



Электронное научное издание
«Ученые заметки ТОГУ»
2014, Том 5, № 1, С. 169 – 181

Свидетельство
Эл № ФС 77-39676 от 05.05.2010
[http://pnu.edu.ru/ru/ejournal/about/
ejournal@khstu.ru](http://pnu.edu.ru/ru/ejournal/about/ejournal@khstu.ru)

УДК 123.1

© 2014 г. **В. В. Грибунин,**
Е. А. Мельничук

(Тихоокеанский государственный университет, Хабаровск)

ДИАЛЕКТИКА СВОБОДЫ В РУССКОМ КУЛЬТУРНОМ АРХЕТИПЕ

Проблема понимания свободы в рамках русской культуры уже не раз становилась предметом рассмотрения в рамках философских и культурфилософских студий. В настоящей работе предполагается рассмотрение категории «свобода» в рамках архетипических представлений, свойственных русской культуре. Традиционная дихотомия «восток/запад» в этом варианте конкретизируется и опредмечивается. Выстраивается матрица, позволяющая осмыслить максимально широкий круг явлений.

Ключевые слова: русская культура, свобода, необходимость, воля, диалектика, рабство, архетип, восток, запад, порядок, гармония

V. V. Gribunin, E. A. Melnitshuk DIALECTIC OF FREEDOM IN RUSSIAN CULTURAL ARCHETYPES

The problem of understanding freedom within Russian culture has repeatedly been the subject of consideration in the philosophical and kulturfilosofskij Studi. In this work, expected to consider the category of " freedom " in the archetypal representations peculiar Russian culture. The traditional dichotomy between «East / West» in this embodiment, concretized and objectified . Builds a matrix that allows to understand the broadest possible range of phenomena.

Keywords: Russian culture , freedom and necessity , will, dialectic , slavery , archetype, east, west, order, harmony

Благодаря концепции К. Г. Юнга представление о коллективном бессознательном и архетипе прочно и органично вошло в обиход научной гуманитарной проблематики. Интегрируя психоаналитические понятия в области социальной психологии, этнологии, этносоциологии и этнопсихологии, многие специалисты образуют следующие «гибридные» термины: «социальное бессознательное» (З. В. Сикевич), «социальный архетип» (Кс.Касьянова), «культурный архетип» (Ю. А. Вьюнов, А. В. Лубский). Так как авторы данной работы придерживаются этой же методологической и мировоззренческой линии, то, в первую очередь, необходимо оговорить определения основных понятий и некоторые их характеристики.

Культурные архетипы как социокультурные императивы и доминанты — это архаические культурные первообразы, представления-символы о человеке, его месте в мире и обществе, нормативно-ценностные ориентации, задающие образцы жизнедеятельности людей, «проросшие» через многовековые пласты истории и культурных трансформаций и сохранившие своё значение и смысл в нормативно-ценностном пространствесовременной культуры (Вьюнов, Лубский, Касьянова, Сикевич, Шаповалов, Сергеева).

Культурные архетипы проявляют свои структурные иррациональные и суггестивные воздействия в самых различных областях жизни общества и культуры, в том числе, и сегодня. В этой связи существенно наблюдение К. Г. Юнга: «Когда представляется ситуация, которая соответствует данному архетипу, архетип активизируется и развивается, принудительность, которая подобна силе инстинкта, прокладывая себе дорогу вопреки разуму и воле» (20).

Если перейти непосредственно к описанию и анализу именно русского культурного архетипа, то, прежде всего, стоит заметить, что по подавляющему числу характеристик он носит амбивалентный, противоречивый характер (Н. А. Бердяев, Н. О. Лосский, Кс.Касьянова). Другими словами, каждая черта русской культуры, каждое качество, присущее русскому культурному архетипу обязательно находит свой антипод, свою крайнюю степень противоположности, полярность. Н. А. Бердяев так указывает на истоки это двойственности русского культурного архетипа: «Два противоположных начала легли в основу формации русской души: природная, языческая, дионистическая стихия и аскетически монашеское православие» (5). Такое диалектическое единство тезиса и антитезиса Н. А. Бердяев прослеживает по всем видам жизнедеятельности русского человека. Нам же хотелось особо остановиться на одной из значимых для современной культурной ситуации дихотомии, которую Бердяев выразил как противостояние двух, противоположно направленных тенденций: с одной стороны, это стремление индивида к безграничной свободе, независимости, вольности, с другой стороны — это этатизм, абсолютизация государства, деспотизм и тирания власти, в своей безграничности, стремящаяся обуздать, ограничить, или вовсе уничтожить всякую свободу индивида через полное подчинение его воли произволу тирана.

Отсюда, по Бердяеву, основным антитезисом свободы в диалектическом противопоставлении должна выступать абсолютизация государственной власти.

Однако это, скорее внешнее, слишком поверхностное, близкое к формально-логическому представлению о бинарных оппозициях русского культурного архетипа: индивидуализм — коллективизм, свобода — несвобода (тирания), демократия — тоталитаризм. Так, любопытным примером является своего рода разоблачение А. В. Сергеевой пресловутого «русского коллективизма» (общинности, корпоративности): за коллективизм принимают взаимное тяготение русских друг к другу, их открытость в процессе общения, «чувство локтя», любовь к массовым праздникам и народным гуляниям, к компаниям <...>, что можно назвать иным словом- «публичность» (15). По её мне-

нию, происходит подмена понятия. Скорее всего, речь идет именно о применении излишне формального, внешнего подхода к антиномиям русского культурного архетипа. Нечто подобное происходит и в восприятии культурной архетипической дилеммы: а) свобода; б) тирания, где, возможно, применяется принцип больше политологического, институционального подхода:

а) если есть права индивида, реально зафиксированные и подкрепленные законом, или есть стремление к их утверждению в статусе закона, есть осознание их значимости для себя и для общества, то уместно говорить о наличии свободы;

б) если нарушаются права и свободы индивида, его частное и личное пространство угнетается и подавляется со стороны политической власти, институциональных учреждений контроля и репрессивных органов, государства в целом, то значит, мы имеем дело с тоталитаризмом, тиранией.

Стоит заметить, что уже при более внимательном, углубленном, именно антропологическом измерении, внешне непримиримые противоречия и крайности могут находить вполне рациональные и мотивированные, оправданные точки соприкосновения, единые сущностные, онтологические основания.

Например, свобода и тирания именно в русском архетипическом (мифологизированном) измерении носит крайне субъективированный, волюнтаристский характер. При внимательном взоре на поиск причин и оснований в психологии народа, в его коллективном бессознательном мы находим единый источник этих, казалось бы, воинствующих крайностей и антиподов. Описывая атрибуты и сущностные характеристики свободы и тирании, мы с неизбежностью приходим к одному единственному основанию их бытия — к воле субъекта. Таким образом, и индивидуальная свобода, и тоталитарная (тираническая) власть в контексте волюнтаризма выступают не столько как противоположности, сколько в качестве понятий — «близнецов», т.е. родственными понятиями, феноменами одного порядка, выводящего нас как раз к специфике категории свободы именно в русском культурном архетипе.

Попробуем остановиться на этом тезисе, развернуть его и ответить на вопрос: «В чём же действительно и конкретно состоит идентичность свободы и тирании в русском культурном архетипе?»

Условиями бытия свободы индивида выступает его воля и стремление посредством воли реализовать свой потенциал вовне (свобода как стремление к экспансии своего «Я» в отношении «не-Я» — внешнего мира — посредством воли). Фихтеанская модель наиболее подходит тем, что она не настолько политически и идеологически ангажирована (наиболее «чистая», «стерильная» в понимании свободы индивида). В русской же версии, как отмечает Г. П. Федотов, свобода обрастает негативными, даже агрессивными характеристиками. Её реализация связана с нарушением воли, свободы, суверенности других субъектов воли (родных, соседей, «ближних», «дальних») и такое бытие «свободы по-русски» именуют уже «произволом», «своеволием», «самоуправством», «самодурством», т.е. тем, что подразумевает ситуацию, когда воля частного индивида начинает навязывать себя другим индивидам, другим волям.

Следовательно, здесь мы уже имеем дело с неким подобием осуществления власти (только в неформальном, нелегитимном, спонтанном, анархическом виде, в отличие от официальной политической системы институализированной власти). Позволив себе вольность, можно вывести своего рода «Закон власти по-русски»: для субъекта воли (по сути, властвующего субъекта) все остальные, все вокруг — объекты его волеизъявления. Тирания, деспотизм, тоталитаризм — это не только обезличенная машина, где все — всего лишь «винтики» системы. Это, скорее, специфика перцептивности русского менталитета, его сугубо субъективных восприятий и ощущений на уровне мифологиче-

ского, архетипического, культурного бытия. Вот как описывает отношения человека и государства в контексте архетипических переживаний русского человека Кс. Касьянова: «Государство изначально противостоит русскому человеку как нечто враждебное, оно мыслится и воспринимается им как нечто механическое, отчужденное от всего человеческого, ибо формальные отношения мы вообще исключаем в своём сознании из сферы «человеческого» (11). Повторим, что власть и сила влияния деспота, тирана, диктатора и его режима, возведение государственной власти в абсолютизм и сверхценность — это не только бюрократизм и безличная система. Это еще и наличие ответственных авторов, субъектов этой власти «наверху», в «коридорах власти», т.е. в управленческих властных структурах государства и общества. Вот здесь то мы и сталкиваемся с очень схожей, практически (по существу) идентичной ситуацией того, как происходит осуществление «свободы-воли-власти» «внизу», среди рядовых граждан, в отношениях «простых людей» друг с другом. Субъект власти (как субъект воли) на вершине управления государством, обладая волей, диктует её всем окружающим. Разница между субъектами воли «внизу» и «наверху» лишь в формальных и количественных параметрах: степени и статусе легитимации воли правящего субъекта, масштабе, объёме подчинения своей воле воли других людей.

Таким образом, и свобода индивида «на местах, внизу» и воля властвующего субъекта в «верхах», в Кремле — суть одно — «воля к власти», только в «русской версии» — безграничный и самодовлеющий волюнтаризм субъекта. С осторожностью, в качестве версии, можно предположить, что и с другими крайностями русского национального менталитета и русского культурного архетипа происходит нечто подобное: поверхностные крайности сходятся в их глубинном сущностном единстве как две внешние формы внутренней культурной архетипической проекции.

В связи с этой гипотезой, хотелось бы изменить вектор противопоставления.

Скажем, вместо методологической схемы Н. А. Бердяева использовать схему диалектического противопоставления Аристотеля в его этической концепции. В трактовке этической добродетели он допускает почти гегелевскую триаду (тезис-антитезис-синтез). Только, наверное, в ценностном измерении.

Нет, конечно, Аристотель не отступает от законов логики (он, хотя и «отец логики», но не считает, что в адрес логики можно использовать принцип — «я тебя [логику] породил, я тебя и убью»).

Напомним, что этическая добродетель, по Аристотелю, — это середина в поведении и мышлении, выбираемая между двумя крайностями как пороками.

Допустим, мужество в его этической системе — это добро (добродетель), мера, середина, норма, тогда как зло — это аномалия, нарушение меры.

Зло — это отклонение от эталона добра как в крайность недостаточности (здесь, трусость, как недостаток мужества), так и в сторону избыточности (безумная смелость, безрассудная храбрость как избыточность мужества).

Итак, выходит, что одна крайность — порок — это недостаток меры, середины, а значит, недостаток добродетели, т.е. «зло №1». Примем это утверждение в качестве диалектической ступени на уровне тезиса. Другая, вторая крайность — порок — избыток меры, середины, т.е. «избыточность нормативности добродетели — «зло №2».

Вторая крайность здесь выступает как диалектическая ступень в виде антитезиса. Любопытно, что у Аристотеля нет привычного, простого противопоставления добра и зла, а есть необычная идея «одного добра» супротив «двух вариантов зла», где не только «недостаток меры», но даже «избыток меры добра» мыслится как зло, что, казалось бы, довольно неожиданно: разве может быть что-то плохое (с обывательской точки зрения) от переизбытка добрых, положительно значимых в обществе качеств?

Теперь переведем эту «диалектико-этическую триаду Аристотеля-Гегеля» в русло русской религиозной философии периода её становления.

Так, А. С. Хомяков, решая вопрос о соотношении «свободы и единства» (двух векторов духовного развития личности и общества от центра к своему «Я» и от своего частного «Я» к общему, единому центру), распределил разрешение этого диалектического противопоставления по трём линиям христианского миропонимания. Согласно Хомякову, в католицизме мы имеем дело с преобладанием единства над свободой, в протестантизме — приоритет отдаётся свободе индивида по отношению к единству. Для православной трактовки Хомяков применяет термин «соборность», который служит здесь идее синтеза двух противоположных позиций. Соборность выступает как синтез, гармония двух крайностей — сверх-свободы и сверх-единства, воплощающихся в конечной точке любви и веры всех и каждого — в данном случае, в Иисусе Христе — Бого-человеке. По Хомякову, именно любовь и вера в Иисуса Христа снимает явное, видимое, формально-внешнее противоречие между свободой личности и единством общества верующих (церковной общиной). В соборном, целостном единстве личностей верующих с Личностью Самого Христа, собственно методы, «механизмы», «технологии» снятия противоречий остаются сокрытыми и переводятся в область мистического, сакрального, т.е. в область таинства и чуда. На языке богословия достигается эта гармония благодаря, верой, любовью, синергией — соединением воли человека с Волей Бога.

В заключение данной работы попробуем представить в указанных выше контекстах (Аристотель — Гегель — Хомяков) диалектическую динамику категории «свобода» в русском культурном архетипе. Обратимся непосредственно к толкованию понятия «свобода» в классической европейской социально-философской версии на примере концепции Э. Фромма, И. Берлина, Ф. Хайека, К. Ясперса и др. Для такой модели характерно рассматривать свободу в двух аспектах:

1) негативная трактовка, сводимая к формуле «свобода от ...» — это свобода как независимость от внешнего принуждения, от обстоятельств и условий, препятствующих реализации прав и желаний индивида. Эта свобода есть бунт, сопротивление, восстание человека против засилья «царства необходимости», физического и социально-экономического, политического и других видов «объективного детерминизма» («объективации» по Бердяеву);

2) позитивная интерпретация, сводимая к формуле «свобода для ...», «свобода к ...» — это свобода как реализация внутреннего духовного потенциала человека. Такое понимание свободы даёт человеку не только независимость от внешних детерминант, но и способствует раскрепощению творческих ресурсов человека, его дара и призвания, поиска и нахождения самого себя, обретению смысла жизни и своего призвания.

Теперь, преломляя эту модель в контексте русского культурного архетипа, мы можем подойти вплотную к разгадке диалектической оппозиции «свобода — несвобода», только формулируя уже ее в виде триады, а, значит, уже и в качестве трёх состояний бытия свободы. В большинстве случаев «русская версия» предполагает противопоставление понятий «воля» и «свобода» как некоторого рода антиподов.

Осталось только прояснить, которая из двух «свобод» — тезис, а какая — анти-тезис. Об этом чуть позже. Пока же довершим представленную оппозицию примиряющим, третьим элементом диалектической триады — синтезом. Свобода на уровне синтеза — это свобода в виде идеала, т.е. такой категории русской культуры, которая мыслится, как нечто из сферы должного, проективного. Иначе говоря, свободу на этой ступени диалектико-этического развития мы видим в качестве идеального образца. Это такое понимание свободы, какой она должна быть в её абсолютной духовно-нравственной, ценностной ориентированности русского культурного архетипа.

Итак, рассмотрим по порядку три ступени, три уровня, три состояния «свободы на Руси», т.е. в русском культурном архетипе:

- 1) «свобода как воля» — тезис;
- 2) «свобода как норма социальной жизни и порядка» — антитезис;
- 3) «свобода как духовно-религиозная категория на пути к спасению души» — синтез.

1) «Свобода как воля», пожалуй, самое популярное и наиболее исследованное состояние феномена свободы в русском культурном архетипе. Следуя логике учения Аристотеля об этической добродетели, первое состояние свободы — преобладание фактора воли — является проявлением одной из крайностей, одним из отклонений от надлежащей нормы (в данном случае, в сторону избыточности достаточной меры свободы в ее традиционно европейской социализированном понимании). Так, с позиции европейского либерализма, в том числе и в русской философии, многие авторы склонны противопоставлять собственно «свободе» и «русскую волю». В архетипе культуры русского человека место свободы занимает понятие «воля» как свобода лишь для себя и безразличие к чужой свободе в самом широком смысле слова — от равнодушия до подавления. Воля проявляется прежде всего в абсолютизации независимости, свобода же достижима лишь в обществе открытого типа, среди людей с развитым индивидуальным сознанием и гуманистической ментальностью» (13). Эту же линию негативного прочтения воли оценивает Г. П. Федотов: «Но никто не может оспаривать русскости «воли». Тем необходимо отдать себе отчет в различии воли и свободы для русского слуха. Воля есть прежде всего возможность жить, или пожить, по своей воле, не стесняясь никакими социальными узами, не только цепями. Волю стесняют и равные, стесняет и мир. Воля торжествует или в уходе из общества, на степном просторе, или во власти над обществом, в насилии над людьми. Свобода личная немыслима без уважения к чужой свободе; воля — всегда для себя. Она не противоположна тирании, ибо тиран есть тоже вольное существо» (17). Кстати, последнее замечание меняет даже саму концепцию обычной схемы Бердяева, где свобода якобы противостоит тирании. Федотов точнее улавливает суть русского культурного архетипа — свободе противостоит воля как псевдосвобода в ее либеральном, европоцентрическом прочтении: «Так как воля, подобна анархии, невозможна в культурном общежитии, то русский идеал воли находит себе выражение в культуре пустыни, дикой природы, кочевого быта, цыганщины, вина, разгула, самозабвенной страсти, — разбойничества, бунта и тирании» (17).

Подобную трактовку воли в русском менталитете, национальном характере, культурном архетипе продолжает и углубляет В. Г. Федотова. Только она связывает понятие воли с концептом анархизма. Отсюда анархизм в России, по ее мнению, — это стремление не к свободе, тем более — к демократии, а к воле, не считающейся с правилами и ограничениями. «Воля в виде анархических устремлений вместо свободы как противоположный полюс долготерпения является характерной чертой российского сознания, снискавшей русским как дурную, так и добрую славу. Дурную — за неспособность к жизнеустройству, добрую — за широту, удаль, за целый мир русской культуры. Очень часто в годину несчастий воля (вместо свободы) направлялась на выживание, на самопомощь, и выжить, помочь себе удавалось. В этом сказывалась витальность русских, их жизненная сила» (18). Вот эту витальность, жизненный порыв «духа варварства», природность (или даже естественность, животность, доходящая порой до откровенного нигилизма и скотства) хотелось бы подчеркнуть особо. Ведь даже Бердяев замечает, что одно из начал в противоположностях русской души — это «природная, языческая, дионистическая стихия». Воля-это, возможно, дикая, страстная, аффективная ипостась свободы, несущая в самой себе опасность разрушения и экстремизма, фа-

натизма и откровенного безумия. Она идет именно от инстинкта, от самых «низов» бессознательного. Она не знает меры и самоконтроля. Парадокс психологии воли как архетипа русской культуры состоит в том, что она полностью противостоит субъективному фактору воли в отдельно взятом человеке: воля субъекта предназначена, среди прочего (желать и реализовывать желания), еще и для контроля за своими желаниями, управления самим собой, своими эмоциями и поступками. И здесь, в концепции индивидуальной психологии воля как раз и есть социокультурный фактор ограничения, обуздания культурными императивами (внутриличностными инстанциями — совестью, стыдом, чувством вины, самоконтролем и рефлексией) собственных биологических бессознательных, «животно-варварских» начал, в том числе, в контексте культурных архетипов.

Итак, воля — это «особое понимание свободы, порожденное в частности, необъятностью российских просторов, бескрайними горизонтами русской равнины, особым настроением внутренней раскрепощенности, ощущением безграничности возможностей» (Шаповалов В.Ф., 19).

2) «Свобода как норма социальной жизни». Конечно, такой эталон понимания свободы возобладал в западноевропейской ментальности, в идеологии либерализма и европоцентризма, в классической европейской философской традиции. Благодаря утверждению этой идеи и проникновению её в область социально-практической жизни. Современная цивилизация Запада обретает такую ценность как демократия, гражданское общество, правовое государство, наконец, права и свободы каждого, отдельно взятого индивида. «Вызванная ограниченностью пространства стесненность жизни в Западной Европе, четкие контуры ландшафта, отнюдь не уходящего в безграничную даль, как в России, способствуют выработке определенных правил, обязательных для всех и служащих упорядочению общественной жизни. Это стремление к упорядоченности не нуждается в том, чтобы быть предписанным или навязанным «сверху». Оно рождается стихийно в массе рядовых жителей и тружеников западноевропейских обществ» (19).

Сформировавшиеся в ходе цивилизационной трансформации в XIV-XVII вв. западноевропейское общество стало антропоцентрическим, основу которого составили либеральные ценностные ориентации. Отрефлексированы и оформлены они были (в том числе и философски, и юридически, и законодательно) уже позже, в XVIII-XX вв. В системе ценностей либерального мировоззрения центральное место занимает человек как индивидуальность, его неповторимая и уникальная судьба, частная земная жизнь, его естественные и неотъемлемые права и свободы.

«Либерализм — это ощущение личной свободы и личной ответственности, расчет на собственные действия и собственную судьбу. Идеалом либерализма выступает человек — личность, гражданин, который не только осознает, но и жить не может без гражданских прав и свобод, прежде всего права собственности и права индивидуального выбора, т.е. права на самого себя» (13). Итак, в европейском сознании, свобода — это норма, необходимое условие социальной организации и жизни в целом. Суть понимания такой свободы — в следовании нормам, требованиям правил и законов, предписаниям культуры, этическим регуляторам и соблюдением запретов, ограничений, рамок и границ дозволенного. Все императивы, законы и соответствующие им ограничения выступают как разумная, прозрачная, доступная для осознания форма социального бытия. У всякой нормы или ограничения, предписания есть свое рациональное оправдание (теория общественного договора, естественных прав), опора на здравый смысл, философское и юридическое обоснование. Иначе говоря, все это имеет институциональный характер и несет вполне очевидное, объективированное выражение, почти материальное воплощение. Теперь покинем ментальное пространство собственно аутентичное для европейцев. Вернемся к восприимчивости, так сказать, перцепции русского культурного

архетипасами русскими, т.е. проясним, каково же отношение русских к «свободе №2» — как социальной норме, как гаранту закона и порядка. Ответ, конечно же, очевиден, если изначально обратиться к массовому сознанию российского общества хоть вчера, хоть сегодня: это чуждая и чуть ли не противоестественная ценность для нашей жизни и культуры. Свобода, с ее законопослушанием, в ее ответственном, социально-политическом виде, в смысле уважения и отстаивания не только своих, но чужих прав и свобод, требует колоссальных усилий, и даже не столько от личности или общества, сколько от государства, всей правовой и политической системы России, сопоставимыми, пожалуй, с огромными затратами на тепло и свет. Так, большинство реформ по демократизации инициировались «сверху», т.е. со стороны государства первых лиц правящей элиты. Это то, что связывают с такой особенностью русского характера уходящего в культурный архетипический слой всего народа, «как недостаток средней области культуры» (Н. А. Бердяев, Ф. М. Достоевский, Н. О. Лосский). И вообще, это и повсеместное, чуть ли не повальное пренебрежение серединой в целом, т.е. тем, что именуют процессуально-нормативным компонентом в любом виде деятельности, что требует монотонного труда и усидчивости, механистичности, формальности, объективности в осуществлении чего-то простого, банального, повседневного. Это обычно связано с «мелочами жизни» и житейским частным и общественным комфортом, начиная от урн, туалетов, уборки мусора и заканчивая соблюдением прав и уважением к ним каждого гражданина, уважением к закону и государству, а государственных служащих к гражданам, наконец, уважением права и свобод всех и каждого. Причем, именно в тотальном, всеобщем смысле как норме поведения не только социального, но и морального. Этого, увы, не просто нет или мало. Самое трагичное, что это даже не является целью или ценностью, идеалом, к которым нужно и должно стремиться. Более того, это объявляется в русском культурном архетипе на всех уровнях (и на бытовом, и на философском) негативной этической крайностью. В духе Аристотеля, это бы выглядело как «отклонение» от середины, меры добра в сторону недостаточности (например, по сравнению с более одобряемой, приемлемой категорией «воли», моралью нашего архетипа). Вот один из ярких примеров такого отношения в современной российской философии:

«Понимание свободы как осознанной необходимости является западным по своему происхождению и инструментальным по своему значению. Оно находит практическое воплощение в устранении разнообразных ограничений на пути раскрепощения отдельного человека. Потенциальное стремление к абсолютизации этого процесса, восходящее к известному вольтеровскому суждению — «я с вами не согласен, но готов отдать свою жизнь за то, чтобы вы смогли высказать свое мнение», оборачивается культурным релятивизмом, пытающимся устранить различие между нормой и девиацией» (8).

Примечательно, что автор этого тезиса сам исходит из «прозападного» понимания «культурного релятивизма». Тогда как в «русской версии» релятивизм означал бы именно этическую относительность, размытость границ все же между добром как нормой, и злом как отклонением от нее, т.е. девиацией.

К чему же может привести нас такой субъективизм прав и релятивизм моральных ценностей как духовно-культурная стратегия западного мира, согласно позиции И. К. Джерелиевской?

«Права одного человека в этом случае понимаются исключительно как обязанности другого (в том числе, государства). Следствием этого может стать феномен социального потребительства, опасность которого состоит в том, что человек (как иронично отметил С.С. Аверинцев) и впрямь склонен расценивать счастье как причитающееся ему право, как должок, который ему никак не удосужатся выплатить» (8).

При всей возможной резкости, где-то недостаточной обоснованности суждений, автор, пожалуй, точно и концентрированно, в духе русского культурного архетипа демонстрирует свое именно негативное восприятие свободы как ценности либерального, демократического, а значит, прежде всего, западноевропейского образа жизни, где средний компонент жизни — основной. Типичный для традиции русского философствования подход.

И все же при сопоставлении «свободы по-европейски» и «свободы по-русски» наше отечественное выражение свободы будет выглядеть как дикость, варварство, как жажда хаоса и разрушения. В России стихийно рождается не стремление к упорядоченности и закону, а то, что явно противоположно порядку, социальной норме и закону — разгул, попрание достоинства других людей, разнузданность, произвол, обскурантизм, нигилизм и даже, в крайних точках поведения, — экстремизм. Все это находит яркое проявление и наши дни. События в Киеве в феврале 2014 г. Яркая иллюстрация воплощения воли, вольности как абсолюта, где воля сама себе цель, сила и власть.

Стихийно рождающееся стремление к безграничной воле, к ничем не ограниченному произволу, огромные пространства, не имеющие четких природных рубежей, — это факторы, отнюдь не способствующие выработке навыков дисциплины, привычки строго следовать определенным правилам общественной жизни. В этих условиях для поддержания элементарного порядка, для предотвращения хаоса и развала, разгула, преступности, Россия нуждалась в сильной централизованной государственности, не допускающей даже оспаривания ее решений, власти, освященной божественным авторитетом, подкрепленной национальной идеей. В этом, очевидно, одна из причин установления и длительного существования самодержавия в России. «Одна из причин, почему в России выработалась абсолютная монархия, иногда граничившая с деспотизмом, заключается в том, что трудно управлять народом с анархическими наклонностями. Такой народ предъявляет чрезмерные требования к государству» (Н. О Лосский, 12).

Это не просто объективно сложившиеся закономерности, но еще и субъективно оформившаяся, добровольная жертва самого народа, самокритично сознающего свои грехи и недостатки в области закона и порядка, социальной нормы и меры поведения.

3. «Свобода как духовно-религиозная категория на пути к спасению души»

Третье состояние свободы в некотором смысле чуждо и первому и второму. В отличие от «животно-стихийной» воли и нормативно-ограниченной «свободы закона» мы переходим в область должного, идеального и все же иногда вполне реального (например, в святых Древней Руси), в сферу духовно ориентированной свободы. «Если в Западной культуре свобода человека воспринимается через ее социальное содержание, то в русской культурной традиции свобода, в первую очередь, является выражением духовного начала» (8). В русской философии, в рефлексивной надстройке русского культурного архетипа свобода понимается как осознаний выбор человека добра и освобождения себя, таким образом, от темной власти низших, бессознательных стихий, инстинктов и злого начала в самом себе.

Многие отмечают, что «одним из важных компонентов русского архетипа является любовь к свободеи высшему ее выражению — внутренней свободе, свобода духа» (А. В. Сергеева, 15).

В условиях характерного для длительного периода истории, отсутствия внешней формы свободы (социальной, политической, экономической) получили распространение иные, вне-политические, неофициальные, неформальные виды свободы: «Россия — страна бытовой свободы» (6).

«России присуща нравственная свобода, свобода выбора. Никогда на Западе она не осуществлялась в таком величии, в такой чистоте и полноте, — пишет О. Э. Ман-

дельштам. — Нравственная свобода — дар русской земли, лучший цветок, ею возвращенный... Она равноценна всему, что создал Запад в области материальной культуры» (14). Третье состояние свободы (бытовая, нравственная, духовная), в отличие от социальной и политической, это не внешняя, а внутренняя свобода, проявляющаяся, в том числе в сфере непосредственного общения, а не в сфере публичных или служебных отношений. Так, правила вежливости не имеют в России затверделого характера, гораздо менее ритуальны, чем в странах Запада, не говоря уже о Японии и Китае. И все же, обращаясь к опыту западной философской мысли, в понимании свободы человека нельзя полностью противопоставлять эту позицию русской культурной традиции. Здесь есть точки сближения и соприкосновения: в самых лучших и глубоких, аналитических работах по вопросу о внутренней свободе человека обе философские традиции сходятся в одном (их роднит единое христианоцентричное мировоззрение), в позитивном понимании содержания внутренней свободы. Свобода — это характеристика, присущая только человеку, как способ его бытия, как экзистенция (К. Ясперс, Ж.-П. Сартр). Свобода начинается с духовной автономии человека от природы и общества и заключается в его самоопределении и творческой самореализации, в нравственном самосовершенствовании, в осознанном бремени свободы как моральной ответственности за нее и последствия своих поступков, в признании рискованности и опасности абсолютизации, фетишизации свободы как своеволия, произвола и безумного, бесконтрольного потворства своим желаниям, страстям, потребностям.

В религиозно-духовной сфере общих христианский базис в понимании свободы в западной и русской философской традициях объединяет нас тем, что одно из значимых направлений внутренней, личной, духовной свободы исходит из терпимости к инакомыслию, разномыслию, свободомыслию, доходящего до несовпадения с позиции Другого, из уважения достоинства и права другого человека и в этом смысле предлагает добровольное самоограничение. «Христианская история освобождения человека от природы должна была привести к тому, что человек ушел во внутренний духовный мир, чтобы в нем совершить какую-то огромную, героическую борьбу с природными стихиями, чтобы преодолеть эту подвластность человека низшей природе и выковать человеческий образ, выковать свободную человеческую личность. Это великое дело, центральное в судьбе человека, было совершенно христианскими святыми. Титаническая борьба со страстями мира, которую вели великие христианские подвижники и отшельники, совершила дело освобождения человека от низших стихий» (3).

Добровольное самоограничение — огромное достижение не только в христианоцентрических культурах. Аскетизм как способность контролировать низшие стихии в человеке ради духовного роста, присущ всем народам и культурам в их религиозной жизни. Нам важно акцентировать внимание не столько на самом факте самоограничения и самоконтроля, сколько на особенностях мотивации, этого процесса: «зачем, для чего, ради чего я должен ограничивать себя, свои желания и страсти, свою природу, естество, натуру?». И здесь важно подчеркнуть, что каким бы ни был этот идеал, абсолютный смысл добровольного самоограничения, для русского культурного архетипа — он всегда лежит и будет пребывать, по преимуществу, в области Над-личного, Сверх-должного, Трансцендентного бытия. Это обуславливает стремление к самопожертвованию во имя Бога, социального служения и любви к людям, ради высокой и абсолютной идеи как доминирующие ценности русского культурного архетипа. Поэтому воплощение абсолюта свободы в ее внутреннем, духовном понимании, мы находим в социокультурном пространстве России, в ее гениях и героях, святых и интеллигентах, в простых и неизвестных людях, которые в их привычном, повседневном бытии реализуют долготерпение и смирение. При этом Ксения Касьянова тонко замечает, что здесь мы имеем

дело не с фанатизмом и слепой покорностью, но с осознанным выбором ценностей (11).

В ситуации с фатализмом, сознание субъекта полностью игнорирует свободу выбора как в случае господства объективной, физической неизбежности. Покориться судьбе для человека восточного менталитета, есть почти инстинктивная, естественная линия поведения, не требующая сомнения и рефлексии для взвешивания альтернатив в пространстве выбора. Русский культурный архетип несет в себе такой заряд отношения к терпению, смирению, воздержанию как именно самоотверженному акту любви и к Богу, и к ближнему, и к идее, и к обществу, и ко всему в целом («соборность», «всеединство», «общее дело»). Это осознанный и потому тяжкий выбор сродни самопожертвованию. Это обременяющий выбор, т.е. имеющий негативные последствия для личности в эмпирическом смысле (тяготы терпения — дискомфорт, страдания и лишения, потери средств и удовольствий для самого себя, несбывшиеся мечты и нереализованные желания, т.е. все, что было заготовлено только для себя, объявляется эгоизмом, отвергается в пользу более достойного и истинного, правильного — общего дела, того что должно вести ко спасению (а эгоизмом спастись нельзя).

Таким образом, всякая свобода в русском культурном архетипе есть только средство, путь, инструмент восхождения к Абсолюту, в том числе и к абсолютной свободе, которая возможна лишь в ладу и единстве с Богом (Законодателем и Творцом, в том числе и абсолютной свободы, которая, сохраняя целостность и суверенность личностного начала в каждом человеке, в то же время снимает тяжесть бремени свободы выбора между добром и злом, освобождая её от греха борьбы, противоречивости, раздвоенности).

Итак, если сравнить три ступени свободы в их диалектическом противостоянии друг другу, то первые две степени свободы можно определить через оппозицию: а) «свобода по природе» и б) «свобода по культуре». Касьянова приходит к этому выводу почти как к выверенному закону: «Мы мягки, кротки, терпеливы и готовы на страдания не по природе своей, а по культуре. Это культура ведёт нас путём воздержания и самоограничения вплоть до самопожертвования. Природа же отнюдь не такова» (11). И вот здесь наконец-то, становится самым важным и очевидным главное расхождение «свободы №2» и «свободы №3».

Добровольное самоограничение своей природы для человека западной ментальности происходит как раз через «свободу по культуре» — «свободу № 2», т.е. через послушание закону, праву, социальной норме и порядку, всему тому, что и составляет «нормативно-срединное», институализированное поле культуры как таковой. И вот это есть то среднее пространство культуры, как юридические запреты, социальные нормы, элементарные правила поведения и вежливости (этикет), даже если они прописаны для нас, «дураков», для русских, то всё равно как не писаны по известному принципу: «дуракам закон не писан, если писан, то не читан, если читан, то не понят, если понят, то не так». Они не мотивируют и не стимулируют к служению обществу, человеку и Богу, не вдохновляют следованию долгу и жертвованию собой в сражениях, не ведут к подвигам и славе.

И здесь мы открываем третью степень свободы — «свободу № 3», которая для европейца скорее излишняя, ибо культура самодостаточна. Она для него несёт не только внешнюю, но и внутреннюю свободу западного интеллектуала как интеллигента — миссионера культурных, духовных ценностей, хотя и заземленного, но всё же христианоцентризма.

Для нас, как уже говорилось, это 3) «свобода духа, религиозного смысла, свобода служения ради спасения души». Она дарована и санкционирована свыше ради победы над злом в самом себе и следованию к Абсолютному Добру, которое лежит за предела-

ми земного, культурного, социального понимания и существования. Только «неотмирный» идеал свободы может действительно служить стимулом и мотиватором, движущей силой, и энергетической детерминантой для человека русского культурного архетипа, ибо инстинкт безумной, стихийной вольницы, разгул греха и размах страсти обычными средствами культуры одолеть невозможно. Против крайности зла может выступить лишь достойный противник — своего рода, крайность добра — Бог! — Христос!! — Спаситель!!! Третьего, среднего (а в русской системе ценностного измерения второго, которое посередине) не дано. Есть лишь «свобода №1» и «свобода №3», и огромный дефицит «свободы №2» — средней, умеренной взвешенно-формализированной свободы, где наличие субъективности минимально. Русское же сознание не видит личности, личного участия в «свободе №2», а в «свободе №1» и №3 личностный фактор почти абсолютизируется.

И все же, следование заветам Бога, осуществление Его «формулы любви» в жизни каждого и всех в целом, с неизбежностью воссоединяет русского человека («правового нигилиста» по природе) с законом юридической жизни, с требованиями социального порядка, со срединными нормами культуры: «когда с Богом в ладу, в радость, тогда и в культуре есть место сладу» (10). Диалектическое же снятие всех противоречий предыдущих ступеней свободы в третьем состоянии свободы, как синтезе хорошо описывает И. А. Ильин в своей работе «Путь духовного обновления»: «Внешняя свобода есть естественное и необходимое условие для водворения и упрочения внутренней <...> Отрицательная свобода есть лишь путь, ведущий к положительной свободе, средства, ведущие к цели <...> Внутренняя свобода отнюдь не есть отрицание закона и авторитета, т.е. беззаконие и самомнение. Нет, внутренняя свобода есть способность духа самостоятельно увидеть верный закон, самостоятельно признать его в жизни. Свобода не есть произвол, ибо произвол есть всегда потакание прихотям души и похотям тела. У свободного человека не произвол ведет душу, а свобода царит над произволом, ибо такой человек свободен и от произвола; он преобразил его в духовное, предметно обоснованное произволение» (10).

Внутренняя духовная свобода отличается от первой, обузданием страстей и независимостью от внутренних и внешних физических детерминант. Отличается от второй тем, что освобождает человека от идеализации культуры и общества, от иллюзий возможного «рая на земле» в любом виде (коммунистическом ли, либеральном ли, нацистском ли, теократическом ли — не суть важно). И в тоже время, вбирает в себя, соборно «собирает» лучшее и светлое как зерна среди плевел. От первого состояния свободы лучшее — это непринужденность, естественность, спонтанность, добровольность, освященные благодатью Высшей, Абсолютной, над-личностной Целью. От второго состояния свободы — негативные механизмы борьбы со злом как позитивные, полезные, ценные, но недостаточные для духовного, душеспасительного религиозного осуществления свободы в ее абсолютном для человека предназначении (негативные, здесь, значит «логически отрицательные», полагающие своей целью борьбу, отрицание, отвержение чего либо лишнего или недостойного, относящегося к области запретов и носящего характер утверждения с приставкой или предлогом «не». Так многие заповеди носят характер табу, запретов, факторов сдерживания или прямую угрозу наказания: «не сотвори себе кумира», «не убий», «не укради»).

Таким образом, высшим состоянием свободы для русского культурного архетипа является то, что именуется идеалом, областью должного, а в религиозном смысле — Сверх-идеалом, Сверх-должным, и потому труднодостижимым, редким для осуществления в обычной жизни. И все же это очень важно и значимо хотя бы тем, что само стремление к такому идеалу есть уже его частичное осуществление, а, значит, Добра и

Любви, Терпимости и Незлобивости в России и в мире в целом становится чуть больше.

Список литературы

- [1] Андреев А. П., Селеванов А.И. — Русская традиция, М., 2004
- [2] Бердяев Н.А. — Философия свободы, М., 1989
- [3] Бердяев Н. А. — Смысл истории, М., 1990
- [4] Бердяев Н. А. — Душа России, М., 1991
- [5] Бердяев Н. А. — Русская идея, М., 1993
- [6] Бердяев Н. А. — Судьба России, М., 1990
- [7] Вьюнов Ю. А., — Русский культурный архетип, М., 2005
- [8] Джерелиевская И. К. — Человек в социокультурной реальности, М., 2005
- [9] Ильин И. А. — О грядущей России, М., 1993
- [10] Ильин И. А. — Путь духовного обновления//Ильин И.А. Религиозный смысл философии, М., 2003
- [11] Касьянова К. — О русском национальном характере, М., 1994
- [12] Лосский Н. О. — Характер русского народа//Лосский Н.О. —Условия абсолютного добра, М., 1991
- [13] Лубский А. В. — Русский культурный архетип//Культурология под ред. Драча Г.В., Ростов н/Д, 1995
- [14] Мандельштам О. Э. — Сочинения в двух томах, М., 1990, Т2
- [15] Сергеева А. В. — Русские: стереотипы поведения, традиции, ментальность, М., 2006
- [16] Сикевич З. В. —Социальное бессознательное, СПб., 2005
- [17] Федотов Г. П. — Судьба и грехи России, СПб., 1991, Т1,2
- [18] Федотова В. Г. — Анархия и порядок, М., 2001
- [19] Шаповалов В. Ф. — Истоки и смысл Российской цивилизации, М., 2003
- [20] Юнг К. Г. — Архетип и символ, М., 1991