуваша.

Из всех строительных материалов творчества слово является наипростейшим и потому в своих бесчисленных комбинациях обладающим самыми большими возможностями логического и образного выражения действительности. Словесное искусство, в отличие от живописи и музыки, является, по словам Гегеля, тем самым особенным искусством, в котором одновременно начинает разлагаться само искусство и в котором оно обретает для философского познания точку перехода ... к прозе научного мышления. Здесь мы позволим себе полностью не согласиться с Гегелем. Не всякое словесное искусство является точкой перехода к прозе научного мышления, исключение из этой области составляет поэзия. Поэзия есть как раз тот кристаллизованный синтез пере-

живания и мышления, их нерасторжимое единое, которое, просачиваясь в философию, сохраняет себя, не разлагается в ней, ибо, кроме того, она в своей истинной форме включает и гармонию звуков, и гармонию цветов.

Сохранить тайну в качестве тайны и в то же время явить ее миру — вот задача произведения искусства. Иными словами, задача любого вида искусства заключается в том, чтобы не до конца открыть тайну, не оставить ее голой на ветру людских взоров и лишит привлекательности, если художник даже знает эту тайну. Лишить тайну таинственности — это задача философии. Философия, как мышление о понятиях, постигнув эту тайну, уже не нуждается в том искусстве, которое вручило ей ключи от тайника. Ей нужна вся тайна, без остатка, и она ее видит полностью с высоты абстрактного мышления. Великий теоретик философии искусства Гегель представил искусство как свершение истины. В искусстве, по его мнению, наличествует тот самый «свет разума, дух, который, развиваясь, обретает свою чистую форму — форму мысли — и поэтому не нуждается больше в той, менее совершенной и менее адекватной форме, какой было искусство». Однако этот процесс восхождения к философии не мог произойти без искусства: оно было единственным участком культуры, откуда философия совершила плавный переход в лоно чистого мышления. «Искусство есть даже единственный орган, — пишет Гегель, — посредством которого абстрактное, в себе неясное, из природных и духовных элементов беспорядочно сплетенное может стремиться поднять до сознания»⁸⁹.

Художник при создании своего произведения идет от мысли к чувствам, а реципиент — от чувства к мысли. Поскольку произведение искусства есть единство чувственного и рационального, то никогда с помощью только рациональных средств невозможно совершенно адекватно передать его содержание, будь оно музыкального, изобразительного или поэтического творения. 'Многое из эмоционально-чувствен-

ного содержания словесно невыразимо. Более выгодное положение в этом плане занимает поэзия. Она в большей степени искусство нежели музыка и живопись. Преимущество поэтической формы искусства заключается в том, что она способна выразить и музыку, и живопись, и все другие виды искусства игрой слов, комбинацией их интонаций, сравнительной идентичностью выражения содержания бытия. По глубокому убеждению Хайдеггера, только поэзия способна подобрать слова, соответствующие бытию. В доказательство высказанного мнения автор приводит цикл чувашского рубаи в книге «Диалектика общего и особенного в развитии национальных культур»⁹⁰.

Поэзия «делает все чувственное исключительно выражением духа», — пишет Гегель⁹¹, и поэтому она ближе всех других жанров искусства приближена к философии. А для этого она каждый раз должна совершить прорыв из области чувственного в сферу запредельного, неизведанного духовного, иначе она теряет свою суть и назначение. Поэзия — одна из прекрасных сестер искусства наряду с живописью и музыкой (Гоголь). Она есть истинное выражение творчества и присутствует во всех без исключения сферах жизнедеятельности. В человечестве с самого начала его истории заложена пружина поступательного движения — творчества: без создания все новых и новых материальных и духовных ценностей нет и не может быть продвижения к совершенству. Миф есть творчество, но творчество, направленное в своей основе не столько на внутренний мир человека, сколько на внешний. Понятие творчества со временем ограничило свою область применения, оставаясь в правах главным образом в литературе и искусстве, а также в науке. Словосочетания типа «поэзия труда» и т.д. стали применяться лишь в смысле вдохновения, а не факта подлинного творчества. Далее этимология поэзии постепенно сузилась до определенного вида искусства, где сконцентрировалась она в наивысшей степени как творчество.

В литературе часто можно встретить употребление мифа и поэзии как однозначных. Разница между ними заключается в том, что, если в мифах выражению переносному придается вполне реальный смысл, а по А.Ф. Лосеву, например, «миф — это подлинная и максимально конкретная реальность»⁹², то в поэзии образу не приписывается реальность. А общее проявляется в их эмоциональной выраженности, способности персонифицировать, проецировать человеческие качества на предметы окружающего мира. В мифе и поэзии мир лишь живописуется, а не формализуется. К общему А.Ф. Лосев относит и то, что образы поэзии так же, как и образы мифа, не нуждаются ни в какой логической системе, науке, философии, и «поэтическое, и мифологическое бытие есть бытие непосредственное, невыводное»⁹³. Данное высказывание философа может быть верным лишь по отношению к мифу и отчасти к поэзии на ее начальной стадии. А современная поэзия все больше и больше нуждается в оригинальных выводах, «концовках» и афористических изречениях, в чем можно убедиться на примерах рубаи. Глубина творчества все более и более стала зависеть от уровня философской культуры этноса.

В философских, да и в литературно-критических работах нет однозначного определения поэзии. Трудность заключается в том, что, по словам Ф. Шлегеля, «дефиниция поэзии может определить то, чем поэзия должна быть, а не то, чем она была и есть в действительности»⁹⁴. Однако должное выводится из возможного и потому нельзя ставить определение в строгие рамки пространства и времени. «Определений у поэзии столько, сколько будет читателей и слушателей», — пишет Жан-Поль⁹⁵. Это, видимо, связано с тем, что на стыке чувственного и рационального уровней сознания, где и рождается поэзия, объект воспринимается гораздо разнообразнее, чем на чисто понятийном уровне. Но и в поэзии, естественно, чувства, эмоции и волевой импульс должны быть вы-

ражены рассудочно, но не должны быть отданы рассудку до остатка. Поэзия — особое состояние души, божественное вдохновение (Платон), прекрасное подражание природе (Аристотель), искренность (Дидро) и т.д. Все эти высказывания мыслителей вполне правомерны, но она, поэзия, есть и то, и другое, и третье вместе взятые.

Ранее, рассматривая соотношение искусства и философии, в самых общих чертах нами уже были отмечены некоторые моменты их общности и различия. Каково их конкретное проявление в сфере одного из видов искусства, например, в поэзии — ответ на данный вопрос представляется весьма интересным.

Проблема соотношения поэзии и философии имеет древние истоки. Платон видел в отношениях между ними прежде всего противоречие, что они якобы «угрожают друг друга». В эпоху Ренессанса больше подчеркивали единство поэзии и философии, нежели их противоположность. Вопрос о философичности поэзии в ту пору нашло отражение в споре о том, является ли поэзия презентацией или репрезентацией. Данная проблема находит живейший отклик и у современных мыслителей. В статье «В каком смысле поэзия философична» американский философ Энтони Лабранш отмечает следующие черты сходства и различия между поэзией и философией: и поэзия, и философия выражают наше отношение к миру. Обе дисциплины используют множество определений: определения этимологии, описания, сравнения, контраста и т.п.; и та, и другая дисциплина направлены на определение конечной позиции с помощью парадокса или иронии; и поэзия, и философское описание отражают борьбу между прошлым и настоящим, выразимым и невыразимым; и в философии, и в поэзии сущность трудно уловить с первого взгляда; и поэзия, и философия содержат нечто «невысказанное», нечто скрытое за строкою текста. Поэзия и философия приглашают нас почувствовать те невыразимые области, доступ

в которые ограничен: познавая новую гармонию мира, мы достигаем более глубокой близости к нему. В этом заключается перспектива социального видения поэзии и философии: поэзия разделяет с философией оценку времени как мелодии, в которой перед нами раскрывается мир.

Что касается различия между поэзией и философией, то они сводятся к следующему. Философов можно назвать специальными поэтами, а поэтов, в свою очередь, специальными автобиографами. Традиционно философы пытаются исследовать правильность и ложность наших суждений. Поэты же пытаются представить, как мы живем с этой правильностью и ложностью, с нашим детским искаженным восприятием. Философия выдвигает предложения, призванные помочь нашему одинокому противостоянию миру. Поэзия разбивает эти предложения на отдельные детали. Что представляется ясным для поэзии, не является таковым для философии. Эти дисциплины представляют различные стили жизни⁶.

Не со всеми позициями автора можно согласиться безоговорочно. Во многих из них поэзию можно заменить художественной прозой, живописью безущербно. В части определения сходства они не принципиальны, а то и поверхностны. Например, когда речь идет о «невывказанных» сторонах поэзии и философии больше напрашивается не экспликация сходства, а «различия в сходстве». Философия оставляет за строкою текста неподвластную в настоящее время разуму сущность второго, третьего и т.д. порядка, при помощи которых должна быть достигаема «более глубокая близость» к объекту. Поэзия также стремится к сущности. Она так же, как и философия, способствует конструированию миропонимания, представляет в живой форме то, что философия выражает абстрактно. Однако поэзия никогда полностью не открывает тайну с таинственности, если она даже известна ей.

Философия по отношению к поэзии выступает как общее. Без единичного последнее лишь обездушивает, обескровливает

природу, человека. Нет ни листьев, ни веток, ни даже самого дерева, а есть лишь движение сока, корни. Дальнейшее исследование проблемы, на наш взгляд, должно строиться в плане выявления философии в каждой отдельной сфере поэзии.

Все произведения поэзии издавна делились на эпические, лирические и драматические. В такой последовательности ярко прослеживается процесс постепенного выделения поэзии из мифологии. Эпика — первый шаг очищения. В ней достаточно много аниматизма, но уже делается обратный ход в сторону личностного. С появлением лирической поэзии ускоряется процесс разрушения синкретизма искусства и отпачковываются отдельные его виды. Но какая сфера поэзии может выдать больше философско-мировоззренческого? Ответ здесь должен быть строго избирательным. В эпике и трагедии больше пространства и, следовательно, и возможностей применения в нем различных стилевых приемов и подходов для выражения типичного в социальном, общего в природном, больше. Но вместе с тем вряд ли можно согласиться с мнением, по которому о философичности лирики можно говорить лишь с натяжкой по причине того, что в отличие от эпики здесь предметом не может являться «поступающее мышление» а только, так сказать, «поступающее переживание»⁹⁷.

В лирике, действительно, мир моделируется в большей степени в пространственно-временных координатах «Я», однако «Я» и есть один из двух, наряду с объективным миром, предметов философии. А поступающее переживание направлено на познание чувственного, лирического «Я». Причем именно в лирике человек убеждается в существовании невербальной, чувственно представленной мысли, о которой так много стали говорить психологи. Поступающее переживание и поступающее мышление оказываются в лирике нерасторжимыми. Лирика является как раз той формой, которая дает философию существования «Я», его переживания, жизни, т.е. экзистенциальную философию.

Лирика — это фактически первое средство творческого самовыражения и самопознания «Я». В полемике с Т.С. Элиотом Ж. Маритен по этому поводу, например, восклицает: «в чем же тогда результат творчества, если не в самовыражении творящего! Когда вещи охватывает эмоция, для поэта пробуждаются вместе и вещи, и его «Я» в некотором особом роде познания — темном, по сути своей невыговариваемом, которое может быть выражено только в произведении...»⁹⁸. В этой связи нужно сказать, что поэзия, как и все другие виды искусства, одновременно служила для творца и как форма познания, и как средство удовлетворения его эстетических потребностей. Таковы почти все философские трактаты древнегреческих мыслителей, например, диалоги Платона, поэмы Парменида, Лукреция Кара и др. Эстетические и познавательные потребности в едином порыве дают прекрасные плоды. Однако Гегель, стоявший на олимпе философии и высоко ценивший поэзию, понимал искусство в большей степени в теоретико-гносеологическом смысле. «Искусство, — писал он, — призвано раскрывать истину в чувственной форме»⁹⁹. В этом высказывании Гегеля обращает на себя внимание и то, что сущность вещей, выражаемая в истине, может быть получена и на чувственном уровне познания. В дальнейших текстах мы еще вернемся к этой проблеме. Теперь же, возвращаясь к вопросу субъективности и объективности поэзии, приведем еще одну точку зрения, противоречащую взглядам Маритена. Это точка зрения Гегеля. «Субъект есть формальная сторона деятельности, — утверждает он, — а произведение искусства только в том случае является выражением бога, если в этом выражении не заключается никакого признака субъективной особенности, но содержание присущего ему духа воспринято во всей чистоте и порождено без примеси этой субъективной особенности и связанной с ней случайности»¹⁰⁰. Итак, произведение искусства, по Гегелю, должно быть выражением абсолютной идеи, абсо-

лютного духа, а абсолютная идея объективна, оно, произведение, следовательно, должно быть свободно от субъективности, т.е. самовыраженности. Самовыражение художника есть в высшей степени субъективность, и Гегель желает снять субъективную особенность с произведения с тем, чтобы приблизиться к всевременному абсолюту. Художник в его глазах лишь мастер бога. Как видим, Гегель оттеснил роль субъекта творчества под тень величественного абсолюта. Следовательно, здесь снимается и национальная субъективность. А Маритен на первый план выдвигает субъективную активность творца, где должно проявляться личностное, этносное его своеобразие.

Каждый художник, самовыражаясь, выражает и эпоху, и мир, ибо он есть результат средоточения в одной точке Вселенной, результат наслоения дней и событий, из которых складывается эпоха. Чем глубже проникает он в бытие мира и пространство эпохи, тем свободнее его произведение от субъективности и связанной с ней случайности. Только при этих условиях художник становится современником всех времен. Творение есть выражение всеобщности через субъективное самовыражение «Я».

Человек посредством мифологии и поэзии уже определил предмет философии в самом широком его смысле: мир и человек. Мифология в своей основе обращена на внешний мир, на расстояние, а поэзия в лице лирики направлена на экзистенцию личности, на собственное «Я»¹⁰¹. На уровне драмы поэзия расширяет и углубляет социальную сторону своего бытия, здесь она освобождается от традиций культа и мифа. В драме уже не допускается свободный перенос причинно-следственных связей с одних явлений на другие.

Поэзию чаще всего связывают с возвышенным порывом души, страстно-аффектным ее состоянием. Этот односторонний подход в свое время привел Платона в заблуждение: в «Государстве» он называет поэзию социально бесполезной.

Поэзия, по его мнению, питает и усиливает неблагодарные влечения и эмоции души и потому поэту и художнику нет места в рационально устроенном мире¹⁰². Поэзия кроме ощущения себя в состоянии страсти (Шиллер), выражает и печально-сострадательное, что находится во ведении трагедии. Через сострадание и страх поэзия очищает душу, — замечает Аристотель, справедливо считая трагедию вершиной поэзии. Именно через трагедию поэзия приобретает психотерапевтическую функцию. По образному выражению Жан-Поля, на уровне трагедии она подобна копью Ахиллеса: заживает рану, которую наносит¹⁰³.

Поэзия есть квинтэссенция эпохи на ее чувственном уровне. Предвосхитить события, главным образом их трагическую сторону, и тем более, предсказать свою судьбу, поэт может в силу того, что он, концентрируя чувства в едином интуитивном поле, создает момент озарения и тем самым приближает к себе время из будущего, сольется с ним в один поток, а передоверять разуму затребованное чувствами, — значит уйти от себя, от изначального «Я», чего не может позволить себе истинный поэт. Разум служит ему лишь для фиксирования мгновения наивысшего напряжения чувств. Но нельзя полагать, что поэт творит подсознательно. Его проникающая интуиция есть сплав тысячекратно проверенный человеческим опытом чувственного и рационального. И потому известное выражение, исходящее от Канта «Ньютон, все что делал, сознавал, а Гомер — нет» по отношению к поэзии не совсем справедливо. Другое дело с феноменом этнического: он сквозно проходит через все творчество, не принимая границы структурных уровней сознания.

Процесс поэзии как творчества, ее механизм, можно раскладывать на такую триаду. В начале пути поэт един с действительностью как в мифе. Он — часть, но слитная, нивелированная, тождественная целому часть. Затем поэт противопоставляет себя всему внешнему, что не есть Я — природе,

эпохе, обществу. Отвергая это внешнее, он находит в себе лишь их слепки, тени, оставленные под давлением тупой вещественности. Но это еще не образы, символы. Это скорее всего готовая грунтовка, иначе он стал бы похож лишь на покорного переписчика природы, эпохи. Для законченности образа, картины нужно нечто из мифологии, а именно — фантазия, легкий отлет от действительности, правдоподобный вымысел, иными словами, живое дыхание духа. Еще Аристотель советовал учиться у Гомера «грешить против истины ради истины», вызвать, если это оправдано, нужные эмоции чистейшим до нелепости воображением. Творец, приписывая объекту несуществующие у него качества, доводит его до живого состояния, но не до состояния законченного совершенства. А это уже акт наличного самовыражения, который и составляет важнейший момент искусства. Поэт, погружаясь таким образом в объект, ищет и находит себя в нем, а объект сбрасывает свои изидовы покровы. Он снова сливается с окружающей средой — с природой и эпохой до полной неразличенности, но не растворяясь в них до состояния безличностного. «Если предмет и Я существуем раздельно, истинной поэзии не достигнуть», — пишет знаменитый Босе¹⁰⁴. Однако результат всего этого процесса, синтеза, готовый уже образ не идентичен ни внешнему объекту, ни Я, хотя он и сотворен как самим субъектом, так и объектом. М. Хайдеггер в «Источке художественного творчества» совершенно справедливо замечает, что «художник творит, поскольку впервые отворяет, раскрывает таким образом сущее в средоточии его бытия»¹⁰⁵. Творец потому он и творец, что переступил рамки внешнего и внутреннего, общепринятого, и в результате возвышения единичного или, наоборот, выпячивания какой-либо стороны, признака предмета, явления, путем перестановки и комбинирования их создал некий третий мир, мир искусства, мир поэзии. Что больше в нем: от внешнего или от собственного Я? — для реципиента это совершенно безразлично. Произве-

дение для него становится ценностным элементом культуры лишь в том случае и в той мере, в какой оно может служить ему выражением его собственного Я.

Чувства, которым больше всего руководствуется художник при создании своего произведения, вычленил из целого часть и единичное почти неосознанно, ибо объект сам выдает рельефно выступающее свое свойство и задевает им обостренное чувство поэта. Французский поэт П. Валери, анализируя творчество Леонардо да Винчи, величие художника видел именно в его способности интуитивно воспроизводить лишь одно свойство предмета и через него дать полное представление обо всех его свойствах¹⁰⁶. И, действительно, в умении видеть в единичном весь объем информации отдельного есть своя прелесть. Используя до иллюзии близких к натуре эффекта освещения, А. Куинджи гениально репрезентировал березовую рощу в одноименном полотне «Березовая роща». А в стиле В. Маяковского мы наблюдаем разворачивание метафор до грандиозных образов. Отход от реальности путем укрупнения одной стороны действительности на самом деле есть использование одного из мифологических приемов.

Описанный нами опыт творчества показывает, что поэзия, опираясь на мифологию, постепенно отрывается от нее, но не в сторону неорганизованной абстрактности. Она в содержательном плане более приближена к действительности. Поэзия рождена для полета, но чувства, в отличие от мысли, устойчиво, непосредственно связаны с самой этой действительностью. Поэзия в своем наиве уже показала, как можно укрупнять или разукрупнять отдельные стороны, грани предметов и явлений, хотя и делается это неразборчиво, не различая постоянное от непостоянного, необходимое от второстепенного, руководствуясь лишь требованиями субъективной, временной прихоти творца. Но первого опыта с него достаточно, а выявление наиболее общих идей, представлений, универсальных понятий и определений — дело философии.

Человеческое мышление в историческом плане, да и в каждом конкретном случае, как бы совершает путь гегелевской триады: от наивно-абстрактного, мифологического к искусству в его конкретной действительности, и от него к философской стройности мысли, т.е. к всеохватывающему конкретно-общему. Отмечая необходимость и достоинство каждого из этих этапов мышления, выделим особую роль искусства как связывающего звена мифологии с философией: одновременно отрицая какие-то стороны той и другой, оно не позволяет им разлетаться — ведь философия полностью не отрицает, не отбрасывает мифологию, на которой выросло искусство. Искусство занимает особое место и потому, что оно, стремясь к абстрактному, не отрывается и от чувственного. По той же причине в искусстве содержится больше специфического этноса, чем в мифологии и философии.

Поэт прежде всего выразитель душевного состояния своего народа, своей нации. Даже мировые проблемы проходят через призму его национального переживания, ибо чувства, вкусы, запросы и идеалы его почерпнуты из национального кладезя. Способы и тайны видения мира поэта также соответствуют его национальному восприятию. Знаток мировой культуры Кимура Седзибуро не без основания называет японцев «людьми зрения», а европейцев — «людьми голоса»¹⁰⁷. Еще Гегель в «Философии духа» отмечал, что, если у итальянцев преобладает подвижность чувства, у французов в большей степени обнаруживается твердость духа и живость остроумия, то англичан можно было бы назвать народом интеллектуального созерцания. Они познают разумное не столько в форме всеобщего, сколько в форме единичного. Поэтому их поэты стоят гораздо выше их философов¹⁰⁸. Здесь не лишне привести слова самого Пушкина, который также был уверен, что «есть образ мыслей и чувствований, принадлежащих исключительно какому-нибудь народу, его особенная физиономия более или менее отражается в зеркале жизни»¹⁰⁹. Нужно подчерк-

нать, что именно этот «образ мыслей и чувствований» позволяет сохранить этносу свое духовное лицо. «Чуваши видят и слышат душой», — заметил в свое время Н.И. Ашмарин, крупнейший знаток чувашской культуры. Лишь написанные душой, на пределе натянутости национальных чувств произведения достойны истории. Поэме «Таэр» Васыля Митты и песням «Тилли» П. Хузангая нет аналога в мировой литературе по силе напряжения эмоционального, по глубине выявления аффектного пласта национального.

Говоря о нерасторжимости поэзии с природой и эпохой следует добавить, что художник слова вводит в свое произведение картины природы из национального окружения почти подсознательно, исходя из логики самого произведения, его текста, как, например, М. Шолохов в «Тихом Доне», или непосредственно использует фольклор своего народа. Примером последнего может служить творчество А. Твардовского. Классик чувашской поэзии К. Иванов еще в начале века широко использовал эти приемы для выражения характера и душевного состояния своих героев в поэме «Нарспи». Константин Иванов — редчайшее явление в истории мировой поэзии: 17-летний юноша на стыке мифологического и поэтического возраста создал непревзойденную энциклопедию жизни целого народа. Поэт почти не выделяет себя из окружающего мира, его незамутненный цивилизацией голос слышится ключевым журчаньем, детская игривость которого темнеет в непогоду и светлеет в ясный безоблачный день. Создается ощущение, будто характеры и настроения героев призваны вскрывать внутреннее состояние природы, а не наоборот. Поэт свободен от какой бы то ни было теории и идеологии, он совершенно не думает о цельности произведения, не ставит цель показать в нем ни национального, ни общечеловеческого. Он сам стихийная душа этой природы и сгусток духовности своего народа, до тонкости, до мифологической близости чувствует он все чувашское, которое его

окружает, но полностью не сознавая даже этого. Более десяти раз переводили поэму «Нарспи» на русский язык, в их числе есть и переводы чувашских мастеров, но ни один не смог подойти близко к оригиналу потому, что никто из них не в состоянии был углубиться в тайны мифологического сознания, до древних глубин национально-чувственного. Даже лучшие переводы русского поэта Б. Иренина и чувашского мастера П. Хузангая являются лишь попыткой найти аналогичные модели и парадигмы образности в русской словесности. Истинная поэзия непереводаема. Она невербализуема, иррациональный пласт в ней скрыт пластом чувственно-эмоционального и поэтому прорыв в инациональное в области истинной поэзии почти невозможен.

Вначале мы отметили, что современная поэзия, все более и более отдаляясь от мифологического, тяготеет к философии, вернее, стала выражать экзистенцию человека языком философии. Здесь нас должно интересовать два момента:

1. Не перестает ли быть философствующая поэзия поэзией, не находится ли она на пути превращения в экзистенциальную философию, выраженную в форме верлибра, белого стиха?

2. Остаются ли в такой поэзии признаки национального своеобразия или они исчезают вовсе, а поэт уже не принадлежит ни одному народу, ни одному времени?

В настоящее время тенденция к философствующей поэзии наиболее полно проявлена в произведениях новой волны авангардистов. В контексте поставленных нами вопросов кратко рассмотрим наиболее характерные стороны творчества одного из ярких его представителей — «поэта европейской и мировой известности»¹¹⁰ Г. Айги, чуваша по национальности, но в последние годы пишущего на русском и французском языках.

Отношение к творчеству Айги со стороны читателей, творческой интеллигенции, как и следовало ожидать в таких

случаях, или же резко отрицательное, или же, наоборот, дифирамбное. Восторженных отзывов, правда, недостаточно. При оценке его творчества последних лет и с той, и с другой стороны явно не хватает философского спокойствия и беспристрастного анализа. Однако славу или бесславие поэту делают лица близкого ему окружения.

Поэзия Айги неординарна не только в чувашской и российской литературе, но и во всей мировой литературе. В ней мысли закодированы настолько, что праздному читателю трудно уловить их смысл. Требуется в высшей степени напряжение ума и чувств, чтобы за словами-символами, иероглифами почувствовать нерационализированный смысл бытия. Кажется, что даже традиционная философия не пригодна для передачи этого для-себя-в-себе смысла: пусть читатель сам домыслит недосказанное, пусть остается место для свободной и тонкой вибрации единозначительности, объяснение лишило бы поэзию ее таинственности. И не только — ибо слова и понятия, все равно не адекватны содержанию сфер человеческих чувствований.

«Даль — просветляет тебя: не показывая// словно// без признака времени// схожее// что-то// проходит// тени в полях — как страданья простора! — // я забываюсь: отсутствие видимости// все больше становится//отсутствием слышимости: музыкой — самой свободной!// нет — это знавшей души!...// и так много// проходит// все кончилось — // не видеть не знать не достигнуть!// и только тогда проясняется// то — что немного// уже от себя:// вздрог — дуновение! — // словно в поклоне невидимом// женственен — светел — высок»¹¹¹.

Можно ли назвать поэзию Айги рассеченной от чувственно-эмоциональной и замкнутой в пределах лишь круга мысленного, абстрактного? Как видим, глубинно-внутренние переживания не могут быть подняты просто и преданы стройно, воздушно-легко, они требуют соответствующих себе символов, разорванных кусков рисунка, иногда свинчато-тя-

желых. Но разгадать материю в состоянии не умный читатель, а только тот, у которого перед другими единственное преимущество: крен в сторону психорефлексивного, но не сумасшествия, шизофрении. Именно наличие этих бездонно-глубинных чувств вызывает, не уместаясь в душе, раскаленную лаву мыслей, непривычную, неизведанную, но привлекающую к себе интерес. А разве истинная поэзия не прodelывает тот же путь низвержения лавы, что и Везувий! — аморфное состояние чувств на уровне сознания оформляется на поверхности в художественные и логические образы. Но вулканы низвергаются всегда неожиданно, не вовремя, чем они и несут трагедию и ... восхищение. Так и кажется, что поэзией Айги чуваш, веками преднамеренно умалчиваемый, хотя и запоздало, но и уверенно, мощно прорывается в мировое пространство мыслей.

Поэзия презентативно больше, чем философия. Она есть «первооткрыватель мира» (Хайдеггер). Но не является ли философичная поэзия Айги попыткой преодоления самой поэзии? Нужно полагать, что как бы философична ни была поэзия, она никогда не достигнет уровня концептуализации. Переход этой грани ведет к потере качества поэзии. Достоинство поэзии заключается в том, что она выражает возможные варианты природы и «поступающих» переживаний.

Потеряла ли поэзия Айги свой национальный колорит на пути возвышения к высотам нестандартной, экзистенциальной философии? «Почему-то принято к национальной традиции относить только почвенно-фольклорную линию, — пишет Евгений Евтушенко в предисловии к книге Айги «Здесь», пытаясь подчеркнуть присутствие каким-то образом национального в творчестве своего коллеги. — Разве воздух Искусства не есть наша духовная почва? И в русской, и в чувашской поэзии естественное усвоение европейской культуры тоже уже давно стало национальной традицией»¹¹². Понимание традиции как непрерывности, преемственности дви-

жения вполне приемлемо. Но речь идет о национальной традиции, а не вообще о традиции нации, народа. Национальную традицию в искусстве нужно понимать как приложение, развитие национально-самобытных моментов в нем, а не стремление европеизироваться, офранцузиваться, что, к сожалению, до однозначности проявляются в жизни и творчестве Г. Айги последних лет.

Краткий анализ творчества одного из авангардистских поэтов нашего времени наглядно показывает прогрессирующую тенденцию сближения искусства и философии, где не наблюдается лидерства ни с той, ни с другой стороны. Но этот же пример подчеркивает возможность перевода мысли с языка художественных образов на язык понятий, иными словами, не только поэзия, но и все современное искусство должно войти в предмет истории философии в качестве особого типа философского мышления.

Поэзия имеет особую, свою характеристику, некоторую абсолютную величину, констант, благодаря чему она сохраняет себя в том виде, в каком она есть и должна быть. Но это постоянство, верность самой себе, она выражает в каждый раз по-разному. По-разному она выражает свою суть и в национальном плане. Русской поэзии в целом присущ пафос оптимизма, и это определяет постановку рифмы на конец строчки. В монгольской поэзии, в большей степени заунывной и монотонной, рифмы выводятся на передний слог. А в чувашской национальной поэтике преобладает внутренняя (сплошная, сквозная) рифма, которая организует особую стройность, благозвучие стиха. Такая эвритмия вызывает неожиданно оригинальные мысли, высвечивает объект с совершенно иной, неожиданной, стороны, подсказывает возможные варианты природы. Например, словосочетание «тёнчен тённи сук» (*у Вселенной нет волокового окна*), изреченное еще в древности, открыло совершенно новое видение мира: наша Вселенная, оказывается, это замкнутое, внутренне

зашнурованное пространство. Одно слово непременно вызывает, притягивает сообразное себе другое. Не значит ли это, что гармонирующиеся слова, связность мыслей изначально адекватны гармонии Вселенной? Вопрос «может ли язык быть образом мира, имеют ли язык и мир общую структуру — логическую форму» (Витгенштейн) остается загадкой. Можно согласиться с В.С. Степиным, который склонен думать и предполагать, что структура языка задает определенный образ мира, способ фрагментации и синтеза его объектов¹³. А мысли выявляются и отлагаются прежде всего в языке¹⁴. А как быть тогда (в случае позитивного ответа) с наличием полиязычности мира и они идентично не переводимы? Следует ли из этого, что в сознании человечества столько же миров, сколько этносов и языков? Остается, видимо, вернуть слова «домой», в мифологическое время. В этой операции большие возможности у герменевтики, которая предупреждает, что апелляция к этнологии слова и текста не заменяла собой доказательства в ходе выведения логических категорий.

§ 3. От диалектики мифов к первым философским построениям

Мифология — это детство человечества, где действительность и вымысел переплетены настолько, что современному человеку порой трудно отличать одну от другого. Как уже было отмечено, одной из особенностей мифологического мышления является то, что оно главным образом направлено на внешний мир, чем на субъект творчества. Детское, мифологическое мышление ближе к Эйнштейну, чем к Ньютону. А поэзия — это юность, когда человечество больше занято собой, всматривается в себя, в собственное «Я», находя там много прекрасного, а еще больше недостатков, освобождаясь от которых можно достичь желаемого совершенства. В более зрелом возрасте человек с неоглядностью мифологического детства вторгается в мир,

соединяя тем самым, образно говоря, Небо и Землю уже в самой практике. Вполне кстати здесь слова Абулькасима Фирдоуси, признанного певца разума и природы:

*Ты разумом вникни поглубже, пойми,
Что значит для нас называться людьми...
Земное с небесным в тебе сплетено:
Два мира связать не тебе ли дано?*

Если за мифологией признать детство человечества, а за искусством — зрелый возраст, то философия — это мудрость старца, которого занимают прежде всего вопросы смысла жизни и тайны Вселенной, проблема места человека в мироздании. Однако старец все чаще и чаще с удовольствием вспоминает свои юношеские грехи, а затем и безмятежную, незамутненную пору детства. Философия возвращается к своему истоку через структуру прошлого с целью наиболее полного восприятия настоящего и перспективного, но уже на уровне абстрактно-общего. В психорефлексивном аспекте это можно объяснить следующим образом. Экстраполяция возрастных особенностей отдельного человека на все человечество в целом, думается, вполне оправданной, ибо каждый человек как в физиологическом, так и в умственном отношениях повторяет все стадии развития человечества в сокращенном, спрессованном во времени виде. Вследствие доминирования правополушарной активности головного мозга в детском, первобытном мышлении больше образного, чем логического, больше чувственного, непосредственного, чем абстрактного. А в мышлении взрослого человека односторонность преодолевается и создается единая образно-концептуальная модель мира. Это связано с тем, что у него оба полушария головного мозга развиты в одинаковой степени, но вместе с тем функционально разительно асимметрированы. К старости начинает превалировать активность левого полушария, но это лишь временный всплеск, после чего асиммет-

ричность левого и правого полушарий заметно снижается. В преклонном возрасте усиливается ориентированность на прошлое, что означает ослабление активности левого полушария. Это состояние хорошо выдает старинное чувашское замечание «Ситмёл сичё сулхи сынна сичё сулхи ача ёсё кёрет», что в переводе означает: *семидесятилетнему старику непременно посещает ум семилетнего ребенка*. Известно, что последним предсмертным словом выдающегося просветителя мира, глубокого старца И.В. Яковлева было первое произнесенное им в детстве слово «Анне» (*мама*). А перед этим он полностью забыл сначала латынь и иностранные языки, затем татарский, эрзя, русский и, напоследок, свой родной чувашский.

Параллель между детством — юношеством — старостью и мифологией — искусством — философией мы привели не только для того, чтобы показать, что философия вырастает из искусства, и не оторвана от мифологии, более того, она, философия, возвращается к своему истоку, к мифологии с тем, чтобы снять ее рациональную «верхушку», но и с целью выйти на проблему понятия времени и пространства в чувашской народной философии.

Постановка вопроса в указанной нами последовательности мифология — искусство — философия есть наглядное отражение истории развития мышления от мироощущения к мировоззрению. На этом пути абстрактное, которое уже имелось в мифологии, освобождалось от наносного, нелепого. Не имеющее в действительности своей аналогии отбрасывалось в ходе исторического опыта. Постепенно отпала необходимость в каждый раз проделывать путь возвышения от единичного до общего, существенного, т.е. понятия. Эти понятия и категории экономят духовную энергию человека и укорачивают путь к истине. В отличие от мифологии и искусства философия выражает мир не в образах и типах, а в понятиях и категориях, в то время как мифо-

логические и поэтические образы воспринимаются главным образом с помощью дара интуиции. Мифологии и искусству нет надобности объяснять мир, им достаточно показать его, вызвать удивление и страх ожидания. Философия в своей системности понятий и категорий претендует на охват всего мира — человека и Вселенной — в их целостности и внутренней связанности. Больше того, она своим выходом на практику желает изменить, подчинить его. Эту претензию философия унаследовала не от Эпикура и Маркса, а от мифологии. Последние лишь сформулировали это ее предназначение. Следует отметить, что, определяя мифологию всего лишь как форму жизни на определенной ступени общественного развития, а философию — познанием, мы разрываем их историческую связь, а эта связь заключена в преемственности именно познавательной роли и практической цели мифологии и искусства.

В становлении философии важнейшее место занимает формирование таких фундаментальных понятий культуры, как пространство, время, материя и движение. Фактически и мифологию, и искусство, и философию интересуют одни и те же вопросы, связанные с происхождением и устройством Вселенной и местом человека в ней. Поэтому исследование эволюции их современных концепций нужно начинать даже не с античной натурфилософии, а с мифологических представлений о них, ибо научная трактовка этих понятий, как бы далеко она не ушла от мифологических объяснений, во многих образах базируется на мифологии. Восприятие взрослого человека не так уж резко отличается от детского, а иногда оно оказывается достовернее от восприятия взрослого вследствие близости его к природе. Философия на первоначальной стадии (натурфилософии) была занята лишь рационализацией космогонических мифов, обезличиванием прежних зооморфных и антропоморфных образов.

Здесь важно подчеркнуть еще один момент проблемы. Как понимали то или иное понятие люди того времени, при помо-

щи каких форм и средств, а также методики постигали они их тайны? Ведь в основе таких понятий и форм восприятия, как материя, пространство, время, изменение, отношение отдельного к общему и единичному, частей к целому и т.д., лежат плотные смысловые напластования, они ежевременно углублялись по своему содержанию, и потому современному исследователю трудно найти адекватный смысл архаическим категориям. Не навязываем ли мы нашим далеким предкам своего современного видения мира? Ведь у каждого поколения свой ритм, свой слух. Обновляется эмоциональный ряд слов, смысл того или иного термина. Слово, цепляясь за надежды, строчки, сомнения людей, приобретает иной «рикошетный» об эпоху смысл. Чтобы восстановить прежнюю его конструкцию, «фотографию чувств», необходима большая проникающая энергия восприятия, нежели сила абстракции.

Формирование первых философских категорий в сознании человека — это революционный скачок в способе его мышления. Оно было подготовлено всем ходом развития человеческого опыта, постепенным накоплением первых конкретно-научных знаний в области земледелия, географии, медицины, истории и т.д., при помощи которых медленно, но неуклонно преодолевались фантастические вымыслы мифов. Шел процесс приближения к реальности как таковой непосредственно, а не путем многократных опосредований через персонификацию явлений природы. Это сыграло решающую роль в разделении мифологически единого на противоположности: на материальное и идеальное, необходимое и случайное, воображенное и действительное, единичное и общее, что способствовало выявлению совпадаемости и несовпадаемости мифологических противоречий с противоречиями реального мира. Не имеющие своей аналогии в действительности выводы отбрасывались. Однако способ мыслить противоречиями не только не остался, но и в полной мере использовался и совершенствовался при переходе к диалекти-

ческому логосу, что ускорило процесс формирования предельно широких понятий.

Как известно, исторически любая философская категория вырастает в ходе и результате выявления сущностной характеристики какой-либо определенной качественной стороны материального мира. Абстрагируясь от единичного, оставляя в стороне второстепенное, случайное, она концентрирует в себе лишь предельно общее, где мир сжимается до сущности, соединяется в своем прошлом, настоящем и будущем. Выражающий смысл данного понятия термин становится при этом информационно широким и емкостным. На таком пути становились, например, категории, выражающие формы существования материи: *тёнце (пространство)*, *вăхăт (время)*, *куçăм (движение)*. Этот процесс очень часто сопровождался слиянием двух или нескольких понятий в одно, однозначное: *ăс (ум) + тăвăм (результат) = âстăвăм (сознание)*¹¹⁵, *хирёс (противо) + тăру (состояние) = хирёстăру (противоположность)*¹¹⁶ и т.д. Второе требование к категориям — это углубление отражательной способности путем снятия с понятия его многозначительности. Быть информационно емкостным не противоречит необходимости стать понятию однозначным: последнее по пути к категории, охватывая лишь сущностное в предметах и явлениях, не дает ему разрастаться до запредельного. Названные требования — быть информационно емкостным и однозначным одновременно — непеременимые условия становления любой философской категории.

Для построения предельно общей, философской системы взглядов на мир и общество необходимо использовать массу средств и форм, логических конструкций, среди которых категории и законы диалектики являются основанием, определяющим направление мыслей. В данном случае мы предпримем попытку проследить путь становления лишь некоторых понятий, и притом до той границы, до которой чувашская общественная мысль дошла самостоятельным путем. Этим

самым мы намереваемся положить начало разработки понятийного аппарата философии чуваш. Но нас будет интересовать не сам факт наличия философских понятий народа и возможности их систематизации, а процесс того, как мифолого-поэтическое восприятие мира постепенно переходит в рационально-умозрительную систему, а также задача выявления национально-своеобразных путей в этом процессе. Это позволяет, на наш взгляд, создать наиболее общую картину духовного здоровья античных язычников — чуваш.

В мифологическом представлении чуваш время по сравнению с материей и формами ее существования изначально, хотя, как известно, понятие пространства исторически предшествовало понятию времени. Время породило все то, что существует ныне каким-либо способом, и оно же уничтожает их. Чувство времени у чуваш развито острее, нежели ощущение пространственной перспективы, потому и понятие времени получило наибольшее развитие. Интенсивное переживание времени, по-видимому, связано с тем, что, *во-первых*, после каждого трагического излома своей истории он начинал отсчет времени заново, *во-вторых*, психология древнего народа острее улавливает дискретность и быстротечность времени, как старец чувствует его неумолимую «спешку».

В мифах раннего периода чуваш, как и у большинства народов мира, время не было дифференцировано по интервалам прошлое — настоящее — будущее. «Кунпа сёр пёр пулман, ялан пёр тёслё санталăк тăнă» (*Тогда не было ночи и дня, стояла постоянно одинаковая погода*)¹¹⁷. Время было едино и неподвижно. Как происходило в дальнейшем разделение времени на дни и ночи, по каким мотивам и причинам — объяснений нет. «Мифология — инструмент уничтожения времени», — писал французский этнолог Клод Леви-Строс¹¹⁸. Но она же, мифология, и разрывает время на части. У древнеязыческих чуваш верховные божества¹¹⁹ не были

подвластны времени — они бессмертны. Олицетворением вечности является Кепе Турă, главный среди всех богов, который раздает души всем живым существам. Следом по иерархии идет Пўлехсё, распределяющий по свету счастье и горе, фактически, судьбу.

Перевоплощение душ умерших людей в птиц и зверей также есть косвенное подтверждение вечного, постоянного, неуничтожимого духовного сущего, но которое находится во ведении Кепе Турă. Как видим, время уже стало одним из свойств бога.

У древних греков и римлян время было самостоятельным богом в лице, соответственно, Кроноса и Сатурна. У многих народов, как у персиян, вавилонян, индийцев и др., время также выступает главным божеством. В мифах же чуваш нет упоминания о самостоятельном боге времени, эту функцию взял на себя Кепе Турă. Не было у чуваш и самостоятельного бога мудрости. Кепе Турă являлся воплощением всего справедливое, мудрое, щедрое, честное и доброе, за рамки которого не должны были выходить остальные божества. Попутно скажем, что определенная иерархия богов и божеств, их соподчиненность в функциях является уже попыткой представить мир как самоорганизованную и целостную систему.

В позднемифологическом сознании чуваш уже усматривается текучесть времени: нижестоящие, младшие божества, как, например, Киремет, стареют и умирают. Встречаются случаи умерщвления их Верховным Кепе Турă. Выходит, Кепе Турă пожирает настоящее, как Кронос своих детей, во чреве прошлого оказываются дни и ночи. Но прошлое, так же как и настоящее и будущее, во ведении Кепе Турă, и он его не уничтожает, а возвращает в колею круговорота. Лучшим доказательством того, что единое время стало разрываться на части, является чередование счастья и горя, с которым связаны будущее и прошлое: человек гонят горе назад, в прошлое, и торопят будущее, где заключена возможность при-

сутствия счастья. Расстояние между горем и счастьем — настоящее время.

В самом деле, где граница между будущим и прошлым, сколько длится мгновение настоящего? Есть ли оно, настоящее, когда каждый данный момент проваливается в прошлое? «Юрларам та, таван, ташларам та — // Тытса юлса пулмарё телейне» (*И спел я, родной, и сплясал, // Но не удалось удержать мне счастья*).

Греки традиционно время рассматривали в связи с перемещением небесных тел и неотрывно от внешнего мира. У чуваш время всегда связывалось с состоянием души. Позднее нечто подобное мы находим у Августина, одного из отцов церкви. Время по нему есть состояние человеческой души, где сосредоточены три установки: ожидание, направленное в будущее; внимание, остановленное на настоящем; память, воспоминание, идущее в прошлое¹²⁰. Этим самым человек, по Августину, включает себя в протяженность времени.

На данном этапе развития мифологического сознания течение времени представлялось чувашам не физической, а психорефлексивной реальностью, и, соответственно, метрику мира он ищет в душе человека, а не во внешнем мире и его движении.

Не оставляя надежду на лучшее в будущем, чуваш тем не менее жил в прошлом. Оставшийся далеко позади «золотой век» он хочет перенести через «голову» настоящего в будущее. Следовательно, лучшее из прошлого — это потенциально будущее. Но такое будущее, конструированное на опыте прошлого и основанное больше на эмоциональном восприятии, формирует образность, но в ущерб мысли, рацию.

Одним из основных принципов диалектики является противоречие. Находить в явлениях противоречие значит встать на безошибочный путь к истине. Оригинален в этом отношении феномен распределения времени у чуваш по противоположным сторонам: прошлое, уходящее от настоящего, распо-

лагается на правой стороне идущего на Запад, а будущее, как правило, исходит с левой стороны. Здесь интересен прежде всего не сам факт овременения пространства, хотя и это имеет немаловажное значение для мифологического сознания, а то, что время течет не спереди назад по прямой, а косой линией с левой стороны направо. «Ыранпала иртни хушинче // Пуṣам икё пая пайланать, // Хура хуйах юлать сылтāма, // Сулахая телей сулāнать»¹²¹. (*Голова моя раздваивается // между грузом прошлого и ожиданием будущего: // Горе черное остается на правой стороне, // Радость клонится на левую*)//. От преследования кошмарных сновидений знахари издревле прилипали лопухом правый висок больного, видимо, стремясь блокировать тем самым поступление крови в правое полушарие головы, или же заставляли стоять на быстром течении реки левым боком против течения. «Ṣиṣём ṣиṣсе илет сылтāмра, сулахайра āṣам вылянать»¹²². (*Чувства плохие табуном — на правой стороне, а на левой — игривый ум, мысль*).

То, что левое полушарие коры головного мозга курирует абстрактное мышление, обращено в будущее и связано с положительными эмоциями и, наоборот, правое полушарие ответственно за чувственное познание, ориентировано в прошлое и имеет прямое отношение к отрицательным переживаниям, научное подтверждение нашло только в последние годы¹²³. Приведенный пример показывает, что некоторые мифы и фольклорные наблюдения могут быть настолько созвучны современным научным концепциям, что заставляет усомниться в «мифологической наивности мифов». Безошибочное угадывание функциональной асимметрии симметричного мозга говорит о высокой степени проникновения чуваш в свой внутренний духовный и физиологический мир. Другое дело — насколько ясно они могли выражать его словесно. Науку в полном смысле этого слова чуваш достигал в результате долгого исторического опыта, но передавал ее он следующему поколе-

нию не языком науки, а особым, доступным не только для отдельной группы образованных людей, а для всего этноса формой: особо деликатную мысль он всегда выражал намеками (ытарлăх), для чего поэтическая форма изложения была как никакая другая эффективной. Требование внутренней связанности, гармония языка выводило его на ту или иную оригинальную мысль, которая очень часто оказывалась идентичной тайне человеческой природы и Вселенной.

Следующая ступень в становлении понятия времени — это зафиксирование неразрывности его с материальным миром: оказывается, время заключено в самих вещах, без их изменения невозможно уловить его течение. «Вăхăт мённо туймăттăм та // Хам ватăлни туйтарать»¹²⁴. *(Не хотел бы я знаясь с временем, // Да старость заставляет чувствовать).*

Это понимание времени, однако, не освобождено еще от представления о нем как о силе разрушительной, уничтожающей, от жестокости Кроноса. Человеку не хотелось бы расставаться с прошлым: оно лучше и авторитетнее настоящего. И не только. Прошное, ушедшее, вполне успешно может влиять на настоящее и будущее. «Ёсмешкён-симешкён перекет пар. Вильăх-чёрлĕхе сывлăх пар. Хамăра та ачампăчама сывлăх пар»¹²⁵. Это одна из 69 молитв язычника, обращенная к ушедшим в иной мир предкам.

Прошлое ближе к началу мира, поэтому и потомки следуют за предками, а не наоборот. Такая картина времени весьма похожа на традиционное китайское толкование истории. Время пойдет вперед, в будущее, лишь в том случае, когда о нем будут говорить как о начале творящем, созидающем. Для чуваша, как уже было сказано выше, время течет косою линией слева направо-назад. Тем не менее его движение можно охарактеризовать как однонаправленное от будущего через настоящее в прошлое. Это не вписывается ни в одну — ни в динамическую, ни в статистическую — модели времени, но ближе к христианскому представлению о нем.

В литературе имеется еще одно толкование времени — как покоящегося момента. «Вăхăтпа вылясĕ тейĕн сÿс-пă-явĕ туртмалла, // Чĕррисем âна туртасĕ кунăн-сĕрĕн малалла, // Вилнисем âна туртасĕ кунăн-сĕрĕн каялла, — Вырăнтах тăрать-ске Вăхăт! Çавăн пек шутламалла»¹²⁶. *(Кто измерил расстояние прошлого и будущего? // Они равновелики и равносильны! // И потому Время существует лишь в настоящем)*. В данной интерпретации времени, как видим, чуваш, как обычно, ищет согласие противоположных сторон: благодаря настоящему в каждый данный момент прошлое и будущее как противоположности находятся в состоянии равновесия, они равновелики, равновесны, а потому и равноценны. Время одновременно и течет, и остается. Это аналогично гераклитовскому «и то, и другое», что предполагает догадку единства противоположных сторон в настоящем. Как явствует вышеприведенное, «здесь и теперь» — наша единственная действительность. Следовательно, лишь мгновение настоящего обладает истинным бытием. В то же самое время чуваш уже весьма четко представлял дискретность и непрерывность времени: «Шăнкăр-шăнкăр шыв юхать, // Пурнăç иртет, кун юлать». *(Колокольчиком журчит-течет вода — // Жизнь проходит, а день остается)*. Здесь слово *д е н ь* употреблено в значение времени. Или: «Эпир вилсен, мĕн юлать. // Çак сÿтă тĕнче юлать»¹²⁷ *(Что останется после нас? // Вечный мир навечно остается)*.

Всякая конкретная форма материи, в том числе и человеческая жизнь, ограничена и преходяще во времени. Вечность же включает в себя время в его абстрактности, сущем, в нем оно — во всех своих интервалах. Понятие вечности предельно сжимает прошлое, настоящее и будущее, в таком состоянии она тождественна категории времени в своей неразличенности в интервалах. Вечность — это время неизменных сущностей материи вообще.

Немногим позднее в понимании времени у чуваш постепенно происходит смещение его от принципов субъективно-идеалистического толкования (время — чередование состояний восприятий радости и горя одно за другим) к наивно-материалистическому: «*Çу иртет те çапла кёр килет // Çамка тирне майпен пёрмелет*» (*Сменяется лето на осень, // На челе оставляя печать времени*). Время стало уже объективным «*Вăхăт патшана та пăхăнмасть, тиеке те тăхтамасть*»¹²⁸. (*Время не подчиняется ни царю, ни писарю*). Однако оно, несмотря на непрестанное движение, пассивно в своей деятельности по конечному результату: «*Вăхăт яланах шăвать — хăйĕн çитес сĕрĕ те сук, яланах васкатъ — хăйĕн тăвас ёсç те сук*»¹²⁹. (*Время постоянно, неудержимо течет, хотя нет у него конечной цели, оно постоянно спешит, хотя у него впереди никаких дел*), но в то же время оно «*килет те иртет, тарса хăтăлма сук, хăваласа çитме сук*»¹³⁰ (*приходит и уходит: нельзя убежать от него, невозможно и догнать*). Время не проходит мимо нас, поверх нашей головы, оно проезжает через нас, как колесо телеги по разноцветью лугов.

Еще одно важное наблюдение вывел чуваш из своей повседневной практики: время течет неравномерно. «*Вăхăт ёслекеншĕн нихçан та çитмест, юлхав сыншăн — ытлаши*», отмечено в устном народном творчестве чуваш, что означает: *насыщенное историческими событиями или важными делами время протекает быстрее, а не заполненное — медленнее*.

В плане проблемы диалектического взаимоперехода противоположных сторон времени — будущего и прошлого — определенный интерес представляет мысль из песен посиделок низовых (анатри) чуваш. «*Пирĕн пурнăç çамха-ске, // Вăхăт сиппи сăврăннăсем // Çамхи ўссех пырать-ске. // И тăванăм, тăванăм, // Çамхи ўссе пынăсемĕн // Кун кёскелсех пырать-ске. // «Пирĕн пурнăç çамха-ске, // Вăхăт сиппи сўтĕлнĕсем // Çамхи чаксах пырать-ске. // И тăванăм,*

таванәм. // Ҷамхи чаксах пынәсемён // Кун таврәнсах пырать-ске»¹³¹. (*Наша жизнь — клубок: // Нитка времени наматывается, // Клубок становится все больше. // И родные, родные, // Клубок наматывается, // Но день укорачивается. // Наша жизнь — клубок: // Нитка времени разматывается, // Клубок уменьшается. // И родные, родные, // Клубок разматывается, // Но день возвращается*). Здесь мы не хотели бы остановиться на проблеме единства материи и времени, что и без того находится на поверхности взгляда. Отметим другое, более проблемное. Время наворачивается из дней и ночей, идущих из будущего. Оно, по представлению чуваш, не пропадает и не накапливается в прошлом, пустоте, а уходит в нас. Однако парадокс: чем больше времени оседает в нас, тем короче становится наша жизнь. Прошлое тем не менее есть кладбище пришедших в ветхость дней и вещей. Из тех же распавшихся вещей, первоэлементов, вновь организуются их подобия. Значит, начинается обратный процесс: клубок прошлого времени уменьшается по мере возвращения его в будущее, чтобы снова прийти в настоящее, «клубок разматывается, но день возвращается». Как видим, здесь время течет по принципу вращающегося веретена — оно в своем вращении захватывает время из будущего и наматывает до определенной величины слева направо, а затем вновь возвращает на клубок, на жизнь. Если и далее развивать идею о клубке, то, думается, можно поставить вопрос: не напоминает ли это хотя бы отдаленно гипотезу о расширяющейся Вселенной? Достигнув в своем расширительном процессе предела, Вселенная вновь будет сжиматься до состояния илем. Следовательно, ушедшее время должно возвращаться во всем разнообразии материальных тел. Поскольку время заключено в телах, то оно должно возвращать и пронести их через аналогичное состояние и в структурном плане, но от конца к началу, что одно и то же — к деструкции.

Из всего сказанного нами по проблеме формирования у чуваш понятия времени можно заключить, что древнейший народ к концу XIX века накопил самостоятельным путем достаточно много эмпирического материала, обобщив которое можно было вплотную подойти к высотам категории: оставалось лишь отделить такое свойство предметов и явлений, как отношение длительностей от самих предметов и явлений и рассматривать их как самостоятельные.

Понятие пространство — одно из фундаментальных понятий культуры человечества. Оно настолько фундаментально, что в самых первых мифах выступает как генетическое начало мира. Подчеркивая необходимость поисков основ современного понятия пространства в предшествующих пластах культуры и мышления, А. Эйнштейн писал: «научное мышление — это продолжение донаучного. Поскольку в последнем понятие пространства уже играет фундаментальную роль, мы должны начать с понятия пространства в донаучном мышлении»¹³². М.Д. Ахундов, один из известных исследователей проблемы эволюции философско-космологических понятий, идет еще дальше, — он предлагает начать изучение генезиса представлений пространства и времени в биологической и психосоциальной сферах человеческого существования¹³³.

Понятие пространства в сознании чуваш, как и понятие времени, осталось также на уровне обыденного понимания, и обозначено оно словами *тёнче*, *услăх* (мир, космос). Согласно записанному в 1880 году В.К. Магницким мир семисферичен: первые три этажа находятся между Небом и Землей, четвертая расположена на поверхности Земли, остальные три — под Землей¹³⁴. В древнейших чувашских узорах довольно четко обозначена семисферичность мира¹³⁵. Итак, мир семисферичен и имеет квадратную конфигурацию. Это фактически геометрический аспект формирующегося понятия Вселенной. Почему именно семь уровней имеет мир, а не

шесть или восемь? Откуда эта числовая мистика? Следует сказать, что в лексиконе чуваш слово семь до сих пор остается частовстречающимся: топонимы деревень, оврагов и других местностей пестрят семеркой — *Җич-җӓл, Җич-җӓлтӓр, Җич-пӓрт* и т.д. «Тур җырманнине мӓн җырӓ, Җич-җырма пуҗ җырӓ пуль»¹³⁶ (*Богом не определенное предначертано истокom семиречья*). «Ваттисем җичӓ сыпӓка җитмесӓр хӓр парса хӓр илмен»¹³⁷ (*не принято вступать в брак до семи колен родства*). Для чуваш наиболее удобным считался дом, основание которого по диагонали было длиною семь шагов хозяина. Приписывание семерке магического свойства мы находим и у других народов. По Александру Полигистору семерка сулит удачу (*kairos*). Нужно полагать, что для чуваша тӓнче в целом существует для радости, удачливой жизни: «Эпӓ килнӓ җакӓ тӓнчене // Хурланма мар — савӓнма»¹³⁸ (*Я пришел в этот мир не горевать, а радоваться*). Горестные дни лишь случайные на жизненном пути.

До образования семи сфер в мире были лишь Небо и Вода¹³⁹. Но есть свидетельства, что они вместе с Землей были одной бесформенносмешанной, сплошной массой: «Елӓк-авал җӓрпе шыв тата пӓлӓт пӓр пулӓ»¹⁴⁰ (давным-давно и земля, и вода, и небо было едины). Еще у Гесиода мы находим, что во Вселенной прежде всего возник Хаос, а вслед за ним, но не изнего — Земля¹⁴¹. По Гесиоду, пространство выступает как вместилище, куда вводится материя, Земля. Это, фактически, отдаленный мир Ньютона. Кроме этого взгляда нам известна концепция, по которой изначально данное пространство порождает хаос, а затем все многообразие материального мира. Это — мир Эйнштейна. По представлению чуваш пространство и Хаос были тождественны, Хаос не помещен во Вселенную, не порожден ею. Здесь, как видим, не работают ни атрибутивная, ни субстанциальная концепции генезиса мира. Можно ли назвать составляющих Хаоса? Положительного ответа на данный вопрос не должно быть, ибо обратное снимает

с него всякий смысл. Классифицировать его структурно — значит уничтожить Хаос. Мифы всегда были заняты поисками ответа: как образовался мир, а структурно определить мир — это входило в функцию философии.

В более ранних, догомерово-гесиодских мифах Хаос у большинства народов связан с водой. У шумеров это Намму, у египтян — Нун, у вавилонян — Апсу, у индийцев — Асат. В дальнейшем она, например, в учении Фалеса, выступает как первооснова мира. «Чи малтан пур сёрте те шыв анчах пулнă»¹⁴². В самом начале повсюду была только вода, читаем мы в «Мифах и преданиях мира». Однако в эволюции понятия материи у чуваш вода не стала первоосновой мира, ее заменила земля, о которой речь пойдет ниже. То, что в воде видели основу Хаоса, видимо, объясняется тем, что вода на тогдашнем уровне знания представлялась бесструктурно, аморфно, из нее можно составлять любую вещь, сделать разнообразие.

Отделение Неба от Земли — первый шаг к Космосу, мировому порядку. Вневременное, собственнобытийное состояние Хаоса закончено, лишь на самой верхней сфере осталось абсолютное, вечное время, а в остальных сферах воцарилось время в своей относительности. Процесс расчленения мира продолжается. Но чем выше на эволюционной лестнице находится мир, тем сложнее протекают в нем самоорганизующие процессы. Каждая сфера образует свой относительно независимый мир: «... унтан пёлёт тупинчех хёвел, сълтърсем пулса тăнă»¹⁴³. (Потом на небосклоне образовались солнце и звезды). Отсюда отпачковываются Хёвел тёнчи, Уйăх тёнчи (Солнечная система, Лунный мир) и т.д. Идет процесс формирования противоположностей: Сълти тёнче — Аялти тёнче, Сёр — Пёлёт, Вут — Шыв (Верхний мир — Низовой мир, Земля — Небо, Огонь — Вода). Это пространственное разделение противоположностей однако не предусматривает дальнейший их взаимопереход. Другое дело со временем: единое,

однообразное вначале, оно разделяется на день и ночь, которые переходят друг в друга. Здесь признаки диалектики прослеживаются довольно четко. Однако борьба между различными сферами мира не только не допускается, но и является обязательным элементом их существования: «Пёлётпе Ыр, пёр пёринчен уйрăлнăранпах, килёштерсе пурăнаймасăе»¹⁴⁴ (*Небо и Земля со дня разделения, развода не могут жить в полном согласии*). Этот элемент диалектики истолковывался вполне материалистически: «Тёнчене, сұтсанталăка, унăн асамлă вайёсене никам та туман, вёсем ёмёрех пуласăе»¹⁴⁵ (*Мир, природу, их волшебные силы никем не созданы, они существуют изначально, и будут вечно существовать*).

В мифологическом сознании чуваш мир, хотя и имеет свойство расширяться, но в каждый данный момент ограничен. Сначала он охватывает йёри-тавралăх (*Все, что находится вокруг «Я»*), это наличное бытие, противостоящее духу, потом — сұтсанталăк (*природа*) со всеми ее явлениями. Затем понятие «мир» стало отражать и общество, а вместе с ним его порядки, власть, социальные отношения: «Ултавах тёнчи, йывăр самани пирён чунсене тыткăна илет»¹⁴⁶ (*Этот обманчивый мир и тяжелый век сковывает наши души*). Это социальное пространство. Если до сих пор понятие «мир» выражало лишь непосредственно воспринимаемое каким-либо образом, то к началу XIX оно стало включать и то, что не может быть обнаружено аудиовизуально, чувственно-практически. Один из первых этнографов из чуваш Г.Т. Тимофеев сообщает, что «в представлении чуваш о мире, кроме того, что видно глазам и дано чувствам, есть много из того, чего не видно»¹⁴⁷. В мире нет пустоты, но за пределами его — небытие¹⁴⁸. Процесс безостановочного возникновения и уничтожения происходит лишь в пределах этого семисферично-квадратного мира. Чуваш еще не мог преодолеть представление о конечности и ограниченности мира, космоса. Даже Копернику это было не под силу: его космос замкнут восьмой

сферой, на которой расположены все звезды, равностоящие от центра. Смысл существования мира для чуваша заключается однако не в возникновении и исчезновении вещей, а в нахождении каждым предметом своего места друг подле друга. Месторасположенность придает предмету устойчивую конфигурацию и определяет его специфику. «Кашни япалан хайён вырăнĕ, хайён вăхăчĕ пур, саксем ёнтĕ вĕсене пĕр-пĕринчен уйăрса илме май парасçĕ»¹⁴⁹ (*У каждого предмета есть свое место и свое время, именно при их помощи мы различаем их друг от друга*). Как видим, определив предмету место, чуваш тем самым снял тождественность мира и пространства. Место — одна из характеристик пространства. Занятая телом пустота образует место, а тело в процессе своего возникновения и исчезновения проходит эту пустоту.

Таким образом, выделяя месторасположенность, самостоятельность, а также специфику и структурированность предметов в один из основных признаков и условий их существования, понятие мира переросло по своему смыслу в понятие пространства. Однако до отделения в абстракции свойства протяженности, структурности и сосуществования от самих материальных объектов дело не дошло.

В эволюции мышления понятие материи было и есть не только самым сложным, но и самым фундаментальным, ибо оно имеет принципиальное влияние на процесс формирования мировоззренческой позиции людей. Не затрагивая общеизвестные положения философии о материи и не вдаваясь в подробности о ее структуре, попытаемся ответить на вопрос: было ли в сознании чуваш понимание о некоей первооснове мира, если да, то как они представляли ее в позднейшее время?

Нужно сказать, что ни в 6-томном «Чувашском устном народном творчестве», этого фактически единственно более или менее полного источника исследования, ни в 17-томном словаре Н.И. Ашмарина, этой уникальной энциклопедии чу-

вашской жизни и словесности, ни в немногочисленных описаниях жизни и культуры чуваш арабскими, шведскими, немецкими, русскими и др. учеными-путешественниками нет прямого упоминания о наличии того или иного понимания материи у чуваш, как нет и аналогичного латинскому или русскому «материя». Это обстоятельство и вынудило нас оставить рассмотрение проблемы становления понятия материи на самый последний срок. Но то положение, что чувашаи даже в языческую эпоху имели вполне отчетливые понятия о пространстве, времени и движении, говорит о наличии у них и понятия материи, т.к. вышеназванные категории могли сформироваться лишь на основе вещественного, материального. Дело заключается только в том, каким словом оно было обозначено и какая из этих категорий получила наибольшее развитие и наилучшим образом отразилась в исследованиях.

В природе нет бесформенной, неоформленной материи (Гегель), однако мифологический, первоначальный Хаос считался материей самого неорганизованного порядка, непрерывной, сплошной средой. Его неустойчивость, неравное самому себе состояние выступает как фундаментальная характеристика дальнейших эволюционных процессов мира. Это — одно из оснований современного синергетизма. Переход от Хаоса в Космос чуваш не объясняет никакими причинно-следственными изменениями, predetermined закономерностью или же внешними факторами. Вполне возможно, что процесс самоорганизации мира вызван какой-то случайностью, побочным явлением, что могло коренным образом повлиять на ход организации современного мира, его макроструктуру, как камешек вызывает поток камнепада. С вычлениением из континуума, Хаоса, отдельных его сфер материя приобретает свойства, присущие веществу: подвижность, тяжесть, массу, делимость. Позднее все атрибуты вещества будут перенесены на материю. В этимологии данного понятия у многих народов стоит слово «мать», т.е. то, что

рождает свое подобие. В отличие от греков, немцев, русских и др., у чуваш этот термин непосредственно не связан с «матерью», но по содержанию он отражает сущность материи как вещества. Таким первоэлементом для них считалась земля. Земля — прародительница всего органического и неорганического, вне и без нее не могут образоваться ни минералы, ни растения, в ней — огонь и энтелехия жизни. Толкование земли как первоосновы мира в греческой философии встречается только у Эмпедокла. «*Ѕ ё р - А м ѡ ш*» (*Мать-Земля*) в чувашской античности божество первого разряда¹⁵⁰. Земля у чуваш считалась священной: положив ее в рот, они клялись в верности и в мщении. Как и римляне в античности чуваш до сих пор детей заставляют прикасаться к земле, чтобы они учились говорить или же чтобы заговорили немые. Очистившуюся весной от снега землю нельзя бить палкой, иначе нарушается естественный ход рождения материи¹⁵¹. «*Этемсем те, выльӑхсем те ѕёр витёр тухнӑ*»¹⁵² (*И людей, и скот родила земля*).

С дальнейшим развитием человеческого знания обнаруживается явное отождествление единичного с общим, земли и всего того, что существует материально в этом мире — понятие «земля» как первоэлемента мира перестало удовлетворять возросшим запросам познания и практики. Оно было вытеснено понятием «*я п а л а*», которое охватывало все многообразие предметов и явлений в одном единстве. Этот термин дословно переводится как вещь, вещество, но он намного шире от дословно обозначаемого и означает все, что окружает нас, что имеется в мире. Япала включает в себя не только наблюдаемое нами каким-либо образом, но и то, что находится вне аудиовизуального — «*темён тепёр куҫа курӑнман япала*»¹⁵³. Как видим, понятие «япала» намного шире гольбаховского определения материи — сравните: «материя есть все то, что воздействует каким-либо образом на наши органы чувств». Однако в дальнейшем стройность мысли

по формированию материалистического понимания мира была нарушена в результате включения в япала наряду с материальным и идеального. Мысль, по представлению чуваш, также является япала, ибо она воздействует на нас как и материальное. Это уже созвучно с пониманием материи вульгарных материалистов. Таким образом, в обыденном сознании содержатся прототипы как материалистического, так и идеалистического воззрения на мир.

Нужно полагать, что из всех понятий, выражающих форму существования материи, понятие движение в человеческом сознании сформировалось с самого начала в своем категориальном значении: человек обозначал словом куśам не только перемещение тел из одного места в другое, но и всякое изменение вообще.

Известно, что понятие мира связано с историей генезиса двух фундаментальных философско-космологических категорий пространства и времени. Но в основе формирования последних лежит осознание человеком движения. Аритмические и ритмические процессы, наблюдаемые им в мироздании, свое собственное перемещение и возможности мысли двигаться «бешеной» скоростью в любом направлении — обобщая все это, человек пришел к первоначальным представлениям о движении вообще, абстрагируясь от конкретного его носителя и собственных форм.

Какими же путями шло восхождение понятия движения в сознании чуваш? Отмечаются ли какие-либо различия в его становлении, ибо не отрицается же возможность восхождения на одну и ту же гору с разных сторон и различными способами.

Изменение — более широкое понятие, чем движение, хотя в классическом определении между ними традиционно ставится знак равенства. Однако куśам по своему содержанию однозначнее и конкретнее. Чуваш, экономный в вопросах практической жизни был экономным и в мышлении.

«Юмах сёр пёлтерёшлэ пултӑр, Сӑмах пёр пёлтерёшлэ пултӑр»¹⁵⁴ (*Легенды могут быть многозначны, а слово должно быть однозначным*). А однозначность понятия — одно из требований к категориям.

Движение может быть прогрессивным и регрессивным, вперед и назад. Предпочтение дается прогрессивному движению, т.е. развитию. Но является ли деструктивное изменение одним из моментов всеобщего развития? «Ёненёр сүтсантаӗк саккунне, Хӗл вӗсленмесӗр пулмӗ сүркунне»¹⁵⁵ (*Поверьте природе: пока не кончится зима, весна не наступит*). Весна — пора становления всего нового, жизнеспособного. «Кӗрхи сүлсӑ сӗрет, ай, сӗртӗрех — // Шурут курӑк шӑтат ун сӗнче»¹⁵⁶ (*Осенняя листва преет, а пусть преет — // Шурут-трава вырастет на ней*).

Движение — основное условие бытия для каждого материального тела («Выртан каска мӑкалат, сӳрен каска якалат»), оно ведет к изменениям как целого, так и частей: «Тӗнчере ним те улшӑнмасӑр тӑмась»¹⁵⁷ (*Все в мире находится в изменении*), «Тӗнчи хӑй те нихӑсан те пёр вырӑнта тӑмась»¹⁵⁸ (*Сама Вселенная также находится в постоянном изменении*). В представлении чуваш вся закономерность движения исходит из изменения отдельного материального тела: малейшее его изменение способно вызвать «беспокойство» всей Вселенной. В этом отношении данный взгляд почти идентичен с синергетизмом, лишь с незначительной разницей в том, что Вселенная у чуваш не открытая система, а замкнутая. Каждый предмет относительно автономен, внутренне самоорганизован и саморазвиваем. Но любое изменение отдельного вызывает только соответствующее ему изменение в других отдельных. Именно это поддерживает стабильность, устойчивость мира, его всеобщую гармонию. Поэтому в сознании чуваш качественные, скачкообразные изменения мира в целом и его составных частей резкого обозначения не нашли. Чуваш, во всем предпочитающий тӑнӑслӑх,

килѣшӱлӧх — стабильность и гармонию в мире вещей и человеческих отношений, не изменил себя и в этом вопросе. Им принимается в большинстве своем лишь такое движение, которое не нарушало бы устойчивость мира. Более того, такое движение считается необходимым условием бытия не только материальных тел, но и идеального образования: «Шухӱш пӧр самантрах таҫта та ҫитсе килет — вӱл вӑҫевре ҫеҫ пурнаять» (*Мысль в одно мгновение может слетать хоть куда — она может жить только в полете*). Здесь мы акцентируем внимание на момент возвращения мысли в свое лоно. В противном случае нарушилась бы равномерность абстрактного и чувственного в человеке. Только движение обеспечивает бессмертие мысли, остановка для нее — небытие. Вспомним гомеровское «бессмертные передвигаются со скоростью мысли». И, далее: «Остановка лишает ее бессмертия».

Где же видит чуваш причину, источник этих, хотя и незначительных, количественных изменений? Догадка довольно верная: в вещах, как и во Вселенной, имеется две силы. Одна из них направлена на содержание прежней структуры и сущности в предметах и явлениях, т.е. их покой, другая — на изменение этой стабильности, которую ежевременно поддерживают изменения в других предметах и явлениях. Синхронность, одновременность изменений в них вызывают деструкцию, катаклизм. В чувашской мифологии идет постоянная борьба между Добром и Злом, Богом и Чертом, Небом и Землей, Мраком и Светом, Холодом и Теплом, Горем и Счастьем, Правым и Левым и т.д., которые составляют не только противоположности, но и существуют только в своих противоположных отношениях. Здесь следует отметить следующие две особенности:

- 1) сила, поддерживающая стабильность, устойчивость структуры, всегда доминирует над силой разрушения;
- 2) но она никогда полностью не выталкивает свою противоположность, т.е. силу возмущения.

Более того, сила сохранения не только допускает, но и предполагает свою альтернативу. В противном случае «тёнце чирлет» (*мир заболевает*), «этемлӗх сывмарланать»¹⁵⁹ (*человечество захворает*). «Хуйхӑ курман сын телей мӗнне пӗлмест»¹⁶⁰ (*человек, не испытывавший горе, не знает привкус счастья*). «Шуйттан пурри Турра сыхӑ пулма хушать»¹⁶¹ (*Присутствие и активность Черта заставляет Бога быть бдительным*). «Пӗлӗтпе Җӗр арла-арӑмла пурӑнаҫҗӗ. Пӗлӗт ҫӗле хӑпарсан, Җӗр чирлет»¹⁶² (*Если Небо поднимется далеко в высь, Земля заболеет*).

Движение есть механизм самоорганизации мира. Оно проявляет диалектику вещей и идей. Эту диалектику, на наш взгляд, наиболее удачно можно проследить путем анализа следующего незатейливого примера.

«Вутпа шыв — ик тӗрлӗ ырӑ, ик тӗрлӗ усал»¹⁶³ (*Огонь и вода — два разных добра, два разных зла*). Здесь усматривается два параметра противоречия: во-первых, огонь и вода как противоположности единого мира находятся в постоянном взаимоисключающем отношении. Вспомним непрерывный спор между ними: «Вут шыва сунтарма тытӑнчӗ тет те, сунтараймарӗ тет. Шыв вут патне капланса пычӗ тет те, сӗнтерсех пӑрахатчӗ тет. Вут вара хӑраса вут чул ӑшне тарса пытанчӗ тет. Унта тарса пытанман пулсан, вут пӗтӗмпех пӗтмеллечӗ тет. Кайран вара ҫав вутчулӗнчен вут каллех пусланса кайнӑ. Ҫавӑнпа вутчулӗнче халӗ те вут пур»¹⁶⁴ (*... огонь спрятался в камне и сохранил себя в нем. Потом он опять вышел из огневого камня на борьбу с водой*). В вечном процессе борьбы огня и воды и держится мир. В мифологическом и в современном сознании чуваш огонь и вода считаются самыми могущественными силами: «Тӗнчере вут тата шыв хӑватлӑ»¹⁶⁵. Во-вторых, в определенных ситуациях и огонь, и вода могут нести собой и добро, и зло, т.е. могут перейти в свои противоположности функционально. И все это совершается благодаря и на основе движения.

Во втором случае противоречия можно выделить два аспекта. В первом огонь и вода как пространственно разделенные противоположные стороны, полюсы единого мира, находятся в непримиримых отношениях на внешнем, феноменальном уровне, т.е. на уровне явлений, где диалектика как бы приостановлена, находится в вечном пределе борьбы. Но огонь и вода равновесны — они в ходе борьбы и ее результате остаются на своих местах как полюсы на магните, что и обуславливает равновесие мира. Достигая некоторого примирения, каждый из них «уходит» в сферу самостоятельного бытия и остается в достаточной степени автономным. Спасение реальности — в упрямых, непоколебимых фактических ценностях, которые могут быть лишь тем, чем они являются. Во втором аспекте рассмотрения мы имеем дело с тождеством противоположностей. Огонь, равно как и вода, переходит в свою противоположность на внутреннем, сущностном, функциональном уровне. А переход противоположностей друг в друга на этом уровне характеризует движение как самодвижение, как диалектический процесс.

Без движения, изменения материальных тел мы не смогли бы сформировать и понятия пространства и времени. Место, где нет материального тела — пустота, ящик без стенок. Если в нем окажется какая-либо вещь, то это место. Сменяемость, последовательное пребывание на этом месте различных предметов — время, нахождение их друг подле друга — пространство. И все это в один узел связывает движение. На таком элементарно-реалистическом понимании строилось у чуваш представление о взаимозаменяемости и взаимообусловленности материи, пространства, времени и движения. «Пирён патран Энтри пасарне ситме сур кун утмалла»¹⁶⁶ (Полдня ходьбы потребуется, чтобы дойти до Эндри-базара). Нужно полагать, что в сознании человека понятия материи и форм ее существования развивались не отдельно, а параллельно и в неотрывной связи. Но обнаружить их

взаимозависимость на сущностном уровне, какой представил ее А. Эйнштейн, человек смог лишь на определенном уровне развития науки, техники и философского сознания.

Рамки темы нашего исследования не позволяют должным образом осветить все философские понятия народа. Но для нас важно было показать возможность и важность разработки категориального аппарата философского мышления нации, отметить в его историческом развитии некоторые особенности.

Подытоживая, отметим также, что среди этих особенностей как наиболее характерной для философского мышления чуваш является понимание ими развития не как следствия разворачивающегося противоречия, неминуемо загоняющего его в конфликт, а как допредельное противоречие, т.е. противоречие с исключением наиболее крайних, разрушительных проявлений, обеспечивающее стабильность мира и человеческого общества. Такое компромиссное состояние при сохранении автономности сторон составляет основу их устойчивого развития. Представление развития как ведущего к гармонии, целостности путем достижения компромисса альтернативных сил по многим параметрам ложится на ныне активно разрабатываемую теорию самоорганизации, принцип дополнительности и консенсуса. Здесь нет следования «моде», искусственного подведения своеобразия мышления чуваш под их познавательную «сетку».

Глава 4

Современность и некоторые проблемы развития национальных культур

§ 1. Государственность и национальная культура

На стыке веков история убыстряет свой ход и достигает в скорости максимальных оборотов. Чрезвычайно усложнились межгосударственные, межнациональные, классово-групповые, да и межличностные отношения. Каждый социальный субъект стремится занять надежные позиции на перекрестке противоборствующих сил и не может оставаться пассивным созерцателем всеобщей борьбы за выживание и свободное существование. Однако он, выдвигая на первый план свои собственные интересы, вынужден бороться и побеждать или же считаться с интересами других, что объективно заставляет искать общее в экономике, политике, культуре, использовать общечеловеческие ценности и идеалы. Это общее должно служить параллелограммой сил во взаимодействии разнородных и разноуровневых социальных движений. Лишь руководствуясь общечеловеческими ценностями и идеалами, субъект находит ту позиционную точку опоры, где возможно конструирование стратегической линии своего поведения.

Люди не есть существа с их жесткой наследственной программой поведения: с изменением данного равновесия противоположностей социальные субъекты вновь должны проходить «притирку», то и дело заключается в том, чтобы в каждый исторический момент изыскать это среднее, общее, но не усредняющее, которое укажет им наиболее оптимальные возможности выхода из создавшейся ситуации в своей прежней, но обогащенной сущности и структурной целостности.

Проблема дальнейшего развития нации и ее культуры в настоящее время сфокусировалось вокруг общего для всех вопроса — иметь ей свою государственность, и, если иметь, то в какой форме и до какого предела независимости и суверенитета. Это касается прежде всего наций и народностей, проживающих на данное время в полиэтностном государстве федеративного устройства, каковым является Российское государство.

Что значит сегодня стремление нации к самосохранению и самостоятельному существованию? Это — отделение и образование собственного государства, когда, по словам Ф. Энгельса, нация становится «хозяином в своем собственном доме»¹⁶⁷. Иными словами, образование такого государства, которое будет иметь право выбора желаемого ею общественно-политического строя, в состоянии будет создавать необходимые внутренние условия раскрытия нациями своей исторической перспективы и жизнеспособных сил, экономики, культуры, а также представлять интересы ее перед другими национальными государствами, защитить культуру своей нации от идеологической экспансии со стороны более развитых национальных культур. Суверенное государство есть суверенная нация. Наличие своей государственности это не только территориальная, политическая форма существования нации, но и показатель ее духовной мощи, необходимое средство сохранения и развития целостности национальной культуры. Требование самостоятельности до отделения и образования собственного государства в настоящее время всеобщего социального дифференцирования — такой же естественный процесс как интегрирование наций кануна образования многонационального государства в 20-е годы. Поворот от общественной формы собственности на средства производства в сторону частной на современном этапе деконсолидирует нацию, разрушает целостность ее культуры. Начался обратный процесс, процесс возврата на принципы нацио-

нальной политики прежнего дореволюционного правительства. Нынешний экономический и политический курс интернационализирует класс имущих, что способствует централизации власти и сохранению «единой и неделимой России».

В современном национальном движении чрезвычайно важно различить «суверенитет нации» от «суверенитета республики», от чего во многом зависит практика национальных отношений внутри автономий и республик. А в и массовом сознании эти требования обычно отождествляются. Требование суверенитета нации непосредственно касается интересов представителей и некоторых других наций и народностей, компактно проживающих на территории данной республики. Их статус должен быть приближен к статусу культурно-национальных автономий, ибо суверенитет нации на этаже духовности — это прежде всего суверенитет национальной культуры, национального языка. А суверенитет республики строится в форме территориально-государственной, где должны быть в равной мере обеспечены интересы представителей всех наций и народностей, населяющих суверенную республику, в то время как в требовании суверенитета нации эта сторона отбрасывается и выпячиваются интересы коренного населения. Современному этапу национального движения к самоопределению больше соответствует требование суверенитета республики, где можно решить задачи самостоятельности в сферах экономики, политики и культуры с равными правами и равным участием в ней всего населения республики.

При требовании той или иной формы государственности следует исходить из реалии сегодняшнего дня и веками сложившихся конкретно-исторических обстоятельств. Территориальное местоположение этноса, наличие или отсутствие у него материально-производственных ресурсов, установившиеся экономические связи с другими государствами и регионами диктуют форму его государственности и характер межгосударственных отношений. Иными словами, требуя независимой

формы государственности, нация должна взвешивать свой материальный и духовный потенциал на весах международных отношений, она должна решить главный вопрос жизни: сможет ли такое государство при существующих условиях внутренних и внешних обстоятельств содержать самостоятельность своего народа и развивать его культуру? Современное национал-патриотическое движение, получившее в последние годы широкое распространение, требует суверенитета нации в самом широком и предельном смысле, страдает недооценкой именно экономического фактора жизнедеятельности нации. Это касается прежде всего автономий и республик, входящих в состав Российской Федерации. Представители этого движения желают создать такое государство главным образом для свободного от влияния со стороны каких-либо соседей развития национальной культуры, национального языка, против чего трудно возразить. Но как разъединить экономику и культуру, культуру и государственность этой нации? Слабая обеспеченность материальными, природными ресурсами при существующем уровне низкой организации труда и производства так или иначе вновь поставит нацию в экономическую зависимость со стороны более сильных соседей. А экономическая зависимость, как известно, порождает и политическую, и культурно-идеологическую зависимость. Недооценкой экономического фактора страдает и Чувашская партия возрождения (ЧАП). Можно согласиться с мнением известного политолога, редактора республиканской газеты «Хыпар» А. Леонтьева, который пишет, что «... чуваш у себя дома порядок должен наводить сам. Заработанным богатством тоже в первую очередь должен пользоваться сам. Вызывает сомнение, что эту цель можно достичь без обретения суверенитета республики. Значит, чувашский народ должен объединиться вокруг этой мысли». «И надо решительно доказать вздорность укоренившегося мнения, — как бы продолжает мысль А. Леонтьева писатель М. Сунтал, — что чуваш якобы не способен распоряжаться

своей собственностью по своему усмотрению, что якобы для этого у него нет ни ума, ни силы». Если даже допустить создание в настоящее время самого идеального независимого национального государства, то оно будет нежизненно, а культура нации превратится в средство лишь провинциального самовыражения. Следовательно, необходимо искать приемлемые, без крутых и болезненных экспериментов, пути сохранения и развития целостности нации и ее культуры.

Стремление нации к созданию своей государственности возникло как реакция на фактическое ее отсутствие. При этом опасность потерять свою самобытную культуру и язык осознавалась нацией особенно остро. Сегодняшний интенсивный процесс размежевания народов по национальному признаку и образования суверенных государств нужно принимать как должное явление. Однако этот естественный процесс для истории — далеко небезобидный, а в некоторых случаях даже губителен для представителей иных наций и народностей, оказавшихся волею судьбы на территории государства коренной национальности, тем более в результате крупномасштабных миграционных процессов в советское время таковых оказалось достаточно много. Причем в итоге национально-государственного устройства в 20-е годы некоторая компактно проживающая часть нации осталась вне предела собственно своего национального государства. По данным переписи 1989 года, чувашей в Татарстане насчитывалось 134,221 человек, в Башкортостане — 118,509, в Самарской области — 117,914, в Ульяновской области — около 117 тысяч и т.д. Вопрос удовлетворения их культурных и иных запросов в этих регионах, естественно, весьма затруднен. В таком же примерно положении оказались и народы других национальностей в других республиках. При такой ситуации рассмотрение и овладение теоретической основой соотношения нации и государства, государства и национальной культуры должны быть актуальными и полезными.

В научной литературе государство и нация, государство и национальная культура обычно рассматривались как самостоятельные социальные явления¹⁶⁸. Действительно, если государство есть инструмент господствующей части населения, одной из главных функций которого является поддержание своего экономического и политического господства, то нация выступает лишь как форма развития общества, а ее культура — как средство выражения определенной ступени развития этноса. Однако эти на первый взгляд вполне самостоятельные социальные явления теснейшим образом связаны между собой. Во-первых, образование самых первых государств в истории человечества подготовлено развитием культуры вообще и политической ее сферы в особенности. И каждый новый исторический тип государства есть следствие дальнейшего развития культуры. Образование национального государства также является продолжением этой зависимости. До идеи создания своей независимой государственности нации дошли в процессе и результате формирования национального сознания и самосознания, ибо национальное сознание и самосознание — это не только осознание людей своей принадлежности к какой-либо национальной общности, но и философская, политическая, правовая и т.д. формы общественного сознания в их национальном разрезе, и в определенном смысле оно включает в себя и отношение к государственности. Национальное сознание и самосознание, как известно, являются духовным основанием национальных общностей, их культуры. Вместе с тем нужно подчеркнуть и обратное благотворное влияние национального государства на культуру: с завершением процесса образования замкнутой территории и укреплении внутриэкономических связей оно способствовало преодолению духовной разобщенности, местных языковых диалектов и выработке единой национальной идеологии.

Является ли национальная государственность в той или иной форме одним из основных признаков нации наряду с общностью экономической жизни, территории, культуры и языка?

Научный мир по сей день пользуется определением нации, введенным в оборот Сталиным, который выделял в нем следующие главные признаки или условия существования нации: общность языка, территории, экономики, культуры и психического склада. Господствовало мнение, по которому отсутствие одного из перечисленных признаков лишает этнос статуса нации. Один из видных специалистов по национальному вопросу Э.А. Баграмов поставил под сомнение правомерность такого взгляда и дал нижеследующее определение нации: «нацию можно было бы определить как сложившееся на данной территории или в рамках одного государства сообщество людей с общими интересами, самосознанием, правами и обычаями и чаще всего одним и тем же языком»¹⁶⁹. Нам понятно стремление уважаемого профессора «дотянуть» этнос до уровня нации, учитывать их желание называться ею. Но признание того, что нацией можно стать и при отсутствии любого из этих признаков лишает этнос его стремления к «совершенному образу будущего», к полноправной субъектности и целостности.

Важным моментом в данном определении является включение в него самосознания как отдельного признака нации. В. Тишков довел эту мысль до логической завершенности: национальное самосознание и национальную идею он причисляет к основному признаку нации¹⁷⁰. Национальная идея пространственно включает в себя и национальную идеологию. Более того, последняя есть сконцентрированное выражение национальной идеи, находящейся на пороге социальной практики. Без национального самосознания этнос не может выступать в подлинном смысле субъектом исторической творческой деятельности. Однако нужно отметить и неравно-

значность названных признаков. На этом основании некоторые ученые склонны считать государственность необязательным признаком нации. Эта позиция прослеживается в трудах С.Т. Калтахяна, А. Козинга и др.¹⁷¹ И, в самом деле, как показывает история, национальные меньшинства, оказавшиеся в полиэтносном государстве и лишенные своей государственности, вполне могут существовать и в определенной степени развивать свою культуру, придерживаться к национальному образу жизни. В то время как без языка, культуры нации как таковой нет. «Как бы ты назвал нацию, у которой нет своего языка?» — спрашивал венгерский мыслитель Д. Бешенеи. И сам же ответил: «Никак»¹⁷². Но есть ли историческая перспектива у такого народа, который лишен своей государственности?

В свое время И. Фихте, а затем и Гегель наиболее жизнеспособным считали государство, где его территория совпадает с пределами проживания одного, отдельного этноса. По их убеждению национальная государственность призвана наилучшим образом обеспечивать порядок в стране. Национальное государство служит как бы инструментом, осуществляющим учет национального во всех сферах жизни и деятельности этноса, гарантом его исторической перспективы. Исходя из этого можно заключить, что государственность, хотя и является отдельным признаком нации, но выступает одним из определяющих факторов существования и развития нации, формирования ее целостной культуры.

Нынешняя неопределенная ситуация в межнациональных отношениях на территории России потребовала поисков иного решения проблемы национальных государственных. Появился ряд рекомендательного характера статей с идеей создания такого государственного образования, одним из основных назначений которого явилось бы снятие национальной проблемы «сверху», путем отрицания, т.е. разгосударствления национальной жизни. «Попавшие в руки этнической

группы государство погибает, — пишет ревностный сторонник этой идеи Ю. Шипков. — В умах правящих постсоветских групп остается идеология большевизма, т.е. мелкой буржуазии в вопросе о нациях и государствах, согласно которой нации имеют право на самоопределение и создание независимых государств... Этническая политизация гражданского общества, которая как наследство перешла к российским демократам и консерваторам, является недопустимой болезнью сознания, одной из живучих язв России. Необходимо, чтобы национальные, культурные проблемы решались на том уровне, где им место — на уровне обыденного в смысле базового для каждого человека сознания, а не на уровне политического устройства общества»¹⁷³.

Сказанное автором вызывает целый ряд возражений. Во-первых, вся история человечества была и есть процесс объединения общностей в этнические агломерации и их распада. Во-вторых, как и любой субъект этнос не желает расставаться со своей индивидуальностью, независимостью, не приемлет унифицирования своей культуры в какой-то ни было форме. Ее особость и целостность наилучшим образом может обеспечить лишь суверенное национальное государство. В-третьих, полиэтническое государство вынуждено считаться с социально-классовой и национальной реальностью. Регулятивная функция его должна быть проявлена главным образом в учете межклассовых и межэтнических интересов в экономике и культуре. Одной из причин современных национальных трений и войн явилась неспособность государства выполнять эту функцию. Многонациональность России нельзя принимать за недопустимую болезнь. Она есть историческая данность, особенность России, и ее нельзя снимать безоглядно смелым росчерком пера. В-четвертых, национальные и культурные проблемы ни в коем случае нельзя решать на обыденном уровне сознания, ибо нации представляют собой территориально-потестарную (политическую) единицу, на-

циональные отношения и есть так или иначе межгосударственные отношения и они должны решаться лишь на государственном, политическом уровне.

Предложенная автором рекомендация по сути ничем не отличается от политики слияния наций прежнего, советского государства. Разница лишь в стиле и сроках ее осуществления.

Серьезной помехой на этом пути, по мнению некоторых исследователей, является национальная культура. «Национальная культура при всех ее прелестях самобытности является одной из форм человеческой несвободы». Эта мысль импонирует и автору вышеприведенной статьи.

Национальная культура и в самом деле способствует объединению людей в общности в пределах определенного круга приверженности к ценностям, требует выполнения соответствующих правил «национального жития». Но человек, находя в национальной культуре удовлетворение своих духовных потребностей, становится не узником, а свободным гражданином культуры. Иметь «собственный дом бытия» при открытом жизненном пространстве — это идеал национальной свободы. Только в этих условиях сохраняется отдельность и целостность нации как субъекта. Примат общечеловеческого над национальным в культурной сфере не может быть оправдан, ибо и общечеловеческое и национально-специфическое самоценны и не подменяемы в любую историческую эпоху.

Проблема государственности нации и ее культуры в многонациональном государстве непосредственно выходит на уровень политики и потому культурологический и политико-правовой аспекты ее рассмотрения здесь должны быть наиболее продуктивными.

Из экономических, но не непосредственно культурных, соображений некоторым нациям целесообразно оставаться в данном же полиэтностном государстве, добиваясь лишь определенного суверенитета. В таком случае культура нации остается также в рамках и правах данного суверенитета, и она

объективно окажется как в экономическом, так и идеологическом отношениях под влиянием нации-гегемона. Последняя никогда и ни при каких обстоятельствах не откажется от политики идеологического колониализма инокультур. Следовательно, такой суверенитет лишь временно притупляет остроту национального вопроса. Вчитаемся в слова В.И. Ленина, теоретика и практика национально-государственного строительства, где легче всего можно понять тайны национальной политики полиэтностного государства. В.И. Ленин провозглашает «право на свободное отделение и образование своего государства за всеми нациями, входящими в состав государства»¹⁷⁴. Конечно, В.И. Ленин прекрасно понимал нереальность осуществления этого лозунга всеми нациями и народностями, населяющими территорию Российского государства. Таким правом могли воспользоваться лишь крупные национальные образования. «Республика русского народа, — продолжает далее В.И. Ленин, — должна привлекать к себе другие народы или народности не насилием, а исключительно добровольным соглашением на создание общего государства»¹⁷⁵.

Заметим: история уже имеет достаточно примеров «добровольного воссоединения» малых народов, «инородцев» к русскому государству, от чего они не стали независимыми и целостными субъектами. Как видим, В.И. Ленин заведомо определил функцию, историческую миссию русского народа как гегемона, как «старшего брата» на создание общего, централизованного государства сразу же за возможным отделением и образованием национальных государств. В таком случае как можно понимать свободу на самоопределение? Какую выгоду можно получить от такого эфемерного самоопределения и образования своего государства?

Однако самое неожиданное для национального движения в другом. Во многих текстах классиков марксизма-ленинизма проскальзывает мысль, что право на самоопределение, право на равенство имеют лишь большие национальные образова-

ния. «Не могло быть, конечно, двух мнений о праве каждого из больших национальных образований распоряжаться своей судьбой во всех внутренних делах независимо от своих соседей», — пишет Ф. Энгельс. И продолжает: «... это право больших (подчеркнуто нами — Н.И.) национальных образований на политическую независимость ... есть не что иное, как признание за другими большими жизнеспособными (подчеркнуто нами — Н.И.) нациями тех же прав на самостоятельное национальное существование»¹⁷⁶. Как видим, об аналогичных правах малых наций здесь даже не упоминается, а национальное движение и его односторонне завершенная форма — национализм исходит, как правило, со стороны именно малых наций как естественная реакция на глобализацию. А национализм со стороны «больших жизнеспособных наций» оборачивается национал-шовинизмом. Ф. Энгельс говорит в данном случае о формировании национальных государств в период становления буржуазного строя, но это не меняет суть дела — самого принципа равных прав на образование независимых национальных государств. А какая судьба ждет малые нации и народности? В.И. Ленин однозначно определил им место в истории: «Мы требуем свободы самоопределения, т.е. независимости, т.е. свободы отделения угнетенных наций не потому, что мы мечтали о хозяйственном раздроблении или об идеале мелких государств, а, наоборот, потому, что мы хотим крупных государств и сближения, даже слияния (подчеркнуто нами — Н.И.), наций, но на истинно демократической, истинно интернационалистской базе...»¹⁷⁷. Здесь нет двусмыслия: использовать для победы революции и установления власти национальное движение, а после победы создать крупное, единое государство. Этим самым путем вождь революции протасил в национальную политику тро-янского коня — слияние, что означает не что иное, как ликвидация национальных государств, добытых борьбой, и вместе с ними самобытных культур наций и народностей, выпес-

тованных всей историей народа, его языка, этого уникального средства национального самовыражения и т.д. Практика существования такого крупного советско-русского государства неопровержимо доказала осуществимость этого плана: до сотни народностей с их неповторимой культурой исчезли с лица земли. Дальнейшее продолжение односторонне интернационалистской политики, где общее всегда ставилось выше над единичным началом и тенденция сближения и слияния непременно должна была доминировать над развитием, необходимо привело бы к этой «конечной цели» и более крупные нации. Поворот от политики тотального слияния всего и вся, несущего гибель национально-самобытному, историей определен вовремя.

По убеждению не только классиков марксизма, но и ученых-обществоведов, большие нации должны иметь больше прав. Практическое воплощение такого подхода нашло в организационных принципах Лиги Наций, а затем и ООН, куда не были представлены не только так называемые малые нации. Поэтому, созданную в феврале 1991 года в Гааге, альтернативную ООНН (Организация не представленных в ООН наций и народностей) следует считать торжеством гуманизма и необходимо принимать ее как должное. Уставом ООНН определена главная стратегическая основа, смысл которой заключается в защите интересов малых наций и народов в международном плане. И видеть в этой организации лишь разрушительную силу, способствующую дальнейшему развитию теперь уже России, как это представляют официальные средства массовой информации, было бы необъективно. Обращение регионального Совета ООНН полностью подтвердило ее гуманные намерения в отношении малых народов России: Совет считает, что государственное устройство России должно быть основано на демократических многонациональных федеративных принципах. Он осудил Конституцию Российской Федерации, где нет признания права народов, больших и

малых, на самоопределение, на самостоятельное развитие. Конституционное устройство России эксплуатирует свободу национального развития¹⁷⁸. Несмотря на отдельные отклонения от благородных замыслов программы ОННН на местах, проявившихся в попытках использовать ее в своих целях национал-патриотическими элементами, создание данной организации в нынешних условиях следует оценить как весьма положительное явление, ибо ее деятельность выражается не в изоляционной политике, а объединительной, не в разрушительных стремлениях, а в созидających целях ущемленных в международных правах наций и народностей.

Насколько осуществимы цели ОННН, насколько жизненна сама эта организация? Не вдаваясь в долгие рассуждения, нужно признать, что реализовать себя на практике в ближайшее историческое время ей будет объективно трудно, а то и невозможно.

В отличие от любой политики наука не может не быть объективной: до определенного этапа национально-культурная политика прежней власти в целом отвечала интересам наций, входивших в состав СССР, они получили ту или иную форму государственности и тем самым заимели возможность развивать свою культуру, ее материальную базу, экономику. По сравнению с губернско-уездным принципом деления территории Российского государства в царское время национально-государственное устройство было громадным шагом вперед в определении судьбы этносов. А если взять за основу историческую перспективу их развития, то правильный для первого этапа подход к решению национального вопроса был искажен, как уже было отмечено, скороспешным определением конечной цели — слияния, а сам процесс организации национально-территориального государства страдал большими недочетами и упущениями.

Сошлемся на конкретный пример истории формирования чувашской государственности и развития ее национальной культуры данного периода.

При образовании Чувашской Автономной Области (1920 г.) и преобразовании ее в Автономную Республику (1925 г.) многие районы, где компактно проживали чуваши, были разъединены и переданы другим областям и республикам, хотя погранично они вполне могли относиться к ЧАССР, в результате чего не была решена проблема национальной целостности народа, ограничена возможность его дальнейшей консолидации. В культурном отношении отторженная часть подпадала под влияние инонационального или, в лучшем случае, все более и более изолировалась до состояния консервации. Кроме того, со сменой поколений терялся язык, в развитии которого не было заинтересовано руководство автономии или области, на территории которых оказались чуваши. Уже можно было предположить, — а оно так и случилось, — что постепенно будут закрываться национальные школы, органы печати, суживаться круг национальных кадров, свертываться развитие национальной культуры.

Что касается самой республики, то вместо того, чтобы постепенно расширить ее права во всех сферах без исключения и в первую очередь в сфере духовной деятельности, центральные органы власти все более ограничивали их, сводя функции национальной государственности до уровня культурно-просветительской функции поселкового Совета: был строго лимитирован выпуск национальной литературы, хозяйственные и кадровые вопросы регламентировались до низовых звеньев. Даже местного значения мероприятия, как открытие памятников, переименование улиц и т.п., нельзя было произвести без согласования и разрешения центрального, Союзного госаппарата. Из сферы делопроизводства полностью был вытеснен родной язык, а в 1964 году было принято постановление о переходе обучения и воспитания с IV-го, а затем и с I-го класса общеобразовательных школ на русский язык. Все это не могло не отразиться на самосознании нации. С одной стороны, оно отрывало нацию от ее самобытности, с другой — как вполне естественная реакция на это, вызвало

протест, который нельзя было открыто выражать, и он ушел в область национальной психологии, чтобы при соответствующих условиях всплыть волной уже национализма. Образование автономий с ограниченными правами было на руку политике всеобщей интернационализации. Однако нужно отметить, что, несмотря на известную ущербность, национально-территориальный принцип организации жизнедеятельности малых народов был единственно правильным решением, который способствовал приобщению к мировым ценностям, создал условия для развития науки, образования, литературы и искусства.

Национальная программа нынешнего Российского руководства, направленная на планирование республик с производственно-экономическими областями, есть попытка возврата к старым, царским принципам губернского-уездного переустройства России. Это, по мнению властных структурных, должно снять в конечном счете национальный вопрос внутри многоэтносного государства. Рецепт антинациональный, антигуманный. Болезнь удаляется путем «удаления» самого человека.

Государство — это правовое выражение экономической, политической и культурной независимости народа. Однако не следует надеяться, что с созданием и отдельного национального государства или же суверенного государства в составе какой-либо Федерации или Союза все проблемы развития национальной культуры будут решены. Государство должно выполнять функцию лишь обеспечения соответствующими условиями для полнокровного существования и развития нации и ее культуры через экономические рычаги. Только этой стороной своей деятельности оно может включиться в процесс управления культурой. Диктат, претензия на роль абсолюта, способного дозировать степень дозволенности и недозволенности, осуществляемый им и при буржуазном, и при социалистическом строе с одинаковой строгостью, исторически не эффективен. Управлять духовной культурой в полном

смысле этого слова государство не в состоянии потому, что, во-первых, она с самого начала этнических образований складывалась путем закрепления многих сторон духовности народа в устойчивые характеристики, стереотипы, и государству трудно «достать» эту глубину национальной психологии и национального видения мира, во-вторых, духовная культура обладает относительной самостоятельностью от материальной стороны ее бытия и имеет свою внутреннюю логику развития, ей присущи кроме общих закономерностей функционирования и развития и специфические законы, о чем было сказано в предыдущих параграфах. Здесь следует иметь в виду в первую очередь тот факт, что творчество как неотъемлемая сторона культуры, без которой она не могла бы и существовать, не подвластно никаким рамкам и запретам, предначертаниям господствующей государственной структуры. В какой-то части прав Э. Фишер, который писал: «Никакая инструкция, никакая директива, никакие мероприятия не в состоянии поставить фантазию на службу государства...»¹⁷⁹. Разумеется, Э. Фишер здесь под фантазией подразумевает творчество в своей истинной сущности, т.е. не деятельность художника, выполняющего социальный заказ власти или следование ее апологетике, а опережающее свободное отражение действительности в образах, где вырисовывается должное.

Проблему соотношения государства и культуры не в плане их положительной взаимодополнительности, а противостояния эффективнее рассматривать через творчество. Причем для конкретности можно сузить их содержание до субъектных отношений власти и художника.

В массовом, общественном мнении государство и власть воспринимаются как одно и то же с незначительным лишь различием, где государство представляется как нечто абстрактное, а власть более конкретное в лице бюрократической ее верхушки.

Власть — один из атрибутов государства. Она простирает свое влияние на все направления деятельности государства от экономического регулирования народного хозяйства до защиты территориальной целостности, но главное назначение свое она находит во властвовании в сфере духовной жизни своих подопечных, обеспечив которое уже легко будет осуществлять внутреннюю и внешнюю функции. Власть стремится овладеть чувствами людей, их умонастроением, общественным мнением, т.е. всеми подуровнями обыденного, повседневного бытия. Она не оставляет незанятым и высоты духовной культуры общества, очерчивает границы ее функционирования. А творчество устремлено на постоянное расширение этого дозволенного круга, ему не только не тесно в этих пределах: оно просто не может существовать уже в известных ему границах, ибо его жизнеспособность обеспечивается лишь непрерывным выходом за пределы знакомого, изведенного. Стандарт для него — гибель. Власть же по природе своей не может быть творческой — становясь таковой, она стала бы свободной и потому должна была бы позволить свободу и другим, а потеря границ своего влияния есть потеря самое себя. Здесь и кроется глубинная причина противостояния власти и творчества, изначальной оппозиционности последнего к власти. Творчество может состояться лишь в постоянной оппозиционности художника и власти. «Салам сана, иптеш Хасан Туфан! // Сăв-ву-юрру сан манăҫа тухман, // Саманипе килёштерсе пур-нан сын // Нихсан та аслă сăвăҫ пулайман»¹⁸⁰. *(Привет тебе, мой друг Хасан Туфан! // Твои стихи не будут покрыты пылью веков: // Живущий в ладу с властью, со своей эпохой // Никогда не станет великим поэтом)*.

Культура и власть, искусство и политика не смешиваются — как вода с маслом (В. Лакшин).

За властью и творчеством стоят определенные социальные силы, конкретные люди со своими интересами, кредо жизни. В.И. Толстых приводит письмо одного художника, адресован-

ное ему, которое еще более убедительнее раскрывает оппозиционность художника, его абсолютное стремление к творческой свободе. «Я — верующий человек, — пишет он, — христианин, но возглавь Христос наше правительство, и я стану к этому правительству в оппозицию. Ибо лучшая позиция художника — это оппозиция. Всякая мудрая власть, даже Божественная, должна быть творческой...»¹⁸¹. А быть власти творческой, значит не быть власти, точно так же не быть художнику творческим означает не быть ему художником.

Внешняя несвобода, создаваемая властью материальными, физическими, психологическими и иными средствами, давит на творчество художника, но чем тяжелее этот груз, тем сильнее противодействие, которое непременно должно выйти на поверхность внешней несвободы каким-либо произведением, иначе нереализованная внутренняя энергия надолго задержит процесс творчества: за вздохом воздуха эпохи должен следовать горячий выдох таланта. В этом отношении для власти особо опасна «поэзия — эта тайная свобода» (Пушкин). В ней больше возможностей выразить свободу на языке чувств, эмоций, волевого начала, порою она не зафиксирована политиками и не переводима на язык факта. Эффект действия поэзии на человека особенно велик в условиях несвободы. А. Солженицын в «Архипелаге ГУЛАГ» описывает чрезвычайную подозрительность к стихам со стороны властей в условиях лагерной жизни, где допускалась деятельность прозой, но строго наказывалось поэтическое творчество. Именно в сфере поэзии контрастно обнаруживается противостояние, несовместимость культуры и власти, ибо в ней творчество существует в своем первобытийном состоянии чувственного и рационального (*греч.* *poiesis* — творчество), а творчество есть сущностная сторона человеческого духа.

В трудных условиях развивается национальное творчество, которое ответственно прежде всего за судьбу национальной культуры. Художник несвободен здесь вдвойне: он испы-

тывает давление со стороны Центра и своей местной, «родной» власти, которая как всегда, усердствует перед Центральной властью по выполнению ее идеологических установок, направленных на ограничение национальной свободы. Сталинскую репрессию начали в Чувашии. Недаром крылатым стало выражение в чувашском лексиконе «Мускавра сӹс кассан, Чӓвашра пуш касаш» (*Если в Москве стригут волосы, то в Чувашии стригут головы*). Реализовать полностью свою внутреннюю свободу, свой творческий потенциал художник не имеет возможности потому, что ему, по выражению Герцена, разрешается писать и издавать только то, что можно, а не то, что хочешь.

Прежняя власть, беря за основу марксово положение «жить в обществе и быть свободным от общества нельзя», по какому-то априорному праву присвоила себе право представлять интересы этого общества, состоявшего из множества разнообразных, разноуровневых субъектов, распространила свою идеологию на всю культуру, определила пространство свободы для национального творчества в пределах своей официальной, так называемой государственной идеологии. А нынешняя власть к тому же, на время сняв ограду несвободы для одних и наглухо закрыв для других, лишила творчество его материальной основы.

В любую эпоху, при любом социальном строе власть и истинный художник не могут быть совместимыми. А попытка работать в одном направлении оборачивается для художника трагедией. Яркий пример этому — личная трагедия А. Фадеева. В предсмертном письме в ЦК он со всей искренностью изложил безысходность честного художника, оказавшегося при власти. Не выход из положения и приспособленческая совместимость с ней. Раболепие перед властью укорачивает жизнь художника как творческой личности. Немало примеров можно привести из жизни творческой интеллигенции чуваш, когда они «умирали» еще при жизни, и, наоборот, другие, не посту-

пившие своей свободой, но ушедшие из жизни еще молодыми, продолжают жить в памяти народной. Истинный художник — постоянная величина на фоне перемен эпох.

Если художник оппозиционен ко всякой власти, то по отношению к государству его непримиримость в определенной степени снимается. Это связано с тем, что государство в его понимании приближено к Отчизне, Родине. Для этого есть объективное основание, ибо государство играет важнейшую роль защиты территориальной целостности и независимости страны.

Не только политическая и правовая, но и вся культура в целом подготовила рождение государства. Она вызвала это высшее достижение цивилизации и подняла над собой для собственной защиты. Но такова уж внутрифункциональная двойственность этого аппарата, что, созданный для защиты свободы своего народа, он защищает его от свободы, призванный способствовать развитию его духовности, он всячески ограничивает пространство его функционирования. Культура выживает и развивается благодаря своей отдаленности от экономического базиса и относительной самостоятельности, а также внутренней энергии, называемой творчеством. Истории знакомо немало примеров взлета духовной культуры отдельных народов даже при сильнейших экономических кризисах и политических потрясениях.

§ 2. Национализмы: преемственность, особенности и современный взгляд

Национализм, возродившийся сегодня в пространстве между действительностью размежевания народов и необходимостью их объединения в новой государственной структуре, все чаще и острее стал напоминать о себе. Эта проблема стала предметом особого внимания как со стороны теоретиков национального вопроса, так и политических структур, ибо даль-

нейшее разрастание ее вширь может привести к еще более трагическим событиям, какие мы имеем теперь в южной части бывшего Союза и в республиках ближнего, в особенности прибалтийского так называемого Зарубежья. Перманентный характер национализма испытывает на себе и Российская Федерация, которая стоит перед опасностью быть «расшитым» изнутри национальными республиками. Дополнением к этой сложной ситуации служит межнациональное противостояние в пределах самих автономий и республик России. В создавшихся условиях совершенно недостаточно вскрывать лишь сущность национализма вообще, хотя и это имеет немаловажное значение и без него не обойтись в теоретическом анализе данной проблемы, а необходимо выяснить его особенности на современном этапе, проследить его геополитическую преемственность с национализмом царской России и СССР, выявить причины каждого конкретного случая, исходящего со стороны той или иной, большой или малой нации.

Национализм в целом считается негативным социальным явлением. Тем не менее его следует рассматривать в контексте культуры. Существовая и функционируя в национальном сознании, он определенной стороной включается в культуру, так или иначе воздействует на нее, и потому нельзя вывести его за пределы духовной жизни общества. Психологическому обособлению формирующейся нации способствовала именно эта сторона культуры. Национализм со дня образования самых первых в истории человечества национальных общностей то утихающей, то возрастающей силой всегда присутствовал в культуре этноса как противовес общему, межнациональному, тому, что объединяло народы. И поэтому, особо выделяя объединительную функцию культуры, нельзя забывать о ее этнодифференцирующей роли. Как бы много ни было в национальной культуре общего, общечеловеческого, общество на данном этапе истории развивается в индивидуально-национальной форме, а нации и народности друг от друга, как правило, отличают по их культуре и языку.

В словаре социологических терминов дается следующее определение национализма:

«1. Идеология и политика, трактующие нацию как основу национального государства и высшую форму общественного единства.

2. Гипертрофированная форма национального сознания, провозглашающая идеи национальной исключительности, замкнутости, превосходства»¹⁸².

Первое определение неверное. Разве нация не социальная общность, составляющая основу того или другого национального государства? Разве она на данной стадии исторического развития не является высшей формой общественного единства? На данном определении мы еще раз убедились в том, что отождествление национальной идеологии с националистической далеко небезобидное явление, если оно выходит на уровень «борьбы с национализмом». Согласиться со 2-м определением — более чем достаточно. Вызывает сомнение лишь то, что одной из характеристик национализма названа «замкнутость», в то время как она, разворачиваясь, имеет тенденцию расширяться на сферы духовной жизни соседей и т.д.

Национализм в гносеологическом плане основывается на отрыве единичного, национально-специфического, от общего, интернационального и общечеловеческого, и возведении первого в ранг исключительности, абсолюта, что неминуемо ведет к недооценке и игнорированию инационального и общечеловеческого. Вне связи с общечеловеческим национально-специфическое вылетает из орбиты национального и вырождается в национализм. Процесс выпячивания единичного начинается не где-либо, а в самой действительности, т.е. в национальных отношениях, но он многократно может искажаться в сознании определенной части населения, а иногда и приобретать общенациональный характер, как это имело место, например, в фашистской Германии. Выработанные на основе этого ложного отражения политические установки и

применение их на практике национальных отношений могут привести к непредсказуемым последствиям.

Нам представляется, что национализм рождается непосредственно на базе национального самосознания, а не национального сознания, ибо национальное самосознание, как известно, направлено в первую очередь на выделение себя из среды себе подобных путем фиксирования своих особенностей, отличительных черт и придания им статуса устойчивости. А фон, где идет процесс гипертрофирования, — это сфера национального. Национальное, отражая в большей степени особенное, обособляет нацию. А национальное сознание несколько шире национального самосознания, оно отражает и национально-специфическое, и интернациональное, общечеловеческое, и тем самым его функция не ограничивается лишь обособлением нации: наравне с этнодифференцированием оно интегрирует нации на основе отражения общих и схожих признаков. Национальное сознание функционально ближе к категории общественного сознания. Оно есть национальное измерение всей структуры последнего. Анализируя современное состояние отношений между нациями в сфере духовностей, М.Н. Руткевич в своей диалогической статье пишет: «Национальное самосознание так называемых «титულных» наций новых государств, а также «полугосударств» (каковыми можно условно назвать «суверенные» республики в составе РФ буквально «на глазах превращается из естественного желания сохранения национального языка, обычаев развития национальной культуры в попытки ущемления прав «нетитульных» народов...»¹²³.

На основе национального сознания сформировалась национальная идеология. Она есть сконцентрированное выражение экономических, политических, правовых, нравственных и иных интересов нации, направленных на сохранение и развитие ее как субъекта исторического творчества. Национальная идеология кроме социальной действительности в со-

держательном плане имеет дело с миропониманием, мироотношением. В специальной литературе определений идеологии, от чего можно было бы оттолкнуться к национальной идеологии, достаточно много. Проф. В.Г. Федотова приводит около десяти представлений о ней, но все они далеки от академического определения¹⁸⁴. Проф. А.С.Ахиезер представляет идеологию «как попытки власти сформировать особое нравственное, духовное, культурное основание интеграции общества, необходимое для обеспечения единства расколотых частей»¹⁸⁵. Можно продолжить разговор в отношении авторства идеологии и о неполноте данной дефиниции, но достоинство его в том, что он «сшит» с мировоззрением, что дает возможность перейти к основаниям национальной идеологии. Немногим раньше В.Г. Федотова со свойственной ей непоследовательностью настаивая на необходимости общества в идеологии («Идеология нужна», она есть «оформленное идеологами выражение коренных интересов»¹⁸⁶, призывает «термина «идеология» лучше избегать»¹⁸⁷. «Давайте избавимся от слова «идеология», — вторит ей проф. Н.Е. Покровский. От участников ли «круглого стола» зависит выбор того, что можно оставить, что выбросить на свалку истории из ценностей реалии нашей жизни. Невольно приходит на ум притча: девочке, которая умела считать только до четырех, дали 5 ложек. Она насчитала 4, а 5-ую отложила в сторону под видом того, что она якобы грязная. Да, идеология и политика — дело сложное и грязное, но с ними сегодня надо считаться. А национальная идеология для проф. В.Г. Федотовой не что иное, как «надуманный термин»¹⁸⁸. Следовательно — «нет проблем»?

Национальная идеология — это возведенная на теоретический уровень линия поведения нации, построенная на учете объективного соотношения общих и частных моментов во всем содержании национальной жизни. Она направлена на регулирование жизни данного социума в историческом мас-

штабе времени, т.е. на всю эпоху его существования и мобилизует его волевые возможности на решение практических задач, имеющих для него значение созидания. Согласование, совместное действие компонентов национальной культуры невозможно без национальной идеологии. Она является той энергией, тем «цугом волн», который организует целостность культуры этноса. Беспристрастное, объективное понимание и принятие национальной идеологии должно быть новым качеством современных государственных структур. Выработка единого «вектора» отношений национальных идеологий позволяет избежать национализма. Идеологический плюрализм в данном векторе есть направленное движение всеобщности, которая должна найти место в Конституции Российской Федерации в виде государственной идеологии, где ни одна составляющая не должна возобладавать над остальными. А на сегодня 13-я статья Конституции запрещает говорить о государственной идеологии, что вполне вероятно обернется историческим упущением в плане консолидации народов страны. Сказывается, видимо, то обстоятельство, что из-за насильственного навязывания коммунистической идеологии в течение многих лет престиж самого термина и реалии идеологии резко упали и повернуть сознание людей в сторону научного понимания ее смысла не так уж легко и быстро.

Независимо от политической системы и государственного строя стратегию национальной идеологии — самосохранение и развитие — поддерживает подавляющая часть классов и социальных слоев нации, дело заключается лишь в том, кому, какому классу, партии или группе людей завладеть инициативой и плодами ее «работы». В мононациональной стране господствующий класс, организовав свой госаппарат, выдает свою идеологию за универсальную, общенациональную. Сложнее обстоит дело в многонациональном государстве: здесь классы хотя и интернационализированы по имущественному признаку, но каждый желает подчинить ключевые позиции экономи-

ки страны, залезая при этом в экономику национальных регионов. А государство, по идее, призвано, не допуская неравенства, представлять их интересы в равной степени. В том и другом случае есть реальная почва зарождения национализма: в первом случае госаппарат, исполняя волю своего класса, по истечении времени захочет расширить границы своего рынка за счет территории и природных ресурсов других народов — нужна лишь логическая мотивировка права на это притязание. Экспансия обосновывается чаще всего тем, что данный народ является «пранародом, родоначальником нового мира»¹⁸⁹ или же избранником Бога («Бог благословил шумеров (чувашей) быть первыми во всем»¹⁹⁰), чтобы они могли повелевать миром. А во втором случае из-за множества объективных и субъективных причин просто невозможно поддерживать равное равенство между классами, представляющими свою национальную идеологию, одновременно и в одинаковой степени обеспечивать их потребности и интересы. А равенство может быть только среди равных (Кант). Отсутствие равенства — почва для национализма. В борьбе за ключевые позиции в экономике и политике они непременно выносят вперед флаг национализма.

Националистическая идеология в отличие от национальной идеологии гипертрофированно представляет особость «этнуса». Попытка теоретически обосновать национальную исключительность, превосходство своей нации над другими — вот характерная черта националистической идеологии. Возникшая в результате средоточения во внутрь, в собственно-национальное, она затем непременно будет направлена вовне, в пределы инационального пространства. Объектом своей агрессивности она выбирает те или иные негативные моменты, которые имеются в психологии каждого народа. Путем генерализации их националистическая идеология склонна к принижению достоинства других наций и народностей, их культурных ценностей и творческих успехов. Здесь следу-

ет выделить две линии: национализм, исходящий со стороны лидирующей в данном полинациональном государстве нации, и национализм малой нации или народности как ответная реакция на культурную и иную экспансию, на недооценку их достоинства со стороны первой. Национализм, преследующий экономическое, культурно-идеологическое подчинение соседей, превращается в национал-шовинизм, а национализм малой нации, порожденный безысходностью, бессилием, ближе к национальной идеологии, призванной, как мы отметили выше, способствовать равноправному и полноценному функционированию национальной жизни. В таком смысле и в указанном случае национализм в какой-то степени исторически может быть оправдан. В этих условиях он чаще всего выступает в обличье национального патриотизма. Националистическое движение, с какой бы стороны оно ни исходило, не приемлет своего истинного названия — национализма, а прикрывается терминами «национальный патриотизм», «любовь к Малой Родине», которые больше связаны с идеей национальной государственности, Отчизны, нежели с национальной идеей, выражающей отношение к Родине, и данная нам больше всего чувственно, изначально. И, действительно, патриотизм и национализм в начале пути тесно переплетаются друг с другом, и довольно трудно различать их и потому, что во многих случаях стартовой площадкой националистического движения служит не что иное, как национальный патриотизм. «Любовь к Родине — вещь прекрасная, но есть кое-что и повыше — любовь к истине. Этого мы не должны забывать никогда, потому, что сильная любовь к отечеству роднит нас с инстинктивным патриотизмом и приводит народы к чванству, самомнению, самопревозношению, тому трескучему, тупому, наносно-болтливому национализму, тщеславию, которое часто является достоянием людей не только малокультурных, но и образованных»¹⁹¹. Однако истинный патриотизм не отвергает инонациональное и не чужд общечеловеческому.

К национальному как социальному явлению следует подходить исторически и конкретно. Мы здесь не будем касаться вопросов его исторической эволюции в эпоху перехода Средневековья в Новое время, феодализма в капитализм, опираясь на труды классиков марксизма-ленинизма, этот период исследован достаточно широко. В избранном случае нас интересуют конкретность и особенность его проявления при современном национальном движении.

С начала 90-х годов национализм в той или иной мере охватил все национальные республики и выступил как глобальная проблема. Сыгравший не последнюю роль в перестройке геополитической карты СССР, теперь он во многом определяет политические процессы поссоветского пространства.

Формы и проявления современного национализма настолько разнообразны и утонченны, что давать ему однозначную оценку довольно сложно. А. Галкин вычленяет среди них несколько наиболее типичных направлений:

«1) тенденция к суверенизации больших и малых этнолингвистических общностей с целью создания независимой государственности;

2) растущая нетерпимость по отношению к национальным меньшинствам — вне зависимости от их отношения к государству, в котором они проживают;

3) усиление ксенофобии, жертвами которой становятся прежде всего беженцы, переселенцы и иностранная рабочая сила;

4) все более интенсивное сопротивление значительной части населения процессам интернационализации международных отношений, в том числе региональной экономической и политической интеграции — особенно там, где эта интеграция приобрела реальные очертания»¹⁹².

На основе названных признаков автор оценивает современный национализм как воинствующий.

Данная классификация весьма условна, и не все позиции автора бесспорны. Нужно ли считать проявлением воинствующего национализма тенденцию к суверенизации национальных общностей? Создание независимой государственности — не самоцель, оно в нынешней ситуации подчинено идее выживания этноса и не имеет отношения к национализму. Скорее в пределах этой атмосферы те или иные сферы национальных отношений не находят взаимопонимания, проявляются с некоторым преломлением. При этом не каждая этносоциальная общность и не всегда ставит вопросы передела территории и изменения традиционных, экономических и культурных связей. Такие претензии со стороны наций и народностей, составляющих РФ, кроме республики Ичкерия, практически отсутствуют. Не следует опасаться также «возникновения множества нежизнеспособных государств» в случае реализации самоопределения в виде обретения самостоятельных государственных. Экономические и политические реалии необходимо «продиктуют» нужный предел и форму суверенизации и интеграции. В принципе можно согласиться с автором в той части, где он для «спасения» этнических групп ввиду их малочисленности или рассеянного расселения предлагает включить в состав большой национальной общности на добровольной ассимиляционной основе. Но не кроется ли здесь одно из утонченных проявлений национализма «большой национальной общности»?

Публикации последних лет свидетельствуют о формирующейся тенденции свести все, что связано с проблемой сохранения самоидентичности и самоутверждения этноса, к национализму. «Национализмы осуществляют коренизацию кадров, принимают законы о языке, провозглашают лозунг «приоритетного развития титульного народа», — пишет, например, С. Панарин¹⁹³. Но если это так, то «аналогичным образом защита интересов русского населения подчас перерастает в шовинистические лозунги и действия экстремистских

организаций»¹⁹⁴. Укрепление властных структур национальными кадрами, переориентация науки, просвещения на обслуживание национальных интересов, выдвижение родного языка на роль автономно-государственного и другие мероприятия по «национализации» республики есть осуществление национальной идеологии, и оно не противоречит современным этническим формам развития общества. Если же названные и другие мероприятия сопровождаются этнической чисткой, нарушением гражданских прав инонациональной диаспоры, пренебрежительным отношением к их самобытной культуре и т.п., то лишь тогда мы имеем дело с воинствующим национализмом.

Беспомощность политиков перед национальным вопросом, который беспокоит Россию со дня начала колонизации русскими окраины, перед реализацией национализмов заставляет теоретиков идти на самые беспомощные и нереальные решения. «...Именно семантический подход может помочь выйти из методологического тупика в использовании этого понятия (национализма — Н.И.) в науке и политическом языке», — пишет известный философ и политолог В.А. Тишков¹⁹⁵, который искренне верит, что с удалением термина «нация» из сознания людей уходит в небытие и сама реальность, а вместе с ней — и все национальные проблемы. Семантический позитивизм, с платформы которого выступает В.А. Тишков, не выдерживает проверки практикой. Понятия национализм, войны, голод и т.д. конструированы нашим сознанием не на уровне абсолютных, априорных идей, а исходя и сообразно объективной реальности.

Преимственен ли национализм, какие этносоциальные функции он выполняет в разные исторические эпохи? Нельзя же его оценивать исключительно только негативными параметрами. Эти вопросы интересны не только в творческом плане, но и практически приложимы к современной политической программе национальных отношений.

В исторической преемственности национализма условно можно выделить три этапа, в пределах которых он видоизменялся и модернизировался:

- 1) эпоха царской России;
- 2) советский период, когда национализм развивался в своей внутрипротиворечивой форме;
- 3) постсоветский период, имеющий глобальный и демократически открытый характер.

На первом этапе национализм в ходе своего становления способствовал этнической общности «открыть себя», осознать себя нацией. Одновременно он выступил способом интегрирования диалектно-полилингвистических групп в одну целостность. Национализм начала этой эпохи характеризовался региональностью, сравнительно адекватно отвечал социально-экономическим и культурным потребностям этноса. По своему содержанию он был ближе к национальной идеологии, нежели к национализму. Однако конец данной эпохи ознаменовался активизацией открытого, беззастенчивого русского национализма, выразившемся в политике всеобщей и тотальной русификации не только «нацменов», но и весьма крупных, с устоявшейся самобытной культурой наций.

Советский период характеризуется довольно противоречивой формой развития национализма. С одной стороны, провозгласив свободное развитие всех без исключения национальных общностей страны вплоть до самоопределения в той или иной форме и поддерживая их материально и духовно, официальная политика помогла подняться им с того униженного положения, в каком они оказались в последние годы единодержавия. Властные структуры всячески подкрепляли сознание национальных общностей об их самоценности, неповторимости, не предполагая, что такая поддержка в иных ситуациях может дать эффект, противоположный ожидаемому: вызвать множество национализмов. Запрет властями всякого проявления национализма сопровождался одним лишь

исключением — свободой для русского национализма, открытым восхвалением всего русского, в том числе системы ценностей, норм, стандартов, эталонов, правил деятельности и т.д. Давление внешнего авторитета под видом интернационализации вызвало активную реакцию: национальные общности заявили о своем естественном праве на идентичное себе существование.

Исследователи находят полную совпадаемость национализмов царской России и СССР¹⁹⁶. Верно, что национализм, «отпущенный сверху», осуществлялся на русской основе. Верно также и то, что их стратегические цели — слияние «звезд в одну безликую луну» — находятся в полной совпадаемости. Однако очень важно выделить принципиальное различие между ними: если национализм царской России предполагал скорейшую русификацию этнических общностей путем задержки, а то и разрушения логики их национального развития, пренебрежительно оценивая их язык и культуру с высоты недостижимого превосходства, то Советская власть желала того же процесса — слияния на всеобщем фундаменте русской культуры, но только не препятствуя, а, наоборот, способствуя их развитию: национальные культуры должны были остановиться на некоторой вершине, пике развития и расцвета, чтобы образовать некое общее, единое, наднациональное — русское. Политика «кнута» была заменена политикой «пряника», метод принуждения сменился методом добровольного слияния в одно целое.

На третьем, современном этапе, утвердившееся сознание об уникальности и самоценности переросло в ложное о национальной исключительности этноса. В отличие от советского периода, когда нации были оторжены от своего исторического прошлого ради безнационального будущего, ныне субъекты культуры стали искать свои идеалы и полноту духовной жизни в прошлом.

Таким образом, особенности современного национализма, такие как массовый, глобальный характер, противостоя-

ние интеграционным процессам, упование идей национальной самодостаточности, антирусскоязычная направленность и др. были подготовлены в советское время. При этом как и в прошлые времена русский национализм в России остается константно-доминирующим, воинствующим. А.И. Ракитов среди трех главных направлений интенсификации русского культурного развития в настоящее время называет усиление и расширение «агрессии (подчеркнуто — Н.И.) нашей собственной культуры», что означает «процесс активного распространения культурных эталонов, стандартов и достижений нашей (т.е. русской — Н.А.) культуры за границей ее собственного исторического ареала»¹⁹⁷. Нужно ли в нынешних условиях интенсифицировать агрессию своей культуры, которая непременно будет вызывать множество других национализмов? Взаимодействие национальных культур должно быть скорее свободным, в какой-то степени даже стихийным процессом, чем управляемым. Другое дело с организующей внутренней целостностью их культур: здесь требуется активное начало, избирательно воспринимающее инонациональные ценности, но не настаивающее агрессию.

Национализм, его живучесть, обычно связывают с существованием мелких и средних собственников. Действительно, пространственная ограниченность их хозяйствования, оседлость и регионально узкий характер экономических связей накладывают на их психологию черты индивидуализма: они не располагают той экономической и культурной мощью, какой обладают крупные собственники, стремящиеся к интернационализации своего капитала. Но это имело и имеет место при буржуазной системе общественного строя. Общественная собственность на средства производства, утвердившаяся при Советской власти, ликвидировала экономический фундамент национализма как идеологии. Тем более новая экономическая основа была подкреплена интернационалистской идеологией и карательными методами борьбы с любым, даже незначительным, его проявлением. Здесь уместно будет обратить вни-

вание на один момент, который обычно упускается в нашей литературе. У большинства малых народов до Октябрьской революции почти не было своей национальной буржуазии, и потому у них не было и «двух культур в одной национальной культуре» и раздвоенности сознания. Вследствие этого у них отсутствовал и национализм в современном его смысле.

Главным детонатором национализма малых народов является претензия на исключительность со стороны нации-гегемона, нации-лидера, каковым традиционно являются русские в данном национально-государственном объединении. Как отмечал в свое время известный русский историк К.Д. Кавелин «великороссы глубоко носят в своей душе чувство превосходства над инородцами»¹⁹⁸. Чувство превосходства неизменно сопровождается игнорированием инонационального. «Неуважение к любым национальным традициям становилось характерной чертой русского образованного общества», — констатирует через сто лет В. Шаповалов¹⁹⁹. Положение лидера вызывает прорусское направление среди национальной интеллигенции, которая «питает» чувство превосходства нации-лидера. Возвышение ею всего русского, преклонение перед их культурными ценностями при одновременной недооценке роли своей нации в историческом процессе усиливают болезнь исключительности «гегемона». Отнюдь не положительное влияние на национальное сознание оказывают оценки и высказывания известных представителей национальной интеллигенции, которые в силу своего авторитета имеют много последователей и в последующих поколениях. Среди чуваш таковым авторитетом считается великий педагог и просветитель И.Я. Яковлев, имя которого стоит в ряду Я. Коменского, И. Песталоцци, К. Ушинского, А. Дистервега и др. Неоценим его вклад в культуру чувашского народа.

«Русская народность — это великая сила, перед которой все живущие в пределах России необходимо должны преклоняться»²⁰⁰. «Они (инородцы, чуваш — Н.И.) — незначитель-

ные спутники великого мирового тела русского народа — покорно следуют в его исторической орбите»²⁰¹. «Никакой самостоятельной политической роли нашим восточным инородцам играть не суждено, никакого самобытного и национального развития им искать не следует»²⁰². «Фантазировать на тему автономии чуваш, черемис, вотяков и т.д. значило бы напрасно тратить силы и внимание на химеры»²⁰³. Все эти высказывания принадлежат И.Я. Яковлеву, чье имя национал-патриоты по недоразумению желают использовать как знамя национально-го движения. Они не ведают о том, что И.Я. Яковлев страстно желал слияния чувашей с русскими при широком использовании христианства.

Как и любая идеология, национализм имеет свою социальную базу. Однако носителями националистических идей в настоящее время является не сельское население, в ком больше, чем где-либо сосредоточено своеобразие национального характера и культуры, и не рабочий класс, из среды которого еще не успели выделиться собственники и слой рабочей аристократии. Конечно, национализм в их среде потенциально существует, вернее, он существует на обыденном уровне сознания, но на сегодня в силу их общественного характера труда они не могут быть задействованы в националистическое движение. Носителем националистических идей традиционно является слой интеллигенции. Не власть, а в большинстве своем творческая интеллигенция — этот черновой набросок человеческого идеала — разрабатывает национализм как идеологию. Интеллигенция не связана с какой-либо формой, кроме личной собственности, но непосредственно связана с национальной культурой. Она лучше и дальше видит проблему и перспективу своей нации и ее культуры, обладает сознанием теоретического уровня и с его высоты умело манипулирует национальной психологией. Обостренное чувство возможной потери будущего своей нации толкает ее на решительные, порою даже рационально не мо-

тивированные поступки. Следует заметить, что не вся национальная интеллигенция, а лишь ее определенная часть, стремящаяся к власти, является проводником националистических идей в массы. Это так называемая «национально мыслящая интеллигенция», присваивая лучшие качества нации и ее успехи главным образом в сфере науки и культуры, стала чувствовать себя «нацией» и говорить от имени нации. А эгоцентристские амбиции недоученной ее части чаще всего принимают форму социальной шизофрении, что не только отвращает массы от национальной идеологии, но и дискредитирует саму интеллигенцию в глазах общественности. Иммунитет, выработанный нациями и народностями под воздействием сравнительно долгой совместной экономической и культурной жизни, сегодня служит своего рода барьером на пути дальнейшего распространения этой опасной социальной болезни. Однако неукротимый процесс снижения уровня жизни народов, поляризация общества по имущественному цензу и связанное с этим начало раздвоения национального сознания, а следовательно, и национальной культуры, позволяют сделать вывод, что переходный период к частной форме собственности будет способствовать расширению социальной базы и без того агрессивного национализма.

Интеллигенция как теоретически самый подготовленный слой общества первая, раньше крестьянства и рабочего класса, осознает интересы как нации в целом, так и ее классов. Однако в отличие от них она представляет интересы нации главным образом в разрезе культуры, в то время как классы воспринимают их сквозь призму экономических отношений. В этом заключена и масштабность взгляда, и проигрышная сторона интеллигенции. Она при любой революции, при смене любой из форм собственности в ту или иную сторону, оказывается в положении ущемленной. Удел интеллигенции — начинать революцию и быть побитой революцией. Политика рыночной экономики, проводимая в большей сте-

пени через перераспределение собственности, а не производство материальных благ, ущербно сказывается на положении основной массы населения национальной республики. Чрезвычайно высокая плотность населения при сравнительной бедности природных ресурсов стала вызывать у людей коренной национальности некоторое отчужденное отношение к так называемым «пришлым». По данным переписи 1989 года 32,3 % населения республики — нечуваши: русские — 26,7 %, татар — 2,6 %.

При всей пагубности частной формы собственности, на которой вырастает и зиждется национализм, общественная собственность на определенном пределе также несет в себе и для себя опасность быть отвергнутой и вызвать националистическое движение. За обобществлением всех форм собственности следует и обобществление духовной жизни нации и народностей, которое планируется довести до единомыслия, и которое со временем находит себе противодействие в лице национальной идеологии и ее крайнего крыла — национализма, целью которых уже является создание независимого государства и при его помощи возродить самобытную культуру, язык, спасти нацию. Для осуществления этой цели в настоящее время в национальных республиках создаются партии, национально-общественные центры, союзы и прочие организации, деятельность которых чаще всего направлено в русло националистического движения. Обещая обеспечить режим наибольшего благоприятствования людям коренной национальности, но игнорируя при этом интересами представителей других национальностей, проживающих на территории данной республики, эти группы и партии стремятся перехватить государственные функции не только в сфере культуры, но и в области экономики и политики. Этим и подобным претензиям способствует и то, что до настоящего времени властными структурами Российской Федерации, а также национальных республик не выработана программа

национально-культурного развития. Недоработки и ошибки центральных органов власти будут служить лишним поводом и толчком для подогревания националистических страстей. Так, символика государственного герба Российской Федерации с двуглавым орлом и скипетром стала объектом во многом справедливой критики не только со стороны национал-патриотов, ибо этот герб всегда означал владычество русской империи. Отсутствие на гербе обозначения федеративного устройства страны закономерно усилило конфронтацию между Центром и национальными республиками, а национализм при этом расширил свое социальное пространство. Национальное сознание народов России за последние 3–4 года выросло настолько, что нельзя его представлять на прежнем уровне, и что любое возвышение и распространение царской символики вызывают у них чувства всеобщего протеста против русского народа. Так получилось и с прекращением выпуска денежной единицы федеративной символикой и заменой ее двуглавым орлом. Новоявленные политики, не прошедшие притирку в межнациональных вопросах, оказывают русскому народу «медвежью услугу».

Современное националистическое движение можно разделить условно на два потока по его внутреннему содержанию и территориальному признаку: национализм закавказских народов, направленных друг против друга и одновременно против русскоязычного населения, который уже перешел пределы теоретических споров и дискуссий, и национализм наций и народностей России, не противоборствующих между собой, но выступающих, хотя и разрозненно, против русских в своих республиках. Мы здесь не будем затрагивать национальные проблемы Закавказья и Прибалтики, которые требуют отдельного рассмотрения в виду их региональных особенностей и исторических судеб. Достаточно будет сказать, что их опыт разрешения национального вопроса путем диктата, насилия и войн неприемлем для цивилизованного

мира. Что касается национализма, идущего со стороны наций и народностей самой России и направленного сегодня против русского населения в своих республиках и против Центрального госаппарата, который обычно отождествляется с властью если уж не непосредственно русского, то по крайней мере прорусского направления, то следует отметить, что этот остаточный инстинкт не угас в психологии малых наций и народностей со времен царской России. Но если предположить, что они каким-либо образом освободились от так называемого «русского насилия и русского владычества», то вслед за этим не заставят себя ждать националистические трения и войны между самими малыми нациями, которых уже трудно будет остановить. Процесс этот будет носить перманентный характер. Перед такой опасностью нелишнее взглянуть на наше недавнее прошлое, т.е. на практику национально-государственного устройства при Советской власти, которая весьма поучительна и полезна для решения современных проблем переустройства страны. При этом отметим немаловажный факт, на что следует обратить особое внимание: наличие русского населения в национальных республиках выступает сдерживающим началом в межнациональных трениях и служит как бы амортизационной стыковкой в отношениях между ними. Национализм со стороны какого-то ни было народа всегда оборачивается неблагодарностью к той нации, которая в свое время оказала благотворное влияние на него, и оправдать его в любом проявлении нельзя. Многие народы бывшего Союза, в их числе чуваша, татары, башкиры, марийцы и др., во многом благодаря русской нации, а иногда и в ущерб ее собственных национальных интересов, добились тех успехов в экономике и культуре, которые теперь они имеют. Формирование национальной культуры, ее мощная материальная база, подготовка научных кадров происходили не без помощи русского народа. Выход любой национальной литературы на мировую арену осуществлялся

через русский контекст, через русские переводы. Такова уж суть национализма, что он не желает считаться объективными процессами и их результатами в национальных отношениях: даже такие недостатки поведенческого типа, как ленность, производственная недисциплинированность, пьянство, нецензурщина, принятие или непринятие которых целиком зависит от уровня зрелости этической культуры самой нации, связывают с последствиями влияния якобы «русского некультурия», «русского колониализма и насилия». Естественный процесс исчезновения ретроспективных элементов культуры, архаизмов, компонентов старой языческой веры и т.д., которые национал-патриоты принимают за единственно «самое национальное», также считают следствием разрушающего действия «русского зла».

С образованием суверенных республик на территории России и самостоятельных государств на месте распавшегося Союза в положении национальных меньшинств оказались представители многих наций. Впервые в истории всю тяжесть прав и обязанностей национальных меньшинств на себе почувствовали оставшиеся в государствах Прибалтики, Средней Азии и Закавказья русские²⁰⁴. Осознание своего объективного положения способствовало резкому повышению национального сознания русскоязычного населения, под испытанием инонационализма наметилась тенденция к национальной консолидации.

Положение человека, живущего в инонациональном суверенном государстве, но чувствующего свою принадлежность к другой, материнской, нации, довольно сложное. С одной стороны, он сознает свою принадлежность к той нации, которая имеет в соседстве свою государственность, культуру, язык, и считает себя частью этого целого. Его генетическая привязанность к своему этносу проявляется не только на психологическом, бытовом, но и на идеологическом уровнях отношений. С другой стороны, он должен быть гражданином

той национальной республики, в которой проживает, обязан соблюдать интересы коренной национальности, уважать традиции, обычаи, культурные ценности ее. А в последнее время выдвигается требование знания ими государственного языка суверенной республики.

Двойственность положения национальных меньшинств в инонациональных республиках не обеспечивает их нейтральность: национальные чувства как правило превалируют над гражданским долгом. В промежутке дилеммы «национальность или гражданство» и рождается национализм. Такая постановка вопроса руководством суверенного государства лишь усугубляет национальные отношения в республиках. Решение проблемы должно исходить с позиций диалектической совместимости социального и национального. Приоритетность задач социального над последним, первенство социального равноправия над национальным возвышением снимает причины, способствующие углублению националистического движения в республиках. Во многих суверенных национальных республиках люди коренной национальности оказались в роли национальных меньшинств. Так, в Татарстане татары составляют 48,5 % всего населения, в то время как русские составляют 43,5 %, а 8 % — люди разных национальностей. В столице Республики Марий-Эл Йошкар-Оле проживает всего 23 % марийцев. В исполнительных органах власти республики марийцы также в меньшинстве: в Министерстве Юстиции их 10 %, Госбезопасности — 14 %, в республиканской прокуратуре из 42 человек только 8 человек — марийцы. Проблема национальных меньшинств, когда такими оказались люди коренной национальности, требует к себе несколько иного подхода. Здесь на какое-то время оправдано будет предоставление им условий наибольшего благоприятствования для подготовки национальных кадров, развития своей культуры, языка.

Следует отметить тот исторический факт, что в годы Советской власти, как правило, вытравливали национализм, исходящий со стороны нерусских народов. Под видом борьбы с «переферийным национализмом» периодически истребляли интеллектуальный потенциал нации. Но нельзя было говорить о русском национализме. Только в последнее время эта тема была открыта для обсуждения²⁰⁵. Всю пагубность национализма почувствовали на себе русские, оказавшиеся вне пределов России, в особенности в Прибалтийских республиках. Однако этого до сих пор не осознали представители данной нации, проживающие в самой Российской Федерации. Более того, многие все еще мыслят прежними категориями и стоят на прежних привычных позициях. По мнению некоторых деятелей культуры, настало время теоретически и политически оправдать национализм, как в свое время оправдывали и сполна использовали социалистический интернационализм. «Понятие национализма сознательно оболгано», — пишет В.Г. Распутин, один из известных и талантливых писателей России, — сознательный культурный национализм есть работа по качественному преобразованию своего народа, высвобождению в нем нравственных сил...». А если это национализм другого народа, а не русского, коих писатель выделяет в разряд «самых талантливых»? Последовало бы немедленное возражение, ибо национализм другого народа непременно коснется его нации. Миф о том, что «люди такой-то национальности — самые талантливые в мире, они то-то и то-то первыми придумали, покорили, построили, завоевали» должен быть отброшен. Нельзя забывать, что национализм в любом словесном одеянии остается национализмом.

Одним из основных объектов националистической идеологии является такая сфера национальной культуры, как родной язык.

Проблема национально-родного языка всегда была и остается самой действенной, непосредственно затрагивающей ин-

тересы нации проблемой в национальном вопросе, ибо «только язык сделал нацию нацией» (И. Гердер), а отсутствие его означает и отсутствие данного национального образования. И поэтому борьба за родной язык, за его право в общественной сфере приложения есть вполне естественное стремление национальной общности. В языковой области вопроса можно выделить два аспекта:

1) сохранение родного языка как одного из основных признаков нации, как признака единства и средства единения нации;

2) использование родного языка в развитии национальной культуры.

Нет слов возражения против того, что родной язык, преодолев свой диалектизм, способствовал внутренней консолидации нации, выработке единой национальной психологии и национальной идеологии. Известно, что языковая и территориально-государственная общности не всегда совпадают, но генетическая принадлежность к тому или иному языку говорит о принадлежности человека к определенной нации, хотя он и проживает на территории иного национального образования. Также естественны формирование и развитие национальной культуры на родном языке, ибо только в нем закодированы все тайны национального, идущего из глубины веков, и только при его помощи возможно извлечь из глубин психологии народа его истинно национальное и выразить достойным образом. «Удовлетворение потребностей мятежной души я нахожу лишь в родном языке», — писал знавший несколько языков поэт Васильей Митта. Защита родного языка от инонационального засорения, неологизма и от политики «слияния» является одной из важнейших задач любого национального движения в любую историческую эпоху, и это стремление должно быть оправдано и исторически, и логически. Однако это вполне естественное явление с выходом на сферу межнациональных отношений приобретает различные, чаще всего искаженные и

претендующие на большее, толкования в устах некоторых деятелей культуры. Они не считаются с тем положением, что вследствие совместной экономической жизни в советское время и массовых миграционных процессов национальные республики стали многонациональными, и в этих условиях язык межнационального общения стал не только исторической реальностью, но и просто необходим. На роль межнационального языка волею истории выдвинулся русский язык, который сосуществует с другими генетически неродственными языками. Более того, двуязычие дало не только двойную культуру — собственно-национальную и русскую, оно не только не мешало функционированию и развитию национальных языков, а наоборот, способствовало расширению их общественных функций. В условиях многонационального государства без двуязычия у нации нет исторической перспективы, нет выхода на мировое культурное пространство. Требование националистически настроенной части интеллигенции введения монополии родного языка на территории национальных республик и вытеснения русского языка из сферы внутреннего и межгосударственного делопроизводства по крайней мере, недальновидно. Допустимо, что родной язык в какой-то степени может выполнять внутринациональную общественную функцию, но он не в состоянии обеспечить потребности нации во внешних связях и отношениях. Тем более неубедительно выдвижение родного языка на роль монопольно-государственного, ссылаясь на его древнее происхождение. В этом отношении упомянуть книгу Г. Егорова «Чăваш Шумер» считаем не лишним. Автор без каких-либо научных обоснований, умозрительно пытается доказать первенство чувашского языка над всеми остальными языками народов мира²⁰⁶. Известный в стране тюрколог, проф. М. Р. Федотов подверг основательному анализу положения и выводы этой книги, отметил абсолютную некомпетентность автора в вопросах языкознания. Ценность языка заключается не в его древнем происхождении, не в генетиче-

ской близости к языку той или иной цивилизованной нации — это само по себе ничего не дает, — а в способности его обновляться и выполнять возросшую общественную функцию.

Проблема государственного языка стала одной из причин напряженности межнациональных отношений в национальных республиках России. В Татарстане функционирует движение, постулирующее правомерность дискриминаций людей по национальному признаку. Лидеры этого движения добиваются лишения избирательного права лиц, избравших двойное гражданство, а следовательно, и двуязычие. А лидер ИДП (Исламско-демократическая партия) пригрозил высылкой из Татарстана тех, кто неправильно понимает интересы татарской нации, включающие в себя и языковые установки.

Приоритет одного языка над другими — это одно из выражений национального неравенства. На наш взгляд, лучшим вариантом решения данного вопроса было бы возвращение к ленинскому пониманию языковой политики в многонациональном государстве, а именно: правом государственного языка не должен быть наделен ни один из языков страны с одной лишь разницей, что эта установка должна быть объявлена не формально, как в прежнем СССР, а реализована на практике и соблюдена неукоснительно.

Обращает на себя внимание тот факт, что в последнее время наметилась тенденция отказа людей от своего родного языка. Это касается прежде всего молодежи, воспитанной в условиях городской среды. Данные социологического исследования, проведенного в Чебоксарском кооперативном институте Московского университета потребительской кооперации, где программой предусмотрено изучение чувашского языка, свидетельствуют о резко отрицательном отношении к родному языку со стороны именно тех студентов, родители которых являются чувашами. На вопрос «нужно ли изучать в школах и вузах республики чувашский язык» из опрошенных 150 студентов чувашской национальности 133 человека

(86,6 %) ответили отрицательно, 4,5 % студентов ненавидят чувашский язык из-за того, что он был барьером к русской культуре. На тот же вопрос из того же количества студентов русской и других национальностей 47,3 % людей изучение чувашского языка считают «полезным и интересным». Но в то же время 24,4 % студентов принимают чувашский язык за «отсталый», «бесперспективный», «умирающий язык».

Результаты исследования позволяют сделать вывод, что существующее отношение к чувашскому языку в целом неудовлетворительное — оно намного опаснее, чем любой из национализмов в республике.

Пока общество развивается в своей национальной форме, национализм неистребим. В зависимости от конкретно-исторических условий жизни наций и национальных отношений он может проявиться или же не проявиться. Причем, имея одни и те же социально-психологические корни и цели, сущность его может быть обнаружена в различных сферах национальной культуры по разному путем фиксирования в ней той или иной стороны национального. В соответствии с тем, что каждая нация имеет свои особенности в сфере экономики и культуры, хотя и переживает одну и ту же эпоху, испытывает одни и те же трудности, национализм каждой нации проявляется по-своему, специфично. Каковы же исторические корни и особенности чувашского национализма и как они проявляются в нынешних условиях размежевания народов по национальным признакам и государственной суверенизации?

Чувашский народ, некогда познавший вкус свободы и независимости, по воле истории оказался лишь осколком Великой Булгарии и стесненным со всех сторон более воинственными народами. После того, как был приостановлен процесс отатаривания, наступила угроза русификации в ходе колонизации его исконных территорий русскими. Народ глубоко переживал также свое положение раздробленности и разбро-

санности, в какой его поставила национально-государственная политика СССР в 20-е годы. Независимый дух чувашского народа постепенно уходил вглубь рефлексивно-психологического, бессилие перед иноплеменниками переродилось в сдержанность, скрытность, завистливость, заедающую уже саму нацию. Но в любой подходящий момент эти или другие негативные черты характера в какой-либо другой форме могут быть использованы националистической идеологией. Особенностью чувашского национализма является то, что он складывается путем возвышения вполне естественных, положительных черт, признаков национальной психологии, таких как трудолюбие, скромность, гостеприимность, уживчивость и т.д., неповторимость культурных ценностей в ранг исключительной ценности, что позволило назвать его «бархатным национализмом».

Наряду со стремлением осознать объективное положение нации в условиях крутого перелома общественных и национальных отношений в чувашской общественной мысли наметилась тенденция движения к крайнему национализму: в устах некоторой националистически настроенной части интеллигенции все чаще стали повторяться призывы сохранения чистоты нации. «Чистота нации дает истинно национальную культуру», — пишет одна из чувашских газет. «Возрождение любого народа возможно лишь по национальному признаку. Чувашия завоевана Россией. Чуваши должны жениться на чувашках», — вторит ей республиканская молодежная газета²⁰⁷. Подобные взгляды знакомы нам еще с 20–30 годов. Ф. Ницше также проповедовал идею чистой расы и чистой культуры, что было принято впоследствии вместо государственной идеологии фашистской Германией. «...Сделавшиеся чистыми расы всегда бывают сильнее и красивее. Греки представляют собою образец расы и культуры, достигшей чистоты: можно надеяться, что достигнет чистоты европейская раса и культура», — отмечал философ²⁰⁸. Однако вопреки при-

зывают и ожиданиям националистов культура распоряжается судьбами народов по-своему. Межнациональные браки в России стали обычным явлением, что считается самым убедительным опровержением измышлений и стремлений сторонников «чистой расы и чистой культуры».

Особенностью чувашского национализма, которой сегодня представлен узкой группой интеллигенции, можно считать и то, что он стремится противопоставить язычество, которое исповедовали предки чуваш с мифологических времен, христианству. Одна из проповедей Христа гласит: «Да будет все едино!» А язычество, в основе которого лежит многобожество, по мнению национал-патриотов, ведет к обособлению народа, к его независимости, к возврату его культуры к своим истокам. Здесь столкнулись две идеологии: первая желает охватить все социальное пространство единым, вторая стремится обособиться, оторваться от единого. Предостережение кандидата богословских наук И. Карлинова, произнесенное им на Всечувашском Национальном Конгрессе, об опасности такого противопоставления для нации встречено было неодобрительно. Под видом возрождения национальных традиций и обычаев кое-где уже стали проводить ритуальные праздники поклонения Киремет, во всем копируя этот древний религиозный обряд. Сообщено о начале строительства языческого храма в столице. Желание оживить язычество во спасение национальной культуры не ново. Симпатии язычеству отдавали Д.С. Мережковский, В.В. Розанов, Н.А. Бердяев. 50-е годы нарастание неоязычество отмечали К. Ясперс, К.Г. Юнг, Р. Гвардини. Язычество, видимо, это пройденный, но не исчерпанный до конца, этап развития духовности людей. Чувашские национал-патриоты хотели бы соединить архаическое прошлое поверх головы настоящего с будущим. Тем самым они сделали бы шаг назад даже от Хайдеггера, который также выдвигал идею создания язычества усовершенствованного образца.

Параллельно с процессами противопоставления язычества христианству сегодня наметилась тенденция распространения исламского фундаментализма в южных районах Чувашии, где компактно проживают люди татарской национальности, которых и материально, и идеологически поддерживает исламское зарубежье. На возможность конфронтационных процессов не только между христианством и исламом, но и между исламом и язычеством, за которыми стоят определенные социальные силы, обратил внимание митрополит Варнава²⁰⁹. Некоторые круги интеллигенции охотнее идут на смыкание с исламом, но против православия. Узость взглядов не позволяют им осознать эту опасность, от которой чувашаи спаслись благодаря русской колонизации края около 500 лет тому назад.

Названные и другие позиционные взгляды на проблемы духовной культуры нации лидеры националистического движения пытаются придать общенациональный характер, что нашло свое отражение в работе Всечувашского Национального Конгресса. Болевые точки развития чувашской культуры ими были перенесены на политическую плоскость. Однако, несмотря на эти ухищрения, организаторам этого форума не удалось расширить социальную базу национализма, ибо реалии сегодняшних национальных отношений в республике совершенно иные, чем в 20–30 годы, они совершенно иные, чем в Прибалтике, эстонский вариант которых они хотели бы прокрутить. Такие предложения Конгресса, как создать режим наибольшего благоприятствования только лишь для чувашей, объявить чувашский язык единственно государственным языком, а не владеющим им не допускать к государственным должностям, а также концепция о гражданстве, предполагающая предоставление права гражданства со всеми вытекающими отсюда последствиями лишь по истечении пяти лет безвыездного проживания на территории национальной республики, не могли быть приняты многонациональным ее населением. А некоторые из вышеназванных предло-

жений руководителей национал-патриотического движения, например, статус о гражданстве, вызвали обратную реакцию со стороны самих чувашей, ибо принятие его для нации обернулось бы бумерангом. Дело заключается в том, что в психологии чуваш инстинкт принадлежности к Родине, к своему краю чрезвычайно развит, а для чувашей, в массовом порядке выехавших в свое время на всесоюзные стройки и в другие края и области и возвращающихся под старость лет на родную землю, установление срока наступления права гражданства есть отторжение их от нации. Таким образом, выдвижение перечисленных выше требований, не свойственных общественным организациям и собраниям, не дало того эффекта, какого ожидали организаторы Конгресса: им не удалось обострить национальные отношения в республике и расширить социальную базу национализма, втянув в него заграничных чувашей и молодежь.

Особого внимания требуют ныне процессы национального движения в Татарстане. Эта республика обладает достаточно мощными природными и материально-производственными ресурсами, что питает надежду о возможности построения независимого от России государства. Политику *sezessia* активно проводит руководство Татарского Демократического движения (ТДД), которое находит широкую поддержку со стороны людей не только коренной национальности, на что повлияли успешное сопротивление инфляционному курсу российского правительства и относительная стабильность уровня жизни Татарстана. Это делает людей инойязычной национальности причастными к татарскому национальному движению. Газета «*Suverenitet*» Российской Федерацию называет не иначе как «соседним иностранным государством» и призывает народ Татарстана активно включаться «в борьбу за освобождение Татарстана от диктата Российской Федерации и достижение полной независимости Государства Татарстан»²¹⁰. А газета «Независимость» обещает «сторонникам полной независимо-

сти Государства Татарстан в ближайшем будущем присуждать высокое звание Героя Государства Татарстан»²¹¹.

Национализм не может оставаться в пределах лишь своей государственности. Углубляясь, она стремится распространяться вширь. Татарский национализм сегодня главным образом направлен на «вытравление русского духа». «От «русского» образования и искусства, «русских» улиц и транспорта города Казани вдруг запахло «русской зимой»: «русским лесом», «русской березой», — пишет известный историк проф. Р. Фахрутдинов. — Все это не может привести, в конечном счете, к опасной мысли о «русском воздухе», без которого татары и другие «нацмены» дышать не смогут»²¹². Автор во многом справедлив в отношении искусственно насажденного русского на национальную почву, но вызывает опасение то, что он эти частности подводит к нациофобизму. Справедливости ради надо сказать, что зачастую сами теоретики-исследователи дают повод для неприятия слуха: страницы официальных журналов пестрят «русскими путями» выхода из кризиса экономики и духовности России. Тогда напрашивается вопрос: а кто же завел Россию в тупик?» Автор статьи «Проблема самоопределения России: историческое измерение»²¹³, подчеркивая важность уяснения основного вектора исторического движения страны сегодня и в будущем, говорит исключительно о «русском пути», «русской идее», «русском самоопределении» и т.п., пренебрегая участия в этом процессе других народов Российской Федерации.

Претензии татарского национализма не ограничиваются нацеленностью на освобождение народа от «русского духа». Для противовеса всему русскому освобождению народы Поволжья должны принять установку идеологов татарского национализма. Под лозунгом единения тюркоязычных народов они стремятся возродить идею создания государства «Идель-Урал», куда должны будут включены чуваша и башкиры. На карте, составленной Гаязом Исхаки, Чувашия не обозначена

автономией. Р. Хаким, автор предисловия книги «Идель-Урал», особо подчеркивает, что «идея Идель-Урала не умерла»²¹⁴. В целях осуществления этой идеи и были созданы в Чебоксарах Конгрессы тюркоязычных народов (1993, 1994 гг.), участниками которых были делегаты из многих стран исламского мира.

Национальные общности, составляющие население Российской Федерации, главную опасность своей независимости видят в «разлитости» русских по всем национальным республикам. В целях избавления от их притязания на политическое и культурное лидерство, татарские национал-патриоты стремятся дистанцироваться от русских, предлагая им создать свое Русское государство в Российской Федерации.

Национализм был и остается самой действенной формой разрушения полинациональных государств. З. Бжезинский еще в начале 70-х годов в сборнике «Советские национальные проблемы» писал о возможности и необходимости расколоть СССР, Советское общество путем разжигания национальных конфликтов, создания очагов «национальной нестабильности». В этом процессе, по его мнению, следует воздействовать в первую очередь на интеллигенцию малых наций и народностей, вдалбивать в сознание «культурной элиты нерусских народов понимание преимуществ отдельного существования»²¹⁵. И он оказался пророчески прав. Стремление к отдельному существованию объективно существует теперь среди народов Российской Федерации. Экономический, вслед за ним политический кризисы могут лишь интенсифицировать этот процесс, усилить националистические тенденции. От этих недугов века общество может спасти лишь культура: она должна привести в состояние равновесия общие и единичные моменты общественного развития. Да и сама культура нации как целостное социальное явление может существовать и развиваться, если эти противоположности находятся в разумном соотношении.

Выводы с послесловием

Настоящее будет плоским без глубины прошлого и высоты будущего. Современность требует от нас знания истории и, хотя бы в контуре, обозначения «модели будущего». В прошлом опыте имело место не только позитивное, но и немало негативного, ошибочного, к которым человечество должно относиться с одинаковой ответственностью. А будущее в этом отношении отличается лишь тем, что в нем больше надежды на позитивное, «гуманистически лучшее».

Культура — это такая сфера человеческого бытия, где в каждый данный момент происходит встреча человека с современностью. Следовательно, теоретические исследования проблем культуры ежевременно и максимально должны быть приближены к современности, что говорит о возможной востребованности работы и в плане практической деятельности.

Во введении уже просматривается просpekt исследования. Поэтому в послесловии кроме, как на выводах и некоторых итогах, остановимся лишь на некоторых направлениях дальнейшей разработки проблем национальной культуры, ее вариантной перспективности.

Метод познания диктуется особенностями самого объекта исследования. Чем сложнее объект, тем специфичнее и совершеннее должен быть метод его обозначения. Диалектика категорий единичного, особенного и общего как никакая другая категория философии обладает способностью адекватно отражать особенности национальной культуры и динамику ее развития. Для определения ее однозначности и «оттачивания» как инструмента познания она соотнесена с категориями «сущность и явление», «целое и части», «целостность», «абстрактное и конкретное», а также с диалектикой единства и борьбы противоположностей. За порогом остались другие соотносительные категории и законы, в перекрестном,

«сквозном» сравнении с которыми данный инструмент приобрел бы еще более широкие возможности познания. Но выбор названных категорий и закона продиктован еще и тем, чтобы деидеологизировать, «освободить» их из-под спуда тех исследований, где их заставляли «работать» в пользу той или иной официальной политики.

При анализе диалектики единичного, особенного и общего основное внимание уделяется выявлению онтологической специфики и гносеологического назначения «особенного», ибо оно находится в фокусе исследуемой нами проблемы. Особенное есть единство единичного и общего, и поэтому оно способно выражать внутреннюю определенность отдельного и его феноменальную, внешнюю различенность в среде других материальных и духовных образований. Однако в отношении концептуального содержания в одинаковой степени самоценны и единичное, и особенное, и общее, и поэтому в познавательном процессе нельзя переоценивать роль ни одной из них. Этот вывод направлен против попыток обосновать доминированность общего над единичным. Продолжением логики данного подхода является отождествление диалектики общего и единичного с отношением целого и частей. Метафизический перенос теоретических выводов этой параллели на плоскость национального ведет на практике к постепенному ограничению перспектив развития национальной культуры путем сужения в ней национально-специфического.

В философской литературе до сегодняшнего времени отсутствует анализ категории единичное, особенное и общее в разрезе диалектики единства и борьбы противоположностей. В нашем исследовании прежде всего обращается внимание на понятия «единство» и «особенное». Единство противоположностей заключено в особенном. Противоположности на определенном этапе взаимодействия образуют синергетически особенное, где замедляется, затупляется их агрессивность, неприми-

римость. Оно и обеспечивает направленность развития на разных уровнях и плоскостях находящихся структурных компонентов отдельного в одном темпо-мире. Этот момент диалектики исследователями обычно упускается, абсолютизируется борьба противоположностей. Равнодействие, равновесность противоположных сил, по их мнению, создают тупиковую ситуацию эволюции микро- и макросоциальных систем.

Национально-специфическое и общечеловеческое как противоположности сосредоточены в национальном как особенном, образуют единство, которое стабилизирует существующее состояние национальной культуры как отдельного, поддерживает ее целостность в поступательном развитии. Знание специфики, особенностей предмета или явления дает возможность субъективному фактору строить свою практическую деятельность сообразно переживаемому времени и действительности. Следовательно, дальнейшая разработка межкатегориального аппарата исследования, который должен покрывать «проваливающееся» пространство между пиками противоположностей, является актуализированной перспективой. Культура — сложнейшее, многоаспектное социальное явление. Она обладает присущими только ей законами и признаками, имеет свою внутреннюю логику развития. В то же время она пронизывает как по вертикали, так и по горизонтали все сферы жизни общества, но не покрывая при этом полностью ни одну из ее сторон. Творческий характер и аксиологический срез должны быть положены в основу определения культуры.

В сфере проблемы национальной культуры, несмотря на кажущуюся их разработанность, много дискуссионных и неизученных вопросов, среди которых особенно актуальны сегодня проблемы субъекта национальной культуры, 2) ее сущности, представляемой до сих пор как идеология с ее классовой односторонностью, 3) целостности национальной культуры, 4) национального в философии и т.д.

Субъектом национальной культуры является общность, обладающая сознанием и способностью целенаправленного действия. В литературе, как правило, отрицается наличие национального сознания и способность нации познать общественные процессы. В ходе дискуссии с приверженцами подобных точек зрения доказывалась полноценность нации как субъекта культуры на данное время истории.

Национальное сознание есть этносное измерение политической, правовой, эстетической и др. сторон общественного сознания, а национальное самосознание представляет собой знание, данное субъекту в актах интроспекции. Проблема соотношения национального сознания и национального самосознания — это частный случай общей проблемы соотношения сознания и самосознания. Сознание и самосознание человека формируются параллельно и функционируют в диалектическом единстве в одном и том же субъекте. Познать самого себя — значит знать о себе через знание объективного мира, через обнаружение себя в другом. В процессе выявления и познания «другого» и складывается сознание субъекта. Следовательно, национальное сознание и национальное самосознание не только не отделимы друг от друга, но и последнее включается в круг национального сознания.

Довод о том, что «нации выступают в качестве субъектов социального действия», но «не являются субъектом познания общественных процессов», исходит из неоправданного разрыва теоретико-познавательной и практической деятельности субъекта. Деятельность нации, как и деятельность отдельного человека или целого общества, в гносеологии можно разделить на материальную и духовную. Но в самой действительности процесс познания есть единство практической и теоретической, духовной деятельности людей, направленный на освоение как природной, так и социальной действительности. Было бы ошибочным свести процесс познания целиком и исключительно лишь к умственной деятельности: в

нем вплетены теория и практика, объект и субъект. Отрицание нации как субъекта познания общественных явлений ставит в двойственное положение факт полноценного существования национального сознания.

От состоятельности, целостности субъекта зависит и «собранность», целостность его культуры, и, наоборот, историческая перспектива субъекта определяется насыщенностью культуры национально-нормативной средой, ее целостностью.

Проблема целостности национальной культуры предполагает рассмотрение ее с точки зрения: 1) самодостаточности, «насыщенности» необходимыми структурными компонентами, 2) внутренней интегрированности и взаимодействованности последних, а также 3) автономности, противопоставленности окружению. Названные требования при их реализованности должны обеспечивать перспективу культуры этноса в ее индивидуально-национальной форме. Именно национально оформленная целостность делает на разных уровнях находящиеся народы соизмеримыми и ставит их на одну плоскость равенства.

Существенно общим, «ядром» духовной культуры нации является не идеология в ее традиционном понимании. Теоретически, по достижении нацией социальной однородности идеология как таковая должна исчерпать себя, но нация и ее культура будут функционировать безущербно. Сущностью, «душой» национальной культуры не является также национальная идеология. Во-первых, она в классовом обществе так или иначе, в той или иной степени подпадает под одностороннее влияние классовой идеологии, во-вторых, она не всеобщна, чтобы иметь силу для всех эпох и пронизывать культуру этноса исторически, в-третьих, назначение национальной идеологии — выражать прежде всего интересы своего этноса, чем она больше дифференцирует его, нежели сближает с другими нациями. Существенно-общим, душой культуры является философия. Во-первых, философия формирует

мировоззренческую ориентацию национальной культуры, сообщает ее компонентам определенную направленность развития. Во-вторых, каждый компонент национальной культуры изначально нацелен на постижение сути мира в человеке. Если на уровне обыденного сознания философия представлена лишь отдельными фрагментами, то на уровне теории, где достигнуто предельно обобщенное знание об окружающей действительности, она систематизирована и структурно организована. Национальная культура в разных соотношениях включает в себя оба уровня философского сознания, которые углубляют и расширяют границы ее существования. В-третьих, философия есть сознание и самосознание нации: только она в состоянии определить место этноса в мире вещей и социальных отношений через свою «различность» в компонентах национальной культуры. Однако названные доводы не означают того, что философия якобы подменила классовую идеологию и стала той привилегированной точкой, нажав на которую можно было бы легко управлять национальной культурой.

Из признания того, что в самом содержании национальной культуры наряду с общими, общечеловеческого характера ценностями имеются и национально-специфические моменты, то и в философии как главном содержании культуры должны присутствовать национально-своеобразные моменты. Это довольно непривычный, отчасти и спорный, вопрос разрешается следующим образом. Философия является особой формой общественного сознания. Как и любая другая форма общественного сознания в гносеологическом плане она имеет два уровня — обыденный и теоретический. Допустимо наличие национального своеобразия в философии на обыденном уровне, а на теоретическом — действительность перестает восприниматься и мыслиться в особой форме. Данная точка зрения подтверждается конкретным материалом из истории развития философской мысли чуваш, изуче-

ние которой проведено в сравнении с греческой, китайской, японской натурфилософией. Путем этносно-субъективного переживания пространства, времени, материи, движения создается своеобразная общая картина мира. Следовательно, в этнически экзистенциальной проекции мира наличествует национальное своеобразие философской культуры, изучение которого эффективнее дается через ретроспективу «мифология — искусство».

Философия начинала свой путь с рационализации космогонических мифов. Именно здесь начинается «вхождение» этносного в философию. В своем становлении она не могла миновать искусство, которое «отделявало» эстетическую сторону общей картины мира. Своей познавательной стороной функционирования искусство «является» в философию и тем самым выступает не до-, а пред-в-философией. Поэтому оно обслуживает философию в той же степени, что философия — искусство. Способность выражать всю информацию целостности в частях, отдельного в единичных говорит о состоятельности искусства, о его сосуществовании с философией.

Из всех видов искусства поэзия обладает наибольшими возможностями выражать философию. Поэзия есть квинтэссенция эпохи на чувственном уровне. Современная поэзия, все более и более отдаляясь от мифологической основы, в своих основных чертах стала экзистенциальной философией, но не стала свободной от генетически-национального, о чем свидетельствуют произведения многих выдающихся поэтов современности.

В становлении философской культуры народа важнейшее место занимает формирование таких фундаментальных категорий, как материя, пространство, время, движение и их взаимосвязь. Еще раз возвращаясь к проблеме этносного своеобразия в философии, отметим некоторые особенности восприятия вышеназванных объектов чувашами. На теоретическом уровне познания время, например, ими определяется

через состояние души, течение его от будущего через настоящее в прошлое идет косою линией с левой стороны направо. Понятие времени непосредственно связано с повседневной практикой, о чем говорит использование принципа, выражаясь современным научным языком, функциональной асимметрии симметричного мозга в народной медицине. В понимании движения чуваш всегда допускал его альтернативу — покой. Более того, оно, как правило, представлялось им как разворачивание покоя. В основу как объективной, так и субъективной диалектики заложено не противоречие, уничтожающее целостность, а противоречие допредельное, обеспечивающее устойчивость и стабильность мира, ибо без необходимой гармонии «единое захворает». Данный взгляд в какой-то степени перекликается с основными принципами теории самоорганизации.

Проследивая пути формирования первых диалектических построений у чуваш, можно вывести характерную особенность всего их философского мышления, заключающуюся в том, что он во всем желает найти ту точку опоры, на которой основываются Вселенная и человеческий дух в своей структурной целостности, равновесности противовесных сил.

Самостоятельное, без каких-либо чужеродных явлений, развитие философской культуры чуваш было прервано вторжением в ее сферы научной, марксистской философии, при помощи которой она поднялась до теоретических высот философского сознания. Однако осознание того, что нация внесла определенный вклад в историю мировой философской мысли, имеет решающее значение для роста самосознания нации и укрепления целостности ее духовной культуры. Разработка универсальной философской культуры нации должна быть приоритетной в научной деятельности исследователя.

Особенности современного этапа развития наций и национальных отношений требуют выдвижения на передний план научных исследований проблемы государственно-

сти и национальной культуры, национальной культуры и национализма.

Национальная государственность и национальная культура в литературе обычно рассматриваются в отрыве друг от друга, в то время как эти социальные явления находятся в непосредственной взаимосвязи и взаимодополнительности. Во-первых, появление первых национальных государств подготовлено развитием культуры, в особенности ее правовой сферы, во-вторых, развитие национальной культуры обеспечивается государством. Но это — внешние отношения, где усматриваются в большей степени слаженность, взаимообусловленность. Внутренние, глубинные, со всеми противоречиями отношения государства и культуры проявляются на уровне власти и творчества. Исходя из того положения, что власть всегда намеревается иметь послушную культуру, а творчество, как «беспокойная душа» ее, стремится за рамки дозволенного в сферу свободы, можно заключить об изначальной оппозиционности творчества и власти.

В полиэтнотном государстве для полнокровного функционирования и развития национальной культуры необходимо наличие у этноса своей государственности. В связи с этим в нынешних условиях национального и государственного размежевания особенно важно различие требований суверенитета республики от суверенитета нации. Последнее касается прежде всего суверенитета национальной культуры и национального языка, а требование суверенитета национальной республики сводится в основном к экономической самостоятельности, где не акцентируется приоритет интересов людей коренной национальности. Федеративное устройство страны отвечает экономическим и культурным запросам как отдельных многонациональных республик, так и самой России как полиэтнотного государства. Административно-территориальное деление страны противоречит национально-государственным интересам, что может вызвать движение, способное «расшить» Российскую Федерацию изнутри.

В условиях политики приравнивания статуса национальных республик с правами территориально-экономических областей, проводимой нынешним Российским правительством, заметно повысилась роль национальной идеологии в деле духовной консолидации наций. Ее следует уметь различать от националистической идеологии. Национальная идеология есть сконцентрированное выражение экономического, политического и культурного интересов нации. Она формируется на основе национального сознания, а националистическая идеология — на базе гипертрофированного самосознания. Гносеологические и социальные корни национализма для всех наций и народностей одни и те же. Однако национализм, исходящий со стороны каждой из них, имеет некоторые особенности, которые необходимо знать. Особенностью чувашского национализма являются: 1) слабо выраженный нациофобизм и полное отсутствие нациоэгоизма; 2) направленность его к язычеству; 3) индифферентность сельского населения к национальным вопросам и т.д.

Национализм сыграл не последнюю роль в разрушении Союза, на что в свое время возлагали надежду не без основания западные идеологи. Национализм в любом словесном одеянии является в целом негативным социальным явлением.

За изложенным в работе осталось немало проблем, затронутых, но не завершенных, которые могут быть предметом отдельного фундаментального исследования. К таковым относятся проблемы разработки концепции философской культуры общества, национальной картины мира как этнически экзистенциальной проекции Вселенной и социального пространства. Немаловажное значение имеет также продолжение дискуссии о национальном сознании с четкой линией выхода на национальную идеологию и философскую культуру нации, всегда памятуя при этом, что национальное сознание как и общественное сознание в целом функционирует на двух — обыденном и теоретическом, но не разорванных уровнях.

Примечания

¹ А.Ф. Лосев в переписке с А.А. Мейером по этому поводу с досадой замечает: «после целой жизни философствования — опять задаю себе вопрос: да что же такое философия-то?» // Вопросы философии. — 2000. — № 3. — С. 83.

² Шептулин А.П. Диалектика единичного, особенного и общего. — М., 1973. — 116.

³ См.: Введение в философию. М., 1989. — Ч.2. — С. 109; Спиркин А.Г. Философия. — М., 1999. — С. 294.

⁴ Гегель. Соч. — Т. 10. — С. 270.

⁵ Гегель. Там же. — Т.6. — С. 37.

⁶ В этом отношении целостность ближе к состоянию элементарных частей в микромире: масса атома водорода несколько меньше суммы масс протона и электрона.

⁷ Ленин В.И. Полн. Собр. Соч. Т. 21. — С. 317.

⁸ См: Марутаев М.А. О гармонии мира // Вопросы философии. — 1994. — № 6. — С. 9.

⁹ Некоторые особенности применения диалектики единичного, особенного и общего в познании социальных явлений изложены автором в сборнике «Специфика социального познания». — М., ИФ АН СССР, 1984.

¹⁰ См: Степин. Культура // Вопросы философии. — 1999. — № 8; Двойное зрение культурологии (материалы «Круглого стола») // Философские науки. — 2000. — №№ 1, 2.

¹¹ Л.В. Яценко, например, посвятил этой проблеме целую диссертацию. — Природа творческой деятельности (Философско-методологический анализ): Автореф. Дис. ... докт. филос. наук. — М., 1987.

¹² Освобождение духа. — М., 1991. — С. 50.

¹³ Злобин Н.С. Культура и общественный прогресс: Автореф. Дис. ... докт. филос. наук. — М., 1983.

¹⁴ Злобин Н.С. Деятельность — труд — культура // Деятельность: теория, методология, проблемы. — М., 1990. — С. 118. Н.С. Злобин — один из крупнейших философов, с которого началось восхождение культурологии на новую ступень философского исследования. В 1999 году ИФ РАН, институт культурологии МК РФ и РАН совместно с институтом человека РАН был организован круглый стол, посвященный его памяти, где предлагается новый срез («двойное зрение») изучения культуры, приводятся ее трактовки и концепции.

¹⁵ Кертман Л.Е. История культуры стран Европы и Америки. — М., 1990. — С. 118.

¹⁶ Гумилев Л.Н. Биография научной теории, или автонекролог // Знамя. — 1998.—№ 4. — С. 212.

¹⁷ Арефьева Г.С. Социальная активность. — М., 1974. — С. 124.

¹⁸ Арефьева Г.С. Указ. соч. — С. 25.

¹⁹ См.: Микешина Л.А. Философия познания: антропологические смыслы // Познание и его возможности. — М., 1994. — С. 4.

²⁰ Калтахчян С.Т. Ленинизм и национальный вопрос в современных условиях. — М., 1972. — С. 36. Хотя во втором издании той же книги автор не столь категоричен: проскользнула мысль о «наличии национальных особенностей культуры, сознания и психологии народов».

²¹ Калтахчян С.Т. Марксистско-ленинская теория нации и современность. — М., 1983. — С. 198.

²² Неймарк М.С. О соотношении осознаваемых и неосознаваемых мотивов в поведении // Вопросы психологии. — 1968.—№ 5. — С. 42.

²³ Куличенко М.И. Расцвет и сближение наций в СССР. — М., 1981. — С. 93.

²⁴ Калтахчян С.Т. Марксистско-ленинская теория нации и современность. — С. 194.

²⁵ Спиркин А.Г. Философия. — М., 1999. — С. 582.

²⁶ Бауэр Отто. Национальный вопрос и социал-демократия. — Санкт-Петербург, 1909. — С. 143.

²⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т.33. — С. 374.

²⁸ Речь идет о современном состоянии этноской культуры. В начале ее формирования, эволюции она была открытой системой, ибо закрытая система, если экстраполировать второе начало термодинамики на социальный уровень организации, может изменяться лишь в сторону увеличения энтропии, усиления беспорядочного направления.

²⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 1. — С. 101.

³⁰ Щербинин В.А. Научное мировоззрение и жизненная позиция личности: Автореф. ... д. филос. наук. — М., 1991. — С. 17–18.

³¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 19. — С. 5–6.

³² Ашмарин Н.И. Очерк народной поэзии у чуваш // Этнографическое обозрение. — М., 1892. — С. 43.

³³ См.: Кузнецов И.Д. Саманапа литература. — Шупашкар, 1977. — С. 80.

³⁴ Гельвеций. Сочинения. — М., 1973. — Т.1. — С. 476.

³⁵ Первая коллекция чувашской вышивки была составлена Палласом во второй половине XVIII века.

³⁶ Вследствие того, что большинство исследователей под национальным подразумевают единичное, мы также в необходимых случаях будем использовать эти понятия в их контексте, не забывая о том, что взаимодействие национально-специфического и интернационального (как межнационально-общего) и общечеловеческого происходит не где-либо, а в национальном как в особенном. Эта позиция исходно будет подчеркивать целостность национальной культуры.

³⁷ Галкин А. Суперэтнизм как глобальная проблема // Свободная мысль. — 1994. — № 1. — С. 28.

³⁸ Межуев В.М. Национальная культура и современная цивилизация // Освобождение духа. — М., 1991. — С. 255.

³⁹ Степин В.С. Культура // Вопросы философии. — 1999. — № 8. — С. 71.

⁴⁰ Исмоков Н. Ахӑрсамана (трагедия в стихах). — Шупашкар, 1992. — С. 49.

⁴¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т.3. — С. 19–20.

⁴² Очерки истории марийской литературы. — Йошкар-Ола, 1963. — Т. 1. — С. 339.

⁴³ См.: Владимиров Е.В. Межнациональные связи чувашской литературы. — С. 9.

⁴⁴ Владимиров Е.В. — Там же. — С. 10.

⁴⁵ Утехин Н. Черты неповторимого. — М., 1980. — С. 92.

⁴⁶ См.: Эзенкин В.С. Национальное и интернациональное в литературе и проблемы литературно-художественной критики // Национальное и интернациональное в чувашской советской литературе и искусстве. — Чебоксары, 1978. — С. 21; // Тӑван Атӑл. — 1977. — №12. — С. 61.

⁴⁷ Холмогоров А.И. Интернациональные черты советских наций. — М., 1976. — С. 29.

⁴⁸ Аношкин И.Ф. Ук. соч. — С. 272.

⁴⁹ Чӑваш совет поэзийӗ. — Шупашкар, 1970. — С. 109–110.

⁵⁰ Межуев В.М. Национальная культура и современная цивилизация // Освобождение духа. — М., 1991. — С. 271.

⁵¹ Там же.

⁵² См.: Исмоков Н.А., Феизов Э.З. О чем спорят сегодня философы // Советская Чувашия от 20 апреля 1999 г.

⁵³ Природу подчиняют, покоряясь ей.

⁵⁴ Калтахчян С.Т. Марксистско-ленинская теория нации и современность. — М., 1983. — С. 187.

⁵⁵ Рогачев П.М., Свердлин М.П. Нация — народ — человечество. — М., 1967. — С. 152.

⁵⁶ Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. — М., 1990. — С. 99.

⁵⁷ Чаадаев, например, в своей «Философской мысли» эксплицитно поставил вопрос о неоригинальности русской литературы, что она всецело заимствована и подражательна и поэтому не имеет в самой стране никакой внутренней опоры. Опубликованные в начале века и изданные на русском языке (1991 г.) исследования В.В. Зеньковского «История русской философии» послужили практическим опровержением высказанной позиции. Автор видит самобытное начало русской мысли в ее связях христианским вероучением.

⁵⁸ Литман А.Д. Современная индийская философия. — М., 1985. — С. 28.

⁵⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 2. — С. 144.

⁶⁰ См.: Гачев Г.Д., Огурцов А.П. и др. Российская ментальность (материалы круглого стола); Громов М.Н. Вечные ценности русской культуры: к интерпретации отечественной философии; Скэнлан Дж. П. Нужна ли России русская философия?; Гаврюшин Н.К. Русская философия и религиозное сознание; Валицкий А. По поводу «русской идеи» в русской философии // Вопросы философии. — 1994. — № 1.

⁶¹ Скэнлан Джеймс П. Нужна ли России русская философия? — Там же. — С. 61, 62. (О подготовке идеологической платформы своих воззрений Дж. П. Скэнлан рассказывает в статье, опубликованной на страницах «Вопросы философии» за № 1. 2000 г.).

⁶² Громов М.Н. Вечные ценности русской культуры: к интерпретации отечественной философии // Вопросы философии. — 1994. — № 9. — С. 54.

⁶³ Daniel Ranckur-Laferriere. The Slave Soul of Russia: Masochism and the Cult of Suffering (New York: New York University Press. 1955), 7,35.

⁶⁴ Егоров И.А. Принцип свободы как основание общей теории регуляции // Вопросы философии. — 2000. — № 9. — С. 8.

⁶⁵ См.: Исмуков Н.А. О национально-специфическом в философии // Родная Волга. — 1979. — № 3.

⁶⁶ История философии и культуры. — Киев, 1991. — С. 76.

⁶⁷ История философии и культуры. — С. 80.

⁶⁸ См.: Нагата Хироси. История философской мысли Японии. — М., 1982. — С. 5.

⁶⁹ Проблемы историко-философской науки. — М., 1982. — С. 301.

⁷⁰ Швырев В.С. Указ. Соч. — С. 198–223.

⁷¹ См.: Шура. — Казань, 1912. — № 4. — С. 39.

⁷² См.: Шура. — Казань, 1911. — № 2. — С. 21.

⁷³ Эйнштейн А. Физика и реальность. — М., 1965. — С. 9.

⁷⁴ Город в Чувашии.

⁷⁵ Тейлор Э. Первобытная культура. — М., 1994. — С. 49.

⁷⁶ Вавилов С.И. Глаз и Солнце. — М., 1976. — С. 2.

⁷⁷ Ницше Ф. Утренняя заря. — Свердловск, 1991. — С. 128.

⁷⁸ Чувашские мифы, в особенности космологического направления, весьма сходны с мифами древних шумеров. Академик Н.Я. Марр считает, что «чуваша по названию шумеры». (Марр Н.Я. Избранные работы. — М., 1951. — Т.V. — С. 331.).

⁷⁹ Aschmarin N.I. Thesaurus Linguae tschuvaschorum. — Tscheb., — L. — S. — 145.

⁸⁰ Трудные вопросы классической китайской медицины. — Ленинград, 1991. — С. 14.

⁸¹ Трудные вопросы классической китайской медицины. — С. 123.

⁸² Касаясь проблемы отставания философской мысли чуваш от темпов ее развития указанных более цивилизованных народов, нужно назвать и такую причину, как чрезмерную этизацию его духовной культуры. Внутренний мир чуваша также обременен «поведенческим частоколом» и насыщен всевозможными табу, нравоучениями. Причислить эти принципы в ранг вечных истин — это попытка остановить процесс нравственного самосовершенствования этноса. Идеализация этнопедагогики и, соответственно, подмена философской мудрости народа моральными требованиями однозначно будет сковывать развитие свободомыслия народа.

Среди причин отставания философской культуры чуваш нельзя не назвать такой фактор, как суровое природно-климатическое условие его проживания и трагическую историю. Постоянные переселения и каждодневная забота о хлебе насущном и одежде отнимали все его свободное время: не мог он ходить круглосуточно по берегу моря босиком и в легком одеянии как Сократ, не было у его отдельных представителей возможности собираться в гольбаховских замках для обсуждения философских проблем во время застолий.

⁸³ Гегель. Соч. — Т.3. — С. 365.

⁸⁴ Гегель. Там же. — С. 67.

⁸⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т.3. — С. 29.

⁸⁶ См.: История философии и культуры. — С. 145.

⁸⁷ См.: Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. — М., 1975. — С. 41.

⁸⁸ Балзак об искусстве. — М. — Л., 1941. — С. 6.

⁸⁹ Гегель. Указ. Соч. — Т.3. — С. 387.

⁹⁰ См.: Исмук Н.А. Диалектика общего и особенного в развитии национальных культур. — Чебоксары, 1992. — С. 89–133.

⁹¹ Гегель. Там же. — С. 387.

⁹² Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Опыты. Литературно-философский ежегодник. — М., 1990. — С. 139.

⁹³ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Там же. — С. 156.

- ⁹⁴ Шлегель Ф. Эстетика, философия, критика. — М., 1983. — Ч.1 — С. 139.
- ⁹⁵ Жан-Поль. Приготовительная школа эстетики. — М., 1981. — С. 63.
- ⁹⁶ CM.Literature as philosophu, philosophu as literature / Ed bu Marshall D.I. — Jowe Gitu:Univ.o. Iowa press, 1987. — 10.
- ⁹⁷ История философии и культуры. — С. 155.
- ⁹⁸ Маритен Ж. Ответственность художника // Самосознание европейской культуры XX века. — М., 1991. — С. 180.
- ⁹⁹ Гегель. Эстетика. — М., 1968. — Т.1. — С. 62.
- ¹⁰⁰ Гегель. Энциклопедия философских наук. — Т.3. — С. 385.
- ¹⁰¹ В последние годы, в связи с началом переосмысления марксистской философии, многие исследователи несколько по-другому ставят проблему философского сознания и считают, что «предметом философского сознания является человек и мир, но никак «человек в мире» // Философское сознание: драматизм обновления. — М., 1991. — С. 217, 387.
- ¹⁰² См.: Платон. Соч.: В 3 т. — Т.3, ч. II. — С. 123.
- ¹⁰³ В обыденном сознании поэзия как состояние души и стих как средство выражения его стали уже тождественными. Это редкий случай слияния понятий, выражающих содержание и форму. Применение их как однозначных даже в ученых кругах теперь не вызывает критического отношения.
- ¹⁰⁴ Человек и мир в японской культуре. — С. 259.
- ¹⁰⁵ Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX веков. — М., 1987. — С. 269.
- ¹⁰⁶ См.: Валери П. Об искусстве. — М., 1976. — С. 49.
- ¹⁰⁷ Человек и мир в японской культуре. — С. 248, 251.
- ¹⁰⁸ См.: Гегель. Указ. соч. — Т.III. — С. 72.
- ¹⁰⁹ Пушкин А.С. Собр. соч.: В 10 т. — М., 1976. — Т.6. — С. 238.
- ¹¹⁰ Айги. Всегда Теперь Снега // Предисловие. — М., 1992. — С. 3.
- ¹¹¹ Айги. Здесь. — М., 1991. — С. 264.
- ¹¹² Евгений Евтушенко. Защита собственной души // Здесь. — М., 1991. — С. 7.
- ¹¹³ См.: Степин В.С. Культура // Вопросы философии. — 1999. — № 8. — С. 64.
- ¹¹⁴ См.: Гегель. Г.В.Ф. Наука логики. Т.1 — 3. — М., 1970–1972. — Т.1. — С. 82.
- ¹¹⁵ Впервые «а́стáвáм» в философской интерпретации был применен Н. Исмуковым в статье «Перестройка и национальное сознание» // Знамя. — 1989. — № 3.

¹¹⁶ Термин «хирёстăру» впервые в литературный оборот введен В. Митта при переводе им на чувашский язык «Великое противостояние» Л. Кассиля.

¹¹⁷ Чăваш халăх сăмахлăхĕ (мифы и предания). — Т.6. — Ч.2. — Шупашкар, 1987. — С. 38.

¹¹⁸ Леви-Стросс К. Структура мифов // Вопросы философии. — 1970. — № 7. — С. 27.

¹¹⁹ В чувашской мифологии насчитывается около 450 богов и божеств. Если Древнюю Грецию назвать страной мудрецов, то Чувашия была домом богов.

¹²⁰ См.: Августин. Исповедь. — Киев, 1980. — С. 228.

¹²¹ Из песен низовых чуваш. (Записано в 1976 году у М.И. Филипповой, уроженки с. Б-Арабузи Батыревского района Чувашской Республики) // Ялав. — 1992. — № 10. — С. 25.

¹²² Там же. — С. 27.

¹²³ См.: Брагина Н.Н., Доброхотова Т.А. Функциональные асимметрии человека.—М., 1988; Иванов В.В. Высшие формы поведения человека в свете проблемы доминантности полушарий // О человеческом в человеке. — М., 1991. — С. 100–120.

¹²⁴ Из песен низовых чуваш. — С. 26.

¹²⁵ Чăваш халăх сăмахлăхĕ. — Шупашкар, 1989. — С. 100.

¹²⁶ // Ялав. — 1992. — № 3, — С. 27.

¹²⁷ Там же. — С. 157.

¹²⁸ Чăваш халăх сăмахлăхĕ. — Т.V. — Ч. II. — С. 157.

¹²⁹ Там же. — С. 157.

¹³⁰ Там же. — С. 156.

¹³¹ Из песен низовых чуваш. — С. 26.

¹³² Эйнштейн А. Собр. научных трудов. — М., 1996. — Т.2. — С. 275.

¹³³ См.: Ахундов М.Д. Концепция пространства и времени: источник, эволюция, перспективы. — М., 1982. — С. 7.

¹³⁴ См.: Магницкий В.К. К материалу к объяснению старой чувашской веры. — Казань, 1881. — С. 190.

¹³⁵ Обозначено ли время на этих орнаментах, какое имеется, например, в трипольской культуре, где спирально-солнечный орнамент с его многократным повторением бега нескольких солнц означает непрерывность времени? Этот вопрос в чувашской культурологии в философском плане еще не изучен.

¹³⁶ Aschmarin N.I. Thesaurus Linguae tschuvaschorum/ — Tscheb., L. 12. — S.190–191.

- ¹³⁷ Aschmarin N.I. Thesaurus Linguae tschivaschorum/ — Tscheb., L.
12. — S.201.
- ¹³⁸ Чăваш халăх сăмахлăхĕ. — Т. VI. — С. 33.
- ¹³⁹ Там же. — С. 33.
- ¹⁴⁰ Там же. — С. 36.
- ¹⁴¹ См.: Антология мировой философии. — С. 264.
- ¹⁴² Чăваш халăх сăмахлăхĕ. — Т. VI. — С. 34.
- ¹⁴³ Там же. — С. 34.
- ¹⁴⁴ Милюкович К. Этнографические очерки. — Казань, 1905. — С. 24.
- ¹⁴⁵ Милюкович К. Этнографические очерки. — С. 27.
- ¹⁴⁶ Aschmauin N.I. Thesuarus Linguae schivaschorum / Tscheb., — L.
15. — S.55.
- ¹⁴⁷ Тимофеев Г.Т. Тăхăръял. — Шупашкар, 1972. — С. 72.
- ¹⁴⁸ Чăваш халăх сăмахлăхĕ. — Т. V. — С. 62.
- ¹⁴⁹ Aschmarin N.I. Thesaurus Linguae tschivaschorum. — Tscheb., — L.
15. — S. 75.
- ¹⁵⁰ Aschmarin N.I. Thesaurus Linguae tschivaschorum. — Tscheb., — L.
11. — S.56.
- ¹⁵¹ Aschmarin N.I. Thesaurus Linguae tschivaschorum. — Tscheb., — L.
11. — S. 87.
- ¹⁵² Aschmarin N.I. Thesaurus Linguae tschivaschorum. — Tscheb., — L.
11. — S. 144.
- ¹⁵³ Тимофеев Г.Т. Тăхăръял. — С. 77.
- ¹⁵⁴ Чăваш халăх сăмахлăхĕ. — Т. V. — С. 59.
- ¹⁵⁵ Ялав. — 1990. — № 6.
- ¹⁵⁶ Ялав. Там же.
- ¹⁵⁷ Чăваш халăх сăмахлăхĕ. — Т. VI. — С. 101.
- ¹⁵⁸ Там же. — С. 63.
- ¹⁵⁹ Aschmarin N.I. Thesaurus Linguae tschivaschorum. — Tscheb., — L.
10. — S. 55.
- ¹⁶⁰ Aschmarin N.I. Thesaurus Linguae tschivaschorum. — Tscheb., — L.
9. — S.129.
- ¹⁶¹ Чăваш халăх сăмахлăхĕ. — Т. V. — С. 78.
- ¹⁶² Aschmarin N.I. Thesaurus Linguae tschivaschorum. — Tscheb., — L.
10. — S. 227.
- ¹⁶³ Чăваш халăх сăмахлăхĕ. — Т. VI. — С. 53.
- ¹⁶⁴ Чăваш халăх сăмахлăхĕ. — Т. VI. — С. 53.
- ¹⁶⁵ Там же. — С. 53.
- ¹⁶⁶ Aschmarin N.I. Thesaurus Linguae tschivaschorum. — Tscheb., — L.
17. — S. 24.

- ¹⁶⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 21. — С. 422.
- ¹⁶⁸ Однако в последние годы в международном праве наметились тенденции к отождествлению государства и нации.
- ¹⁶⁹ Баграмов Э.А. Нация и национальная психология (в поисках новых концептуальных подходов // Евразия (Народы. Культура. Религии). — 1992. — № 1. — С. 9.
- ¹⁷⁰ См.: Тишков В.А. Забыть о нации (постнационалистическое понимание национализма) // Вопросы философии. — 1998. — № 9. — С. 12.
- ¹⁷¹ Козинг А. Нация в истории и современности. — М., 1978. — С. 175–178; Калтахчян С.Т. Марксистско-ленинская теория и современность. — М., 1983. — С. 217–219.
- ¹⁷² Избранные произведения венгерских мыслителей. — М., 1965. — С. 41.
- ¹⁷³ Шипков Ю. Нация и государство с точки зрения // Свободная мысль. — 1993. — № 1. — С. 119–120.
- ¹⁷⁴ Ленин В.И. Полн. собр. соч. — Т. 32. — С. 142.
- ¹⁷⁵ Ленин В.И. Полн. собр. соч. — Т. 32. — С. 142.
- ¹⁷⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — Т. 16. — С. 159–160.
- ¹⁷⁷ Ленин В.И. Полн. собр. соч. — Т. 27. — С. 67–68.
- ¹⁷⁸ См.: ОНННн Эстонири регион канашлăвĕ йышăннă докумен-тсем. — Хыпар. — 1993. — Сĕртме. 10.
- ¹⁷⁹ Fischer E. Kunst und Koexistenz. — Hamburg, 1996. — S. 190.
- ¹⁸⁰ Исмуков Н. Тёнче ытамёнче. В мире подлунном. — Чебоксары, 2000. — С. 47.
- ¹⁸¹ Толстых В.И. Художник и власть // Освобождение духа. — С. 104.
- ¹⁸² Словарь социологических терминов. ЛМН WARSZ, 1992. — С. 72.
- ¹⁸³ Руткевич М.Н. Теория нации: философские вопросы // Вопросы философии. — 1999. — № 5. — С. 29.
- ¹⁸⁴ См.: Формирование новой российской идеологии (материалы «Круглого стола») // Свободная мысль. — XXI. — 2000. — № 4. — С. 25–26.
- ¹⁸⁵ Ахизер А.С. Там же. — С. 26.
- ¹⁸⁶ См.: // Свободная мысль. — XXI. — 2000. — № 3. — С. 38, 39.
- ¹⁸⁷ // Свободная мысль—XXI. — 2000. — № 4. — С. 27.
- ¹⁸⁸ // Свободная мысль—XXI. — 2000. — № 4. — С. 27.
- ¹⁸⁹ Fichte I.G. Raden an die deutsche Nation. — Hamburg, 1955. — S. 106, 246.
- ¹⁹⁰ Егоров Г. Воскресение шумеров. — Чебоксары, 1993. — С. 64.
- ¹⁹¹ Чаадаев П.Я. Философские письма. Апология сумасшедшего // Вопросы философии и психологии. — 1984. Кн. VII. — С. 74–75.
- ¹⁹² Галкин А. Суперэтнизм как глобальная проблема // Свободная мысль. — 1994. — № 5. — С. 20.

- ¹⁹³ Панарин С. Национализмы в СНГ: мировоззренческие истоки // Свободная мысль. — 1994. — №5.—С. 34.
- ¹⁹⁴ Руткевич М.Н. Теория нации: философские вопросы. // Вопросы философии. — 1999. — № 5. — С. 29.
- ¹⁹⁵ Тишков В.А. Забыть о нации (Постнационалистическое понимание национализма) // Вопросы философии. — 1998. — № 9. — С. 16.
- ¹⁹⁶ Панарин С. Национализм в СНГ: мировоззренческие истоки. — Там же. — С. 34.
- ¹⁹⁷ Ракитов А.И. Новый подход к взаимосвязи истории, информации и культуры: пример России // Вопросы философии. — 1994. — №4. — С. 33.
- ¹⁹⁸ Кавелин К.Д. Собрание сочинений. — С.-Петербург, 1983.—Т. I. — С. 613.
- ¹⁹⁹ Шаповалов В. Россияведение как наука // Свободная мысль. — 1994. — № 7–8. — С. 33.
- ²⁰⁰ Яковлев И.Я. По поводу заметки начальника С.Я. о земских инородческих школах // Симбирские губернские ведомости. — 1894. — 3 дек.
- ²⁰¹ Дмитриев В.Д. О личном архиве И.Я. Яковлева // Советская педагогика. — 1958. — № 9. — С. 34.
- ²⁰² Яковлев И.Я. Краткий очерк Симбирской чувашской учительской школы. — Симбирск, 1908.—С. 6.
- ²⁰³ Яковлев И.Я. Там же.—С. 7–8.
- ²⁰⁴ В результате распада СССР 25 млн. русских оказались за пределами РФ.
- ²⁰⁵ См.: Соловей В. Современный русский национализм: идейно-политическая классификация // Общественные науки и современность. — 1992. — № 7.
- ²⁰⁶ Егоров Г. Чăваш-Шумер. — Шупашкар, 1992.
- ²⁰⁷ Молодой коммунист.—1992.—28 окт.
- ²⁰⁸ Ницше.Ф. Утренняя заря. — Свердловск, 1991. — С. 120–121.
- ²⁰⁹ См.: Исмуков Н. Обновление мира или обновление сознания? (диалог с архиепископом) // Эпоха. — Чебоксары, 1990. — Вып. 2.
- ²¹⁰ «Suverenitet». — 1993. — № 8.
- ²¹¹ Независимость.—1993. — № 6.
- ²¹² Фахрутдинов Р. Золотая Орда и татары. — Наб. Челны, 1993. — С. 44.
- ²¹³ См.: // Вопросы философии. — 1999. — № 10.
- ²¹⁴ Исхаки Г. Идель—Урал. — Наб. Челны, 1993. — С. 5.
- ²¹⁵ Brzejinski Z. Soviet Nationality Problems. — N V., 1971. — p. 81–82.

Исмуков Николай Аверкиевич
НАЦИОНАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ КУЛЬТУРЫ
(философско-методологический аспект)

Редактор *В.А. Тихонова*
Художественный редактор *Н.В. Кокель*
Технический редактор *А.Д. Митрофанова*

Сдано в набор 07.04.2001 Подписано в печать 17.06.2001
Формат 60 x 84/16. Печать высокая.
Усл. п. л. 17,25. Уч.-изд. л. 17,5. Тираж 1000 экз. Заказ № 197

Издательство «Прометей» МГПУ
119048, г. Москва, ул. Усачева, 64.
Типография МПГУ
129243, г. Москва, ул. Кибальчича, 6.

1. Савицкий Г. П. Национализм в СССР. М.: Наука, 1989. 208 с.
2. Савицкий Г. П. Национализм в СССР. М.: Наука, 1989. 208 с.
3. Савицкий Г. П. Национализм в СССР. М.: Наука, 1989. 208 с.
4. Савицкий Г. П. Национализм в СССР. М.: Наука, 1989. 208 с.
5. Савицкий Г. П. Национализм в СССР. М.: Наука, 1989. 208 с.
6. Савицкий Г. П. Национализм в СССР. М.: Наука, 1989. 208 с.
7. Савицкий Г. П. Национализм в СССР. М.: Наука, 1989. 208 с.
8. Савицкий Г. П. Национализм в СССР. М.: Наука, 1989. 208 с.
9. Савицкий Г. П. Национализм в СССР. М.: Наука, 1989. 208 с.
10. Савицкий Г. П. Национализм в СССР. М.: Наука, 1989. 208 с.
11. Савицкий Г. П. Национализм в СССР. М.: Наука, 1989. 208 с.
12. Савицкий Г. П. Национализм в СССР. М.: Наука, 1989. 208 с.
13. Савицкий Г. П. Национализм в СССР. М.: Наука, 1989. 208 с.
14. Савицкий Г. П. Национализм в СССР. М.: Наука, 1989. 208 с.
15. Савицкий Г. П. Национализм в СССР. М.: Наука, 1989. 208 с.
16. Савицкий Г. П. Национализм в СССР. М.: Наука, 1989. 208 с.
17. Савицкий Г. П. Национализм в СССР. М.: Наука, 1989. 208 с.
18. Савицкий Г. П. Национализм в СССР. М.: Наука, 1989. 208 с.
19. Савицкий Г. П. Национализм в СССР. М.: Наука, 1989. 208 с.
20. Савицкий Г. П. Национализм в СССР. М.: Наука, 1989. 208 с.

НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

(вклад в развитие культуры)

Редактор В. В. Яковлев

Художественный редактор В. В. Яковлев

Надпись на обложке: МПТУ

Типография МПТУ

120243, г. Москва, ул. Кинешемская, 6

