

**БЕЛГОРОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ**

На правах рукописи

Иванова Светлана Ивановна

**«ПОЛЬСКИЙ ВОПРОС» В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА**

Специальность 24.00.01 – теория и история культуры

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук, профессор
Климова Светлана Мушаиловна

Белгород

2011

Содержание

Введение.....	3
Глава 1. Проблема национальной идентичности в русской культуре XIX века.....	12
1.1. Национальная идентичность как феномен и понятие в историко-культурном хронотопе России.....	12
1.2. Предпосылки формирования «польского вопроса»: «образ поляка» в русской культуре.....	41
1.3. «Польский вопрос» в периодической печати шестидесятых годов XIX века.....	60
Глава 2. От идеи нации к национальной идее: «польский вопрос» в русской философской мысли второй половины XIX века.....	85
2.1. Формирование национальной идеи в философии Н.Н. Страбова и Ф.М. Достоевского.....	90
2.2. Национальная идея в культурно-цивилизационных проектах русских философов Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева.....	111
Заключение.....	131
Библиография.....	135

Введение

Актуальность исследования. «Польский вопрос» как комплекс русско-польских притяжений и противоречий, сложившихся в истории и культуре сложных и неоднозначных отношений двух народов, в которых периоды противостояния и вражды сменялись экономическим, политическим и культурным диалогом, не просто актуален, но постоянно находится в центре внимания русских и европейских философов, публицистов, политиков, историков. Во второй половине XIX века большая часть территории Польши входила в состав Российской империи, став частью ее внутренней политики и предметом для философского осмысления русской интеллектуальной элитой. «Польский вопрос», достигший своей кульминации в восстаниях 1830-1831 гг. и 1863-1864 гг., явился одним из культурологических «вызовов», обострив проблему поиска национальной идентичности в трудах русских мыслителей. Попытки понять, чем же является Польша для России, определить ее место в славянском мире способствовали осознанию собственной идентичности и роли России в мировом цивилизационном процессе. «Образ поляка» в национальных концепциях русских философов стал значимым «другим», в противопоставлении к которому определялись самобытные черты русской национальной идентичности.

В современной ситуации глобализации, когда обостряется интерес к национальным, этническим культурам, происходит напряженный поиск собственной национальной идентичности, вновь усиливается актуальность этнонациональной проблематики. В XXI веке нельзя суживать национальное сознание до представлений, характерных для века XIX, когда все многообразие национальных связей и отношений суживалось до «пределов Великороссии и русской нации» (Г.П. Федотов); следует, наконец, отказаться от биполярной оппозиции, антагонистического противопоставления одного народа/культуры другому; научиться строить отношения на основе диалога, признания важности и значимости самобытного культурного развития всех народов.

Долгая история трудного русско-польского соседства сформировала взаимное недоверие народов. Однако Польша по-прежнему остается нашим ближайшим славянским соседом. Поэтому обращение к проблеме русско-польских отношений, попытка ее философского осмысления и преодоления традиционных негативных стереотипов и комплексов, являются актуальными и сегодня, тем более что на современном этапе отсутствует комплексное исследование «польского вопроса» как целостного историко-культурного и философского феномена.

Степень научной разработанности проблемы.

Попытки обобщения литературы по «польскому вопросу» были предприняты уже в конце XIX века А.Н. Пыпиным («Польский вопрос в русской литературе») и Н.И. Кареевым («Падение Польши в исторической литературе»). Современные исследователи И.М. Белявская, С.Н. Драницын, В.А. Китаев, В.Н. Кудряшов, В. Сливовская, Р. Сливовский, А.М. Страхов, А.А. Шириняц обращаются к «польскому вопросу» как к одному из аспектов творчества философов и публицистов.

Важнейшее место в нашем исследовании занимают работы по проблеме русско-польских отношений, которые помогают проследить историю формирования и содержание «польского вопроса». Дореволюционная польская и русская историография представлена работами М. Бобржинского, И. Борисова, К. Валишевского, М.С. Грушевского, В.О. Ключевского, Н.И. Костомарова, С. Кутшебы, И. Лелевеля, Г. Леливы, Н.Н. Любовича, А.Л. Погодина, Ю.Ф. Самарина, С.М. Соловьева. Современные исследования, посвященные проблемам развития польской культуры, а также истории русско-польских отношений, отражены в трудах М.Е. Бычковой, М.Д. Долбилова, А. Гейштора, Я. Кеневича, А.А. Турилова, М. Тымовского, М.А. Филиной, Б.Н. Флоря, Е. Хольцера, Н.И. Щавелевой, А.Б. Широкограда и др. В том числе можно назвать сборники трудов современных русских и польских авторов по редакции А.В. Липатова, С.М. Фалькович, В.А. Хорева, представляющие исследования по формированию стереотипных образов поляков в русской

культуре и литературе.

Русская публицистика 60-х гг. XIX века, а также отдельные периодические издания этого периода рассматриваются в исследованиях З.П. Базилевой, Б.П. Козьмина, А.А. Корнилова, Н.А. Любимова, С.Я. Манохиной, В.С. Нечаевой, Н.И. Сементковского, В.А. Твардовской, Н.И. Цимбаева и др.

Важное значение для понимания влияние польского восстания 1863-1864 гг. на формирование проблемы русской национальной идентичности в нашем исследовании приобретает понятие «событие перехода» (С.Т. Вайман). «Событие перехода» определяется как становление нового проблемного измерения, в нашем случае, национальной идентичности.

Другой значимый блок научной литературы посвящен исследованию национальной идентичности. Проблема национальной идентичности получила развитие в различных подходах современной зарубежной и российской философской науки: примордиалистский (С.А. Арутюнов, В.Г. Бабаков, Ю.В. Бромлей, Л.М. Дробижева, В.М. Семенов, Э. Смит), конструктивистский (Б. Андерсон, Э. Геллнер, Л. Гринфельд, В.С. Малахов, В.А. Тишков), а также в исследованиях, объединяющих оба направления (В.Н. Бадмаев, М.В. Заковоротная, С.Г. Кагиян, О.В. Рябов). Понятие идентичность рассмотрено в социологических и психологических трудах Г.М. Андреевой, Л.Н. Ивановой, Н.М. Лебедевой, Т.В. Румянцевой, О.А. Симоновой, Э. Эриксона, З.В. Сикевича.

Для формирования национальной идентичности важна разработка понятия «нация» в идеологических проектах русских мыслителей XVIII-XIX вв. Этой проблематике посвящены обобщающие труды современных исследователей (А.И. Миллера, Р.Г. Суни, В.А. Тишкова).

Проблемы кризиса идентичности в разные периоды исторического развития России, в том числе и в условиях глобализации, представлены в работах Ю.А. Бубнова, Л.С. Гатаговой, Л. Гринфельд, А.В. Костиной, В.В. Лапкина, В.М. Межуева, В.И. Пантина, Н.Н. Федотовой, В. Хёсле, А.В. Шарова.

Важную роль в исследовании играет понятие «национальная идея»,

рассматриваемое как проект национальной идентичности. Оформление национальной идеи рассматривается в философских произведениях русских мыслителей второй половины XIX века - Н.Н. Страбова, Ф.М. Достоевского, Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева. Отдельные рецепции их идей исследованы в работах Л.П. Авдеевой, Е.А. Антонова, А.В. Ефремова, Ю.П. Иваска, Н.П. Ильина, С. М. Климовой, Д. Кулаковской, А. де Лазари, В.А. Никитина, Г.С. Померанца, А.В. Репникова, К.В. Султанова, И. Фуделя, С.В. Хатунцева, И. Щеблыкина. Обобщающие представления о национальной идеи даны в исследованиях С.Р. Аминова, Е.А. Васильева, А.В. Гулыги, М.А. Маслина, А.И. Пушкарь.

В нашей работе рассмотрены национальные концепции русских философов консервативного направления. Понятие «консерватизм» рассматривается с точки зрения «содержательного» (идейного) подхода как устоявшееся мировоззрение или «стиль мышления» (К. Манхейм). Исследованию развития консерватизма в русской философской мысли посвящены работы авторов: А. Валицкого, А.В. Ермакова, О.Ю. Малиновой.

Различные аспекты национальной политики Российской империи второй половины XIX века отражены в исследованиях А.Г. Вишневого, Л.Е. Горизонтова, В.С. Дякина, В.А. Дьякова, А. Каппелера, А.И. Миллера, А.А. Радченко, Е.П. Федосовой, А.Л. Янова.

В диссертационных исследованиях «польский вопрос» рассматривается с исторических позиций как аспект политической деятельности Российской империи (В.Г. Верещак, С.А. Голубев, Н.Е. Клеменова). Наиболее важными для нашего исследования являются работы по проблеме национальной идентичности, как с точки зрения теоретических исследований понятия (В.Н. Бадмаев, Л.Н. Евсеева, Омер Сабир Омер, В.В. Разуваев, О.В. Рябов, Г.А. Филатов, Цуй Линь), так и с точки зрения выявления ее специфики на примере развития отдельных народов (Д.Н. Батырев, Ф.Р. Джантуева, Карибе Ёсихото, Л.Г. Королева, П.Г. Никифорова, Т.В. Спицына).

Источниковая база исследования. Исследование основывается на

анализе публицистических и философских произведений русских мыслителей. Для реконструкции философской интерпретации понятия нация были привлечены труды русских философов XIX века Н.М. Карамзина, И.В. Киреевского, А.С. Хомякова, К.С. Аксакова, В.Г. Белинского, И.С. Аксакова, Ю.Ф. Самарина, Н.Я. Данилевского, Н.Н. Страхова, Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева, М.Н. Каткова, П.Б. Струве.

Значительное место в исследовании занимают публикации по «польскому вопросу» в периодической печати 60-х гг. XIX века. Выбор периода (60-е годы XIX века) обусловлен тем, что активное обсуждение польской проблематики в прессе начинается с января 1863 года – даты польского восстания. Нами были рассмотрены и проанализированы материалы по польскому вопросу в газетах И.С. Аксакова («День», «Москва», «Москвич», «Русь»), журналах братьев Достоевских («Время» и «Эпоха»), журналах М.Н. Каткова («Московские ведомости» и «Русский вестник»), журнале М.М. Стасюлевича («Вестник Европы»), журнале А.И. Герцена («Колокол»), журнале Н.А. Некрасова и И.И. Панаева («Современник»).

Исследование проектов национальной идеи было основано на философских произведениях русских консервативных мыслителей второй половины XIX века Н.Н. Страхова, Ф.М. Достоевского, Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева.

Объект исследования – национальная идентичность в русской философии культуры второй половины XIX века.

Предмет – «польский вопрос» в русской философии культуры.

Цель исследования - определение роли и значения «польского вопроса» в поисках русской национальной идентичности в проектах русских философов второй половины XIX века.

Задачи исследования:

- осуществить рецепцию национальной идентичности в социокультурном хронотопе России XVII - XIX вв. и дать философское обоснование понятия;
- исследовать генезис и сущностное содержание «польского вопроса» в истории и культуре России;

- определить польское восстание 1863-1864 гг. как «событие перехода» к проблеме национальной идентичности в русской публицистике 60-х годов XIX века;
- дать репрезентацию проектов национальной идеи в философии почвенничества через оппозицию: «образ поляка» – «образ русского»;
- выявить различные аспекты «польского вопроса» в национальных политических проектах Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева.

Теоретико-методологические основы исследования. Диссертационное исследование опирается на общенаучные принципы объективности и историзма. В работе были использованы следующие *подходы*: историко-культурный (при анализе становления и развития исследуемого понятия в русском социокультурном пространстве), междисциплинарный подход (привлечение понятий, способов и методов исследований из других областей гуманитарных наук, в частности социологии и психологии), историко-философский подход (при анализе философских и публицистических произведений русских мыслителей). Применялись следующие *методы исследования*: сравнительный (при сопоставлении различных аспектов и приемов исследуемой проблемы в концепциях русских философов), сравнительно-исторический метод (при сопоставлении русской и польской культур), диахронический и синхронический методы (при исследовании понятий в исторической перспективе и определенном срезе); общефилософские методы (дескриптивный, аналитический, синтетический, обобщение) были использованы для качественной систематизации данных, а также для их концептуального оформления.

Научная новизна диссертационного исследования представлена следующими полученными результатами:

- осуществлена историческая реконструкция национальной идентичности в социокультурном пространстве России в конце XVII-XIX вв. и определена философская составляющая данного понятия;
- исследованы истоки и причины возникновения «польского вопроса» как

исторически сложившегося комплекса русско-польских противоречий и притяжений, а также предпосылки формирования «образа поляка», как значимого «другого» в русском национальном самосознании;

- польское восстание 1863-1864 гг. определено как «событие перехода» к проблеме национальной идентичности в общественном самосознании и философско-публицистическом творчестве русских мыслителей;
- дана репрезентация русской идеи через сопоставление с польской/славянской культурой в философии Н.Н. Стрехова, Ф.М. Достоевского;
- выявлены национально-религиозные и мифологические аспекты решения «польского вопроса» в политических проектах национальной идеи Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева.

Положения, выносимые на защиту.

1. Национальная идентичность рассматривается как процесс, связанный с осознанием себя, своего места в социокультурном пространстве, а также с отождествлением себя с определенной общностью, нацией. Философская разработка данного понятия предполагает обращение к идее нации и ее интерпретации в различных идеологических проектах русских мыслителей. Формирование представлений о собственной нации возможно в результате соотнесения ее с принципиально «другим» народом, культурой, цивилизацией. Для России традиционно таким «другим» всегда был Запад, в подражании или оппонировании которому развивалась и русская история, и философия культуры. Наряду с негативным образом Запада, внешним «другим», в 60-е годы XIX века формируется устойчивый «образ поляка», внутреннего «другого», обладающего как чертами сходства с русским народом (славянство), так и отличия (западная культура, католическая религия). Преобладающими чертами в конструировании образа России были ее самобытные религиозные и культурные характеристики (православие, народная основа).

2. Общие славянские корни, территориальное соседство, экономические, матримониальные связи России и Польши, с одной стороны, но различный

исторический культурный и религиозный выбор, с другой, определили своеобразие их культурного и государственно-политического развития. Важнейшим аспектом русско-польского противостояния стало их соперничество за духовное лидерство в славянском мире. При этом польская культура всегда оставалась необыкновенно притягательной для России, сочетая в себе два начала – европейское и славянское, став своеобразным мостом, включавшим Россию в общеевропейский культурный процесс. Славянское родство, но в то же время значительные культурные, политические и конфессиональные различия поляков и русских способствовали тому, что русская самоидентификация изначально формировалась в бинарном противопоставлении образу «другого» – поляка.

3. Польское восстание 1863-1864 гг. стало «событием перехода» к проблеме национальной идентичности, которое определило формирование нового проблемного поля в интеллектуальной жизни России 60-х годов XIX века, постоянной чертой которой становятся обостренный интерес к проблеме русской национальной идентичности и попытки ее конструирования в различных философских проектах. Предложенная славянофилами концепция русской национальной идентичности, основанная на безусловном превосходстве православной России над католической Польшей, обрела популярность на волне патриотических настроений в период польского восстания 1863-1864 гг., став преобладающей в общественном мнении и национальной политики правительства второй половины XIX века.

4. Почвенничество в русской философской мысли представляет собой своеобразное переходное явление между философией классического славянофильства и политическими концепциями консервативных мыслителей (Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев). Ими был осуществлен переход от постановки вопроса о национальной идентичности (Н.Н. Страхов) к теоретической разработке некоторых компонентов национальной (русской) идеи (Ф.М. Достоевский): обоснование понятий народности, нации, признание их аксиологической значимости; выявление черт национальной идентичности через

противопоставление «образу русского» - «образ поляка» как его антипода; противопоставление России - Западу и обоснование необходимости «борьбы» с ним; разработка православной идеи как главной составляющей «русской идеи»; идеализация русского народа как носителя «русской идеи», признание его особой «миссии».

5. Основные теоретические положения, разработанные почвенниками, были развиты в политических проектах национальной идеи: панславистском проекте Н.Я. Данилевского, религиозно-культурной концепции К.Н. Леонтьева. «Образ поляка» в их теоретических построениях выступал в качестве значимого «другого» для выявления самобытных черт русского народа. Можно выделить два аспекта «польского вопроса» в проектах национальной идеи: объяснение «гибели» польского государства в результате утраты им «народной основы», «почвы» и его «спасение» посредством усиления в нем славянских черт, включения Польши в состав «всеславянской федерации» (Н.Я. Данилевский); признание значительных различий и непримиримых противоречий между русскими и поляками в историческом и политическом отношении, но одновременно обоснование возможности объединения народов на основе общечеловеческой христианской идеи (К.Н. Леонтьев).

Теоретическая и научно-практическая значимость исследования.

Материалы и выводы исследования могут быть использованы в специальных курсах по истории, этнологии, политологии, теории и истории культуры, русской философии, а также для разработки спецкурсов при подготовке специалистов гуманитарных специальностей. Материалы диссертации могут служить методологической базой для проведения дальнейших научных исследований, а также для выработки рекомендаций в развитии межнационального диалога в современном мире.

Апробация исследования. Основные положения и выводы диссертационного исследования были представлены на всероссийской научной конференции молодых ученых, докторантов, аспирантов и студентов «Философия и наука поверх барьеров: культурно - цивилизационный и

антропологический кризисы идентичности в современном мире» (Белгород, 2009), международной заочной научно-практической конференции «Наука без границ» (Екатеринбург, 2010), международной научной конференции «Шестые Страховские чтения: философские проблемы понимания в культуре и науке» (Белгород, 2010), всероссийской научной конференции молодых ученых, докторантов, аспирантов и студентов «Философия и наука поверх барьеров: нации и этнокультурная идентичность в современном мире» (Белгород, 2011), всероссийской научно-практической конференции с международным участием «Национальный вопрос в России: прошлое, настоящее и будущее» (Белгород, 2011).

Структура работы. Диссертационное исследование включает введение, две главы, включающие пять параграфов, заключение, библиографический список.

Глава 1. Проблема национальной идентичности в русской культуре XIX века

Цель данной главы рассмотреть становление национальной идентичности в социокультурном пространстве России и философское развитие данного понятия, выявить предпосылки возникновения и сущностное содержание «польского вопроса» и его роль в постановке проблемы национальной идентичности в русском общественном сознании второй половины XIX века.

1.1. Национальная идентичность как феномен и понятие в историко-культурном хронотопе России

Понятие «идентичность» вошло в обиход благодаря исследованиям З. Фрейда, который определил его как имитацию, подражательное поведение, эмоциональное слияние с объектом [88, с. 14]. Э. Эриксон развил данное понятие, введя в него социальную составляющую. Исследуя динамическую адаптивную функцию идентичности, он ввел понятие кризисов личной идентичности, подчеркивая их неразрывную связь с кризисами общественного развития [261]. Со-

циологи охотно восприняли концепцию социальной идентичности, под которой понимали принадлежность человека к различным социальным категориям: расе, национальности, классу, полу и т.д. Социология расширила ее значение, введя представление о коллективной и групповой идентичности, которая наряду с личной идентичностью стала считаться важным регулятором социального поведения [184, с. 46].

В современных гуманитарных науках существует несколько определений национальной идентичности, связанных с понятием «нации». Исследователи предлагают рассматривать «нацию» как *гражданскую* или государственную (политическая общность или «со-гражданство») и как *этническую* или культурную нацию (некая общность, характеризующаяся определенными религиозными, психологическими, биологическими особенностями, принадлежность к которой не зависит от воли индивида, а рассматривается как нечто врожденное, которое нельзя приобрести или изменить) [229, с. 31]. Соответственно, в первом случае, национальная идентичность рассматривается с точки зрения осознания своей принадлежности к «народу», как политической категории: «обще-разделяемое представление граждан о своей стране, ее народе и как чувство принадлежности к ним» [231, с. 561]. Такой же точки зрения придерживается американская исследовательница Л. Гринфельд [63, с. 11]. Во втором случае, следует говорить в большей степени об «этнической идентичности» как о сформировавшемся «представлении об общности происхождения и исторических судьбах», составляющих этническую группу, важнейшими характеристиками которой является: территория, культура, язык, а так же о «наличии этнического самосознания, внешним выражением которого выступает самоназвание (этноним)» [16, с. 7]. На наш взгляд, наиболее конструктивным будет объединение этих двух интерпретаций и рассмотрение нации как одновременно государственной и культурной общности людей. В связи с этим, «национальная идентичность» будет рассматриваться как комплексное, междисциплинарное, социокультурное понятие. Такую позицию высказали отечественные современные ученые. М.В. Заковоротная понимает идентичность как «многомерный процесс

в человеческом становлении, исследование которого совмещает социальные, психологические, культурологические, биологические аспекты» [82, с. 12]. В.Н. Бадмаев рассматривает национальную идентичность как «сложный многомерный, многогранный феномен, исследование которого включает социальные, социально-философские, психологические, культурологические, собственно этнические аспекты» [17, с. 18].

Таким образом, под национальной идентичностью мы понимаем определенный социальный, культурный, психологический процесс, связанный с самоопределением народа, то есть осознанием себя, своего места в социокультурном хронотопе, а так же с отождествлением себя с определенной общностью, нацией.

Важнейшую роль в формировании национальной идентичности играет сравнение как результат взаимодействия с «другими» общностями, в ходе которого данная нация (этнос) обретает свои особые признаки, осознает свою самобытность. То есть консолидирующая основа самоопределения «мы» формируется исходя из противопоставления или сопоставления со значимым «другим» – «они», имеющим определенные отличительные особенности (образ жизни, культура, экономические, политические, религиозные или иные ценности). При этом, выделяются «позитивная идентичность» (осознание общности со значимым «другим») и «негативная идентичность» (оппозиция, неприятие значимым «другим») [94, с. 84-85]. Структурной частью национального самосознания, как сложного социокультурного явления, является этническое сознание, исторически сложившееся в виде автостереотипов (представления о собственном этносе) и гетеростереотипов (представления о других этносах) [16, с. 24].

Исследователи выделяют два основных компонента национальной идентичности: когнитивный (представления о собственной нации, ее определенные характеристики, отличающие ее от других наций) и аксиологический (ценностная сущность нации, цели и смысл ее существования) [75, с. 4; 177, с. 56-57].

Разделяя утверждения Э. Геллнера о том, что «нации делает человек», и их возникновение является результатом определенных идеологических воззре-

ний интеллектуальной элиты, мы обратимся к рассмотрению прежде всего когнитивного компонента национальной идентичности или «идеи нации» и ее интерпретации в различных идеологических проектах русских мыслителей [48, с. 35]. Саму «идею нации» можно определить как «комплекс представлений о том, что такое нации, каковы критерии принадлежности к ним, чем определяется идентичность данной конкретной нации, что этой идентичности угрожает и что нужно для ее благополучия» [139].

В основе этих представлений лежит социальный конструктивизм — общая парадигма современных социальных наук, которая рассматривает социальные институты не как внешние обстоятельства человеческой деятельности, а как ее продукт. По мнению исследователей П. Бергера и Т. Лукмана, «теории идентичности» не только отражают реальность, но в известном смысле порождают ее, обеспечивая систему координат, внутри которой обретаются и изменяются соответствующие представления индивидов [24, с. 281]. Под «теориями идентичности» представители социального конструктивизма видели не столько специально разработанные концепции, сколько устоявшиеся модели мышления, приписывающие то или иное значение сходствам и различиям. Важно отметить, что конструирование идентичностей тесно связано с *государственной политикой, литературой, публицистикой, повседневными социальными практиками и т.д.* Доминирование тех или иных «теорий идентичности» во многом обусловлено тем, в какой мере они резонируют с общественными настроениями в меняющемся контексте. В частности, в России, по мнению исследователей, дискурс о нации во многом определялся ситуацией «догоняющей модернизации», которая являлась основной в комплексе проблем на протяжении большей части XIX века [141, с. 7-10].

Зарождение интереса к русскому национальному самосознанию относится к XVII веку и связано с периодом правления Петра I. Проблема национальной идентичности всегда была актуальной для русской культуры, но с особой остротой она поднималась в периоды социальных разломов, что естественно, «ибо именно резкие исторические разрывы и побуждают к размышлениям о собственной культуре,

ее прошлом, настоящем и будущем» [17, с. 118]. Начавшийся в XVII веке процесс европеизации, способствовал разрушению «унитарно-культурного изоляционизма» России и формированию в русском обществе нового типа общественно-го сознания, «все более испытывающее обмирщение» [31, с. 17]. Петр I создал новые нормы социальной реальности в русском обществе, заставляя брить бороды, носить западную одежду, заимствуя западные идеи, приняв в 1721 году титул императора, превратив Россию в империю. Социальные изменения повлекли за собой психологический кризис идентичности, который, по словам Эриксона, демонстрирует кризис отдельного человека, связывая его с общественным кризисом: «поскольку они помогают понять друг друга и действительно взаимосвязаны» [261, с. 32]. Н.М. Лебедева определяет взаимосвязь нестабильности общества и социальной идентичности, рассматривая ее как «утрату прежних форм социальной идентификации и поиск новых, отвечающих базальной потребности человека и способствующих наиболее адекватной адаптации в изменяющейся социальной реальности» [88, с.119].

Л. Гринфельд связывает с петровской эпохой кризис сословной идентичности дворянства и *зарождение русского национального самосознания*. Постоянное чувство неуверенности, испытываемое русским дворянством, усугубилось в результате введения Петром I «Табеля о рангах», открывавшего возможность получения дворянства людям из низших сословий и иностранцам. Еще одним ударом по статусу русской знати был «Манифест о вольности дворянской», принятый Анной Иоановной, отменявший обязательную государственную службу. Усилия Екатерины II, направленные на закрепление за дворянами сословных привилегий (освобождение от налогов, телесных наказаний, сохранение права за дворянами на крепостных и поместья вне зависимости от службы государству) лишь усугубили этот кризис. Стремясь преодолеть кризис идентичности, русское дворянство первым «начинает симпатизировать национальным идеям». Другим слоем, проникшимся национальной идеей, стала молодая интеллектуальная элита недворянского происхождения. Принадлежность к нации удовлетворяла их потребности в самоидентификации. «Националь-

ность возвышала каждого представителя нации и давала абсолютную уверенность, что этот статус он не потеряет... В национализме был тот минимум неуязвленного достоинства, которого ни при каких обстоятельствах нельзя было отнять» [63, с. 212].

Итак, начиная с эпохи Петра I, происходит обращение интеллектуальной элиты к понятию нации, понимаемое не как широкое политическое общество, отличное от государства, а в рамках государственного патриотизма, как союз царя и народа, употреблявшееся в смысле государственной принадлежности [225, с. 56]. Определяющими в формировании национального дискурса в эпоху Петра I и Екатерины II становятся понятия «отчизна» и «патриотизм». Правители отождествляли себя с государством, видели в нем продолжение себя [63, с. 190-194]. Екатерина II не только восприняла национальную терминологию, но и наделила ее новым смыслом, стараясь привить своим подданным чувство национальной гордости. Так, в «Грамоте на права, вольности и преимущества благородного российского дворянства» (1785 г.) Екатерина II подчеркивала, что величие и истинная слава империи является результатом действий послушного, бесстрашного, предприимчивого и мужественного народа, чьи труды и любовь к Отечеству направлены на общее благо [63, с. 196]. При Екатерине появляется большое количество исторических и литературных произведений патриотического содержания. Она способствовала распространению русской этнической культуры, в частности, введя «русское платье» с национальными элементами для всех придворных дам [225, с. 57].

Идеологическая разработка идеи нации осуществлялась интеллектуальной элитой, начиная с 1740-1750-х гг., связанной с деятельностью Российской академии наук и непосредственно с именем М.В. Ломоносова [229, с. 567]. Важнейшую роль в разработке дискурса нации сыграли споры между М.В. Ломоносовым и Г.Ф. Миллером о происхождении русского народа. Речь шла о решающем влиянии немецкого или скандинавского фактора в формировании древнерусского государства и народа. Ломоносов изложил свою версию событий, доказывая самобытное происхождение древних славян [243, с. 23].

Важнейший вклад в разработку понятия «нация» в его гражданском понимании внес историк Н. М. Карамзин в своем труде «О любви к отечеству и национальной гордости». «Патриотизм», - писал он, - «есть любовь ко благу и славе отечества и желание способствовать им во всех отношениях» [98, с. 121]. Патриотизм для Карамзина не только возвышенная любовь к России, но подчинение интересам страны собственных интересов ее граждан: «Мы должны любить пользу отечества; ибо с нею неразрывна наша собственная; что его просвещение окружает нас многими удовольствиями в жизни; что его тишина и добродетели служат щитом семейственных наслаждений; что его слава есть наша слава...» [98, с. 122]. Характерным является его понимание сущности нации как не этнического, а как *гражданского сообщества*. По его мнению, отличительными признаками людей одной нации является не физическое сходство, а «общие связи отечества», то есть принадлежность к одному государству. «Жители одного государства», - писал Карамзин, - «образуют всегда, так сказать, электрическую цепь, передающую им одно впечатление посредством самых отдаленных колец или звеньев» [98, с. 121]. Истоки гражданского общества Н.М. Карамзин видел в патриотизме древних славян, которые не только защищали храбро свою территорию, но и «не уступали другим европейским народам и в просвещении», «любили разум и знания греков» [98, с. 123]. Именно любовь к отечеству объединила русский народ и помогла ему победить многие бедствия: изгнать «Чингисхановых потомков» с земли русской, «воспламенить сердца» «геройским патриотизмом» во времена Минина и Пожарского [98, с. 123].

Начиная с эпохи Петра I происходит активное заимствование западных обычаев в одежде и повседневной жизни, обращение к западной архитектуре и технологиям. По словам исследовательницы Л. Гринфельд, «на этой ранней ступени развития, Запад охотно воспринимался как абсолютный и неоспоримый образец, единственно возможный стандарт поведения» [63, с. 215]. Таким образом, именно в этот период русская идентичность начинает определяться в *сравнении* со значимым «другим» - Западом. В петровскую эпоху можно увидеть формирование позитивной идентичности в виде позитивного «мы-образа»

[123, с. 27-28]. Но уже вскоре после смерти Петра I пришло осознание культурного, экономического, политического превосходства Запада и очевидное отставание от него России. Однако, сформированная по западным образцам, обладательница «двойного самосознания» (Б. Успенский), русская элита отделить себя от Запада уже не могла, так как именно «успешное вхождение России в западный мир дало патриотам первые основания для национальной гордости, и именно перед Западом они эту гордость и испытывали. Запад был неизгладимой, неотъемлемой частью русского национального сознания» [63, с. 243]. Здесь можно говорить о ситуации кризиса формирующейся национальной идентичности. В. Хёсле, в частности, выделяет в качестве одной из возможных причин кризиса коллективной идентичности присущее в этот период русской интеллектуальной элите «чувство неполноценности относительно более совершенной культуры» [247, с. 121]. Л. Гринфельд называет это явление термином “ressentiment”, чувство ненависти, злобы, которое появляется при выявлении несовершенства подражателя по отношению к более совершенному образцу [63, с.20]. Всякий кризис заканчивается отвержением прежней идентичности и утверждением новой. Но влияние “ressentiment” может привести не к формированию качественно новых ценностей, а к переоценке старых ценностей, трансформации ценностной школы, когда изначально значимые ценности обретают отрицательный смысл и заменяются более несущественными, поверхностными ценностями в изначальной школе. Причем, новая система ценностей сохраняет прозрачность, за ней всегда можно рассмотреть те ценности, которые в данный момент отрицаются [63, с. 20]. Не соглашаясь с пониманием русской идентичности как рессентиментной, мы все же явно наблюдаем «ловушки» двойственности: будучи неспособными отделить себя, свою идентичность от «образа Запада», русские мыслители, пытаясь обрести новую идентичность, выстраивают собственный идеальный образ России, противоположный образу Запада, используя западные ценности в обратном, отрицательном значении в отличие от априорно положительных «русских». С.М. Климова считает подобное явление своеобразным «маятником бинарного сознания», рассматривая его как способ

самоидентификации, характерный для русской интеллигенции в постоянно меняющемся мире. Его сущность состоит в «регулярной инверсии ценностей, когда тем или иным элементам картины мира приписывают попеременно то положительную, то отрицательную ценность. Сама же картина, ее структура, «репертуар» базовых элементов почти не меняются» [110, с.62].

Таким образом, можно говорить о том, что к началу XIX века в мировоззрении русской интеллигенции происходит смена ценностных ориентиров. Так, просвещение, связанное с высокими научными, политическими, экономическими и культурными достижениями, заменяется ценностями религиозной веры, духовного развития и нравственного самосовершенствования; политический, гражданский идеал свободной личности - внутренней свободой в крестьянской общине. На смену патриотического понимания нации, как общности граждан одного государства, пришло осознание первостепенности ее религиозных и этнических характеристик. Запад, по мнению Гринфельд, оставался значимым «другим» для России, и был абсолютно необходимым условием для успешного формирования национальной идентичности [63, с.250]. Именно в противопоставлении Западу на протяжении XIX века формировались основные черты русской национальной идентичности.

Дальнейшее развитие национальной проблематики проходило в форме полемики славянофилов и западников. Оформлению дискуссии предшествовали два момента, а именно, формирование теории «официальной народности» графа С.С. Уварова, выраженной в формуле: «православие, самодержавие, народность». В отличие от первых двух составляющих триады, достаточно сложным для понимания оставалось слово «народность», отсутствовало его точное определение. Несмотря на различную трактовку этого понятия, ученые сходятся в одном, в понимании «народности» как синонима «национальности» [186, с. 25; 148, с. 156]. В то же время, по словам А.И. Миллера, понятие «народность» создавало определенный понятийный зазор с термином «нация», как неточный перевод французского слова «nationalite», понимаемого как национальный суверенитет [148, с. 125]. Уваров же связывал «народность» с консервативным

принципом самодержавия, подчеркивая лояльность по отношению к власти. Отсутствие четкой формулировки понятия «народность» стало побуждающим фактором к формированию дискуссии по национальной проблематике. Не меньшее значение в развитии национального дискурса приобрело «Философическое письмо» П. Чаадаева (1836 г.). Важнейшими вопросами, которые поднимал Чаадаев в своем произведении, были определение места России по отношению к Западу, обращение к понятию «нации», а также понимание самобытности развития России и ее мировой исторической миссии. Все эти идеи были подхвачены и нашли свое развитие и оформление в полемике славянофилов и западников, развернувшейся в 40 - 50 - ые годы XIX века.

Славянофилы и западники сформулировали две модели русской национальной идентичности, различие которых, по мнению О.Ю. Малиновой, определялось, прежде всего, «противостоянием двух полюсов, рассматривающих Россия как тоже-Европу или не-Европу и соответствующим образом оценивавших перспективы освоения западного опыта и задачи внутренней и внешней политики» [140, с. 40]. Формирование русской идентичности исходило из определения Запада. Славянофилы констатировали глубокий кризис западного мира. Европа, писал И.В. Киреевский, «представляет теперь вид какого — оцепенения; политическое и нравственное усовершенствования равно остановились в ней; запоздалые мнения, обветшалые формы, как запруженная река, плодоносную страну превратили в болота, где цветут одни незабудки да изредка блестит холодный, блуждающий огонек» [104, с. 81]. Причины кризиса славянофилы видели в отсутствии единства и гармонии в жизни Европы. Наличие этих кризисных явлений А.С. Хомяков объяснял «двойственностью в жизни народной (завоеванные и завоеватели)» и «двойственностью в понятии духовном: ибо односторонность римского определения единства в покорности» вызывала «отрицательную односторонность свободы - в разномыслии» [248, с.143-144]. Поэтому, признавая прошлые заслуги Европы: «она потрудились много, потрудились со славой и пользой на поприще просвещения; она своею тревожною и ненасытимою жаждою истинного и прекрасного создала в науке, быте и художествах

много великого; много достойного бессмертной похвалы...», они, однозначно, отрицали полезность современного западного просвещения для России [248, с. 145]. Превосходство России, соответственно, исходило из условия ее самобытности, незападности. В отличие от развитого индивидуалистического, личностного начала Европы (например, личная свобода, личное право собственности), порождающего дисгармонию и раздвоение западной жизни, залог гармоничного развития России состоял в растворении личного в общем, в «духовном единстве, куда каждая особая часть входит как живой член в одно личное тело» [103, с. 274]. Выражением «тождества свободы и единства (свободы в единстве и единства в свободе)», являлось свойственное славянскому развитию общинное начало [248, с. 144]. Славянофилы предельно идеализировали общину, видели в ней абсолютное развитие общественных отношений. «Община,- писал К. С. Аксаков, - есть то высшее, то истинное начало, которому уже не предстоит найти нечто себя высшее, а предстоит только преуспевать, очищаться и возвышаться... Община есть союз людей, отказавшихся от своего эгоизма, от личности своей и являющих общее их согласие: это действие любви, высокое действие христианское, более или менее неявно выражающееся в разных (других) своих проявлениях» [цит. по: 187, с. 61]. В реальной жизни община, как драгоценное наследие старой Руси, в своем истинном воплощении сохранялась только в крестьянском сословии. По словам И.В. Киреевского, в крестьянском быту «каждый член семьи, при всех своих беспрестанных трудах и постоянной заботе об успешном ходе всего хозяйства, никогда в своих усилиях не имеет ввиду своей личной корысти. Мысли о собственной выгоде совершенно отсек он от самого корня своих побуждений» [103, с. 304]. Именно крестьянское сословие, по мнению славянофилов, сохранило все истинно русские черты: «русскую образованность», «особенности русского быта», «чистые христианские начала» [103, с. 295-296]. Таким образом, и само понятие «народ», как носитель национальных черт, у славянофилов ассоциировалось с крестьянством. Важнейшую черту национальной идентичности славянофилы видели в принадлежности к единому вероисповеданию. «Первый и главный предмет, на который должно обратить

внимание исторического критика», - писал Хомяков, - «есть народная вера» [цит. по : 187, с. 6]. Православие он считал «высшим духовным началом», объединяющим славянские народы. «Нет русского человека», - писал он, - «который не осознавал бы своего братства со славянином и особенно с православным славянином» [104, с. 155]. Однако, большое внимание уделялось славянофилами и рассмотрению, так называемых, «племенных особенностей». «Племенные особенности», - писал И.В. Киреевский, - «как земля, на которую падает умственное семя, могут только ускорить или замедлить его первое развитие; они могут сообщить ему здоровую или тощую пищу; могут, наконец, ему дать свободный ход на божьем свете или заглушить его чужими растениями; но самое свойство плода зависит от свойства семени» [103, с. 296]. Достаточно существенными для развития народов считал антропологические свойства и цвет кожи. А.С. Хомяков. В «Записках о всеобщей истории» он разделял все племена на иранские и кушитские. Врожденную склонность к иранизму он приписывал белой расе, которая, по его мнению, отличалась особым благородством и чистотой духовной жизни. Склонность к кушитству он находил в Африке, черные обитатели которой, живущие в ленивой пассивности, почти утратили творческую энергию духа [187, с. 9].

Реализацию русской национальной идеи славянофилы видели в приобщении высшего сословия к подлинно национальной жизни русского народа, к постижению истинных начал русскости. Славянофилы не остановились только на внутреннем возрождении России, они видели в перспективе возможность «исцеления» еще и Запада: «быть может, даже от этого живого единства получит начало исцеления рано призванная на поприще просвещения, много для него потрудившаяся, но неисцелимая своими собственными силами и в началах своих раздвоенная западная наша братия» [248, с. 145-146].

Таким образом, предложенная славянофилами модель религиозно-национальной идентичности основывалась на идеализации самобытных начал русского народа, но не являлась замкнутой. Они ощущали причастность к общечеловеческой истории через православие, как сосредоточения вселенского духа,

высшего синтеза, примирения русских и западных начал. По словам В.В. Зеньковского, хотя славянофилы и были «идеологами национального своеобразия», но они так же стремились «религиозно понять судьбы России и Европы» [84, с. 40]. Однако, культивирование славянофилами исконно русских славянских начал в общественной жизни и культуре позволяет охарактеризовать ее как «нарцисстическую фантазию» (Р.Г. Суни), утопическую модель «народного консерватизма» (А. Валицкий) [225, с. 67; 187, с. 191].

В отличие от славянофилов, западники разработали другую теорию нации [187, с. 24]. В.Г. Белинский рассматривал нацию как продукт прогрессивного, цивилизационного развития человеческого сообщества. Он разграничивал понятия «народность» и «национальность». «Народность», - писал он, - «относится к «национальности», как видовое, низшее понятие — к родовому, высшему, более общему понятию» [22, с. 76]. «Народность», по Белинскому, является чем-то «неподвижным, раз и навсегда установившимся, не идущим вперед», историческим выражением которой является «народ» - низший слой государства [22, с. 75-77]. В отличие от «народности», которую он определял как этническую, племенную категорию, «национальность» есть некая метафизическая величина. Вслед за Гегелем, Белинский видел основу «национальности» в ее «субстанции». Она «есть то непреходимое и вечное в духе народа, которое, само не изменяясь, выдерживает все изменения, целостно и невредимо проходит чрез все фазисы исторического развития. Это зерно, в котором заключается всякая возможность его будущего развития» [22, с. 77]. «Субстанция» национальности изначально присутствует в духе народа: любое общество, «будучи только народом», есть «нация в возможности», «заклучает в себе не только то, что было и есть, но что будет или может быть» [22, с. 77]. Историческим проявлением «национальности» является нация как совокупность всех сословий государства [22, с. 78]. Таким образом, превращение народа в нацию, по Белинскому, можно рассматривать как процесс перехода от патриархального государства, находящегося в «состоянии естественной непосредственности», в нацию в государственном смысле, основанную на праве гражданства, преобразование инстинктивно-

го, племенного чувства в гражданское национальное самосознание [22, с. 76-77]. Подобную точку зрения разделяет А.И. Миллер, по мнению которого «нация» обсуждается Белинским в связи с такими понятиями как «государство» и «общество» [148, с. 157].

Однако, западники, как и славянофилы, признавали наличие в современной жизни западных народов кризисных явлений, хотя и считали их временными, связанными с дальнейшим развитием Европы [140, с. 44]. Что касается России, то признавая все несовершенства ее развития, западники верили в ее великое будущее. Не все качества, присущие русскому народу, по мнению В.Г. Белинского, смогли развиться в силу «неблагоприятного исторического развития» и «изолированности жизни» (двухсотлетнего монголо-татарского ига) [22, с. 81]. «Национальность», - писал Белинский, - «состоит не в лаптях, не в армяках, не в сарафанах, не в сивухе, не в бородах,... не в безграмотности и невежестве, не в лихоимстве в судах, не в лени ума» [22, с. 80]. Национальность - в «духе народа», а он «всегда был велик и могущ: это доказывает и быстрая централизация Московского царства, и мамаевское побоище, и свержение татарского ига, и завоевание темного Казанского ханства и возрождение России...» [22, с. 83]. Именно поэтому Белинский не сомневался в будущей исторической миссии России, хотя и не уточнял, в чем именно она состоит: России еще предстоит «сказать миру свое слово, свою мысль; но какое это слово, какая мысль — об этом пока еще рано нам хлопотать. Наши внуки или правнуки узнают это без всяких усилий напряженного разгадывания, потому что это слово, эта мысль будет сказана ими» [20, с.581].

Таким образом, представленная западниками концепция национальной идентичности была лишь частично свободна от идеализации этнических черт в определении нации и использовала это понятие для характеристики процесса формирования будущего гражданского общества. До сегодняшнего дня этот процесс лежит лишь в области должного и желательного, с точки зрения современного либерального сознания. В западной модели развитие нации рассматривалось с точки зрения идеи универсального прогресса, а ее содержа-

ние — с точки зрения общечеловеческого замысла.

При всем различии западников и славянофилов, по мнению Л. Гринфельд, в их концепциях было много общего: «оба они выросли из осознания российской неполноценности и отвращения к унижительной действительности», «оба идеализировали Россию» и оба противопоставляли Россию Западу. Но, если западники рассматривали «Россию как анти-запад», то славянофилы «полагали свой идеал вообще вне западного развития и, фактически, вне истории. Им не надо было превосходить Запад, чтобы доказать российское превосходство» [63, с. 254]. Подобные черты национальной идентичности, по мнению исследователей, отражают формирование особого типа культурного национализма, который, является характерным для стран так называемой «догоняющей модернизации». Такой национализм возникает как реакция на приобщение к прогрессу по стандартам ранее чуждой цивилизации, на неизбежность подражания чужой культуре и, вместе с тем, как осознание собственной «отсталости» по меркам этой цивилизации. Национализм этого рода полон противоречий: «он не может не воспринимать «чужую» концепцию прогресса, и одновременно проявляет враждебность к предполагаемым ею моделям для подражания; он осознает «отсталость» своей культуры - и в то же время защищает ее знак собственной идентичности» [265]. Славянофильская модель идентичности, основанная на сознании различий духовного и общественного развития России и Запада, оказалась более жизнеспособной в условиях догоняющей модернизации России, так как отличия от Европы, в рамках предложенной славянофилами «системы координат», оборачивались достоинствами России [140, с. 49].

Период конца XVIII – начала XIX века был связан с территориальным расширением Российской империи: завоевание Финляндии, присоединение Грузии, включение в состав империи значительных по территориям польских земель (Царства Польского). Мы остановимся на рассмотрении польского вопроса как одного из аспектов имперской политики и его роли в развитии русского национального самосознания. Включение Польши в состав Российской империи (в результате трех разделов Речи Посполитой – 1772, 1793, 1795 гг., а также по

результатам Венского конгресса 1815 г.) превратило русско-польские внешне-политические противоречия во внутренние проблемы России. Вхождение народа со сложившимися особенностями государственного существования, с развитой социальной структурой, самобытными культурными традициями, потребовало существенной корректировки в определении геополитического пространства Российской империи и актуализировало процесс формирования русского национального самосознания. Основной задачей русского правительства стала всеобъемлющая интеграция бывших земель Речи Посполитой в единый имперский организм, а так же идеологическое переосмысление «образа поляка» в общественном сознании. То есть предстояло осуществить превращение «поляков-врагов» в «поляков - верноподданных» русскому государю. В связи с этим встала необходимость изменения мифологического стереотипа, воплощенного в оппозиции «мы» - «они», то есть превращения антитезы «хорошей» русской нации и «плохих», «чужих» наций (например, поляков), в «мы» - «свои» (внутреннего «своего»). Эти установки стали основными в национальной политике России, но обсуждаемые пути их достижения были различны: от признания необходимости политической лояльности к полякам до их полной ассимиляции, «поглощения». Осуществить эти задачи было чрезвычайно сложно, так как поляки не желали «сливаться» с великим славянским братом и принимать чужие условия жизни.

Ожесточенная борьба поляков за свою независимость в восстаниях 1830-1831 гг. и особенно в 1863-1864 гг. обострила кризис русского национального самосознания. Находясь внутри Российской империи, поляки, славяне по этнической природе, не разделяли с русскими «истинно славянской» православной веры, а своим упорным стремлением к независимости, наносили удар по идеи панславистского единства. Потеряв политическую независимость, поляки, тем не менее, создают свой собственный проект национальной идентичности, который, по сути, являлся вызовом русскому имперскому проекту (восставшие поляки требовали восстановления польского государства в границах 1772 года, претендуя на территории Западного края, которые Россия считала своими «искон-

ными землями»). Под влиянием польских восстаний происходит переосмысление «образа поляка» в русском национальном сознании: из категории внутренних «своих», он перешел в категорию внутренних «других», «позитивная идентификация» в отношении поляков, направленная на сохранение целостности этнокультурного организма Российской империи, приобрела негативный характер, был воскрешен образ «чужой» Польши, антагонистичный и враждебный России.

Вторая половина XIX века характеризуется усилением негативных тенденций в образе Запада. Неудача в Крымской войне (1853-1856 гг.), дипломатическое поражение России на Берлинском конгрессе, сводящее на нет ее военные успехи в Русско-Турецкой войне (1877-1878 гг.), показали его враждебность России и славянству в целом, и вызвали в русской общественности, особенно славянофильской направленности, устойчивое мнение о том, что Запад опасен для России, и необходимо ослабить его влияние на славянский мир. Современными исследователями национализма отвергнута точка зрения А. Триандафиллиду о том, что «в каждый данный момент для нации существует только один значимый другой, влияющий на формирование и трансформацию ее идентичности» [цит. по: 140, с. 39]. В частности, исследовательница О.Ю. Малинова утверждает о возможности существования множества различных значимых «других», в соотнесении с которыми определялась русская идентичность в XIX веке: «славянский мир (равно и отдельные славянские народы, прежде всего поляки), и «Восток» или «Азия», и также некоторые группы в самой России (украинцы, евреи)» [140, с. 39]. «Образ поляка» не был единственным внутренним «другим». Большое влияние на формирование русского национального самосознания второй половины XIX века оказали идеи панславизма, германофобии и юдофобии. Таким образом, русская национальная идентичность, с одной стороны, была имперской идентичностью и воспринимала все народы Российской империи как «свои», но, с другой стороны, отторгала их по ряду признаков, переживая «двойственное самоощущение, осознание «своего и чужого» в одном организме, чрезвычайно противоречивого единства» [44, с. 97]. Например, «об-

раз поляка» в концепциях национальной идентичности русских мыслителей был достаточно противоречивым, с одной стороны, он рассматривался как составная часть славянского мира, но, с другой стороны, он нередко сливался с «образом Запада» (католическая Польша воспринималась как часть западного латинского мира). Поэтому важнейшим вопросом русской интеллектуальной жизни второй половины XIX века становится не столько поиск понимания русской самобытности, как отдельной от Запада, сколько «определение границ собственно «русскости» [44, с. 85].

Национальный дискурс в мировоззрении интеллектуальной элиты пореформенной России занимал важное место. Определяя понятие «нация», она рассматривала его как с точки зрения государства и социального общества, так и с точки зрения религиозных, этнических, культурных характеристик. Славянофилы (И.С. Аксаков и Ю.Ф. Самарин) выделяли в качестве критериев национальной принадлежности как признаки природного свойства (кровное родство, единство расы, сходство языка и обычаев), так и признаки духовного содержания (душевные и нравственные качества племени, его религиозные и нравственные идеалы), причем духовные характеристики, в их представлении, стояли выше физических. Поэтому Польша, славянская по крови, но католическая по духу, признавалась частью западного, латинского культурного мира, в целом враждебного славянству. Именно «изменою ее славянским началам», славянофилы объясняли все превратности судьбы польского народа: внутреннее разложение польского общества, отсутствие народной культуры, угнетение православного населения западного края и даже политическую гибель польского государства. А ее «возрождение» связывали исключительно с возвратом Польши в лоно православной церкви. В противопоставлении «погибающей», «разлагающейся» Польше, славянофилы сформировали идеальный образ России. Несмотря на духовный раскол русского общества и утрату связи с народным прошлым, в результате реформаторской деятельности Петра I, Россия в отличие от Польши, сохранила крепкую народную основу, носителем которой было крестьянство. С «возвратом к народным началам» славянофилы связывали не толь-

ко «возрождение» России, но и «перерождение» Польши, православное, крестьянское население которой признавалось носителем славянской стихии. Демократически настроенная интеллигенция, «народники» также видели в «народе» (простом народе, крестьянстве) - общность, которую интеллигенция должна просветить, с которой она должна объединиться для борьбы с самодержавием. Несмотря на различное понимание исторической роли крестьянства (славянофилы считали, что русский народ отказался от политического бремени в пользу монархии), народническая интерпретация крестьянства, как истинного представителя народа, была близка к славянофильской: простой народ признавался хранителем подлинных ценностей и морали, и интеллигенция, неся народу просвещение, одновременно должна проникнуться народным духом [148, с. 159].

Почвенники (Н.Н. Страхов, Ф.М. Достоевский, А.А. Григорьев) сместили акценты с православия на русскую народность, «почву», сформировав концепцию «народного духа», которая рассматривала ее как некую метафизическую величину и складывающуюся из двух составляющих. С одной стороны, это «коренные и своеобразные» силы народа, источник его жизненных сил и органических проявлений, то есть та творческая энергия, «плодотворный дух», который позволяет созидать что-то великое. Другое проявление народности - «почва», «самобытные своеобразные начала», некая национальная форма, на которой держится русская культура, русская государственность, самобытная русская жизнь. Эта концепция активно использовалась почвенниками для обоснования «духовного родства» славянских народов с Россией, в частности с Польшей. По их мнению, кризис польской цивилизации объяснялся глубинными противоречиями в ее развитии. А именно, процесс формирования и развития в Польше «заемной», западной цивилизации и культуры противоречил ее славянской народной основе (почве), предопределив раскол польского общества на «оцивилизованную», европейскую шляхту и неграмотный народ и скорую гибель польского государства. В основе почвеннической национальной концепции лежало гегелевское понятие «дух народа». «Принципы духов народов в необходимом преемстве сами являются лишь моментами единого всеобщего духа, который

через них возвышается и завершается в истории, постигая себя и оставаясь всеобщим» [46, с. 75]. «Дух народа» находит воплощение в виде нации и ее определенных характеристик: проявляется в «своей религии, в своем культе, в своих обычаях, в своем государственном устройстве, в своих политических законах, во всех своих учреждениях, своих действиях и делах» [46, с. 71]. Он определяет историческое призвание нации: «Во всемирной истории идея духа проявляется в действительности как ряд внешних форм, каждая из которых находит свое выражение как действительно существующий народ. Но эта сторона этого существования дана как во времени, так и в пространстве в виде естественного бытия, и особый принцип, свойственный каждому всемирно-историческому народу, в то же время свойственен ему как природная определенность» [46, с. 76]. Такое определение нации характеризует ее как вневременное явление, обладающее национальной волей, национальным характером и predetermined ролью в истории человечества. По мнению исследователя Н.В. Кокшарова, теория «духа народа» Гегеля нашла свое воплощение в различных теориях наций, «от социально-прогрессивных, ориентированных на социальный прогресс и политический, до реакционных, прославляющих политику с позиции силы и войну» [115, с. 47]. К числу последних, на наш взгляд, можно отнести национальную теорию Н.Я. Данилевского.

Данилевский воспринял концепцию «народного духа», предложенную почвенниками, но понимал «народную основу», «почву», как антропологическую, этнопсихологическую категорию, сводя ее к национальному характеру: «особенности в складе ума, чувства и воли, которые составляют всю оригинальность племени, налагают на него печать особого типа общечеловеческого развития и дают ему способность к самобытной деятельности» [66, с. 131]. Понятие «народный» в концепции Данилевского практически полностью вытесняется понятием «национальный», причем в своем крайнем проявлении, тождественном культурному обособлению, ксенофобии и расизму. В концепции Данилевского именно «национальный характер» выступает основополагающей характеристикой, определяющей границы обособления культурно-исторических типов:

«Различия в характере народов, составляющие самобытные культурно-исторические типы... могут быть подведены... под различия этнографические; это те племенные качества, которые выражаются в особенностях психологического строя народов...» [66, с. 199]. Своеобразными национальными чертами в характере славян, такими как «прирожденная гуманность», «религиозная терпимость», «бескорыстие» Данилевский объясняет исключительность и превосходство славянской культуры над романо-германской [66, с. 216]. Польша в концепции Н.Я. Данилевского выступает жертвой культурного завоевания западной цивилизации. В предательстве славянского национального характера, в отступлении от «почвы» автор видел причины всех искажений и противоречий польской жизни. Образ Польши, по Данилевскому, есть своеобразное предупреждение того, что ждет славянские народы, рискнувшие предать «почву», встать на чуждый им путь западного развития.

Таким образом, мыслителями славянофильской направленности второй половины XIX века были созданы разнообразные варианты модели национальной идентичности, определяющие в качестве основных характеристик нации *религию, племенные особенности, «почву», национальный характер*. Однако все предложенные формулировки «нации», характеризовали ее как этническую категорию, обладающую временной устойчивостью, культурной замкнутостью и обособленностью от других культурных общностей. Развитие понятия «нация» в их идеологии способствовало оформлению этнического понимания «национализма» как политической идеологии национального превосходства и исключительности. По словам А.И. Миллера, довольно широкий спектр, в основном правых сил, в конце XIX века «четко идентифицировал себя как «националисты» [148, с. 160].

В тоже время, в среде русских мыслителей понятие «национализм» вызывало явно негативные ассоциации. Ярким критиком «национализма» стал В. С. Соловьев. В своем труде «Национальный вопрос в России», Соловьев привлек внимание общественности к этому понятию, разоблачая истинное значение

«зоологического национализма». «Национализм или национальный эгоизм», - по мнению философа, - « т.е. стремление народа к утверждению себя за счет других народностей, к господству над ними, - есть полное извращение национальной идеи; в нем народность из здоровой положительной силы превращается в болезненное отрицательное усилие, опасное для высших человеческих интересов и ведущее самый народ к упадку и гибели» [196, с. 338]. Он разделял понятия «народность» и «национализм» как «две вещи разные (так же как личность и эгоизм), что усиление и развитие народности (так же как и личности) в ее положительном содержании всегда желательно, тогда как усиление и развитие национализма (равно как и личного эгоизма) всегда вредно и пагубно, что отречение от своего национального эгоизма вовсе не есть отрицание своей народности, а напротив, ее высочайшее утверждение...» [203, с.441]. Автор предлагал альтернативу этнического национализма — гражданский национализм или патриотизм, который требует чтобы мы «верили в свой народ,... любили свой народ, ...хотели действительно помочь своему народу в его делах, не дожидаясь, чтобы помощь пришла сама собою» [198, с. 39-40]. В тоже время, он обращает внимание на псевдопатриотизм, который руководствуется только национальными и государственными интересами, богатством и внешнем могуществом, то «при всей важности этих интересов несомненно для нас, что они не должны составлять высшую и окончательную цель политики, ибо иначе ими можно будет оправдывать всякие злодеяния». В итоге, философ делает неутешительный вывод: «лучше отказаться от патриотизма, чем от совести. Но такой альтернативы нет. Смеем думать, что истинный патриотизм согласен с христианской совестью, что есть другая политика, кроме политики интереса, или, лучше сказать, что существуют иные интересы у христианского народа» [195, с. 12]. По Соловьеву, смысл существования наций не в них самих, а «в чем-то всеобщем, сверхнародном, во что они верили, чему служили и что осуществляли в своем творчестве — национальном по источнику и способам выражения, но вполне универсальном по содержанию или предметным результатам» [199, с. 375-376]. В принадлежности к нации автор выделял как «физический факт», то

есть этническое понимание «народности», а так и «психологическое и нравственное определение», которое, по его мнению, является главным. «Нравственный принцип не позволяет превращать действительное лицо, живого человека с его неотъемлемым и существенным национальным определением в какой-то пустой, отвлеченный субъект, произвольно выделяя из него определяющие особенности» [199, с. 377-378]. Отсюда автор делает вывод: в соответствии с нравственными требованиями, «мы должны любить все народности как свою собственную». Понимание этого, по мнению философа, утвердит истинный патриотизм, «как естественное и основное чувство, как прямую обязанность лица к своему ближайшему собирательному целому», и, в тоже время, освободит от «зоологических свойств народного эгоизма, или национализма» [199, с. 378]. Таким образом, сформулированное Соловьевым определение понятия «народность», является наиболее целостным, так как, освобождая его от строго определенных этнических рамок, он подчеркивает его нравственное содержание и, следовательно, несовместимость с нетерпимостью, враждой к другим нациям, и идеализацией своей собственной нации.

Русскими мыслителями второй половины XIX предпринимались попытки формирования модели национальной идентичности, опирающейся на гражданское понимание «нации». Редактор «Московских ведомостей» и «Русского вестника» М.Н. Катков стал автором, так называемой теории «государственной национальности». «Национальность», согласно этой теории, понятие исключительно государственное. Народный язык, национальный характер, обычаи, нравы, религия ни какой роли в ее становлении не играют. Одно исторически выдвинувшееся племя закладывает основы государства и подчиняет другие племена во имя государственного единства. Это племя получает значение государственной нации, и все государство держится на нем [256, с. 78]. Примером такой государственной национальности являлась русская народность. В то же время, он сохранял лояльность к особенностям различных племен: религии, обычаям, культуре. «Нет основания отвергать», - писал он, - «русского католика или протестанта, тем более, что мы, между своими согражданами, считаем много

людей, совершенно преданных нашему отечеству, людей хотя бы и с иностранными именами, но русских по рождению, по языку, по образу мыслей, не принадлежащих, однако, к Православной церкви» [101]. Таким образом, М.Н. Катков предпринял попытку конструирования идеи политической нации, но не в классическом гражданском, а имперском понимании. Консолидирующей силой, обеспечивающей силу власти и единство в обществе, оставалось русское самодержавие. Поэтому стоит согласиться с мнением В.А. Тишкова, который охарактеризовал представление Каткова о нации, как об «интегрированной по государству общности» [231, с. 571].

Оригинальная концепция национально-государственного строительства была предложена либеральным мыслителем П.Б. Струве. В основе национальности, по его мнению, лежит свобода «национального духа», то есть «признание прав его живых носителей и творцов на свободное творчество и искания, созидание и отвержение целей и форм жизни» [220, с. 30]. Важнейшей проблемой в его национальной концепции являлось соотношение национального и государственного начала. С одной стороны, Струве признавал приоритетной составляющей нации ее культурную сущность над политической: «культура универсальнее государственности; национальность мягче ее» [223, с.77]. Тем не менее, видел возможность примирения национальной жизни с государственной властью: «Нация есть, прежде всего, культурная индивидуальность, а самое государство является важным деятелем в образовании нации» [222, с. 67]. В решении национального вопроса он исходил из условия сочетания прав народов и интересов государства: «прав и права». В частности, решение «еврейского вопроса» он видел в упразднении черты оседлости и использовании евреев, как «пионеров и посредников» для достижения экономической мощи страны, а именно, освоения юга [221, с. 56-57]. В отношении Польши, П.Б. Струве призывает отказаться от политики русификации, но сохранить ее в составе империи, чтобы «через нее скрепить наши естественные связи со славянством вообще и западным в частности» [221, с. 58]. Таким образом, П.Б. Струве пытался объединить либеральный принцип свободы личности с идеей имперского цен-

тризма. По словам О.Ю. Малиновой, «Великая Россия» мыслилась им как государство с доминирующей русской культурой, он отрицал развитие культур других народов в качестве национальных, «оказываясь «по одну сторону баррикад» с правыми националистами, настаивающими на культурной дискриминации» [265].

Важнейшим аспектом национального вопроса в Российской империи конца XIX — начала XX века была потребность формирования национального самосознания народов, населяющих многонациональную империю, как единой гражданской многоэтничной нации. Однако, несмотря на разработку проектов национальной идентичности, основанных на гражданском понимании нации, значительное место в национальном сознании населения продолжал занимать этнический национализм, религиозная идентичность, восприятие России в связи с образом царя и государства. По утверждению Р.Г. Суни, к концу XIX — началу XX века универсального представления о принадлежности к общей нации в самосознании населения Российской империи практически отсутствовало [225, с. 73].

Не занимаясь специальным анализом советского периода, все же отметим, что в этот период понятие «национализм» было подвержено критике, как «противоположная пролетарскому интернационализму буржуазная идеология, в основе которой пребывает идея национального превосходства и национальной исключительности», а понятие «нация» определялась как «внеисторическая и надклассовая форма общности» [229, с. 32]. Было разработано новое понятие, в основу которого была положена формулировка И.В. Сталина: «нация есть исторически сложившаяся общность людей, возникшая на базе общности языка, территории, экономической жизни и психологического склада, проявляющегося в общности культуры» [207, с. 10]. По словам В.А. Тишкова, согласно этой теории, нация определялась как высшая форма этнической общности, а национальная государственность понималась только как этнонациональная государственность [229, с. 32]. Сталинскую национальную политику исследователи характе-

ризуют как «тотальный национализм», несомненно, более жесткий, чем в условиях царской России [94, с. 179]. Активно проводилась политика культурной гомогенизации населения на основе русского языка и русской культуры, развитие национальной культуры оказалось под запретом практически во всех регионах страны. Несмотря на громкий лозунг рождения «новой исторической общности» - советского народа, этнический принцип был основным в советской административно-территориальной системе государственного строительства, когда за отдельными этническими общностями закреплялись определенные территории. В большинстве случаев границы национальных территорий определялись произвольно и не соответствовали реальной ситуации. Кроме того, был утвержден четырехуровневый статус национальных образований: край, автономная область, автономная республика, союзная республика, заведомо ставившая народы СССР в неравное положение [45, с. 255]. Распространенным явлением стала депортация народов. Характерной чертой сталинской национальной политики была «рокировка» населения, когда одни группы населения менялись местами с другими, причем, русские разбавляли гомогенность национальной территории. Депортации усилились в годы Великой Отечественной Войны. Отдельные народы депортировались с приграничных территорий (немцы, финны, болгары, поляки и др.) во избежание измены и пораженческих настроений. Кульминации политика депортации достигла в 1944 году, когда насильственному выселению подверглись около 15 наказанных народов [45, с. 255-256].

В настоящее время в отечественной, как и в зарубежной науке преобладают два основных подхода к пониманию «нации»: «примордиалистский» и «конструктивистский». «Примордиалистское» направление, ярким представителем которого является Ю.В. Бромлей, основывается на изначальном существовании этнокультурной общности. По его мнению, термин «национальность» определяется как «исторически сложившаяся межпоколенная общность людей, объединяемых системой коммуникативных и сигнитивных связей. При этом коммуникативные связи (как синхронные и диахронные) обеспечиваются в первую очередь языком, сигнитивные, главным образом

культурой, а так же психикой ...» [29, с. 4]. «Конструктивистское» направление, основателями которого считаются Э. Геллнер и Б. Андерсон, а одним из наиболее последовательных его сторонников в отечественной науке является В.А. Тишков, определяет «нацию» как категорию семантико-метафорическую, которая обрела в истории большую эмоциональную и политическую легитимность, и, которая не стала и не может быть категорией анализа, т.е. стать научной дефиницией» [138, с. 18]. То есть «нация» понимается как некий «социальный конструкт» (В.А. Тишков), «воображаемое политическое сообщество» (Б. Андерсон), которое является продуктом человеческих действий и вырабатывается обществоведами, политиками, лицами, ответственными за принятия решений [138, с. 131; 13, с. 30].

Но, на наш взгляд, в современных условиях, корректнее совместить эти подходы. Соглашаясь с утверждением о том, что «нация» есть некая реальная общность, в то же время нельзя не признать, что ее порождение связано с идеологическим конструированием образов, «нацио-строительством». В общественной жизни субъективное и объективное, духовное и материальное взаимосвязаны. По мнению исследователя В.Н. Бадмаева, «нация» складывается «из сознательного соотнесения с ней реальных индивидов, в результате чего проявляется отношение к национальному, инонациональному в целом, самосознание, чувства и переживания» [17, с. 75]. То есть, каждый индивид национален и объективно, и субъективно, когда он признает себя частью той или иной общности, культуры. В то же время нельзя полностью признать «нацию» субъектом исторического процесса без ее идеологического составляющего.

Так же, на наш взгляд, нельзя абсолютно разделять понятия «нация» и «этнос». Некоторые исследователи понимают «нацию» вне ее связи с «этничностью». Например, Э. Геллнер рассматривал возникновение «нации» как результат политического процесса в индустриальном обществе: «нации действительно могут определяться на основании как доброй воли, так и культуры и на основании их совпадения с политическими единицами... Именно национализм

порождает нации, а не наоборот» [48, с.127]. Более взвешенную точку зрения представил Э. Смит, который говорил об этнической преемственности нации. Разделяя мнение Геллнера о том, что нации являются феноменами современного общества (появляется в конце XVII века), Смит говорил о существовании неких этнических общностей, которые предшествовали нации, понимая под «этнотомом» - «общность людей, имеющую имя, разделяющую мифы о предках, имеющую совместную историю и культуру, ассоциированную со специфической территорией и обладающую чувством солидарности» [117, с. 74]. В настоящее время ученые пришли к определенному консенсусу: стали рассматривать нации как явление, возникшее сравнительно недавно (в эпоху Французской революции), которым предшествовали определенные исторические общности, преобразовавшиеся в нации в результате процессов, связанных с модернизацией [265]. Таким образом, «этнос» и «нацию» можно рассматривать эволюционистски, с точки зрения культурной составляющей, преемственности, непрерывности некоторых характеристик культуры, которая, сформировавшись в историческом прошлом, находит продолжение своего существования в нации.

Этнокультурные факторы занимают особое место в формировании и поддержке национальной идентичности. С одной стороны, культурная составляющая идентичности ориентирована на прошлое и связана с преемственностью культуры. С другой стороны, она способствует формированию «национального типа» личности [17, с. 87]. Происходит так называемая «аккультурация» путем усвоения и принятия господствующих в данном обществе элементов сознания, привычек, норм, ценностей [255].

Особенно остро национальные проблемы проступают в глобализующемся мире. Глобализация проявляется в унификации – распространении общих ценностей, норм, стандартов, идеалов, имеющих универсальный характер. По мнению исследователя А.В. Шарова, здесь можно говорить о формировании «плюралистической идентичности — идентичности, строящейся по принципу «единство в многообразии», при котором «местные» культурные формы частич-

но инкорпорируются в глобальное пространство» [255]. Вместе с тем, глобализация представляет собой сочетание двух взаимосвязанных процессов: глобализации и локализации. То есть, происходит так называемый процесс «глокализации», когда глобальное не исключает локального и наоборот. «Глобализация усиливает процессы фрагментации, многообразие возможностей, самоопределение в отсутствие авторитетов и стандартизированное квазирыночное поведение. Именно таковы рамки глобальной идентичности, тогда как на уровне локальной идентичности мы видим унификацию, сокращение возможностей, веру в авторитеты и преобладание индивидуального опыта» [239, с. 54]. Но, по замечанию В.Н. Бадмаева, глобализация является своего рода проверкой на прочность для культур. Чем сильнее глобализация отрывает культуру от исторически устоявшихся норм, ценностей, традиций, тем больше людей стремятся к возвращению к традиционным нормам и моделям поведения, пытаясь сохранить особенности и отличия своей культуры, замыкаясь в рамках своих национально-государственных, этнических или религиозных сообществах [17, с. 99]. Происходит напряженный поиск собственной национальной идентичности. Поэтому особенно важным для сохранения идентичности в условиях глобализации представляется диалог и преемственность культур. Сама идентичность не является только результатом биполярной оппозиции, когда ее формирование определяется противопоставлением «мы»-«они». Она предполагает разную эмоциональную окраску и оценочную природу «другого». Возможна позитивная оценка сопоставления себя с другой культурой, так называемая «позитивная идентификация», когда идентичность, сохраняя собственную культурную индивидуальность и традиционные ценности, способна к диалогу с различными культурами, к признанию и восприятию культурного многообразия [123, с. 27-28].

Выводы: исследование проблемы показывает, что формирование русской национальной идентичности шло в традиционном русле сопоставления с принципиально «другим», которым традиционно выступал «образ Запада» в подражании или оппонировании к которому развивалась и русская культура и история. Параллельно с негативным «образом Запада», внешним «другим» в 60-е

годы XIX века формируется устойчивый «образ поляка» - внутреннего «другого», обладающего как чертами сходства с русским народом, так и отличия. Это привело к необходимости усиления этнического компонента в национальной идентичности. Преобладающей становится модель идентификации, основанная на таких характеристиках нации как религия, племенные особенности, «почва», национальный характер. Подобные формулировки определяли «нацию» как этническую категорию, обладающую временной устойчивостью, культурной замкнутостью и обособленностью от других культурных общностей. Однако в современных условиях требуется преодоление «негативной идентичности», основанной на биполярной оппозиции, антагонистическом противопоставлении одного народа/культуры другому, замкнутости культур. Идентичность важна не только для сохранения и поддержания традиционных ценностей своей культуры, но и налаживания диалога между различными культурами, основанного на признании и восприятии культурного многообразия.

2.2. Предпосылки формирования «польского вопроса»: «образ поляка» в русской культуре

С глубокой древности русский и польский народы сосуществовали вместе. Одновременно приняв христианство, Польша (966 г.) и Древняя Русь (988 г.) вместе вошли в культурную общность христианской цивилизации, приобщившись к ее универсальным ценностям, объединившую разнородный праславянский мир. Однако, исторически сложившаяся принадлежность славян к разным религиозным конфессиям определила неповторимое развитие их национальной культуры, менталитета, внутривосточную и внешнеполитическую ориентацию в мире.

Летописная история Польши начинается несколько позже русской истории, а именно, во второй половине X века, когда у нас княжили Святослав и Владимир. Поляки занимали область между Одером, Вислой с Западным Бугом; доходили на севере до Балтийского моря и на юге до Карпат [160, с. 5].

Вследствии определенных географических условий (глубоководные реки, непроходимые болота, густые леса), ее территория была ограничена для проникновения и Польша развивалась несколько обособленно. Существуют сведения о том, что первоначально христианство в Польше стало распространяться в византийском варианте, а первыми проповедниками были Кирилл и Мефодий. Хотя влияние восточной церкви длилось недолго, но оно оставило определенный след в развитии польской культуры, это признают, в том числе, и польские исследователи [27, с.75]. Обряды восточной церкви еще долгое время продолжали существовать в Польше, формируя ситуацию веротерпимости. Например, посты, которые просуществовали до конца XVIII века или обет безбрачия, который будет повсеместно нарушаться вплоть до XV века, «наконец, самые стены первобытных храмов Польши, будучи воздвигнуты в византийском вкусе и расположены по образцу храмов православных, оставались на целые века свидетелями древнего православия Польши» [28, с.45]. Однако, разрушение Моравской державы и основание Венгерского государства в центре славянского мира, разъединило его. Немцы стали для Польши носителем христианства и просвещения. Этим, по словам С.М. Соловьева, и объясняется естественная связь западных славян с Европой.

Постепенно Россия и Польша отдалялись друг от друга, находясь в различных сферах влияния, соответственно византийской и латинской цивилизации. Общие славянские корни, территориальное соседство, экономические, культурные и матримониальные связи России и Польши с одной стороны, и различный исторический выбор, с другой, определил формирование различных менталитетов, обусловленных принадлежностью к разным культурам, типам конфессий, системам государственного устройства. Антиномизм культур действовал как раздражитель особой силы, предопределяя сложность русско-польских отношений.

Дальнейшая история Польши и Руси пошла разными путями. Нашествие татар, переселение русского населения из степей на север в ростовские леса, образование новых городов, выдвижение Московского княжества, «собирателя

русских земель», способствовали усилению княжеской власти и уменьшили значение народного вече и дружин, которые когда-то играли важную роль. В Польше складывается иная ситуация: в постоянных войнах с западными землями, где ведущую роль играло рыцарское войско, польский князь должен был окружить себя избранными воинами, которые занимали важные государственные должности, с мнением которых князь вынужден был считаться. Это способствовало формированию военного дворянства (шляхетского сословия) со своими уделами, родословными и гербами. «Дотоле исключительно действовали в делах такого рода немногие могущественные прелаты и паны, отныне в них первенствует дворянское сословие, которое становится со дня на день могущественнее», сообщает И. Лелевель [124, с.77]. В этот период в Польше формируется особый тип государственного устройства — шляхетская демократия во главе с выборным королем. Дворянская демократия основывалась на конституции *Nihil novi*, ни одно решение в государстве не принималось без участия дворянства. Оно определяло пути внутреннего развития и внешней политики государства. Таким образом, сформировались две совершенно различные культуры: в Московской Руси — деперсонализация, абсолютное подчинение личности государству, государство регламентировало жизнь и деятельность человека; в Польше — ярко выраженное личностное начало, особые шляхетские права, где верховенство интересов каждого, даже самого мелкого дворянина, определяло облик государства.

Значительным изменениям в жизни Польши во многом содействовала немецкая колонизация ее территории в XII – XIV вв. Немецкие переселенцы принесли с собой права и привилегии, что впоследствии привело к распространению на территории Польши немецкого или «магдебургского права». «Магдебургское право» давало горожанам независимость, наделяя их правом самостоятельного выбора городского главы и городского совета. [122, с.56]. Оно очень быстро прижилось на польской земле, отвечая свободолюбивому характеру поляков. Значительно изменился и облик польских городов, они стали походить на города в Западной Европы [124, с.68]. Влияние Западной Европы определяло

также духовное и культурное развития Польши. По словам А.Л. Погодина, «Западная цивилизация широкой струей вливалась в жизнь польского народа, прививая высшим классам те же интересы, какими жило рыцарство в Германии и других европейских странах...» [160, с.13]. Широкое распространение среди знатного сословия получила латынь, не только как язык богословской литературы, но и единственный письменный язык судебных и административных документов. Важнейшей вехой в развитии Польши, определившей ее культурный облик, стал Краковский университет. С его появлением в 1364 г., стало возможным осуществлять образование молодежи на европейском уровне. В Центральной Европе не было подобного учреждения, кроме основанного в 1347 г. Пражского университета. Однако, по уровню образования Краковский университет уступал ведущим университетам Европы, поэтому высшая польская шляхта продолжала выезжать для обучения во Францию или Италию, «чтобы при иностранных дворах набраться рыцарской благовоспитанности и присмотреться вблизи к чужому искусству управления; другие, чтобы в заграничных университетах, именно в парижском, болонском или пражском, познать тайны тогдашней праведной и богословской науки и, возвратившись на родину, блистать там своими знаниями» [27, с. 187-188]. Европейское образование дворянской польской молодежи, изучение Цицерона, Демосфена, обращение к римскому праву, вели к пониманию роли человека-гражданина в государстве, к дальнейшей демократизации государственных институтов.

Период XVI — XVII столетий, время существования первой Речи Посполитой, принято считать «золотым веком» Польши, временем блестящего развития польского государства: «довольство и благоденствие края принимают обширные размеры, развивается просвещение; процветают науки» [124, с.109]. Культурные достижения Польши в этот период были обусловлены тесными связями с Италией и Римской католической церковью. В Краков из Италии устремились придворные поэты, ученые и художники, принося с собой дух европейского гуманизма, что оказало большое влияние на развитие польской культуры. Основными центрами ренессансной культуры первой половины XVI в. стали

королевский двор и дворы магнатов, соперничавшие по роскоши и покровительству искусствам со столицей. Частично она была характерна для средней шляхты, тогда как мелкая шляхта, близкая по своему образу жизни к крестьянству, оставалась носителем традиционной культуры. В восточных землях государства (литовских, белорусских и украинских) среди православного населения продолжал преобладать православно-славянский тип культуры, но влияние польской католической культуры, несмотря на религиозную конфронтацию ощущалось. Польский историк И. Лелевель пишет о достаточно быстром распространении польского языка среди православного русско-литовского населения, особенно шляхетского сословия: «Литвины стали пренебрегать русским языком, употреблявшимся до этого в письме. На польском языке шляхта говорила в совершенстве, как в окрестностях Сандомира, так и на земле русской около Перемышля» [124, с.116]. Блеск польской культуры привлекал украинскую и белорусскую шляхту, уступавшую ей в культурном развитии. Они заимствовали польские обычаи, польский язык, посылали детей в польские или заграничные школы, где они, по словам украинского историка М. Грушевского, «привыкали к новым формам жизни, разрывали со своей верой и традициями и делались поляками» [64, с.215].

Эпоха Возрождения в Польше была связана с идеями Реформации, которые проникали в Польшу и находили здесь отличную почву для своего распространения: ситуацию веротерпимости в стране. Принципы религиозной лояльности юридически закреплялись в сеймовой конституции 1572 г., запрещающей под угрозой наказания всякие церковные распри [125, с.193]. По словам историка Костомарова, «Польша стояла открытою для всяких вероучений и ересей» [118, с.42]. Религиозность в Польше в этот период носила внешний, поверхностный характер, представляла собой «одну только форму», без содержания [26, с.132]. Кроме того, католическое духовенство, как правило, было выходцами исключительно из шляхетского сословия, поэтому, как утверждает Н.Н. Любич, «польские прелаты были проникнуты интересами этого сословия и к нуждам церкви относились очень равнодушно» [137, с. 14]. Кроме того,

большая часть польских священников получили образование в немецких протестантских университетах, что делало их наиболее восприимчивыми к новым идеям реформации. Перспектива избавиться от постоянного контроля Рима, его вмешательства в церковные дела, а также отмена десятины, которую помещики стремились оставить у себя, делала идеи Реформации особенно привлекательными для польской шляхты [26, с. 67]. В Польше получили распространение практически все реформационные течения Европы: протестантизм, кальвинизм, арианство, гуситское движение. Временный успех реформационных движений в Польше был связан со стремлениями духовенства и шляхты к формированию национальной церкви. Особый характер польской Реформации определялся ее политическим смыслом. Для шляхты Реформация стала сильным рычагом политического воздействия, позволявшим отстаивать традиционные шляхетские вольности и ограничивать прерогативы королевской политической власти. Идеи реформации с республиканской политической моделью власти более импонировали вольнодумному, аристократическому духу польской шляхты, склонной к олигархической форме правления.

Проникновение ордена иезуитов в Польшу в XVI веке оказало огромное влияние на формирование особого характера польского католицизма и привнесло в жизнь польского народа новые черты религиозности. «Польша славилась своей терпимостью к разным верам, народам, культурам», - писал А.Л. Погодин, - «теперь иезуиты медленно, но настойчиво стали прививать ей вражду к народам не католическим и не польским: с этого времени шляхта научилась презирать и преследовать русских православных крестьян» [160, с. 75]. На первых порах деятельность иезуитов сводилась к благотворительности и образованию. Их проповеди, школьные и публичные диспуты, торжественные богослужения, пышные религиозные процессии, благотворение и самоотверженное служение больным, особенно проявившееся во время чумы, стали привлекать толпы народа. Католичество укреплялось и возвеличивалось. Особенно этому способствовали иезуитские школы, которые воспитывали горячих ревнителей католичества. Католичество не только победило протестантизм, но сделало из

Польша прочную опору Римской католической церкви на все последовавшие века. Безусловное повиновение папе, а так же специфические нравственные правила, которые можно было свести к формуле: цель оправдывает средства или «ибо так как цель дозволена, то и средства дозволяются (*quia, cum finis est licitus, etiam media sunt licita*)» оказали влияние на формирование особой польской религиозности [178, с. 244]. Это своеобразие выражалась в идее религиозной миссии Польши, то есть в стремлении к духовной экспансии католичества в славянском мире, которое проявилось, в частности, в гонениях на православное население. Именно с деятельностью иезуитов исследователи связывают события принятия церковной Унии 1596 года [178, с. 302].

Вместе с тем, важнейшей чертой идентичности Польши была связь не только с Европой, но и с Востоком. Наряды, оружие, вкусы польской шляхты формировались скорее под влиянием восточных, чем европейских образцов. Большой популярностью в Польше пользовались восточные товары: пряности, благовония, ткани, лошади, оружие, многие из которых вскоре стали производиться ремесленниками на территории Польши. Однако любовь шляхты к внешней атрибутике Востока сочеталась с отмежеванием от восточного деспотизма, политические традиции которого считались чуждыми, несовместимыми с созданным идеалом Речи Посполитой [234, с. 215-216]. Таким образом, находясь между Востоком и Западом, восприняв западное культурное наследие и восточные обрядовые традиции, была сформирована оригинальная польская шляхетская культура, отличающая Речь Посполитую от других государств Европы.

На протяжении всей истории Польши борьба с Россией была главным направлением ее внешнеполитической деятельности. «Две силы, польская и русская не могли не столкнуться рано или поздно: первая стремилась расширить свои владения на востоке, а вторая искала приобретения на западе и юге. Русская сила была собрана в руках одного человека, который имел в своем распоряжении и средства и войско; но зато другая сила, польская, стояла на высоте тогдашней европейской образованности, была в родстве или старых связях с са-

мыми могущественными европейскими государями. Только после того, как русский великан усвоил себе ту образованность, какой была сильна Польша, он ее и одолел» [160, с. 39-40]. Эти слова историка Погодина в полной мере отражают характер русско-польских отношений. Чтобы проиллюстрировать русско-польские отношения, В. Ключевский приводит перечень войн Москвы с Польшей при Иване III и его двух приемниках: «две войны при нем самом, две при его сыне Василии, одна война в правление Васильевой вдовы Елены, при Иване IV война с Ливонией, сопровождавшаяся продолжительной войной, точнее говоря, двумя войнами с Польшей, поглотившими около 20 лет его царствования. Из 90 лет (1492-1682) не менее 40 ушло на борьбу с Литвой-Польшей» [112]. Хотя были и периоды примирения, наиболее ярким фактом единения славянских народов историки называют Грюнвальдскую битву 1410 г., когда «соединенные силы Польши, Литвы и Руси, под главенством первой, разбили наповал немецкие силы под Грюнвальденом и Таненбергом» [125, с. 207].

Однако, противостояние между русскими и поляками носило не только политический характер, но определялось конфессиональными различиями между народами. По словам Н. И. Костомарова, польские и русские земли в период феодальной раздробленности «со своими князьями и вечами смешались бы в один федеративный строй, если бы различие вере не положило между Русью и Польшею сильной исторической грани» [118, с. 13]. Гибель Византийской Империи привела к тому, что духовным центром православия в мире становится Россия. Польша, католическая по религии, но славянская по этносу, воспринималась Россией как главный соперник в борьбе за духовное лидерство в славянском мире. С другой стороны, Польша представляла собой своеобразный форпост католичества на Востоке, определяя своим «духовным долгом» всячески способствовать обращению славян в католическую веру. Владимир Соловьев считал, что в основе русско-польской вражды лежат «глубокие, духовные причины», а именно вековой спор «между европейским Западом, преимущественно католическим, и православною Россией». Он рассматривал борьбу Польши

против России как новый крестовый поход западных крестоносцев, начавшийся сразу, «как только Запад угадал в ней могущественную наследницу Восточной империи» [205]. В религиозном плане образ Руси для поляков представлялся схизмой, отступничеством от латинской церкви, где господствует иной обряд евхаристии, позволяются разводы и повторное крещение взрослых [47, с. 21]. Польская церковь никогда не оставляла надежды обратить Русь в «истинную» латинскую веру. Эти устремления наиболее ярко проявились в отношении православного населения Речи Посполитой.

Несомненно, главную роль в русско-польском противостоянии играли спорные территории, так называемые земли Западного края или, в польской традиции, «кресы». В XIV веке Литва и Москва стали двумя центрами собирания русских земель. Земли Подольская, Волынская, Киевская, Северская, Смоленская, вошли в состав Литовского княжества, по территории и численности населения значительно превосходя покорившее их Литовское государство. В этническом отношении здесь преобладало русское население, в основном православного вероисповедания. В период объединения Польши и Литвы, в 1569 году, они были присоединены к единому государству, Речи Посполитой. «Отсюда и начинается вековая борьба за собирание Руси: польско-литовское государство стремилось овладеть Русью, принадлежавшею Москве, а последняя предъявляла права на русские области, входившие в состав польско-литовской Речи Посполитой. Войны между обоими государствами беспрестанно возобновлялись, и прочного мира между ними не было: заключались только перемирия» [99, с173]. Россия рассматривала себя как единственный оплот православной религии в славянском мире, призванная освободить православное русское население от господства поляков-латинян. Что касается поляков, то они воспринимали «кресы» как часть территории Речи Посполитой, ощущая их как «свои», пространство «своей» истории, политики и культуры. Польский историк М. Бобржинский подчеркивает глубокую историческую и этническую связь Польши с Западно-русскими землями, население которых, по его мнению, явля-

ясь «смесью двух племен», «в жилах которого было больше польской, нежели русской, крови, и которое долго еще носило польские имена» [27, с. 179]. Поэтому лозунг «восстановление Польши в границах 1772 года» имел важнейшее значение для Польши, для ее самосознания на протяжении всей истории вплоть до XX века. Эти территории имели еще и огромное геополитическое значение для Польши, определяя ее место в Европе [27, с. 184]. Почти сразу после присоединения начинается активная полонизация Западного края, завершением которой должна была стать Брестская церковная уния 1596 г., направленная на сближение католического и православного населения, задуманная как переходное состояние, которое должно было привести к полной победе католицизма в Западном крае. Таким образом, *Западный край считали своей национальной территорией и поляки, и русские*, что определяет разное восприятие ими исторических и политических событий в отношении друг друга. Разделы Польши — трагедия для поляков, но радостное событие для русской истории, ознаменовавшее объединение русских земель. При этом для России было важно во время этих разделов не взять себе «ни пяди польской земли», возвратив себе лишь отнятые поляками исконные русские земли. Так Екатерина Великая в честь разделов выдавала медали со словами «Отторгнутая с ненавистью, возвращенная с любовью», подчеркивая не захват, а именно возвращение их в состав России. Поляки же связывали эти события с агрессивным характером Русского государства, формулируя новое определение этого региона: «захваченный» (*zabrany*) край.

Русско-польские отношения не были только отношениями открытой вражды. Между культурами существовал диалог, сопровождавшийся взаимным влиянием, при сохранении культурной самобытности обоих народов. Активное взаимодействие между русскими и поляками с древнейших времен осуществлялось через торговые связи: «Из Германии на Краков и Луцк в Киев, ... от моря шли торговые путины через Каменец, Белгород, Чарнков и далее, а на Руси через Новгород, Смоленск, Киев, и по Днепру до Царьграда» [124, с. 29]. Кроме

того существую сведения о многочисленных браках между польскими и русскими князьями. Браки, начатые в 1012 г. союзом дочери Болеслава Храброго и Святополка Туровского, становятся частым явлением со времен Казимира Восстановителя, который в 1041 г. женился на Добронеге, сестре Ярослава Мудрого, а его сестра в 1043-1044 г. вышла замуж за сына Ярослава, Изъяслава Киевского. На протяжении XIII в. до начала XIV в. польские князья были в каждом поколении связаны с Русью брачными узами [259]. В XV-XVI вв. Речь Посполитая становится пристанищем для русских людей, бежавших от тирании московского государя: князь Андрей Курбский «в земле польской обрел хлеб-соль и должный почет и здесь закончил свою скитальческую жизнь, от короля польского получив в обеспечение существования староство Ковельское на Волыни»; первопечатник Иван Федоров и другие, подвергшиеся преследованиям, находили в Польше «приют, земли и гражданские права» [125, с.211]. В эпоху Смутного времени поляки стали регулярно выезжать на службу в Россию, что создавало возможности взаимного влияния культурных традиций на уровне повседневной жизни. Кроме того, после победы ополчения в Москве появилось несколько сот пленных поляков, не все из которых захотели вернуться домой после заключения мира между Польшей и Россией. Положение поляков в Москве отличалось от других иностранцев. Принятые на русскую службу, они не селились как другие европейцы в особой слободе, а свободно вливались в разные слои русского дворянства [35, с.77-78].

Взаимосвязь польской и русской культур усиливается с начала XVII века. По словам В.О. Ключевского, «...западноевропейская цивилизация в XVII в. приходила в Москву прежде всего в польской обработке, в шляхетской одежде» [112]. Большую роль с этом процессе сыграла просвещенная среда выходцев из Украины и Белоруссии, где латинский тип образованности, благодаря близким отношениям с Польшей, стал нормой: «Западнорусский православный монах, выученный в школе латинской или в русской, устроенной по ее образцу, и был первым проводником западной науки, призванным в Москву» [112]. Люди выс-

шего сословия Московской Руси приглашали для обучения своих детей западнорусских монахов и поляков. Ключевский упоминает о том, что сам царь Алексей Михайлович подавал пример этому: «Он не удовлетворился элементарным обучением, какое получили его старшие сыновья Алексей и Федор от московского приказного учителя, велел обучать их иноземным языкам латинскому и польскому и для довершения их образования призвал западнорусского ученого монаха Симеона Степановича Полоцкого, воспитанника Киевской академии, знакомого и с польскими школами» [112].

Московские книжники перенимают и осваивают у белорусских и украинских книжников рукописную польскую и латинскую литературу. В XV- начале XVI века появляются русские переводы с латинского, польского и чешского языков. В частности, А.А. Турилов, анализируя сохранившиеся источники, делает вывод, что украинско-белорусские переводы охватывали главным образом неофициальную литературу католического мира, в основном она относится к низовой литературе назидательной беллетристики, среди переводов почти нет библейских текстов [233, с. 62-63]. Само существование этих переводов говорит об интересе образованных русских православных кругов к западной католической культуре и частично к вероучению. Интерес к переводным и даже подлинным польским книгам способствует распространению в России польского языка. С XVII века польский язык, как выражение высокой культуры, становится языком двора и культурной элиты Московского государства. Ключевский сообщает о том, что одна из царевен, Софья, «также обучалась польскому языку и читала польские книги». По свидетельству Лазаря Барановича, архиепископа Черниговского, в его время «царский синклит польского языка не гнушался, но читал книги и истории ляцкие в сладость» [112]. Центрами распространения польской европейской культуры в XVII-XVIII вв. стали сначала Киево-Могилянская академия, а затем Славяно-греко-латинская академия, основанная Симеоном Полоцким в 1687 г. Из стен Киевской академии вышли выдающиеся ученые, которые способствовали развитию науки и просвещения в русских зем-

лях, такие как Стефан Яворский, Петр Могила, Феофан Прокопович, Григорий Сковорода и др. А в эпоху преобразований XVIII века из выпускников Киево-Могилянской академии Петр I вербует себе ближайших соратников, занявших высшие государственные посты [83, с. 72-73]. Польская культура оказала воздействие на развитие русской архитектуры и художественного творчества. В частности, стиль «барокко» пришел в Московскую Русь именно из Польши, через Украину [152, с. 22-23]. «Франкские и польские образцы» икон, распространившиеся в Московии, способствовали развития нового, «фряжского» направления русской иконописи, отличающегося иконописным натурализмом [152, с. 44-45]. С появлением при московском дворе царя Михаила Федоровича иностранных (польских и немецких) художников, связывается начало русской светской живописи, а именно формирование живописного жанра «парсуны» или портрета [152, с. 46]. В годы правления Петра I европеизирующее влияние Польши на русскую культуру ослабевает, уступая место немецкому и голландскому влиянию.

Двадцатые — тридцатые годы XIX века были временем теплых политических отношений между Россией и Польшей, связанных с либеральной политикой Александра I. Множество поляков в начале XIX века прибывают в Россию, создавая, особенно в столичном Петербурге, весьма динамичное в культурном отношении, общество ученых и писателей, например, писатель-романтик Ян Потоцкий, поэт Игнатий Красицкий, историк Адам Станислав Нарушевич и тд. Элементы польской культуры прочно вошли в жизнь русского общества. Неизменным атрибутом на балах стали полонез и мазурка. Польское культурное влияние этого периода было связано с романтизмом. Однако польский романтизм, развивающийся в условиях отсутствия государственности, отличался своеобразием, а именно был связан с идеей национального польского возрождения, «когда общественные силы славянских народностей, находясь в брожении возрождения, в преданиях старины и нетронутой народной поэзии искали национального идеала и, восходя к общественности происхождения и древнеславян-

ского родства, готовы были открыть братские объятия всем прочим из современных славянских наций» [125, с. 216]. Несомненно, самым значительным явлением польской культуры в жизни русского общества XIX века, стало творчество поэта А. Мицкевича. Переводы поэм Мицкевича вызывали огромный интерес в России. Именно в России к нему приходит подлинная слава и признание. Современники вспоминали, что Адама Мицкевича в России знают и любят едва ли не больше, чем в самой Польше [252, с. 162-164]. Хорошо знакомы в России были с творчеством Фредерика Шопена. Широкое распространение и признание в России получила польская живопись в лице художника Александра Орловского, прославившегося изображением батальных сцен. Однако восстания 1830-1831 гг, и особенно 1863-1864 гг., а также политика «русификации» проводимая русским правительством с целью растворить поляков в многоэтническом конгломерате Российской Империи, обострили до предела русско-польские отношения и «затруднили их взаимное сближение и ознакомление» [125, с. 3]. Взаимопроникновению культур способствовали печальные обстоятельства связанные с депортацией поляков после восстаний 1830-1831 гг. и 1863-1864 гг. на Кавказ, в Сибирь, в Херсонскую и Таврическую губернии. Переселенческая политика была направлена на обрусение поляков, однако вышло совсем иное, большей частью образованные, поляки привнесли в провинциальную жизнь русских уездных городов «польский дух, нравы и вместе с тем прививали понятия о политическом режиме Польши и вообще Запада» [59, с. 40]. Прибывающие поляки своей активной культурно-просветительской деятельностью вносили значительный вклад в развитие регионов. В частности, в Тобольске и Иркутске сосланные поляки были нарасхват у местных дворян и купцов в качестве учителей иностранных языков, музыки, танцев, рисования, занимались лечением местных жителей, организовывали научные лекции и доклады, способствовали основанию библиотек, организации любительских театров, развитию музыкального и изобразительного творчества [78, с. 110-127]. Сосланные на Кавказ, поляки способствовали развитию культурной жизни Закавказья, организовав филиал польской литературы — «литературы кавказского

изгнания» [240, с. 18]. Основу творчества «кавказцев» составляла романтическая поэзия, связанная с темами независимости Польши, национального освобождения и свободы личности; произведения, посвященные Кавказу, его истории, географии, своеобразию культурного и национального развития Грузии, а так же тесной связи ссыльных поляков с грузинской интеллигенцией, духовному родству с ней, тоже пострадавшей от имперской политики русификации [240, с. 58-99].

В ходе длительной истории взаимоотношений поляков и русских сформировались определенные устойчивые образы, то есть этнические стереотипы поляков и русских. Формирование этнических стереотипов связано с определенным уровнем этнической идентичности, то есть с самоидентификацией, с формированием представлений о своем национальном характере, психическом складе, темпераменте типичного представителя общности, отнесением себя к определенной этнической группе или государственной общности [183, с. 96]. В то же время, этническое сознание предусматривает наличие образа «другого», «чужого». Стараясь понять себя, человек не может не видеть «другого». Отношение к «другому» помогает познать «себя», свой статус, свою роль. По словам М.М. Бахтина, чтобы познать себя, человек «должен стать *другим* по отношению к себе самому, взглянуть на себя глазами другого ... мы постоянно и напряженно подстерегаем, ловим отражения нашей жизни в плане сознания других людей, и отдельных ее моментов и даже целой жизни, учитываем и тот совершенно особый ценностный коэффициент, с которым подана наша жизнь для другого, совершенно отличный от того коэффициента, с которым она переживается нами самими в нас самих». В то же время, «взглянув на себя глазами другого, мы в жизни снова всегда возвращаемся в себя самих» [19, с. 16-17]. Также и культура способна раскрыться во всей полноте только в глазах «другой» культуры.

Большую роль в формировании самоидентификации играет этноцентризм: «склонность людей рассматривать проявления культуры чужого народа сквозь

призму своих собственных культурных традиций и ценностей» [249, с. 18]. Понимание своей принадлежности к определенной национальной группе приводит к осознанию превосходства своей группы над другими., при этом другие наделяются всевозможными отрицательными качествами. Причем, образы «другого», не столько сообщают сведения о другом народе, сколько отражают исторический опыт своей нации, определяя собственную национальную идентичность. Соседство не только сближает, но и отталкивает, так как «культурно-исторически дифференцированные, а поэтому часто не совпадающие интересы соседей, их образ жизни, воззрения, быт, нравы и сам внешний облик — неизбежные предпосылки как взаиморасположения, так и взаимоотторжения» [135, с.362]. Взаимоотношения русских и поляков подтверждают эту закономерность. Географическая близость народов, при этом различия политических интересов, государственного устройства, конфессиональная отчужденность породили существенные различия в национальных культурах, формируя противопоставление «свой» - «чужой» на протяжении всей истории русско-польских отношений.

Создание стереотипного образа поляка связано с конфессиональными различиями между народами, отражая историческую ситуацию противостояния «своей», православной религии и «чужой», католической, а так же претензии России на роль духовного центра в славянском мире. «Повесть временных лет», древнерусская летопись XII века, рисует в целом негативный образ поляков, делая акцент на отрицании «чужой» веры. На первый план в изображении поляков выходят их религиозные отличия. Они ассоциировались с безбожниками, для которых не свойственно было почитание церкви, которые убивали во время мятежа своих «епископов и попов», и даже отождествлялись с «бесом», который предстал в образе «ляха» в видениях монаха Киево-Печерского монастыря [159, с.165, 203].

В исторических памятниках Руси XVI-XVII вв., периода Смутного времени, таких как «Сказание» келаря Троице-Сергиева монастыря Авраамия Пали-

цына, продолжает преобладать образ поляков — врагов христианства, накинувших ярмо на православный народ, неволящих русскую веру. Упоминание о них сопровождалось красноречивыми эпитетами, такими как «антихристовы проповедники», «богоборцы», «прегордые змеи», «демоны». Причину вмешательства поляков в русские дела троцкий келарь связывает с деятельностью римского папы: «змий погубный, возгнездившийся в костеле Италийским», который еще со времен крещения Руси пытается навязать ей ложное учение. Причины Смуты Палицын видит в очередной попытке этого [185, с.110, 114]. Особенно возмущало автора поругание поляками православных святынь. В связи с этим, войну с иноверцами оправдывало даже православное духовенство. То есть, можно говорить о том, что неприязнь поляки вызывают как иноверцы-еретики, а не как представители другой народности [241, с. 33].

В основе взаимного восприятия русских и поляков лежали различные аксиологические основания и представления об уровне развитости и цивилизованности другой стороны. Дворянской демократии, царившей в Польше XVI-XVII вв., которая определяла пути внутреннего развития и внешней политики государства, а так же европейскому гуманизму, к которому тяготела и приобщалась Польша этой эпохи, противопоставлялась жестокая самодержавная тирания Московии. Потому для Польши долгое время был характерен презрительный, высокомерный взгляд на Московскую Русь как на варварского полумифического восточного соседа, несмотря на меняющуюся ситуацию в Речи Посполитой и растущее могущество Московского княжества. Эти взгляды действовали на уровне архетипа. Польша, небезосновательно признавая себя носителем более развитой европейской культуры, форпостом христианства на Востоке, оправдывала свой поход на Москву, видя в этом лишь культурную миссию цивилизованного европейского народа в стране варваров. По словам польского историка Казимира Валишевского: «В оправдание Польши надлежит принимать в соображение то обстоятельство, что Московия семнадцатого века считалась здесь страной дикой и, следовательно, открытой для таких предприятий насиль-

ственного поселения против воли туземцев; этот обычай сохранился еще в европейских нравах, и частный почин если и не получал более или менее официальной поддержки заинтересованных правительств, всегда пользовался широкой снисходительностью» [38, с.144]. В свою очередь русские аналогично рассуждали о «польском варварстве», о беззаконии и государственной дезорганизации в Речи Посполитой, демонстрируя свой архетип восприятия другой культуры, столь же устойчивый. Русский историк Н.И. Костомаров в целом положительно оценивая политическое устройство шляхетской республики, которое «не хуже было устройства других стран, а выработкою свободных форм стояло выше многих», подчеркивает «умственные» и «нравственные» качества поляков, делающие их «неспособными к самостоятельной государственной жизни». [118, с. 25- 26].

С вхождением Польши в состав Российской империи общение русских и поляков стало более тесным. Однако отношения к полякам в этот период были далеко неоднозначны и противоречивы. С одной стороны, трагическая судьба польского народа вызывала сочувствие к национально-освободительной борьбе поляков и признание вины за причастность к разделам Польши. Многие жители русских провинциальных городов благосклонно смотрели на поляков, принудительно высланных после 1831 г. Они выступали носителями европейской культуры, либеральных политических воззрений в российской провинции. Особенно теплым было отношение к ссыльным полякам, овладевшим профессиями учителя или врача [59, с. 40-41]. С другой стороны, после польских восстаний, особенно выступления 1863-1864 гг., восприятие Польши русской общественностью заметно усложнилось. Жестокость польских мятежников не только по отношению к солдатам и офицерам русской армии, но и к русскому населению, проживающему в охваченных восстанием областях, а также необоснованные притязания поляков на восстановление «Великой Польши от моря до моря», изменили мнение о Польше, повлекли за собой ее осуждение со стороны общественного мнения. Только революционеры, надеявшиеся на союз с польским

освободительным движением в борьбе с царизмом, оставались лояльными в отношении поляков.

По мнению С.М. Фалькович, именно «политический фактор играл огромную роль в процессе формирования национального стереотипа поляка в сознании русских» [236, с. 192]. Имперская идеология создавала полонофобские стереотипы путем перевертывания полонофильских. Отрицательный культурный образ поляка формировался через искусственное сгущение в нем «отталкивающих черт инакости и чуждости», а также акцента на ложный блеск, искусственность и обманчивость польского превосходства. Так, «образ поляка» — рыцаря превращался из олицетворения благородства и храбрости в пережиток средневековой древности; их высокая образованность замыкалась в пределах средневековой схоластики; а восстание рассматривалось как нелепый рыцарский турнир в эпоху Великих реформ в России [69]. Неполноценность поляков связывалась официальной идеологией с отсутствием у шляхты опоры на «народную почву». Необходимая основа имперского влияния виделась в местном восточнославянском крестьянском населении. Крестьянство «кресов» искусственно наделялось чисто славянскими чертами, несмотря на их католическое вероисповедание, что делало их ближе к русским, нежели к полякам. В связи с этим подчеркивалась ущербность Польши, ее «беспочвенность», отсутствие опоры на «народную основу», а, следовательно, отсутствие каких бы то ни было исторических перспектив не только в славянском, но и в европейском будущем [61, с. 42-43]. Достаточно распространена в сознании русского населения была ассоциация поляков с нигилистическим, крамольным их воплощением. С поляками связывались любые проявления экстремизма в стране. Формирование подобных представлений определялось обращением поляков к террору во время восстаний: ряд покушений на наместников в Варшаве, в числе которых был брат царя Константин Николаевич. «Привычка ко всему припутывать поляков, таким образом, укоренилась настолько, что ее можно считать одной из особенностей политического менталитета русского общества» [60, с. 147]. В частно-

сти, именно с деятельностью поляков русское общественное мнение связывало попытки покушения на императора Александра II, с трудом веря, что Д. Каракозов - не поляк.

Выводы: таким образом, на протяжении веков русско-польского взаимодействия в русском культурном сознании сформировались различные «образы поляка» как отражение «другой» истории, «другой» культуры. Но какой бы не представлялась Польша, она неизменно рассматривалась как часть Европы, ближайший, но западный сосед, представляющая собой один из «специфических сюжетов мифа Европы в целом» [250, с. 6]. Невольно негативный «образ другого-поляка», стал ассоциативно связываться с негативным «образом Европы» в целом, как нигилистической, террористической и революционной. Противопоставление Польше, ее европейской культуре - русскую культуру не только способствовало пониманию себя, самоидентификации, но и распространению в общественном сознании идеи об особом, отличном от Европы, пути развития России. Это, в свою очередь, сформировало миф о своеобразии русской культуры, особой русской духовности, составившей впоследствии основу русской национальной идеи.

1.3. «Польский вопрос» в периодической печати шестидесятых годов XIX века

Польское восстание 1863-1864 гг. поставило на повестку дня вопрос о собственной национальной идентичности. Требования Польши о восстановлении границ 1772 г. угрожали целостности империи и воспринимались, по мнению большинства патриотически настроенного общества, как покушение на русскую национальную территорию, «исконно русские земли», а именно Литву, Белоруссию и Украину. Стремление стран Западной Европы выступить посредниками в решении «польского вопроса» рассматривалось русским правительством и обществом как внешняя угроза, вмешательство во внутренние дела Рос-

сийской Империи с целью ее ослабления. Все эти события вызвали подъем патриотического, национального настроения, охватившего русское общественное мнение в 60-е годы XIX века. Повсеместно распространилась полонофобия, отразившаяся на общем характере «инородческой» политики самодержавия, на способах решения национального вопроса в целом. В то же время, польская русофобия существенно повлияла на формирование негативного образа России в восприятии европейского общественного мнения [59, с. 9].

Польское восстание 1863-1864 гг. можно рассматривать как «событие перехода». Само «событие перехода» определяется как «слом баланса, выход в постравновесное пространство», когда формируется новое проблемное измерение [36, с.171-172]. Подобная ситуация была характерна для русской интеллектуальной жизни 60-х годов XIX века, постоянной чертой которой после 1863 года становится обостренный интерес к проблеме русской национальной идентичности. Общественное сознание России предпринимало попытки понять, что есть «русскость», русская «национальность», переосмыслить ее роль в мировой истории, ее отношения с воображаемым «Западом», а также сконструировать собственную идентичность в отношениях с внутренним «другим», то есть с нерусскими народами империи.

Рассмотрение «польского вопроса» тесно переплеталось с внутренними политическими и социальными проблемами Российской империи. Например, польские события 1863-1864 гг. совпали с эпохой освобождения крестьян в России, что наложило отпечаток на решение «польского вопроса». По словам историка Н.И. Кареева, «в признании того важного значения, какое имело для самого политического бытия Польши положение в ней народных масс». Нигде «крестьянский вопрос не выдвигался с такою силою на первый план при обсуждении причин падения Польши, как у нас» [99, с. 218].

Активное обсуждение польского вопроса в прессе начинается только с польского восстания в январе 1863 года. Об этом писал Н. Кареев: «в журналах того времени (речь идет о тридцатых годах) напрасно было бы искать такого суждения о польском вопросе; политические сюжеты были вообще не доступны

для тогдашней литературы» [99, с. 173]. А известный публицист А.Н. Пыпин так характеризовал литературу 30-х годов по польскому вопросу: точка зрения на события «указывалась действиями правительства,...оставалось восклицать, как в стихах Державина на взятие Варшавы: пошел — и где тристаты злобы! Этого было достаточно; исследование, откуда брались тристаты, было излишне» [166, с. 706].

Начиная с 50-х гг., во время правления Александра II, перед русской периодической печатью открылись новые возможности, а именно, ранее недоступные политические темы становятся предметом ее обсуждения. Польское восстание 1863 года представляет собой своеобразный рубеж в развитии публицистики и общественного сознания в России. С этого периода начинается активное обсуждение национального вопроса не только в правительственных кругах, но и на страницах периодической печати, что способствовало развитию общественного мнения и формированию русского национального самосознания. Но, вместе с тем, в публицистике этого периода нашел отражение и процесс формирования этностереотипов, в частности полонофобии: во всех легальных периодических изданиях того времени велась агрессивная «травля» поляков.

Пресса в этот период не только формирует общественное мнение, но и начинает влиять на принятие конкретных политических решений на уровне правительства. Примером может служить публицистическая деятельность М.Н. Каткова, который приобрел небывалую популярность именно на волне антипольской компании. По словам исследователя В.А. Твардовской, находясь вне правительства, своими публикациями он фактически «диктовал» ему программу, побуждая к решительным действиям в отношении польских повстанцев [226, с. 30]. Идеи славянофилов в этот период находили поддержку в правительственных кругах и были реализованы в конкретных мероприятиях правительства в решении национального вопроса. Кроме того, характерным для этого периода, является тесная связь русской публицистики с философией и литературой. На страницах журналов русские философы и писатели впервые публиковали свои произведения, например, постоянными авторами «Вестника Европы»

были И.С. Тургенев, А.Н. Островский, М.Е. Салтыков-Щедрин. А редакторы журналов одновременно выступали идейными лидерами политических течений. Ярким примером этого стал публицист, редактор нескольких изданий И.С. Аксаков, возглавивший лагерь славянофилов после смерти своего брата Константина. Направленность периодической печати к «читающей публике» позволяет реконструировать круг идей и представлений, составляющих основу для идеологического самоопределения современников, вовлеченных в общественную и политическую жизнь эпохи.

Мы не ставим перед собой задачи рассмотреть все периодические издания, выходившие в этот период, а остановимся на наиболее, на наш взгляд, значимых из них, чтобы проследить резонанс «польского вопроса» в общественном мнении этого периода. Можно выделить четыре основные направления в русской публицистике 60-х годов XIX века с точки зрения их взглядов на решение польского вопроса: 1) славянофильское и почвенническое направление: искало национальные идеалы в духовных, нравственных началах, отождествляя понятие русскости и православия, для них была характерна идеализация русской нации и признание ее всемирной исторической миссии (газеты И.С. Аксакова «День», «Москва», «Москвич», «Русь», журналы братьев Достоевских «Время» и «Эпоха»); 2) консервативно-монархическое направление (или государственный национализм): тесно связывало развитие нации с ее государственным, самодержавным началом, выступало с идеей преобразования Российской империи в национальное русское государство (журналы М.Н. Каткова «Московские ведомости» и «Русский вестник»); 3) либерально-буржуазное направление: стремилось к конституционному преобразованию российского государства по образцу Западной Европы, к созданию гражданского общества и политической нации (журнал М.М. Стасюлевича «Вестник Европы»); 4) революционно-демократическое направление: выступало с социально - революционными лозунгами, стремилось с помощью социальной революции создать новую русскую свободную нацию без сословий и монарха (журнал А.И. Герцена «Колокол», журнал Н.А. Некрасова и И.И. Панаева «Современник»).

Самым демократическим по воздействию на общество, оставаясь в то же время легальным, во второй половине XIX века, был журнал «Современник», возглавляемый с 1847 г. Н. Некрасовым и И. Панаевым. «Современник» играл значительную роль в русской журналистике, изначально находясь на более умеренных позициях. С приходом Чернышевского в 1854 г. и Н.А. Добролюбова в 1858 г. происходит демократизация самого «Современника» [114, с. 23-27]. Еще до начала польского восстания в 1861 году Чернышевский пишет ряд статей по национальному вопросу: «Национальная бестактность» и «Народная бестолковость», затрагивая, в том числе, и польскую проблему. Полемизируя со славянофильской газетой «День» и газетой галицких малороссов «Слово», он выступал за освобождение Украины и Польши из-под власти Российской и Австрийской империй. Критикуя идею славянофилов об объединении славянских народов «под сенью могущественных крыл русского орла», Н.Г. Чернышевский замечал: «Нам кажется ..., что у могущественного русского орла очень много своих домашних русских дел» [253, с. 836]. Признавая приоритет «сословных вопросов» над «племенными», он призывал к солидарности «людей разного племени, но одинакового общественного положения» [254, с. 779]. Однако, в июне 1862 года, за полгода до польского восстания, за революционную направленность, деятельность «Современника» была приостановлена. А в июле 1862 был арестован сам Чернышевский, обвиненный в антиправительственной пропаганде и в составлении возмутительных воззваний к народу. В феврале 1863 года Некрасов, используя свои многочисленные связи, добился разрешения на продолжение издания журнала, но под строгим контролем цензуры [114, с. 76-78]. Поэтому «Современник» в полной мере не смог выразить своего мнения в отношении польского восстания и решения польского вопроса: «Высказывая мнения различных наших и зарубежных газет по польскому вопросу, мы сами затрудняемся высказать какое-нибудь определенное свое мнение по этому предмету. И не потому, чтобы думали, что оно может быть найдено неудобным, а потому: во-первых, что все мы русские близко заинтересованы в польском вопросе; удержаться от более или менее пристрастного решения его очень трудно; во-

вторых, в наше время трудно найти какие-нибудь основания, опираясь на которых можно было бы с приблизительным вероятием решить вопрос так, чтобы решение его не влекло за собою неудобств в настоящем и будущем» [190, с. 356].

В основном, на страницах «Современника» освещался взгляд иностранной прессы на польский вопрос. Например, в 1863 году вышла серия статей «Польский вопрос и европейская дипломатия». Используя выписки из иностранных газет, «Современник» формулировал мнение европейских государств в отношении польского восстания, придя к выводу об их нежелании поддерживать восставших: «мы считаем не лишним представить нашим читателям общую картину отношений польского вопроса к европейской дипломатии — хотя бы для того, чтобы успокоить тех из них, которые опасаются вмешательства Европы в пользу поляков, и для того, чтобы показать, что ни одна из великих европейских держав и не думает серьезно принять сторону инсургентов» [190, с. 307-308].

Не разделяя национальные взгляды русской официальной публицистики, но не имея возможности их открыто критиковать, «Современник» ограничивался ироническими замечаниями в их отношении: «Между тем польскому вопросу, по нашему мнению, суждено доказать еще раз, и притом самым наглядным образом, бессилие той современной дипломатии, которая должна, по мнению политических идеалистов, разрешать все запутанные и спорные международные вопросы. Вот почему мы останавливаемся так долго на изложении польского вопроса. Авось, думаем мы, нам удастся убедить хоть кого-нибудь из наших читателей в том, что и дипломаты, и газетчики, и все прочие господа, выбивающиеся из сил, для разрешения какого-нибудь вопроса, только самих себя тешат своими усилиями, а дело не подвигают ни на шаг» [191, с. 126]. В 1866 году «Современник» был закрыт по личному распоряжению царя.

Пожалуй, единственным примером русской бесцензурной печати рассматриваемого нами периода являлся «Колокол» А. Герцена. Несмотря на то, что журнал был официально запрещен и, начиная с 1853 г. издавался Вольной рус-

ской типографией, расположенной в Лондоне, купить его в России не мог разве только ленивый. А по силе своего воздействия на русское общество он добился почти государственного статуса власти в России. Об этом говорили даже его недоброжелатели: Чичерин и Катков признавали в Герцене «силу и власть в русском государстве» [116, с.128].

В Лондоне Герцен знакомится с польской демократической эмиграцией, с многими представителями которой, у него складываются достаточно близкие отношения. Например, в создании Вольной типографии сыграли большую роль группа польских демократов. «Польские эмигранты предоставили ему каналы, которыми они связывались с империей, были также первыми распространителями его печатных изданий, сделавшись затем первыми жертвами репрессий царских властей, начавших борьбу против вольного слова» [189]. Подобное сосуществование двух типографий в одном доме: русской и польской, было глубоко символично в условиях ситуации русско-польского противостояния.

В противовес распространенному в Российской империи единогласному осуждению Польши, Герцен поддерживал восставших поляков, осуждая политику ее насильственного присоединения: «Кровь и слезы, отчаянная борьба и страшная победа соединила Польшу с Россией ... Из-за Польши Россия приняла первый черный грех на душу. Раздел ее останется на ее совести» [56, с. 87]. А.И. Герцен считал, что так называемые черты славянской самобытности, возвышенные славянофилами, есть не что иное, как влияние Запада. Например, православие он не считал уникальной чертой славянской национальности. Греческий византизм был заимствован славянами на западе, а именно в Восточной римской империи, представляя собой «всего только апатичный католицизм» [55, с.233]. Поэтому религия не может являться основной чертой самоидентификации народов. Основу национальной самобытности народа автор видел в его свободном самоопределении. По его мнению, любая провинция, имеющая «действительные элементы на особность, на самобытность», обладает полным правом на всякую автономию [49, с. 206-207]. Поэтому «Польша, как

Италия, как Венгрия имеет неотъемлемое полное право на государственное существование, независимое от России» [58, с. 18]. Таким образом, можно говорить о том, что признавая права поляков на независимое государство, Герцен, тем не менее, отвергал их притязания на восстановление Польши в границах 1772 года, подчеркивая права Украины «быть свободной и независимой страной», как от России, так и от Польши [58, с. 21].

Пытаясь понять, «откуда взялось непреодолимое чувство неприязни, которое влекло сначала Польшу на Русь, потом Русь в Польшу», Герцен обращается к основам взаимоотношений двух славянских народов. Корни этой вражды он видел в развитии двух несовместимых начал в России и Польше: «Русь сохранила общину, развила государство, образовала войско, но не развила вольного человека» [56, с. 89]. Польше в полной мере удалось развить личностное начало в высших образованных слоях, но не удалось создать крепкого, единого государства. Подобное отчуждение части своего населения и стало причиной, по которой «Польша утратила на время нераздельную целостность и государственное значение» [56, с. 90].

Осуждая агрессию по отношению к Польше, Герцен четко разделял два понятия России: «Русь народную» и «Русь официальную» [59, с.294]. Автор неоднократно повторяет то, что русский народ тоже угнетен, причем той же силой, которая поработила и Польшу. Таким образом, у русских и поляков «общий враг» - самодержавие [56, с. 91]. А перед лицом одного врага революционный союз народов не просто возможен, но и необходим. Обращаясь к русским, Герцен призывал: «Соединитесь с поляками в общую борьбу «за нашу и их вольность», и грех России искупится...» [56, с. 93]. Однако, свобода поляками и русскими понималась по-разному. Для поляков, пишет он, «вопрос польский, прежде всего, был вопрос национальный и только формально революционный...» [52, с. 127]. Об этих идейных разногласиях позднее Герцен вспоминал в «Былом и думах», как о причине постоянно мешавшей союзу русских и польских революционеров [52, с. 135-136].

Будущее русско-польских отношений представлялось автору не отдельно,

а в виде федерации свободных государств: «Я искренне, от всей души желаю не разрыва славянского мира, а его свободную федерализацию» [58, с. 35]. Непременное условие для такого объединения автор видел в освобождении от всякого гнета социального и национального: «Польша хочет быть свободным государством, она готова быть соединенной с Русью, но с Русью тоже свободной...» [50, с. 18]. То есть автор подчеркивал связь польского национально-освободительного движения и русской социальной революции, дополняя идею национального освобождения Польши социальными требованиями. Подобный приоритет социальной революции над национальным вопросом был характерен для революционной народнической литературы в целом [120, с. 137].

Поддержка польского восстания 1863-1864 гг, сочувственное отношение к полякам, создали Александру Герцену славу защитника польского дела, обеспечив высокую популярность в среде польской эмиграции. [54, с. 113]. В частности, в статье В. Сливовской и Р. Сливовского упоминается небывалая популярность у польского населения в 1861 году «Молитвы русского», в которой содержался следующий припев: «Мольбу к тебе возносим: ниспошли нам Господи, больше Пестелей и Герценов!» [189]. Роль Герцена в деле восстановления дружеских отношений русского и польского народов несомненна, о ней говорят некоторые исследователи [208, с. 50]. Однако не следует ее идеализировать и забывать, что за всеми симпатиями к полякам со стороны русских революционеров стояло, прежде всего, стремление использовать польское национально-освободительное движение для разжигания социальной революции в России. «Мы с Польшей потому, что мы за Россию. Мы с поляками потому, что одна цепь сковывает нас обоих», - неоднократно повторяет Герцен [57, с. 91].

Таким образом, Польша изображалась А.И. Герценом как истинная носительница свободы, считающая в себе два начала, «два великих наследства двух великих покойников: все чистое, восторженное и преданное рыцаря со всем доблестным и могучим римского гражданина» [51, с. 26]. Именно поляки, по его мнению, способны оживить русский народ, развить в нем «вольного человека», способствовать распространению революции в России.

Следует отметить, что до 1863 года в отношении польского народа в общественном мнении не преобладали националистические настроения, наоборот, «взоры тогдашних выдающихся писателей были направлены на Европу. Оттуда ожидалось обновление русской жизни; там сосредоточивались симпатии русских интеллигентных людей. Польша признавалась до некоторой степени представительницею начал западной жизни» [182, с. 37]. Общество было вдохновлено Великими реформами 60-х годов и мечтало о Конституции. При таком настроении общественного мнения, польское восстание рассматривалось как стремление к свободе, и Польша внушала к себе сочувствие. Подобную точку зрения разделяло и правительство, оно «колебалось в своих решениях и долгое время надеялось побороть подготовлявшееся восстание мерами кротости, путем соглашения» [182, с.37]. Однако польское восстание 1863-1864 гг. привело к взрыву патриотических настроений во всех слоях русского общества. По воспоминанию современников событий: «в настроении самого общества произошла крупная перемена» [116, с.125]. Русская общественность проявила редкое единодушие, поддержав организованную властями карательную экспедицию против поляков. Как сообщает публицист Н.А. Любимов: «Тысячи их собирались в храмы молиться за упокой русских солдат, убитых в боях против польских мятежников и молиться о ниспослании успехов русскому оружию» [136, с.230]. Подобный, редкий в истории, пример коалиции русского национального движения и государства, исследователи называют «имперским или официальным патриотизмом» [96, с. 105]. Те, кто не разделял «антипольских» чувств, были объявлены русофобами. Герцен и революционные демократы или как их тогда называли «нигилисты», продолжавшие поддерживать поляков, «были совершенно разгромлены и скомпрометированы в глазах большинства даже передовых и либеральных людей» [116, с.125]. Популярность «Колокола» начинает стремительно падать и его тираж с 2000 - 2500 экземпляров к концу 1863 года сократился до 500 [116, с.127]. Наибольшее влияние вновь приобретают сторонники официальной охранительной идеологии. «Голос Каткова тогда один раздавался в нашей печати. Другие газеты высказывались весьма неопре-

деленно или совершенно безмолствовали. Даже славянофильский «День» в первое время не проронил ни слова; но он красноречиво объяснил причину своего молчания, помещая вместо передовой статьи, во главе номера, в большом пустом квадрате, лаконические слова: «Москва такого-то числа» [182, с. 36]. Впервые публицистика вторглась в решение дел государственной важности, коснулась темы, до этого совершенно неприемлемой для официальной печати.

Взгляды Каткова нашли отражение на страницах редактируемых им журналов «Московские ведомости», «Русский вестник» с еженедельным приложением «Современная летопись». Сразу после начала вооруженного мятежа Катков занял четкую позицию о необходимости его скорейшего подавления. Он писал: «Чем скорее будет прекращено вооруженное восстание поляков, тем будет лучше и для России, и для Польши. Дело это лежит на русских войсках, и всякое распоряжение, имеющее целью облегчить и ускорить его окончание, есть важный шаг к освобождению польского вопроса из-под искусственных влияний. С этой точки зрения можно только радоваться отправлению подкреплений в Царство Польское» [102, с. 136]. По его мнению, «не всякая народность может претендовать на самостоятельное политическое существование... права имеет только та народность, которая доказала их своей историей и умеет хранить и поддерживать их» [100, с.182]. Подобные взгляды на национальный вопрос были выражены в его теории государственной национальности, получившей широкое распространение среди представителей официальной науки, например, эту точку зрения разделял А.Д. Градовский и правительство. «Национальность», согласно его теории, понятие исключительно государственное. Народный язык, национальный характер, обычаи, нравы, религия никакой роли в ее становлении не играют. Племя закладывает основы государства и подчиняет другие племена во имя государственного единства. Примером такой государственной национальности является русская народность, но не польская, утратившая свое государственное значение. Поэтому Катков проводил мысль о том, что польского народа в истинном, государственном его понимании, в котором существует русский народ, просто нет: «в Польше мы имеем против себя не

польскую национальность, отстаивающую свое право на жизнь, а польское государство, уже давно разрушившееся и тем не менее не могущее отказаться от завоевательных планов» [100, с. 193].

«Между Польшей и Русью издавна поставлен был вопрос на жизнь и смерть», - сообщал М.Н. Катков, - «и поставлен не русскими» [100, с. 150]. Истинных врагов Руси и всего славянского населения автор видит в польской шляхте, «этих вечных изменников не только славянству, но и собственному Отечеству, покидавших на поле битвы королей своих и нещадно губивших свой добрый славянский народ?» [100, с. 151]. Как и славянофилы, Катков противопоставляет польский народ и польское государство, говоря о том, что «польское государство есть дело польской шляхты, а не польского народа. Народ не знает его, он никогда не принимал участия в государственном деле; он ни разу не действовал в польской истории.» [102, с.241]. В отрыве от народа видел причину его гибели: «Польское государство было государством без народа; оно было достоинством шляхты, у которой не было почвы, и которая неминуемо должна была выродиться. Оторвавшись от своего корня, она отрезала себе будущее» [102, с.241]. Поэтому и Польское восстание, неоднократно подчеркивает Катков, не носило народный характер, «восстал не народ, а шляхта и духовенство» [100, с. 191].

В отличие от славянофилов, М.Н. Катков не противопоставлял католическое и православное вероисповедание, не видел в католичестве губительной основы для славянского народа. «Нет основания отвергать русского католика или протестанта... совершенно преданных нашему отечеству» [101]. Однако при совпадении двух элементов: «национально-польского» и «религиозно-католического», образуется, по его мнению, «самый вредный в нашем государственном составе элемент» [101]. Наиболее сильно негативное влияние польского католицизма проявилось в польском восстании. Польские ксендзы принимали активное участие в смутах, внушая под видом религии «безумную ненависть к России и дух революции» [101]. Поэтому в качестве основной меры автор предлагал разобщить польскую национальность и католическую религию принятием в

католическую иерархию других национальных элементов, например русских католиков.

Для М.Н. Каткова польское восстание с самого начала ассоциировалось с «угрозой радикальных всеобщих перемен» в России [226, с. 24]. Он подчеркивал существование совместной деятельности «польских агитаторов» и «домашних революционеров» в польском восстании, влияние польского восстания на возникновение революционных сил в России: «эти пророки и герои русской земли (как польские агитаторы чествуют их, льстя их глупостям) сами не подозревают, чьих рук они создание» [100, с. 187]. Катков писал: «Мы не знаем как близко издатели Колокола принимают к сердцу интересы французских швей, но мы знаем, что они принимают близко к сердцу интересы польских повстанцев, и открывая в пользу их подписку, осыпают ругательствами русских офицеров и солдат» [102, с. 571]. Подобная точка зрения в рассматриваемый нами период не была уникальной. Описывая общественную обстановку накануне польского восстания, А.А. Корнилов сообщал: «Аналогия с итальянским движением, наэлектризовавшим тогда всю Европу, благодаря героическим подвигам Гарибальди, возбуждала среди молодежи пламенное сочувствие к Польше. В прокламациях „Великорусса" и общества „Земля и Воля" освобождение Польши выставлялось одним из важнейших программных вопросов русской радикальной партии» [116, с. 105]. Кроме того, показания многих современников событий связывали студенческие волнения в Москве, Петербурге и Киеве именно с деятельностью польской пропаганды: «Несомненно, что среди польских революционеров и патриотов была очень популярна мысль о достижении победы над русским правительством при помощи распространенной смуты внутри России» [116, с. 104].

Разрешение польского вопроса Катков считал принципиальным моментом всей русской истории. На протяжении длительного сосуществования поляки и русские оставались не просто соперниками, а непримиримыми врагами: «Между ними вопрос был уже не о том, кому первенствовать или кому быть могущественнее: вопрос между ними был о том, кому из них существовать» [100, с.

185]. Отсюда он видел один выход: *либо мы подчиняем поляков, либо они нас*. Катков был уверен, что с потерей Польши для России произойдет утрата статуса великой державы, она будет превращена в полуазиатское государство, каким она была до Петра I. Все дело в том, неоднократно повторял публицист, что поляки не хотят восстановления «чисто польского государства», а стремятся присоединить к себе также Литву и Русь, следовательно, делал он вывод, что для России «польский вопрос» имеет национальный характер; для поляков - это вопрос о подчинении русской национальности польскому государству [100, с. 193]. Таким образом, дарование Россией Польше самостоятельности, по словам Каткова, «уничтожило бы всякое политическое значение России и поставило бы на ее место Польшу» [102, с. 153]. Кроме того, «отторжение» только польской территории от России было бы губительно для самой Польши, так как «самостоятельная Польша не продержалась бы и одного года; неминуемо последовал бы раздел ее между Пруссией и Австрией» [102, с. 256].

Что касается Западного края, то вопрос о его принадлежности к России, по мнению Каткова, являлся очевидным, «здесь искони жил русский народ, здесь началось русское государство, здесь родилась русская вера и здесь же начался русский язык... Он населен исключительно русским народом, единым в вере и языке» [102, с. 326-327]. Такая крайняя консервативная позиция Каткова о полном слиянии России и Польши выделялась на фоне общественного мнения, но имела огромный успех.

Выразителем западнического, либерального понимания польской проблемы был «Вестник Европы». После закрытия журнала в 1830 г., он возобновил свою работу в 1866 под редакцией М.М. Стасюлевича, но только с 1868 году он стал ежемесячным журналом «истории, политики и литературы» [105, с. 231]. Перечисляя победы правительства, в качестве одного из пунктов, редакция, наряду с крестьянским вопросом, упоминает: «Наконец, мятеж польский был подавлен...», явно положительно оценивая факт расправы с повстанцами [40, с. 382]. «Вестник Европы» этого периода разделял в полной мере патриотические настроения общества, доказывая правоту политики правительства в подавлении

польского мятежа. По мнению журнала, восстание в Польше не было народным, а, напротив, носило чисто шляхетский характер. Более того, оно посягало на целостность Российской империи, так как активно участвующее в восстании католическое духовенство действовало в согласии с планами римского папы, планирующего «основать в пределах империи государство, независимое от верховной власти и подчиненное, исключительно римскому первосвященнику» [41, с. 121].

Что касается решения «польского вопроса», то сейчас, когда «обоюдные страсти достаточно улеглись», по мнению редакции, «можно серьезно подумать о взаимном примирении» [40, с. 394]. Однако, возможность примирения не предусматривала возрождения самостоятельной польской государственности. По мнению «Вестника Европы», в России должна существовать «одна русская государственная народность», не исключая при этом существования разных национальностей. Но не все национальности могут претендовать на обособление. В составе Российской империи, помимо русского народа, статус «народности», а следовательно право на государственность, распространялся только на финнов [40, с. 393]. Важнейшей чертой народности, по мнению журнала, выступает наличие у нее «прочной основы», а именно единого, сложившегося «народа», который уже существует в Финляндии, но отсутствует в Польше [40, с. 393].

В решении «польского вопроса» «Вестник Европы» выступал и против слияния России с Польшей предложенного редактором «Московских ведомостей». «Полное слияние может, при известных условиях, сделаться началом новых затруднений, которые будут не лучше первых», - утверждала редакция [42, с. 843-844]. Единственное условие для примирения журнал видел в установлении гражданского равноправия поляков с остальными народами Российской империи при сохранении их национальных особенностей, в частности собственного языка. Необходим переход к «общим мерам», «общему русскому праву», чем скорее будет ликвидирована исключительность Польши, тем быстрее будет достигнуто с ней примирение. При этом, важное условие сближения народов жур-

нал видел в проведении на территории Польши либерально-буржуазных политических преобразований, осуществляемых в Российской империи, а именно «подготовление их к скорейшему принятию судебной и земской реформы» [40, с. 394]. Важнейшим фактором примирения, по мнению редакции, может стать формирование «национального среднего сословия» в Польше. «Главная наша сила в западном крае и в царстве будет все-таки не в переселившихся из России новых землевладельцах, а в массе народа», - писал «Вестник Европы». Оно не только сплотит польский народ, сузив пропасть между «высшим сословием» и «простолюдинами», но и станет связующим звеном между Россией и Польшей, так как это «сословие, вызванное Россией, будет вполне предано русскому правительству» [40, с. 396].

В то же время, политика русификации, проводившаяся в Царстве Польском во второй половине 60-х гг, не нашла поддержки у «Вестника Европы». Особенно критично журнал высказывался относительно запрета национального польского языка. «Запрещение употребления польского языка не может быть отнесено к числу мер действительных, или примирительных», - писал он по этому поводу. [40, с. 394]. Считая народный язык важнейшим элементом национальности, «Вестник Европы» в своих публикациях требовал вернуть польский язык в школу, возродить судопроизводство на родном языке и дать свободу польской национальной печати [105, с.234]. Таким образом, в 60-е годы XIX века «Вестник Европы» явно находился под влиянием распространившегося в русском обществе патриотического настроения. Но уже в 80-е годы XIX века на страницах популярного издания появятся серии статей по национальному вопросу А.Н. Пыпина и В.С. Соловьева, выступавших с резкой критикой распространившихся в обществе крайне националистических, шовинистических настроений.

Славянофильская позиция в отношении «польского вопроса» в рассматриваемый нами период, в основном, была изложена И.С. Аксаковым на страницах газет «День», «Москва», «Москвич», «Русь», редактором которых он был. По мнению автора, судьба Польши выделяется из общей судьбы славянского племени своей принадлежностью к католическому вероисповеданию. Непримири-

мые различия в духовных основаниях православной России и католической Польши определили всю сложность и неразрешимость «польского вопроса»: «православный Грек, даже православный Немец более брат, чем Поляк-католик или даже Русский, ставший латинянином» [10, с. 82]. И.С. Аксаков полагает, что падение Польши не случайно, а «было подготовлено внутренним разложением Польского общества», а именно «изменою ее Славянским началам...» [6, с. 9]. Существование Польши в ее прежнем виде и устройстве стало далее невозможно, тем более, такое соседство препятствовало бы свободному развитию России. Поэтому политическая гибель Польши, заключает Аксаков, исторически закономерна и естественна.

Публицист в духе романтического славянофильства подчеркивает, что важнейшим в этом противостоянии являются не территориальные завоевания, не расширение административных границ государства, а требование свободного духовного развития народа. «Эта борьба не за материальное обладание землею, а за духовную независимость Русского народа от латинства (понимаемого в самом широком смысле) ...» [9, с. 130-131]. В противостоянии католическому влиянию, в духовном преобладании православия в славянстве он видит главную миссию России, ее славянское призвание. Не раз в своих публикациях автор подчеркивает, что именно Россия, как «истинная представительница Славянства», сосредоточившая в себе всю духовную и материальную мощь славянского мира, должна принять вызов Запада в образе Польши [2, с. 125].

Рассматривая будущую судьбу Польского государства, автор заявлял: «Поляки имеют безусловное, несомненное право стремиться к свободе и независимости, не только духовной, но и политической, всей Польской народности, и лишены, напротив, всякого нравственного права требовать восстановления прежних пределов - не народности Польской, а Польского Королевства» [3, с. 35]. И.С. Аксаков был против планов полного поглощения Польши Россией: «Лучше совсем отказаться от Польши... Лучше совсем исключить ее из Славянской семьи, предоставив ее собственной ее участи в борьбе с германизмом, чем держать ее в насильственном с собою союзе» [2, с. 118]. Более того, он считал

необходимым «дознать от самой Польши, чего она хочет» для проведения конкретных политических преобразований [5, с.63]. Здесь Аксаковым демонстрируются зачатки нового подхода, а именно переход от бинарной оппозиции к попыткам диалога с поляками. Но, к сожалению, дальше этой попытки услышать мнение противной стороны развитие диалога не пошло.

По мнению И.С. Аксакова, для окончательного разрешения польского вопроса было необходимо полное отречение Польши от «латинства» [7, с. 28]. Для осуществления подобного «перерождения» важнейшая роль отводилась крестьянству. «Для блага самой Польши», - писал Аксаков в 1863 году, - «для полноты и цельности ее развития, нужно желать, чтобы там образовалось крепкое и независимое крестьянство и чтобы оно наравне со шляхтою получило участие в земском представительстве» [5, с. 66]. Кроме того, появление народного элемента в общественной жизни «способствовало бы возвращению Польши к Славянской стихии» [8, с. 142]. Именно тогда было бы возможно искреннее соединение «славянской Польши» со «славянской Россией». Но, впоследствии, Аксаков отходит от своих первоначальных взглядов на решение польского вопроса, одобряя в итоге ее присоединение: «Только благодаря России, под ее стеклянным или железным колпаком, сбереглось польское имя, сохранилось от разложения, сохраняется и доселе от германизации польская национальность...» [4, с. 652].

Отдельно И.С. Аксаков предлагал решить вопрос о Западном крае: «Литва, Белая и Малая Русь никогда не были коренными Польскими землями; народонаселение их составляло всегда отдельную от Польской народность...» [8, с.137]. Аксаков считал естественным право России на возвращение коренных русских земель, населенных православными славянами. Положительное значение автор видел в проведении политики «русификации» в Западном крае. По его мнению, она необходима для борьбы с «полонизмом», то есть с попытками «ополячить» и «окатоличить» русское население Западного края. Автор подчеркивает духовный характер «полонизма», его нравственную силу. Поэтому и противостояние «полонизму» должно осуществляться не силой оружия, не воз-

действием государства или общественных институтов, а укреплением, развитием и превосходством русских духовных начал в Западном крае. При этом важнейшую роль в процессе «обрусения», по мнению автора, играет именно расширение православия.

В отличие от И.С. Аксакова, который опубликовал огромное количество работ по польскому вопросу, Ю.Ф. Самарин изложил свой взгляд на польскую проблему фактически в одной статье «Современный объем польского вопроса», которая была опубликована в №38 газеты «День» от 21 сентября 1863 года [179, с. 334]. Автор выделяет три основные его составляющие: «Поляки — как народ... Польша — как самостоятельное государство... полонизм — как просветительское начало...» [179, с. 335]. Публицист видел в поляках самостоятельную ветвь славянского племени, «живую народность», признавая за ними «свободу вероисповедания, официальное употребление народного языка в делах внутреннего управления и своеобразность гражданского быта» [179, с.335]. Однако, являясь самостоятельной народностью, поляки, по его мнению, не могли претендовать на подчинение себе другой народности, то есть «притязания польской национальности не должны простираться далее пределов ее фактического господства» [179, с. 335]. В то же время, признание национальной самостоятельности не означает самостоятельность политическую. Здесь Самарин полагает невозможность восстановления Польши в ее «исторических границах», то есть в границах 1772 г., так как это приведет к ограничению свободы других народностей, иными словами, может привести к расчленению России.

Большее внимание автор уделяет проблеме «полонизма». В «полонизме» он понимал сущность польского народа, его национальную идею. Поляки верили в свое особое призвание в славянском мире, «богоизбранность»: «Она жила и живет не для одной себя; не властолюбие и не страсть к завоеваниям, а историческое ее призвание неудержимо выносит ее далеко за пределы ее национальности; когда ей подчиняются другие племена, это не насилие, а естественный факт постепенного озарения низменностей тем самым светом, каким несколько раньше охвачены были вершины; это победа света над мраком [179, с. 341]. Это

идея была не только противоположна, но и опасна для национальной идеи России, также претендующей на роль единственного духовного центра в славянском мире. Поэтому, по словам Самарина, Польша для России - «это острый клин, вогнанный латинством в самую сердцевину славянского мира, с целью расколоть его в щепы» [179, с. 342].

В основе рассуждений Самарина по польскому вопросу лежит общая теория славянофильства, противопоставляющая изначально противоположные, западные и славянские начала, основанные на различии католического и православного вероисповедания. Развивая свои взгляды, автор объясняет, что под латинством он понимает не только догматические особенности католицизма, но «и все то, что выросло из семян его, всю совокупность нравственных понятий и бытовых отношений, обусловленных римско-католическим воззрением...» [179, с. 345]. Негативное воздействие чуждой религии, по его мнению, отразилось прежде всего на судьбе самой Польши. «Не тем путем шла Польша», - продолжает он. Даже по признанию польских историков, «всякий раз, когда латинство брало перевес, звезда Польши бледнела и угасала» [179, с. 343].

Обращаясь к способу разрешения «польского вопроса», Самарин не сводил его только к политическим мероприятиям, например к предлагаемому «Московскими ведомостями» полному слиянию России и Польши. По его мнению, окончательное решение польского вопроса невозможно без духовного «возрождения» поляков. Как и И.С. Аксаков, он полагал, что для примирения с Россией «нужно, чтобы Польша отреклась от своего союза с латинством и, наконец, помирилась бы с мыслью быть только собою, то есть одним из племен славянских...» [179, с. 354]. Автор искренне верил в «духовное примирение» России и Польши, хотя и не считал, что это может осуществиться «скоро и легко». Поэтому в отличие от Аксакова, Ю.Ф. Самарин достаточно подробно останавливается на конкретных политических мероприятиях в отношении Польши. Окончательно угодить полякам, по его мнению, невозможно, но необходимо сделать их максимально безвредными для России. Для этого, прежде всего, необходимо подавить в Царстве Польском мятеж. Как и Аксаков, Ю.Ф. Самарин считал крайне

важной политику русификации Западного края. Права на эти земли он признавал исключительно за Россией, называя их не иначе, как «наши западные губернии». Западный край необходимо полностью отделить от Польши, «обеспечив преобладание русской и православной стихии над латино-польской» [179, с. 356]. А именно: обязательный выкуп крестьян с землей, распространение «православно-русского просвещения», устранение польского элемента в мировых учреждениях. Что касается самой Польши, то способов разрешения этого политического вопроса он видел всего два: или «нераздельное сочетание Польши с Россией», но при условии, что власть будет «в русских руках сосредоточенной или настолько сильной, чтоб убедить поляков в безнадежности всякого восстания» [179, с. 357]. Или добровольное и полное отречение от Польского царства, без каких либо обязательств в ее отношении.

Таким образом, ключевой характеристикой национальности славянофилы считали ее *духовные основы, а именно религию*. Антиномия «полонизация» - «русификация» рассматривалась как борьба двух просветительских идей, двух народов, претендующих на роль «мессии» в славянском мире. Славянофилы не отрицали права поляков на национальное самоопределение, но считали его реализацию вредной как для России, так и для Польши. Предлагая широкую программу политических мероприятий в отношении «польского вопроса», они связывали его окончательное разрешение только с «духовным» возрождением Польши, ее возвратом к православию.

«Польский вопрос» очень хорошо вписывался в славянофильские теории, подтверждая верность некоторых их посылок. Они объясняли причины падения Польши, ее историческую несостоятельность, рассматривая поляков как нечто противоречащее самому духу славянства. Однако, для них была характерна мифологизация образа Польши. При ближайшем рассмотрении взгляды славянофилов на Польшу представляли зеркальное отражение идей польских национально настроенных мыслителей о России, что совершенно справедливо в логике «мифа», столь распространенного в патриотической среде. В частности, о подобном совпадении упоминает в своем исследовании Н. Кареев, приводя в

пример мифологические высказывания А. Мицкевича и И. Лелевеля о русском народе [99, с. 184-187]. По теории Мицкевича, польский и русский народ представляют собой два противоположных полюса. Положительный полюс славянской идеи заключается в Польше, отрицательный полюс идеи или полюс «противославянской» идеи заключается на Руси. Польша — воплощение славянского духа. Русская народность, по мнению Мицкевича, изначально принадлежала славянскому направлению, но погибла, осталась лишь масса людей, поглотившая в себя разнообразные финские и татарские стихии, утратив славянские чувства. Польский историк И. Лелевель говорил следующее: «Нынешняя Россия, за исключением областей, занятых в 1772, 1793 и 1795 годах, равно как и тех, которые захвачены были в XVII веке, областей, которые все принадлежат польской народности, есть не что иное, как Московия, страна не славянская, народности азиатской и варварской... Нынешняя Россия есть наибольшая противоположность славянским идеям, в особенности идеям и верованиям польским» [цит. по: 99, с. 185-186]. Таким образом, можно проследить очевидное сходство во взглядах славянофилов и польских национальных апологетов, рассматривающих, одни - польский народ, другие - русский, как изменивший славянству или никогда не бывший им. В «зеркале» друг друга эти народы отразили претензию на «богоизбранность» и продемонстрировали отсутствие диалогизма, предполагающего с одной стороны, рефлексию – видение себя как другого (М. Бахтин), а с другой стороны, возвышение над своим, личным и постижение другого, его идей и интересов.

Шестидесятые годы XIX века, на наш взгляд, можно назвать поворотными в развитии национального вопроса в России. В этот период наблюдается сближение славянофильства с национальной государственной идеологией, а славянофильские проекты находят реализацию в мероприятиях правительства по национальному вопросу. Исследователь А.Л. Янов так описывает увеличивающееся влияние славянофилов после 1863 года: «Тогда славянофилы первенствовали в культурной элите и вели за собою общественное мнение. Даже в 1870-е, во времена истерии балканской, могли они, ... опереться на Аничков

дворец, на контрреформистскую клику наследника престола, будущего императора Александра III. Это сделало их давление на правительство практически непреодолимым» [262, с. 28-29].

Славянофильская установка «поляк-католик», основанная на противопоставлении православной России и католической Польши, стала господствующей для выявления «лиц польского происхождения». Надо сказать, что подобная формулировка получила повсеместное распространение не только в общественном сознании, но и в государственной политике и закрепились в виде стереотипа на длительный период. По словам Л.Е. Горизонтова: «Пореформенная государственная идеология определенно предпочитала трактовать инородческие вопросы в категориях инославия и иноверия. Деление населения по национальной принадлежности с большим трудом и очень поздно получило официальное признание в императорской России» [59, с. 101-105]. В полной мере взгляды славянофилов были реализованы в мерах по русификации Царства Польского и Западного края. По мнению А.А. Радченко, политика русификации «не была предметом пристального внимания только властных структур. В этом принимала участие и русская общественность, в том числе и славянофилы» [169, с. 94]. Славянофильские идеи, отождествляющие понятия «народ» и «крестьянство», связывающие возрождение народной основы, польского крестьянства, с возвратом Польши к славянской стихии, повлияли на проведение аграрной реформы. Реформа 1864 г. передавала земли крестьянам Царства Польского на гораздо более выгодных условиях, чем на остальной территории Российской империи [59, с.135]. Исходя из славянофильского понимания русификации, как, прежде всего, воздействия русских духовных начал посредством православной религии, а так же утверждения о несомненном превосходстве православия перед другими вероисповеданиями, православная церковь в Царстве Польском и Западном крае обретала абсолютные преимущества. В вопросе заключения смешанных браков законодательство принуждало к воспитанию детей в господствующей православной религии [59, с.57-80]. Повсеместным стало распространение православного элемента в Западном крае (в основном из числа

выпускников православных духовных семинарий) в должностях учителей и чиновников и вытеснение польского элемента из бюрократического аппарата [59, с. 191-194]. С подачи славянофилов, Западный край считался «исконно русской территорией», а его население признавалось частью русского народа. Поэтому проводилась активная попытка обращения белорусских и украинских католиков в православных, результатом которой стало практически полное их обращение [97, с. 189].

Рассматривая «польский вопрос» в периодической печати 60-х годов XIX века, нельзя не затронуть позицию, сформулированную на страницах журналов, издаваемых братьями М.М. и Ф.М. Достоевскими, «Время» (1861-1863) и «Эпоха» (1864-1865). По своему настроению, журналы стояли на близких к славянофильским, умеренных, «почвеннических» позициях. Национальные воззрения Ф.М. Достоевского проявлялись почти во всех его литературных произведениях, но как публицист, он, в полной мере, выразил свои взгляды на национальный, в частности, «польский вопрос», в «Дневнике писателя», который публиковался в журнале «Гражданин» в 70-е гг. XIX века. Наиболее показательной, с точки зрения рассматриваемой польской проблемы в 60-е годы XIX века, была статья «Роковой вопрос» Н.Н. Страхова, опубликованная в апрельском номере журнала «Время» за 1863 год. Вышедшая статья почти сразу взбудоражила общественное мнение России. Первым гневным откликом стала статья К. А. Петерсона в газете «Московские ведомости» 1863 г., №109, которая сыграла роль доноса и привела к закрытию журнала «Время». С критическими замечаниями выступил И. С. Аксаков в газете «День» 1 июня 1863 г., №22. С нашей точки зрения, Страхова несправедливо обвиняли в недостаточном патриотизме и даже «полонофильстве». В статье Н.Н. Страхов совершенно по-новому взглянул на «польский вопрос», увидел в нем ключ к пониманию специфики русской национальной идентичности. Он порывал со славянофильским мифом об извечной оппозиции России и Европы, подойдя вплотную к идее диалогизма во взаимоотношении разных народов и культур. Более подробно эта позиция будет рассмотрена во второй главе.

Выводы: начиная со второй половины XIX века русская национальная идентичность начинает определяться в соотнесении себя с «образом поляка». «Образ поляка» был достаточно противоречивым. С одной стороны, он рассматривался как составная часть славянского мира, но, с другой стороны, он нередко сливался с «образом Запада» (католическая Польша воспринималась как часть западного латинского культурного мира). «Польский вопрос» в 60-е годы XIX века рассматривался на страницах всех периодических изданий в Российской империи и за ее пределами, нередко переплетаясь с острыми политическими и социальными темами. Одновременно он резонировал и как философский вопрос, осмысление национальной идентичности с разных мировоззренческих и идейных позиций.

Популярность предложенной славянофилами концепции русской национальной идентичности, основанной на превосходстве православной России над европейской Польшей, поднявшийся на волне патриотических настроений в период польского восстания 1863-1864 гг., сделала их позиции преобладающими во второй половине XIX века. Другие направления национальной мысли в России, либо дискредитировали себя поддержкой польского восстания, либо занимали нейтральную позицию, не выражая четко своих суждений. Великие реформы 60-х годов XIX века, отмена крепостного права вывела славянофилов из оппозиции в отношении к правительству, а появившаяся внешнеполитическая направленность славянофильской концепции в виде идеи «борьбы с Западом» максимально сблизила ее с «государственным патриотизмом». Соединившись в национальном вопросе с официальной идеологией, славянофильство превратилось в его интеллектуальное оправдание и идеологическую опору, положив начало новой стадии в становлении русского национализма. На смену терпимости к другим национальным культурам приходит политика насильственной русификации, проявившая себя после польского восстания 1863-1864 гг. Подобная официальная доктрина становится главной в осуществлении национальной политики уже в период правления Александра II, и особенно в период царствования императоров Александра III и Николая II. Становятся нормой правитель-

ственные гонения против целых национальностей, в особенности польской и еврейской. В частности, уже при Александре II широко распространенной мерой против поляков стало ограничение их доступа к государственной службе, практиковалось ограничение на получение инородцами высшего образования, запрет на использование национального языка в школах и делопроизводстве административных учреждений, определялась «черта оседлости» для проживания нерусских народностей на территории Российской империи.

Глава 2. От идеи нации к национальной идее: «польский вопрос» в русской философии второй половины XIX века

Несмотря на большое количество работ, посвященных национальной идее, единой формулировки этого понятия не существует. Чаще всего «национальная идея» в литературе второй половины XIX века отождествлялась с понятием «русская идея», введенном Ф.М. Достоевским. В объявлении о подписке на журнал «Время» на 1861 год он писал: «русская идея, может быть, будет синтезом всех тех идей, которые с таким упорством, с таким мужеством развивает Европа в отдельных своих национальностях» [210, с. 79]. В.С. Соловьев говорил о том, что «идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то что Бог думает о ней в вечности» [202, с. 187]. Современные исследователи также не дают четкого определения «национальной идее». С.Р. Аминов определяет «русскую идею» как выражение «своеобразия исторической судьбы России, ее миссии и призвания в мире,... ее религиозных идеалов и нравственных ценностей... Прежде всего, она отвечает на вопрос об идентичности русского этноса, особенно во времена кризисов и перемен, когда идентичность подвергается угрозе» [12, с. 3]. А.И. Пушкарь, рассматривает «национальную идею» с точки зрения ее актуальности в «выявлении идентичности россиян для формирования гуманистической государственной российской идеологии» [165, с. 4]. Исходя из специфики нашего исследования и представленных определений, можно говорить о тесной связи «национальной идеи» и «национальной иден-

тичности». Следуя конструктивистскому подходу, по которому «социальная реальность неотделима от ее понятийных определений, т.е. от тех категорий, которыми пользуются агенты социального действия» [138, с.131], можно рассматривать «национальную идею» как некую идеальную модель существования нации в конкретной социокультурной реальности, то есть проект национальной идентичности. Выделяются две составляющие национальной идентичности: когнитивный компонент (идея нации, то есть то, что понимается под нацией, критерии принадлежности к ней и ее отличия от других наций) и аксиологический (обоснование целей и смысла существования, бытия нации). Обе эти идеи существуют и формулируются параллельно друг другу, постоянно взаимодействуя, корректируют, трансформируют и дополняют друг друга [206, с. 26]. Поэтому и *национальная идея, как целостный проект национальной идентичности, включает в себя построение идеального образа того, что должна представлять собой нация в прошлом, настоящем, будущем, а так же модель ее поведения, то есть «стратегию» выживания, развития и процветания нации.*

Национальная идея имеет своих «производителей». Ведущую роль в конструировании национальной идеи играет интеллектуальная элита, создавая своего рода проект или модель национальной идентичности в конкретной социокультурной реальности, в которой предполагается развитие нации. Л. Гринфельд, изучая историю русской национальной идеи, замечала, что «этот дух парадоксально обнаруживался скорее в среде образованной элиты, которая как бы имела способность прорицать его» [цит. по: 232, с. 8]. Трактовка национальной идеи всегда субъективна и тесно связана с мировоззренческими приоритетами интерпретаторов национальной идеи. Часто обоснование национальной идеи определяется политико-идеологической точкой зрения, являясь частью определенного социально-политического или культурного проекта. В качестве примера можно привести различные интерпретации идеи нации у либералов и консерваторов. Первые связывали с нацией изменение принципа легитимации государственной власти, то есть переход династического принципа к идее «народного суверенитета». Консерваторы же обращались к нации как к способу сохранения

старого прядка [139].

Мы обратимся к рассмотрению проектов национальной идеи в трудах консервативных мыслителей. Это обусловлено тем, что дискуссию о национальной идентичности во многом инициировали представители консервативного направления (классические славянофилы). По словам Г.П. Федотова, особенностью развития западничества в России был его слабый интерес к национальному вопросу: «тяготение к западной культуре (через посредство России) долго перевешивало в меньшинственных интеллигенциях их этнографическую связь со своими народами». Поэтому почти все значимые исследования в области национальных проблем «оказались предоставленными историкам националистического направления» [238, с. 634]. Славянофилы восприняли взгляд на «народ», характерный для европейского романтизма, который превозносил идею «иррационального» в народе, то есть они строили идею нации «на подсознательных или полусознательных элементах его жизни, каковы язык, фольклор, языческая религия природы. Народ у романтиков совпадал с языковой общиной» и, как правило, идентифицировался с крестьянством как «хранителем народности» [238, с. 624; 225, с. 66]. Если либеральные мыслители видели в нации всего лишь историческую форму всеобщего, универсального процесса прогрессивного развития человечества (В.Г. Белинский), то консервативные философы подчеркивали самоценность нации как некоего органического целого, хранящего традиции и самобытное творческое народное начало, обладающей, в то же время, временной устойчивостью, культурной замкнутостью и обособленностью от других культурных общностей. Они уделяли пристальное внимание разработке понятия «нация», выявлению его основных характеристик (религия, «почва», «национальный характер», «культурная идея»). Кроме того, проекты национальной идентичности, предложенные консервативными философами, определяющие в качестве основных характеристик нации религиозную и этническую составляющую, становятся популярными в условиях «догоняющей модернизации», характерной для развития Российской империи. По словам исследователей, «и в официальных, и в неофициальных представлениях образ России

оказался идентифицирован либо с государством, монархией и империей, либо с православием и славянством» [225, с. 67].

Обращаясь к консервативному направлению русской философской мысли, следует уточнить само понятие «консерватизм». Исследователи выделяют два основных подхода: «ситуативный» (функциональный) и «содержательный» (идейный). В первом случае речь идет об идеологии, «выполняющей консервативную функцию» в отношении существующей действительности (консервативные либералы, консервативные коммунисты). Во втором случае имеется в виду идеология «по социальному содержанию», то есть являющаяся независимой от политической актуальности, «существующая вне истории» [186, с. 14-15; 79, с. 13-14]. Из всех оттенков «идейного» подхода наиболее приемлемой для осуществления нашего анализа представляется концепция, предложенная К. Манхеймом, который рассматривает консерватизм в качестве устоявшегося мировоззрения или «стиля мышления». По его мнению, в основе исследования должен лежать «анализ значений». «Слова никогда не означают одно и то же, если произносятся представителями разных общественных групп, даже в одной стране. А небольшие различия смысла служат лучшим проводником к различным мыслительным тенденциям определенного общества» [144, с. 575]. В концепции ключевых слов, подобную идею высказывает известная польская ученая А. Вежбицкая. [39].

В своей работе мы относим к консервативному направлению русской национальной мысли: классических славянофилов (А.С. Хомякова, В.И. Киреевского, К.С. Аксакова, И.С. Аксакова, Ю.Ф. Самарина), почвенников (Н.Н. Страхова, Ф.М. Достоевского) и мыслителей цивилизационного подхода (Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева).

Мы обратимся к рассмотрению проектов национальной идеи в философии консервативных мыслителей второй половины XIX века. В этот период теряет актуальность так называемое «чистое» славянофильство. Его романтические идеалы, отрицающие политику, как вредное для России западное изобретение, защищающие самодержавие, как наиболее приемлемую форму власти для рус-

ского народа, призывающие к вере в чудесное исцеление Запада, не находили поддержки в глазах общественности. Происходит изменение славянофильства, так называемая его «деградация» или «перерождение» [244, с. 161]. Второе поколение славянофилов сближается с государственной властью, активно включается в обсуждение политических вопросов, превращаясь из борцов с «официальной народностью», в сторонников ее реставрации, подкрепляя национальную государственную идеологию собственными проектами национальной идеи. Исследователи не склонны рассматривать поздних славянофилов как абсолютных продолжателей идей классического славянофильства. И. Фудель в статье о К. Леонтьеве говорит о том, что главная тема славянофильства, «изучение культурной самобытности России — переходит к лицам, не связанным преемственно с первыми славянофилами» [244, с. 161], а польский исследователь почвенничества Анджей де Лазари предлагает рассматривать их не как славянофилов, а как «славянофильствующих мыслителей» (т.е. апеллирующих к идеям «классического славянофильства») [67, с. 11].

Философы второго поколения славянофильства перешли от классического славянофильского учения к его «натурализации», позитивно-научному подходу. Если у основоположников почвенничества (Н.Н. Страхов, Ф.М. Достоевский), еще сохраняется метафизическое понимание духовного основания народной жизни, идеалы преемственности культуры, вера во «всечеловеческую миссию» России, то философы консервативного славянофильского направления (Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев) отказываются от него в пользу полного культурного обособления и цивилизационного понимания исторического процесса.

Сохранив основные славянофильские мотивы, они сместили акценты с православия, как духовной основы русской жизни, на национальный характер русского народа, его культурное своеобразие, «русскость», заменив неприятие Европы и веру в Россию, националистическими лозунгами «борьбы с Западом» и крайней идеализацией русского народа. По словам А. Янова, подобная метаморфоза славянофильства неизбежно вела к тому, что «оно должно было превратиться в национализм brutальный, экзальтированный, фанатический»

[262, с. 193-194].

В свою очередь, в нашем исследовании целесообразно разделять философское мировоззрение почвенников Н.Н. Стрхова и Ф.М. Достоевского и национальные политические концепции Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева. По словам А. де Лазари, в 60-ые годы XIX века, когда возникло почвенничество, «национализм с ним не отождествлялся.. оно было одним из поздних романтических русофильских концепций» [67, с. 191]. Но именно в трудах почвенников была дана детальная теоретическая разработка понятий «народность», «нация», их рассмотрение как главных аксиологических категорий; «образ поляка» использован для выявления черт национальной идентичности русского народа, как его антипода; представлена идеализация русского народа, признание его особой роли и исторической миссии, осуществлено противопоставление России Западу и обоснована необходимость борьбы с ним, определена исключительная роль православия в жизни русского народа. Все эти идеи были восприняты и развиты в политических проектах национальной идеи Н.Я. Данилевского (панславистский проект «всеславянской федерации»), К.Н. Леонтьева (религиозно-культурная концепция «византизма»).

2.1. Формирование национальной идеи в философии Н.Н. Стрхова и Ф.М. Достоевского

Центральное место в рассмотрении «польского вопроса» в творчестве Н. Н. Стрхова занимает статья «Роковой вопрос», опубликованная в журнале «Время» 1863, №4. Она почти сразу вызвала взрыв негодования, автора обвиняли в отсутствии патриотизма и даже в «полонофильстве». Пытаясь оправдаться, Н. Н. Стрхов отправляет письма М. Н. Каткову, редактору изданий «Московские ведомости» и «Русский вестник», и И. С. Аксакову, редактору газеты «День», в которых он давал разъяснения по своей статье, утверждая, что «польский вопрос, больше чем всякий другой, требует участия и всех наших внутренних сил, напоминает нам наше различие от Европы, требует уяснения и развития наших самобытных начал» [215, с. 53]. Письма Н. Н. Стрхова не были

опубликованы на страницах периодической печати, их не пропустила цензура, они увидели свет только в 1890 г. в предисловии к его труду «Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки». Польской проблематике посвящена и его статья «Перелом», написанная для первого номера журнала «Эпоха» 1864 года, впоследствии также вошедшая во вторую книгу его труда. Рассмотрению национального вопроса посвящена острая публицистическая полемика Н.Н. Страхова с русским философом В.С. Соловьевым в ответ на его критику произведения Н.Я. Данилевского «Россия и Европа». Впоследствии эта переписка была объединена в сборники: Н.Н. Страхов «Борьба с Западом в нашей литературе» и В.С. Соловьев «Национальный вопрос в России».

Страхов отошел от распространенного среди современников отношения к «польскому вопросу» как политическому конфликту, противостоянию двух государств. По его мнению, проблему надо рассматривать гораздо глубже, не в политическом, а в цивилизационном ключе. Чтобы разобраться в «польском вопросе», следует связать воедино две проблемы: взгляд поляков на нас и наш взгляд на поляков. Оба вопроса аккумулированы в так называемую проблему «самоидентичности», национального самосознания.

Поляки сознательно выделяют себя из славянской семьи и главная причина этому - их принадлежность к европейской культуре. Автор подтверждает, что эти притязания вполне обоснованы, вся их история доказывает право польского народа «считать себя в цивилизации наравне со всеми другими европейскими народами». Вместе с другими европейскими народами Польша приняла католичество, «в науках, в искусствах, в литературе, вообще во всех проявлениях цивилизации, она постоянно бралась и соперничала с другими членами европейской семьи никогда не была в ней членом отсталым или чужим» [218, с. 37]. Причастность к европейской цивилизации вдохновляла поляков на борьбу с Россией. Философ приходит к выводу, что противостояние Польши и России, есть ничто иное как столкновение двух культур, борьба двух цивилизаций, Запада и Востока, «народа цивилизованного» и «варваров» [218, с. 37]. Спустя шесть лет в журнале «Заря» от 1869 г. будет опубликован труд Да-

нилевского «Россия и Европа», в котором концептуально рассмотрен вопрос о конфликте европейской и русской цивилизаций. По мнению многих современных исследователей творчества Н.Н. Страхова, он пришел к идее «борьбы цивилизаций» независимо от Данилевского и раньше него [90; 14, с. 131]. Но там, где Страхов сформулировал только общие идеи, Данилевский сумел оформить их в разработанную, обоснованную концепцию, что, однако, не умаляет роли Н. Н. Страхова в истории русской философской мысли.

Не менее важным в рассматриваемой проблеме является вопрос об отношении русских к полякам с точки зрения поиска специфики собственного национального самосознания, идентичности. «Нельзя найти «идентичность» своей собственной культуры (сколь бы разнообразной она не была), пока глубоко и досконально не познакомишься с другой культурой, вплоть до того, что реакция на это знакомство обновит все твое существо» [39, с. 43], - отмечает известная исследовательница А. Вежбицкая. Это высказывание как нельзя лучше иллюстрирует понимание того, чем являлся «образ поляка» в русской национальной культуре. Сам Страхов говорит об этом: «Чтобы порешить дело с Польшей, приходится отражать ее веру — нашей верой, ее язык — нашим языком, ее историю — нашей историей, ее дух — нашим духом. Все наши внутренние силы, весь наш исторический организм с его зачатками и зрелыми формами должен пойти в сравнительную оценку и тяжбу с ее организмом и ее силами» [219, с. 87]. В своей статье Н.Н. Страхов подчеркивает блеск и достоинства польской культуры, подробно описывает ее достижения, ссылаясь на Киреевского: «Польская аристократия в XV и XVI веке была не только самой образованной, но и самой блестящей, самой ученой в Европе. Основательное знание иностранных языков, глубокое изучение древних классиков, необыкновенное развитие умственных и общежительных дарований удивляли путешественников и составляли всегдашний предмет реляций наблюдательных папских нунциев того времени» [218, с. 38]. То есть мыслитель, как бы дистанцируется от своего этноса, смотрит на Польшу сопереживательно, чтобы вторично пересмотреть свой взгляд на Россию и русский народ: « Не будем обманывать себя; постараемся по-

нять, каким взглядом должны смотреть на нас поляки и даже вообще европейцы» [218, с. 38]. В этом заслуга философа: противопоставляя себя западной, хотя и славянской цивилизации, другим духовным ценностям, мы обретаем другое понимание своей русской самобытности, национальной идентичности. В конечном итоге философ сделал первый шаг на пути разрушения извечной оппозиции России и Европы, развивая мысль о многообразии и автономности славянского мира. При этом не следует преувеличивать его отстраненность от стереотипов эпохи.

Н.Н. Страхов анализирует польскую культуру в целом. Он называет ее «заемной» и «внешней», так как в Польше «оцивилизован» был только высший класс, именно он творил польскую культуру, а простой народ, неграмотный, забитый, «быдло» оказался вне этой культуры, был оторван от нее. Поэтому в Польше не сложилось единства культуры с элементами народной жизни. Европейская цивилизация, утверждает автор, благоприятна только для европейских народов, так как она накладывается на плодотворную европейскую «почву», а в Польше, «именно потому, что поляки - славяне», эта цивилизация не нашла опоры для самобытного развития и была обречена, с самого начала, «нести смерть в своем корне» [210, с. 257]. Поэтому автор подверг критике убеждения поляков в превосходстве своей культуры над русской: польская культура «поражена внутренним бессилием», а все их достижения, образованность, лоск являются лишь бессодержательным, внешним отражением европейской цивилизации, и, следовательно, она не способна на дальнейшее самостоятельное развитие [215, с. 57]. Как представители высокой европейской культуры, сообщает Страхов, они постоянно были заняты распространением этой культуры и стремились полонизировать прилежащие страны. Полонизация охватывала не только Малороссию и другие приграничные к Польше территории, но и «сама Москва подвергалась попыткам ополячения и латинизирования». Здесь можно говорить о том, что полонизация, по сути дела, была равносильна европеизации, а Польша, достойная представительница Великой Европы, выступала плацдармом вселенской миссии Запада. Но непрерывное распространение на

варварские племена благ европейской цивилизации обернулись для Польши духовным поражением, подменой идеи культуры идеей культурной миссии. Автор неоднократно подчеркивает, что сосредоточившись на своей якобы культурной миссии, поляки остановились в своем собственном развитии: «я ясно вижу роковое значение польской культуры, то безвыходное и гибельное положение, в которое она стала со своими притязаниями» [215, с. 58]. Кроме того, принадлежность Польши к вырождающейся европейской культуре, с ее «отживающими принципами» и духовными противоречиями, еще быстрее приближает гибель самой Польши. Поэтому наше нравственное преимущество над поляками, по мнению философа, очевидно [219, с. 94-95].

В чем же русские увидели «точку опоры» в своей борьбе с поляками? Мыслитель дает однозначный ответ: «Наши мысли обращаются к единому видимому и ясному проявлению народного духа, к нашему государству» [218, с. 39]. Крепкая государственная организация важна, так как дает нам возможность самостоятельной жизни. Но не стоит преувеличивать роль государства, оно является полным, завершенным только при наличии в нем духовного составляющего, «народного духа». Как уже отмечалось, на формирование концепции «народного духа» Н.Н. Стрехова оказали несомненное влияние идеи «национального духа» немецких мыслителей, в частности Гегеля. «Народный дух», по Стрехову, определенная метафизическая величина, она складывается из двух составляющих. С одной стороны, это «коренные и своеобразные» силы народа, источник его жизненных сил и органических проявлений, то есть та творческая энергия, «плодотворный дух», который позволяет созидать что-то великое. Другое проявление народности - «почва», «самобытные своеобразные начала», некая национальная форма, на которой держится русская культура, русская государственность, самобытная русская жизнь. Наиболее полно эта мысль выражена в объявлении об издании «Времени»: «Мы убедились, наконец, что мы тоже отдельная национальность, в высшей степени самобытная, и что наша задача — создать себе новую форму, нашу собственную, родную, взятую из почвы нашей, взятую из народного духа и из

народных начал» [210, с. 279].

Эти смыслообразы он активно использует для обоснования своеобразия русской народности, подчеркивает глубокое «духовное родство» славянских народов с Россией, единый славянский племенной дух, с которым неразрывно связана «истинная жизнь славян» [216, с. 65]. Также и с Польшей, по его мнению, нас связывает «духовное родство, общая принадлежность в некоторой великой духовной жизни» [219, с.88]. Здесь можно проследить *главные различия во взглядах почвенников и славянофилов*. Если славянофилы видели духовную основу русской цивилизации в православии и связывали возрождение русского общества с возвратом к истинному христианству, то почвенники сместили акценты с православия на русскую народность и почву, которая составляет основу жизни народа. Почвенники полагали, что народная жизнь заслуживает бережного к себе отношения не потому, что она является носителем христианских ценностей, а просто потому, что ценна сама по себе, а «народный дух» выступает как основа народности, определяя ее самоидентификацию и самобытность развития. Духовная основа, «глубокий и плодотворный дух» несомненно присутствует в нашей русской цивилизации, однако, по мнению Страхова, недостаточно ясно и отчетливо. Но даже находясь «в зародыше», «в зачатке», этот дух уже «ревниво охраняет свою самостоятельность и не дает над собой власти никакому чуждому духу, который настолько крепок, что способен отталкивать всякое влияние, мешающее его самобытному развитию» [218, с. 45]. В качестве примера автор ссылается на попытки колонизации русских областей в Малороссии и в Москве, которые встретили «непреклонный, неодолимый отпор», нравственную стойкость и «глубокое упорство» со стороны русской культуры.

Уверенность в силе и крепости нашего государства и неуверенность в духовной самостоятельности России составляет главное противоречие русской культуры: «несоразмерность нашей государственной силы с нашим нравственным значением» [218, с. 40]. Соглашаясь с Данилевским, Н.Н. Страхов признает Россию самобытным культурно-историческим типом, развиваю-

щимся независимо от Европы, и считает, что западный путь развития и просвещения непригоден для России. Западные идеи, не связанные с развитием народного духа, «отрывают нас от нашей почвы», ведут к утрате нашей духовной самобытности, лишают нас умения жить своим умом [209, с. III-IV]. Страхов не критикует западную культуру и даже признает ее великие культурные достижения: «мы должны уважать Запад и даже благоговеть перед величием его духовных подвигов». Однако, настаивает: «Умственная борьба с Западом при этом необходима» [209, с. VI-VII]. Он открывает слабость его духовных основ, начало вырождения, самоотрицания. Запад разрывается от внутренних противоречий, «душевной путаницы», ярким симптомом этого духовного разложения стал, по мнению философа, нигилизм. Нигилизм — продукт европейского просвещения: «нигилизм есть крайнее, самое последовательное выражение современной европейской образованности, а эта образованность поражена внутренним противоречием, вносящим ложь во все ее явления. Противоречие состоит в том, что все протестуют против современного строя общества, но сами не сколько не думают отказываться от тех дурных начал, против которых протестуют» [86, с.90]. Европейское просвещение, по мнению Страхова, стало главным источником нигилизма и у нас, в России. Поэтому борьба с Западом крайне важна для России, но это должна быть не столько политическая, а «умственная борьба». Что касается Польши, то она, как часть западной культуры, цивилизации, имеет те же внутренние противоречия и слабости. Поэтому ведущую роль в разрешении «польского вопроса» будет играть, по мнению Страхова, не военно-политическая победа русского государства, а «умственная борьба с идеями полонизма» [219, с.96]. Не стоит надеяться только на «обширность и крепость государства», убеждает русский мыслитель, надо обратить внимание на «русские народные начала, на те глубокие духовные силы русского народа, от которых, без сомнения, зависит его государственная сила» [214, с. 50]. Проповедуя идеи почвенничества, Страхов призывает самостоятельно избавиться от всего внешнего, общеевропейского, «наносного и прививного» в русской культуре, не имеющего духовных оснований и вернуться, «волей-неволей», к

«почве». И тогда мы смогли бы достойно ответить на вызов поляков, показать, что с ними «борется и соперничает не азиатское варварство, а другая цивилизация, более крепкая и твердая, наша русская цивилизация» [218, с. 44].

Россия, по убеждению Н.Н. Страхова, имеет все задатки и полную возможность для самобытного развития [215, с. 54]. «Самым правильным из действий нигилизма», - замечает Страхов, - «нужно считать скептический взгляд на Европу, разрушение обаятельного авторитета Европы» [86, с.89]. Глубокая вера в русский народ, в его духовное здоровье и самостоятельное будущее поможет нам вернуться к русскому сознанию, родной почве, к самим себе. «Нам не нужно искать каких-нибудь новых, еще небывалых на свете начал, нам следует только проникнуться тем духом, который искони живет в нашем народе и содержит в себе всю тайну роста, силы и развития нашей земли», - пишет Страхов уже в предисловии к «Борьбе с Западом» [209, с. VI]. Следует отказаться от привычки мерить себя «общеευропейской меркой», у русской земли есть своя судьба, свое важное назначение. Мы должны понять, должны поверить, убеждает философ, что «мы сами по себе, что мы не европейцы, а просто русские» [214, с. 52].

Страхов отрицал существование единой общечеловеческой истории и человечества как единого целостного образования. «Самые крупные из этих форм ... составляют то, что Данилевский называл «культурно-историческими типами» [213, с.420-421]. Именно они и выступают единственным реальным предметом исследования. Однако Страхов признает некое «идеальное единство» человечества ввиду существования общей сокровищницы культурных ценностей, в которую каждый тип вносит «плод своей цивилизации, как некоторое наследие, равнопринадлежащее всем существующим и будущим типам» [213, с.421-422]. Разделяя позицию Данилевского о том, в настоящем славяне есть «только особый культурно-исторический тип, рядом с которым может иметь место существование и развитие других типов», он все же верил во всечеловеческое будущее русской цивилизации [213, с.399]. Именно русская земля, неоднократно утверждает он, сохранив самобытность, народные начала

и, впитав в себя лучшие достижения европейского просвещения, «будет новым словом общечеловеческой цивилизации и выразит собою цивилизацию всего славянского мира», тогда она «водворит спокойствие на Западе и благоустройство на Востоке» [210, с.251; 217, с.479]. Синтез славянофильства и западничества, веры в историческую ценность и общечеловеческую миссию русской народности был характерен и для Н. Страхова, как представителя почвенничества.

Проблема поиска национальной идентичности занимала одно из главных мест в публицистике Ф.М. Достоевского. Характеристика понятия «национальность» дается автором уже в объявлении о выходе журнала «Время», где он выделяет ее основу - «народную почву», «народный дух» [210, с.179]. Впоследствии он неоднократно обращался к этим понятиям. Так, в критических статьях журнала «Время» за 1861 год он утверждал, что именно благодаря «нашей почве» влияние европейской цивилизации не повредило нашу народную жизнь, «нисколько не уклонив ее с ее нормальной дороги», наоборот, нововведения лишь расширили наш кругозор, «уяснив нам самим наши цели и давая нам новое оружие для будущих подвигов» [74, с. 13]. Благодаря «почве», русский народ представляет собой нечто «цельное, стройное единоедушное», «сливаются все сословия, мирно, согласно, братски» [74, с.13]. Таким образом, «почва» в представлении Достоевского есть некая народная основа, «цемент», внутренняя связь, «на которой все сойдется и примирится» [74, с. 14]. «Народный дух» – это определенная метафорическая характеристика «почвы», которая включает в себя: «идеал народный», «образование», «нравственные качества», «убеждения», «стремления всех», то есть все то, что определяет характер народности [74, с. 14]. Важнейшую составляющую народного духа автор видел в языке. Вопросу о языке Достоевский посвящает несколько своих статей в «Дневнике писателя» за 1876 год: «Русский или французский язык?», «На каком языке говорить будущему столпу своей родины?». Родной язык становится тем языком, «на котором мы мыслим», а, следовательно, «можем передавать глубочайшие формы духа» [71, с. 254]. Благодаря изучению народного, «живого языка», по мнению автора, мы сможем преодолеть «оторванность от народа»

(«язык», в понимании Достоевского, представляет собой синоним слова «народ») [71, с. 254]. Ф.М. Достоевский, в основном, не делает разницы в понимании «национальности» и «народа», часто используя эти понятия как синонимы. Но, вместе с тем, для него характерно и распространенное в этот период понимание «народа» как крестьянства. Об интерпретации «почвы», как «крестьянской физической почвы - земли» в символике Ф.М. Достоевского, упоминает в своей книге Т.Г. Массарик [145, с. 174-175]. Поэтому возвращение к «почве», к народной основе, по Достоевскому, можно понимать как освобождение крестьян и духовное единение с ними. Подтверждение этому легко найти у самого автора. «Нет-с, освободили мы народ с землей не потому, что стали культурными европейцами, а потому, что осознали в себе русских людей... Во имя этих - то народных начал и освобожден был русский народ с землей...», - писал он в своем «Дневнике» [71, с. 140]. То есть народ в его идеях сливается с нацией, из которой автоматически исключается «межеумок» – русская интеллигенция, дворянство.

Важным моментом в рассмотрении понятия «народ» являются его отношения с самодержавной государственной властью. Достоевский подчеркивает тесную, неразрывную связь, «высшее единение» царя и народа. Есть у народа, писал он, «только Бог и Царь — вот этими двумя силами и двумя великими надеждами он и держится» [72, с. 496]. И еще: народ- «это дети Царевы, дети заправские, настоящие, родные, Царь их отец!... Нет, тут идея глубокая и оригинальная, тут организм живой и могучий, организм народа, слиянного со своим Царем во едино» [72, с. 501]. Именно это утверждение Достоевского, на наш взгляд, и породило в общественном сознании устойчивый миф о русском народе, как опоре самодержавия, об истинно православном мужике, готовом отдать жизнь за царя и Бога.

В «Дневнике писателя» автор подробно проанализировал многообразные свойства русского народа. Отмечая, что «народ наш груб и невежествен, предан мраку и разврату», «варвар ждущий света», он, все же, призывает судить русский народ «не по тем мерзостям, которые он так часто делает, а по тем вели-

ким святым вещам, по которым он в самой мерзости своей постоянно вздыхает» [71, с.48-49]. То есть автор предлагает обратиться к «духу народа», его «идеалам», а вот они, по мнению автора, «сильны и святы, и они-то и спасали его в века мучений» [71, с. 49]. Характеризуя духовные свойства русского народа, Достоевский подчеркивает стихийность его сознания, но искренность и честность, «повсеместное честное и светлое ожидание добра», а так же «желание общего дела и блага... прежде всякого эгоизма..» [71, с.46]. Как важнейшую особенность русского народа, автор выделяет его «бессознательную и чрезвычайную» стойкость «в своей идее», «сильный и чуткий отпор всему, что ей противоречит» [74, с. 94]. Противоречие он находит в реформах Петра. Главное, подчеркивает автор, это то, что мы приобрели в реформах: «расширение взгляда», «кругозора», благодаря которому мы «осмыслили будущее значение наше в великой семье всех народов» [210, с. 179]. Приобретенным качеством русской души стал ее «инстинкт общечеловечности», то есть «способность всемирной отзывчивости» [72, с. 445-446]. Речь идет о способности русской души откликаться на все прекрасное, что есть в мире, в том числе и в других народах и, следовательно, способность «проникнуться вашей идеей, понять ваши идеалы», то есть оценить по достоинству все то, что было накоплено западной культурой и воспринять это, но при условии сохранения своей самобытности [74, с. 20-21]. Именно поэтому, утверждает автор, «всякий русский может говорить на всех языках, изучить дух каждого чужого языка до тонкости, как свой собственный русский язык...» [74, с. 20]. Но подобные уникальные «всеобщие народные способности» даны русскому народу не только для внутреннего обогащения своей самобытности, но и для приобщения западных народов к высшим нравственным ценностям человеческого бытия: «согласить ваши идеи, возвысить их до общечеловеческого значения... увлечь вас всех за собою» [74, с. 21]. Таким образом, у Достоевского формируется некий идеализированный образ русского народа, сочетающего в себе черты и русского и европейца, наделенного способностью необычайной, «высокосинтетической», способностью «всепримиримости, всечеловечности», «всеслужения человечеству» [74, с. 19; 71, с. 212-213].

Здесь проявляется еще одно отличие Достоевского от славянофилов. Если славянофилы видели идеальный образ Руси в допетровском прошлом, то Достоевский ассоциировал его с современной ему Россией. По словам В.В. Зеньковского: «Святая Русь не столько даже задана, сколько уже дана по Достоевскому...» [86, с. 119].

Все эти способности сформировались в русском человеке, по Достоевскому, благодаря православию, «к чему оно и предназначено, и что собственно и составляет настоящую сущность его» [71, с. 213]. Христианством или «крестьянством» назвал народ русский «всю землю свою, всю общность, всю Россию» [71, с. 309]. Для Достоевского православие - это не только форма вероисповедания Христа, но многозначное, всеобъемлющее понятие. По словам исследователя Анджея де Лазари, почвенники идеализировали православие до такой степени, что трудно было определить, что именно они под этим термином понимали: «в их представлении это была и религия, и образ жизни, и путь к спасению каждой отдельной личности, всей России и всего мира» [67, с. 122]. К. Леонтьев в своей статье «О всемирной любви» не признавал его трактовку православия истинной, указывая на его слишком «розовый оттенок», противоречащий учению отцов церкви и византийской традиции [130, с. 179-180]. То есть можно утверждать, что Ф.М. Достоевский, прежде всего, говорил о «русском православии», неоднократно называя Россию - «Святая Русь», о чем справедливо отмечают некоторые исследователи [157, с. 126]. Именно Россия допетровских времен, утверждает он, несла «внутри себя драгоценность, которой нет больше нигде — православие», «она — хранительница Христовой истины, но уже истинной истины, настоящего Христова образа, затемнившегося во всех других верах и во всех других народах» [71, с. 212-213]. Пережив реформы Петра I, русский народ сохранил православие в чистоте и непринужденности и, следуя логике автора, по праву может именоваться «народом-богоносцем».

Православие, в понимании Ф.М. Достоевского, выступает еще и как политическая идея, атрибут русской государственности. Он «попросту уравнивал Православие с Россией», а в его понимании концепции «Москва-Третий Рим»,

«православие становится историософской категорией» [67, с. 123]. Вместе с тем, в романтической философии XIX века «Москва-государство» все чаще заменяется «Москвой-народом». В результате, православный народ начинает играть ту мессианскую роль, которая отводилась русскому государству [264]. Это в полной мере выразил Ф.М. Достоевский, говоря о том, что «Великорусс теперь только что начинает жить, только что подымается, чтобы сказать свое слово и, может быть, уже всему миру; а потому и Москве, этому центру Великоруса — еще долго, по-моему, жить, да и дай Бог. Москва еще третьим Римом не была, а между тем должно же исполниться пророчество, потому что «четвертого Рима не будет», а без Рима мир не обойдется» [71, с. 164].

Реализацию «русской идеи», великого «православного дела» Достоевский видел в освобождении славянских народов из-под власти турок в ходе русско-турецкой войны 1877-1878 гг. [71, с. 277]. Историческая роль России, писал он, должна быть реализована в «славянской идее»: «добровольного долга сильнейшему из славянских племен заступиться за слабого, с тем, чтобы уравнив его с собою в свободе и политической независимости, тем самым основать впредь великое всеславянское единение во имя Христовой истины» [71, с. 278]. В основе этого славянского единения, по мнению автора, должен лежать прежде всего духовный союз славян, основанный на «единстве веры» [71, с. 295]. Возглавить этот союз призвана была Россия: «кто же как не Россия должна стать во главе его, в том назначении России» [71, с. 335]. Однако, по Достоевскому, «славянская идея», «славизм», оставалась не просто идеей, духовным «единением всех славян с народом русским и между собою», но имела конкретное политическое воплощение: «вопросы о границах, окраинах, морях и проливах, о Константинополе и пр. и пр.» [71, с. 415]. В связи с этим, можно говорить о том, что Достоевский вплотную подошел к формированию собственной политической концепции славянского союза, в которой нашла воплощение русская национальная идея. Рассматривая роль России в всеславянском союзе, надо отметить, что позиция Достоевского со временем претерпевала изменения. Если в «Дневнике писателя» за 1876 год он пишет о роли России как «покровительницы», «пред-

водительницы, но не владычицы» славян, с «сохранением независимости и личности» отдельных славянских народов, то, уже в 1877 году, по мере усиления роли России в решении балканского вопроса, изменяются взгляды автора и на ее позицию в союзе славян. Федерация, по Достоевскому, «есть без сомнения мечта будущего», а пока новой соединительной для них силой и будет Россия», а именно, «она спасет их друг от друга, «будет стоять на страже их свободы», «будет стоять на страже всего Востока» [71, с. 216; 72, с. 366]. Хотя Достоевский неоднократно утверждает об отсутствии у России каких-либо стремлений к «политическому захвату и насилию», каких-либо выгод от всеславянского союза для нее самой, все же являются очевидными имперские устремления автора, определяющие Россию на роль восприемницы Восточной Римской империи, политического центра всего восточного христианского мира со столицей в Константинополе. «Россия же немедленно и не колеблясь, приняла знамя Востока и поставила Царьградского двуглавого орла выше своего древнего герба и тем как бы приняла обязательство перед всем Православием: хранить его и все народы его исповедующие от конечной гибели» [72, с. 73].

На основании изложенного можно сделать вывод: автор отводил России в своей концепции не только роль духовного лидера славян, но и видел в ней реальную имперскую политическую силу на Востоке. «Восточный вопрос», - писал он в 1877 году, - «это чуть не вся судьба наша в будущем. В нем заключаются как бы все наши задачи и, главное, единственный выход наш в полноту истории. В нем и окончательное столкновение наше с Европой, и окончательное соединение с нею, но уже на новых могучих плодотворных началах» [72, с. 81]. Но уже в 1881 году, приближаясь к концу жизни, пережив «предательство» Европы и полностью разочаровавшись в Германии после позорного Берлинского конгресса, сводящего на нет все успехи России в войне с Турцией, он отказался от своих прежних планов и его надежды устремились в Азию. «Россия не в одной только Европе», - утверждал он, - «но и в Азии; потому что русский не только европеец, но и азиат. Мало того: в Азии, может быть, еще больше наших надежд чем в Европе. Мало того: в грядущих судьбах

наших может быть Азия то и есть наш главный исход!» [72, с. 514-515].

Русской идее православия философ противопоставлял католичество, как основную идею Запада. По мнению Достоевского, католичество утратило христианское начало и привнесло в христианскую форму римское содержание. «Это — воскрешение древней римской идеи всемирного владычества...», - пишет автор, - «это Рим Юлиана-Отступника, но не побежденного, а как бы победившего Христа в новой и последней битве» [71, с. 103]. Состоялась «продажа истинного Христа за царства земные», то есть произошла замена единства во Христе, подчинению человечества церковной власти. Особенно возмущал Достоевского догмат о папской непогрешимости, отсюда его резкая критика силы и авторитета Римского папы, претендующего, по его мнению, на роль самого Христа: «провозгласило Христа нового, на прежнего не похожего, прельстившегося на третье дьяволово искушение, на царства земные: «Все сие отдам тебе, поклонися мне!» [71, с. 102]. Наиболее полно свою идею замены христианской истины ложью католической церкви он раскрывает в легенде о «Великом Инквизиторе». «Нет у человека заботы мучительнее, как найти того, кому бы передать поскорее тот дар свободы, с которым это несчастное существо рождается» [70, с.290]. Поэтому католическая церковь освобождает человека, отказываясь от священного дара Христа, «исправляя его подвиги», во имя счастья и пользы человечества. В легенде автор раскрывает страшную тайну католицизма — в нем нет веры в Бога, им руководит лишь «самое простое желание власти, земных грязных благ, порабощения...» [70, с. 297].

Не менее важным является значение легенды как пророчества будущей судьбы Европы. Уже в «Дневнике» философ предчувствует скорое развитие социализма в Европе, говоря о том, что все великие европейские державы «будут обессилены и подточены неудовлетворенными демократическими стремлениями огромной части своих пролетариев и нищих» [71, с. 144]. Подобные явления в Европе Достоевский считал вполне закономерными, так как видел в социализме не что иное, как перерождение католицизма, развитие католической идеи. Именно Римское католичество, писал он, «продавшее давно Христа за земное

владение, заставившее отвернуться от себя человечество», стало «главнейшей причиной материализма и атеизма Европы». В статье «Великий Инквизитор» Н.А. Бердяев отмечает преемственность католицизма и социализма у Достоевского: «Великий Инквизитор является и будет еще являться в истории под разными образами. Дух Великого Инквизитора жил и в католичестве, и вообще в старой исторической церкви, и в русском самодержавии, и во всяком насильственном, абсолютном государстве, и ныне переносится этот дух в позитивизм, социализм, претендующий заменить религию, стоящий вавилонскую башню» [25, с. 1]. «Все молящиеся не верят в Бога», но почему же, они «целуют библию, благоговейно выслушивают чтение ее и плачут над нею». Это происходит от того, пишет Ф.М. Достоевский, что люди, «отвергнув Бога», утратили смысл жизни и поклонились «Человечеству», «они верят теперь в Человечество, они обоготворили и обожают Человечество», продолжая преклоняться перед книгой, «хоть смысл ее теперь и утрачен» для них [71, с. 113]. То есть социализм, как и католицизм, отвергнув Бога, обожествляет человека. Но «обожание Человечества» не дает ему свободы, это лишь «тихое, смиренное счастье, счастье слабых существ, какими они и созданы», - говорит автор [70, с. 294-294].

В противовес западному, «механическому» социализму, основанному на принуждении, «на неуважении к человечеству (стадность)», Достоевский предлагает особый «русский социализм» [73, с. 176]. В основе такого социализма лежит православная идея соборности, то есть истинное свободное духовное братство людей во Христе. По мнению Ф.М. Достоевского, такой социализм возможен только в русском народе, так как именно в нем преобладает православие: «народ русский в огромном большинстве своем - православен и живет идеей православия в полноте», которая проявляется в «неустанной жажде» его «великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христово» [72, с. 497-498]. Поэтому, «спасет человечество», по Достоевскому, не западный коммунизм, а «социализм русского народа» [72, с. 498]. Однако, обращаясь к понятиям «православной идеи» и «национальности» в изложении Достоевского, несомненный приоритет будет на стороне национального. С.Н. Булгаков очень

точно выразил мысль о превосходстве национальной идеи над идеей религиозной в творчестве Достоевского: «В христианстве идее национальности бесспорно принадлежит свое определенное место, но если само христианство понимается и истолковывается лишь из идеи национальности, а не из Христа..., то, очевидно, мы имеем подмену: уже не народ — тело Божие, а сама вера делается телом народа... национализм становится выше религии, а православие нередко оказывается средством для политики. Этот уклон был и в Достоевском» [33, с. 23].

Не менее важен в концепции Ф.М. Достоевского «образ Запада». Он определяет положительное воздействие европейской цивилизации на Россию. «Европейское влияние», - писал он, - «сильно отозвалось в созданиях нашей литературы, отражается и до сих пор» [74, с.13,144]. Но, вместе с тем, автор предчувствует скорую гибель Европы. Говоря о ней, Достоевский постоянно подчеркивает «погибшие мечты, разбитые идеалы» европейцев, царившую у них «экономическую бестолковщину, неурядицы», «уничтожение всякой свободы людей» [72, с. 23]. В 70-е годы XIX века появляется новый мотив в творчестве Достоевского - противопоставление Запада России, ощущение «ненависти Европы к нам». Надо отметить, что эта тенденция характерна для всех философов позднего славянофильства. Именно в это время (1869 г.) была опубликована книга Н.Я. Данилевского «Россия и Европа», обосновавшая теорию «борьбы с Западом». Этот труд, несомненно, оказал влияние и на воззрения Ф.М. Достоевского, тем более существуют сведения о высокой оценке философом данного труда [80, с. 67]. По мнению автора, «нас замечательно не любит Европа и никогда не любила; никогда не считала нас за своих» [71, с. 143]. Почему же нас не любят в Европе? Все дело в «чуждой русской душе», отвечает автор, в том, что они нас не понимают и не принимают: «...они, европейцы, отнюдь не признают нас за своих братьев европейцев», а воспринимают как «варваров, шатающихся по Европе и радующихся, что что-нибудь и где-нибудь можно разрушить... подобно гуннам, готовым нахлынуть на древний Рим и разрушить святыню» [73, с. 313; 71, с. 202]. Европа была лояльна к России, писал он в «Днев-

нике» за 1877 год, до тех пор, пока считала нас «будто бы бессильными», но «увидав как мы сильны», стала «готовиться к новой войне, имеющей целью уже истребление России» [71, с. 143]. А между тем, «в скором, может быть, ближайшем будущем, Россия окажется сильнее всех в Европе», поэтому, делает вывод автор, «будущность Европы принадлежит России» [71, с. 144]. Именно она, продолжает Достоевский в Пушкинской речи, сможет «внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и воссоединяющей, вместить в нее с братскою любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону» [72, с. 448-449].

Польша в концепции Достоевского рассматривается в тесной связи с «образом Запада». Обращаясь к польскому восстанию в записной книжке 1863-1864 гг., он пишет о том, что восстание поляков — это «война двух христианств — это начало [и это от] будущей войны православия с католичеством, другими словами — славянского гения с [правите]европейской цивилизацией» [73, с. 186]. Подобный взгляд на Польшу в целом совпадал с концепцией, выдвинутой Н.Н. Страховым. Более подробно взгляд Достоевского на польскую проблему был изложен в неопубликованном «Ответе редакции «Времени» на нападение «Московских ведомостей». В этой статье Достоевский полностью сгладил «отвлеченный» характер статьи «Роковой вопрос» Н.Н. Стрехова и уничтожил, в духе «истинного патриотизма», ее, так называемую, «двусмысленность». Достоевский однозначно отрицал «самобытность» и ценность польской культуры, считая ее «бесспорным» порождением «заемной европейской цивилизации» [210, с. 248]. «Мы-то ее, эту польскую цивилизацию, в грош не ставим», - писал он [210, с. 249]. По его мнению, не имеет смысла всякое сравнение России с Польшей. Нас нельзя мерить «европейской меркой», - утверждал он. Поляки образованнее нас только в европейском смысле, а не в своем «национальном развитии». В развитии «русского племени», по мнению автора, важнейшую роль играет именно самостоятельное, национальное образование, развитие «земских

начал» [210, с. 249]. Поляки же, своей «заемной европейской цивилизацией», утратили свои «народные начала», способность к самостоятельному развитию, что и привело их к гибели. Не менее страшен для Польши казался Достоевскому и европейский католицизм, «может быть, именно потому, что поляки славяне». Он развил в Польше «антинародный, антигражданственный, антихристианский дух», до такой степени, что «у них вся цивилизация обратилась в католицизм» [210, с. 249]. В записной книжке 1864-1865 гг. Достоевский уточняет, «между прочим: иезуитизм сгубил их» [73, с. 244]. Однако, автор видел в поляках не просто безобидных носителей католицизма, а активных проводников ее идей. «Нигде, может быть, - писал он, - католицизм не получал такой степени прозелитизма, как в Польше». Большую тревогу автора вызывало «яростное», по его словам, стремление поляков «ополячить» и «окатоличить» «людей другой веры», безусловно, имея ввиду православное население Западного края [210, с. 249]. По мнению Достоевского, даже «сделавшись политически независимыми» поляки не «воскреснут», до тех пор, пока будут «верить в эту ядовитую свою цивилизацию» [210, с. 250]. «Освобождая в Польше крестьян и уделяя им землю, Россия тем уделила Польше свою мысль, привила ей свой характер, и эта мысль — цепь, с которой теперь Польша с Россией связана нераздельно» [73, с. 176].

Обращаясь к статьям Достоевского о Польше в «Дневнике писателя» за 1877 год, мы видим, что к этому времени он не смог избавиться от подозрительного отношения и недоверия к полякам. «Поляк Старой Польши», - писал он, - «инстинктивно, слепо ненавидит Россию и русских» [72, с. 332]. Автор настаивал на том, что несмотря на внешнее примирение, поляки все еще остаются верными католической идее, европейской цивилизации: «есть прекрасные поляки, которые могут жить даже в дружбе с иным русским, спасти его в беде, одолжить его. Это, конечно, правда, но чуть только этот русский, хотя-бы даже после двадцати лет дружбы, вдруг бы выразил этому прекрасному поляку свои политические убеждения на счет Польши в русском духе, то этот поляк тотчас же, тут же, стал бы явным или тайным врагом своего русского друга, на всю жизнь,

до конца, непримиримым и безграничным» [72, с. 332]. И этому есть реальные подтверждения, писал автор, имея ввиду поддержку польскими эмигрантами турецких сил в войне против России [72, с. 332]. Достоевский продолжал видеть в Польше главного соперника России за влияние в славянском мире. «Ее идеал», - писал он о Польше, - «стать на место России в славянском мире» [72, с. 333]. Поэтому будущее Польши автор видел только под контролем России, исключая возможность независимого существования не только ее, но и других славянских народов: «Примиритесь и покоритесь сами, но знайте, что никогда не будет Старой Польши. Есть Новая Польша, Польша освобожденная Царем, Польша возрождающаяся, и которая, несомненно, может ожидать впереди, в будущем, равной судьбы со всяким славянским племенем, когда славянство освободится и воскреснет в Европе» [72, с. 333].

Г. Померанц писал, что «мифология народопоклонства» устроена так, что «если постулируется образ народобога — то на другом полюсе возникает народодьявол» [163, с. 146]. По мнению ученого, такое противопоставление было свойственно и Ф.М. Достоевскому, в творчестве которого, противоположным отражением русского народа стал еврейский народ [163, с. 150]. Под образ «народодьявола» идеально подходят и поляки. Необходимым условием для такого народа было присутствие идеи «избранности», мессианизма, чем, несомненно, обладали евреи, еще с глубокой древности, и поляки, в ответ на утрату политической независимости и раздел польского государства. Причем, для формирования образа «народодьявола» Достоевским, по сути, используются те же характеристики, что и для «народобога», только в перевернутом виде, одни и те же идеи наполнены противоположным содержанием: правда - на стороне «народобога», ложь - удел «народодьявола». Например, в православии философ видел ту общечеловеческую идею, которая, несомненно, объединит и спасет католическую Европу, но в то же время его явно возмущали попытки поляков распространить католическую религию и европейскую культуру на православное население «кресов». Он провозглашал «всечеловеческий» характер русского народа, «народа-богоносца», призванного явить Европе свет с Востока, предостерегая

ее, в то же время, от опасного влияния другого «богоизбранного» народа — евреев, исповедующих демоническую религию накопления и материализм. Вместе с тем, образ «народодьявола» был необходим философу для определения черт самоидентификации русского народа. Следуя логике Г. Померанца, «если постулируется «народодьявол», то на другом полюсе непременно формируется «народобог» [163, с. 145]. Именно в противопоставлении к образу «чужого», но «избранного» народа, через отрицание его, формируется образ великого русского народа, «народа-богоносца», определяются его основные черты. Так, в противопоставлении «беспочвенности» поляков, их внешней, «заемной» европейской цивилизованности и культуре, понимались крепкие, устойчивые «земские начала» русского народа - «почвы», его «высокое национальное развитие». На смену ложной католической церкви, отвергнувшей Христа и свободу веры, и социализму — иллюзии социального счастья всех людей, основанной на насилии, не могла не явиться «истинная» православная идея, «хранительница Христовой истины», призванная спасти человечество.

Выводы: в философии «почвенничества» произошел переход от постановки вопроса национальной идентичности (Н.Н. Страхов) к формированию русской идеи (Ф.М. Достоевский).

Н.Н. Страхов впервые обратился к польской проблеме с точки зрения поиска культурного самоопределения России. В дальнейшем русские философы национальной направленности будут часто использовать противоречивый образ славянской, но западной Польши для обоснования идеализации русского народа.

Новаторство Страхова в том, что он подошел к рассмотрению «национальности» с точки зрения не распространенного политического, а философского понимания, выделяя ее метафизическую основу — «народный дух». Это дало толчок дальнейшей теоретической разработке национализма как философского понятия и научному обоснованию русской идеи в трудах философов консервативного направления, таких как Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев.

Кроме того, Н.Н. Страхов впервые излагает идею «борьбы с Западом»,

ставшей основополагающей в националистических воззрениях консервативных философов. Но, если Страхов проводит идею о необходимости «умственной» борьбы, то в концепции Данилевского она приобретает форму «неизбежного» для России политического противостояния с Западом, а в теории Леонтьева доходит до крайности, в виде откровенной проповеди этой войны.

Ф.М. Достоевский сформулировал религиозную концепцию русской национальной идеи, сущность которой сводилась к православию, как к основе единения всех народов и «всечеловечной» сущности русского народа, как носителя религиозной идеи православия.

«Образ поляка» в концепции Достоевского стал определяющим в формировании национальной идентичности русского народа, являясь его антиподом. Противопоставление поляка и русского, выявление негативных черт поляка, определяло исключительно положительный образ русских.

Характерной чертой мировоззрения Достоевского было признание первостепенной важности русской национальности над общечеловеческой идеей. Он сам признавался в этом: «Мы не считаем национальность последним словом и последней целью человечества. Только общечеловечность может жить полной жизнью. Но общечеловечность не иначе достигается как упором в свою национальность каждого народа» [73, с. 186]. Отодвигая на длительную историческую перспективу задачу всемирно-исторического синтеза на основе русской православной духовности, Достоевский возвеличивал самобытность великого русского народа, «народа-богоносца», носителя вселенской истины, спасителя всего человечества.

2.2. Национальная идея в культурно-цивилизационных проектах русских философов Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева

Самый знаменитый труд Н. Данилевского «Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому» был впервые опубликован на страницах журнала «Заря» в 1869 г. (№1-6, 8-

10), одним из редакторов которого был Н.Н. Страхов.

Отвергая идею существования единой общечеловеческой культуры, автор утверждает многообразие человечества через культурно-историческое своеобразие народов и цивилизаций. Центральное понятие своей теории «культурно-исторический тип» Н.Я. Данилевский определяет как своеобразный синтез «религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного, исторического развития народов» [66, с. 111].

Рассматривая условия, цели и закономерности развития культурно-исторических типов, Данилевский делает акцент на их индивидуальных особенностях, пытаясь выявить те основания, которые составляют их отличия. Как утверждает исследователь творчества философа К.В. Султанов: «В основу теории Н.Я. Данилевского положена концепция культуры в современном антропологическом, или точнее, этнопсихологическом смысле, и основной методологический тезис состоит в понимании культуры как объективации национального характера» [224, с. 62]. Данилевский не дает конкретного определения национальному характеру, но выделяет его метафизическое начало, рассматривает своеобразный национальный дух, который складывается в течение тысячелетнего этнографического периода и определяет своеобразие народа: «особенности в складе ума, чувства и воли, которые составляют всю оригинальность племени, налагают на него печать особого типа общечеловеческого развития и дают ему способность к самобытной деятельности» [66, с. 131]. Н. Н. Страхов также подчеркивал, что корень культурно-исторического типа составляет именно национальный дух как сила и почва, формирующая соответствующую себе культурно-государственную форму: «Живое органическое государство всегда национально: разница может быть только в том, насколько ясно и сознательно оно понимает свои национальные начала и требования; чем яснее, тем для него лучше» [212, с. 473].

Черты национального характера, по мнению Н.Я. Данилевского, четко запечатлены в языке, мифологии, верованиях, в особенностях народного быта, но главное, в продуктах сознательного творчества: искусстве, науке, религии и пра-

ве. Даже в математике, говорит он, национальный характер «проявляется самым резким образом» [66, с. 162]. Большое значение Н.Я. Данилевский придает психологическим различиям между народами, которые «имеют количественный, а не качественный характер» [66, с. 204]. Все возможные черты присутствуют в характере любого народа, но в разных пропорциях. Важно выявить доминирующую черту или черты характера, проявляющиеся в деятельности народа на протяжении его исторической жизни. Они и станут ключом к пониманию культуры этого народа. То есть каждый народ творит культуру в соответствии со своим национальным характером. Отказаться от него означает для культуры только одно — отказаться от самой себя, от своего места в истории и признать бессмысленность своего существования, то есть, национальный характер у Данилевского, по сути своей, выступает основополагающей характеристикой национальной идентичности. Подтверждение этому можно найти у самого автора: «Различия в характере народов, составляющие самобытные культурно-исторические типы... могут быть подведены... под различия этнографические; это те племенные качества, которые выражаются в особенностях психологического строя народов...» [66, с. 199]. Свообразными национальными чертами в характере славян, такими как «прирожденная гуманность», «религиозная терпимость», «бескорыстие» Данилевский объясняет исключительность и превосходство славянской культуры над романо-германской [66, с. 216]. Чертами «романо-германского народного характера», «чрезмерно развитым чувством личности, индивидуальности» объясняет автор предрасположенность европейской цивилизации к агрессии в отношении славян [66, с. 212].

Подобные суждения Данилевского об исключительности и непогрешимости русского народа являются более консервативными, даже по сравнению с взглядами ранних славянофилов. Как известно, славянофилы 40-х годов XIX века хотели видеть Россию идеалом свободного, справедливого, гуманного государственного образования, но отнюдь не считали, что она уже является таковой. В целом, Н.Я. Данилевского можно отнести к славянофилам, но, вместе с тем, между ними существуют значительные различия. По этому поводу несколько

пафосно, но в целом верно, отзывался Н.Н. Страхов: «Когда мы называем учение «России и Европы» славянофильством, то мы разумеем здесь славянофильство в отвлеченном, общем, идеальном смысле; собственно говоря, это вовсе не славянофильство, а особое учение Данилевского, так сказать, «данилевщина», которая включает в себя славянофильство, но не наоборот» [211, с. 377]. Главное отличие состоит в том, что теория Данилевского лишена основной задачи, которую ставили славянофилы, а именно: задачи синтеза Запада и России во «всечеловеческую» культуру. Говоря о том, что русский народ имеет всемирно-историческое призвание, они видели его смысл в служении общечеловеческой идее, а не в господстве над другими народами. Так, И.В. Киреевский писал: «Все споры о превосходстве Запада или России, о достоинстве истории европейской или нашей и тому подобные рассуждения принадлежат к числу самых бесполезных, самых пустых споров». «Отвергать все западное, - читаем дальше, - и признавать ту сторону нашей общественности, которая прямо противоположна европейской, есть направление одностороннее» [86, с. 42]. Данилевский полностью отказывается от общечеловеческой идеи, на первый план у него выходит обоснование исключительности и мессианской роли славянской культуры и особенно русского народа. Происходит подмена общечеловеческого национальным, формируется сознательный «славяноцентризм»: Россия и славянство должны развивать свои самобытные начала, руководствуясь «одними славянскими интересами, хотя бы они были сто раз противоположны интересам Европы и всего остального света, до которых нам нет и не должно быть никакого дела» [66, с. 325-326].

Центральное место в концепции Н.Я. Данилевского отводится борьбе Европы и России. Если Страхов делает акцент, прежде всего, на «умственную» победу над Западом, то Данилевский, не отрицая важность духовной самостоятельности, настаивает на неизбежности политического столкновения России и Европы. Причину борьбы он видит в экспансии европейской цивилизации, ее стремления на Восток, которое «еще до сих пор живо в народах Европы» [66, с. 347]. Но в своем устремлении она встречает препятствие — нарождающуюся

славянскую цивилизацию, которая имеет свои захватнические внешнеполитические интересы, защищает свою территорию, представляя собой «весьма трудно преодолимое препятствие к развитию и распространению настоящей общечеловеческой, то есть европейской, или романо-германской, цивилизации» [66, с. 85]. Поэтому Н.Я. Данилевский прогнозирует «великую борьбу», предстоящую «в более или менее близком будущем русскому народу» [66, с. 498]. Автор не только предвидит «неизбежную» войну между Европой и Россией, но и считает ее крайне необходимой, «спасительной» и «благодетельной», как средство для быстрого разрешения «векового восточного вопроса», и реализации мессианской роли России, рождения славянской цивилизации.

Еще в «эпоху гибкости и мягкости, которыми отличается этнографический период народной жизни», поляки, как и многие другие западные славянские племена, подвергались сильному политическому и культурному влиянию германо-романского культурного типа. Польша, сохранив свою политическую самостоятельность, «более всех подчинилась нравственному культурному господству Запада», таким образом, «сохранив до поры до времени свое тело, потеряла свою славянскую душу» [66, с. 521]. Это и было главной причиной тех противоречий, которые постепенно разъедали славянские основы польского народа и привели к утрате независимого бытия польского государства. Для Данилевского Польша — образец того, что ждет славянские народы, рискнувшие предать «почву», встать на чуждый им путь западного развития. Такой подход к рассмотрению польской проблемы является характерным для философов — почвенников. В частности, Н.Н. Страхов так же видел главную причину гибели польского государства в отрыве культурной и политической жизни поляков от народной основы, в утрате ими опоры для самобытного развития. Хотя в политическом отношении Польша сумела создать и сохраняла долгое время государственную независимость, но, как подчеркивает философ, ее государственное существование сопровождалось «отсутствием всякого политического смысла», как во внутривнутриполитической, так и во внешнеполитической жизни [66, с. 528]. Пересаженные на чуждую, не свойственную им польско-славянскую почву, все

европейские политические явления и институты приобретают не характерные им очертания, то есть, по словам Н.Я. Данилевского, «обращаются в уродства». Аристократизм, «произведший в Европе рыцарство», способствующий политическому развитию и промышленным достижениям Запада, в Польше «обратил высшие сословия в ясновельможное панство и шляхетство, а низшие - в быдло». Демократизм и революция, уничтожившие многие злоупотребления и установившие свободные государственные учреждения в Европе, «производили в Польше только сеймики, конфедерации, "не позволяем", народный жонд, кинжальщиков и жандармов-вешателей» [66, с. 427]. Во внешнеполитической жизни роль поляков представляется не менее спорной. Активная помощь Западу в проведении европейской захватнической политики на Востоке, стремление «угнетать другие народности, лишая их не только политической жизни, но и всякой свободы, религиозной и бытовой», «смуты, производимые в соседних государствах и, наконец, измена собственному племени достаточно доказали неспособность поляков к государственной жизни». Исходя из этого, автор делает вывод: поляки, как преступники, заслуживают лишения свободы, «которую всегда употребляли во зло», оказавшись невольными изменниками русско-славянскому миру, к которому, по мнению Н.Я. Данилевского, они должны принадлежать. Поэтому, право наказывать провинившихся славян-поляков принадлежит исключительно России, «против которой Польша постоянно была виновата», а не Австрии и Пруссии [66, с. 253].

Важнейшим фактором европейского влияния на Польшу была католическая религия. Истинное христианство автор отождествлял только с греко-православным вероисповеданием, признавая католичество «ложной формой христианства (продуктом лжи, гордости и невежества...)», а протестантство - «отрицанием религии вообще» [66, с. 81, 229]. Это противоречие в концепции Данилевского увидел русский философ В.С. Соловьев. В своих критических публикациях он доказал, что отождествление христианства исключительно с «греко-российским» вероисповеданием приводит к признанию «специально просветительным началом одного русско-славянского культурно-исторического типа».

Это опровергает саму теорию Н.Я. Данилевского: вместо множества равноправных культурно-исторических типов, «человечество должно делиться только на две, безусловно несоизмеримые половины: с одной стороны, православный славянский мир, обладающий исключительным преимуществом абсолютной истины, а с другой стороны — все прочие племена и народы, осужденные пребывать в разных формах лжи» [201, с. 375]. Католическая вера, по Данилевскому, чуждая славянскому духу привела к искажению религиозности поляков и распространению «пороков», свойственных западному миру, таких как религиозная нетерпимость, фанатизм, иезуитство [66, с. 427]. Польша не просто «изменила славянским началам», но стала, по словам автора, «вредным членом славянской семьи», скрепив эту измену постоянными войнами с Россией и полонизацией западнорусских земель.

Исключительно в положительном ключе автор оценивает внешнеполитическую деятельность России в отношении Польши, полностью оправдывая все войны, которые она вела только с одной целью: вернуть то, «что в несчастные времена ее истории было отторгнуто ее соседями», но не как узурпацию [66, с. 61]. Поэтому, делает вывод автор, «раздел Польши, насколько в нем принимала участие Россия, был делом совершенно законным и справедливым, был исполнением священного долга перед ее собственными сынами» [66, с. 55]. Польша рассматривается философом не как самостоятельная народность, обладающая правом политической независимости, а как составная часть славянской цивилизации, обладающая обязанностью подчинения общим славянским интересам, в данном случае, интересам России.

Сложный «польский вопрос», по мнению Н.Я. Данилевского, может быть решен только «при посредстве всеславянской федерации». Под федерацией славян автор понимал политическое объединение, основанное на этнографическом, славянском родстве народов, со столицей в Константинополе, на который Россия имеет наибольшие политические и культурные права, как носительница идеи Третьего Рима [66, с.405]. Помимо славянских народов, в федерацию должны войти «волей или неволей» также неславянские народы, «которых, не-

разрывно, на горе и на радость, связала с нами историческая судьба, втиснув их в славянское тело» [66, с. 396]. Это греки и румыны, связанные с нами «духовным родством — православием» и мадьяры, «сильно смешанные со славянами». Что касается Польши, то оставаясь славянским государством, единственно возможное для нее будущее автор представлял только в составе славянского союза: там она будет сохранять независимое существование, но не сможет нанести вред России, так как «всякое действие ее против России было бы действием не против нее только, а против всего Славянства (одну из составных частей которого она сама бы составляла), было бы, следовательно, изменою против самой себя» [66, с. 429]. Таким образом, Данилевский выдвигает конкретный политический проект панславистской националистической направленности, который, при ведущей роли России, имеет целью нивелирование национальных особенностей других народов, в частности поляков.

Нельзя не отметить, что политические идеи Данилевского, проповедующие национальный изоляционизм славянства, противопоставление себя Западу, собиравание славянских земель и создание Всеславянской цивилизации, ядром которой станет Россия, поразительно схожи с идеологией и политикой советского режима: «железный занавес» и «холодная война», формирование социалистического блока стран Варшавского договора под эгидой СССР. В своих политических теориях он, по сути дела, спрогнозировал возникновение СССР, а его политические рецепты нашли реальное воплощение в политической практике Советской России. Эта точка зрения разделяется многими западными исследователями творчества Данилевского. Так, Г. Кон отмечал содержательную близость взглядов Данилевского со взглядами К. Маркса и И. Сталина: «Н. Данилевский не отрицал величия западной цивилизации, подобно тому, как и Карл Маркс признавал достижения буржуазного общества. Однако по причине своих социальных несправедливостей и отчуждения человека от его истинной сущности, Запад погибнет в борьбе с новым Израилем-Россией (по Данилевскому), пролетариатом (по Марксу), Россией и пролетариатом (по Сталину)» [цит. по: 224, с. 159]. А известный социолог П. А. Сорокин усматривал практическую значи-

мость труда Данилевского при сопоставлении его с политикой СССР: «Если отбросить марксистскую терминологию и некоторые второстепенные детали из политики и идеологии советских лидеров, то обнаруживается, что они и один из наиболее консервативных славянофилов обмениваются дружеским рукопожатием» [266, р. 205-206].

Данилевский указывает на то, что Россия, не являясь частью Европы «ни по происхождению, ни по усыновлению», для того, чтобы продолжать независимое существование и развитие, должна вместе с другими славянскими народами образовать самостоятельный культурно-исторический тип. Эта точка зрения была особенно актуальна в условиях обострения внешнеполитического противостояния Россия - Запад во второй половине XIX века и распространения представления о России как об отсталой нецивилизованной, некультурной стране, для осознания своего культурного своеобразия, национальной идентичности. Однако, для Данилевского характерна необоснованная идеализация русского государства. Именно Россия, по мнению автора, сохранила для славянства все то, что оно само не смогло сохранить. Если обратиться к политической стороне вопроса, к тому, «насколько славянские народы выказали способности к устройству своей государственности, мы встречаем явление, весьма неодобрительное... все славянские народы, за исключением русского, или не успели основать самостоятельных государств, или, по крайней мере, не сумели сохранить своей самостоятельности и независимости» [66, с. 519]. Основные достижения в культурном развитии тоже принадлежат России: «прочие славянские народы... не представляют, правда, чего-либо выходящего из ряду вон в области искусства и литературы» [66, с. 453]. Но обоснование идей этнического национализма, превосходства одного народа над другими, не может положительно сказаться на дальнейшей судьбе этого народа, способствовать его духовному развитию, нравственному преобразованию, коренному улучшению жизни. Так, по словам русского философа В.С. Соловьева, «возведенное в принцип национальное самодовольство неизбежно останавливает не только нравственные, но и всякие успехи народной жизни. «Мы и так хороши» - этот китайский принцип

для народа исторического есть прямое начало духовной смерти и разложения» [194, с. 548].

Рассмотрению национального вопроса в России посвящены многие труды К.Н. Леонтьева: «Грамотность и народность», «Византизм и славянство», «Как надо понимать сближение с народом?», «Племенная политика как орудие всемирной революции», «Письма к Владимиру Сергеевичу Соловьеву».

Как и Данилевский, Леонтьев рассматривал национальную проблему в рамках духовного, но в большей степени политического противостояния «Россия — Европа». «Отталкивание от Европы», - по словам В.В. Зеньковского, - «сыграло огромную роль, но это было не только отталкивание от культуры европейской, здесь действовало ясное сознание и политической противопоставленности Европы — Востоку» [86, с.80]. Проблема взаимоотношений западно-европейской и славяно-восточной цивилизации интересовала Леонтьева в основном с точки зрения выявления специфических особенностей России и перспектив ее развития. Он проводит анализ двух культур, опираясь на свою теорию о триедином процессе развития.

К.Н. Леонтьев не соглашался с Данилевским в том, что основы западной цивилизации изначально были «ложные и гнилостные», он никогда не питал к ней вражды. Напротив, по словам В.В. Зеньковского, «он с грустью истинного поклонника красоты не раз сожалел, что бывшая творческая мощь Европы иссякает» [86, с.79]. Леонтьев, в целом, положительно оценивал западноевропейское (польское, голландское, шведское, немецкое, французское) влияние на Россию, говоря о том, что оно столь же плодотворно, как «Византия и древний эллинизм в XV и XVI веках на Западе» [126, с.21]. В отличии от славянофилов, Леонтьев положительно оценивал и петровские преобразования, которые способствовали укреплению русского государства, усилили неравенство, «началось более ясное и резкое расслоение нашего общества», утвердилось крепостничество, таким образом, делает вывод автор, «деспотизм Петра был прогрессивный и аристократический» [126, с.32]. Екатерина II, по его мнению, продолжила политику Петра, «вела Россию к цвету, творчеству и росту». Но глав-

ная ее заслуга заключалась в охране и развитии неравенства в России: «она охраняла крепостное право, ...распространяла даже это право на Малороссию, и с другой стороны, давала льготы дворянству,...возвышала собственно аристократические его свойства» [126, с. 32]. В это время российская цивилизация была так крепка, оригинальна и сложна, что могла смело впитывать в себя многие западноевропейские ценности. Но совершенно по-иному он оценивает современную ему Европу. Итак, в конце XVIII столетия Европа постепенно «уравнивается», «смешивается вторично», переходя к завершающему периоду своего существования. Западные государства становятся похожими одно на другое под влиянием эгалитарного прогресса, цель которого одна: «средний человек; буржуа спокойный среди миллионов точно таких же средних людей, тоже спокойных» [126, с.95]. Она для него утрачивает свою привлекательность. С одной стороны, Леонтьев видит в эгалитарном западном обществе симптомы увядания, с другой стороны, оно эстетически противно ему. В подмене истинных духовных ценностей утилитарными ценностями буржуазного общества, в нарастании бездуховности общества К.Н. Леонтьев видел, предвосхищая Ницше, формирование «массовой культуры» не только в Европе, но и в России.

В отличие от славянофилов, Леонтьев отбрасывает все иллюзии о возможном спасении Европы, напротив, чтобы избежать «заражения» России, он призывает ускорить «неизбежную» смерть Европы. Эти идеи во многом перекликаются с взглядами Данилевского, который обосновал необходимость культурного, политического и даже военного противостояния России и Европы. К.Н. Леонтьев полостью приветствует войну, считая ее проявлением творческой силы, развитием индивидуальности как отдельных лиц, так и целых наций. Борьба, по его мнению, вообще «весьма полезна» для развития нации, так как «побуждает ее деятельность» [131, с.371]. Таким образом, анализируя взгляды Леонтьева, можно прийти к выводу, что нарождающийся самобытный русско-славянский мир в «счастливой войне» с постепенно умирающей романо-германской цивилизацией получит необходимую для него закалку, утвердит свою военно-политическую мощь и свою национальную идентичность [245, с.149].

Важнейшее место в теоретических построениях К.Н. Леонтьева занимает разработка национальной концепции. Каждая нация складывается из совокупностей признаков племенных или «физиологических», к которым он относил «кровь» и «язык», и «идеальных» или культурных, под которыми им понималась «религия, род государственных учреждений, вкусы (обычаи, моды, нравы домашние и общественные), характер экономической жизни» [131, с.365]. То есть, нация у Леонтьева являлась совокупностью «физиологических» и «идеальных» признаков, объединяя понятия «культура» и «племя». Причем, признаки культурные, «идеальные» воспринимались им как более важные, чем признаки племенные, «ибо культура есть не что иное, как своеобразие» [126, с.41]. Таким образом, сущность нации, по мнению философа, лежит именно в сфере культуры, а возраст нации определяется возрастом цивилизации, культуры, создаваемых «всей жизнью нации». Вслед за Страховым и Достоевским, он выделяет некую абсолютную субстанцию, отвлеченную идею нации - «идос». Она определяет сущность этой нации, отличая эту нацию от других. Такой идеей у Леонтьева выступает «национальность». Чем резче признаки той или иной нации, «тем более в нации национальности, т.е. особенности, своеобразности, оригинальности» [128, с.601-602].

Большое внимание в своей концепции К.Н. Леонтьев отводит понятию «национальный идеал». Надо отметить, что автор не дает точного определения этому понятию, характеризуя его, в одном месте, как «идеал духовно-культурной самобытности», в другом, как «культурную программу осуществления национального начала», то есть, все то, что сохраняет культурную самобытность народа, ее особенные черты и национальные признаки, то есть, можно сказать, что речь идет о национальной идее [131, с. 350, 351, 367, 382.]. Ее основу составляет, по Леонтьеву, идея «византизма». Философ определяет «византизм», как «особого рода образованность или культуру», которая имеет «свои общие, ясные, резкие, понятные начала и свои определенные в истории последствия». Общая идея «византизма» складывается из внутренних идей: «религиозных, государственных, нравственных, философских и художественных» [126, с.19]. Ве-

душей внутренней идеей «византизма» является религиозная идея в виде византийского варианта христианства - восточного православия. «Русский «византизм» в религии», - писал он, - «есть не что иное, как то самое восточное православие», заимствованное нами у великой Византийской империи [126, с. 375]. Государственную идею «византизма» автор видит в самодержавии [131, с. 353]. Прототипом самодержавия на Руси был «византийский кесаризм», который характеризовался пожизненностью власти и «имел диктаторское происхождение» [126, с. 23]. В тесной связи с государственной самодержавной идеей находилась «нравственная» идея «византизма», по Леонтьеву, она выражается в неравенстве и несвободе человеческой личности. Византийский вариант, по мнению автора, отвергает европейское «преувеличенное понятие о земной человеческой личности», предлагая взамен «разочарование во всем земном, в счастье», отказ от надежды «на всеобщее благоденствие народов», антитезу «земного всеравенства», земной всесвободы». Пример такой необходимой несвободы автор видит в возврате «неотчуждаемости крестьянских земель (и, если возможно, то и закрепление дворянских)» [126, с. 19; 131, с. 353]. Несомненно, важным, по мнению философа, является культурная самобытность народа, а именно, «своеобразный сословный строй», сохранение в быте «как можно больше русского», «независимость в области мышления и художественного творчества» [131, с. 353]. Таким образом, автор формирует определенную культурную основу, некий культурный идеал, которым был некогда наполнен пустой сосуд русского народа и к которому ему необходимо вернуться, чтобы обрести «прежнее величие».

Основополагающей во всей философской концепции, в том числе и в основании национальной самобытности, идентичности, у Леонтьева была религиозность. «Вся умственная работа Леонтьева», - отмечает русский мыслитель В.В. Зеньковский, - «шла в границах его религиозного сознания — и здесь надо искать главный корень его построений» [84, с. 506]. В этом теория Леонтьева пересекается с философскими взглядам В.С. Соловьева, который так же видит духовную сущность народности в религии. Но, в отличии от Соло-

вьева, рассматривающего христианство как объединяющее начало, спасающее народы от «узкого, слепого национализма», для Леонтьева религия является «основной чертой культурного обособления» народа, его «национальным знаменем» [134, с. 328; 193, с. 63]. По его мнению, православие полностью определяет облик России, раскрывая смысл ее существования в трех значениях: национально-государственном, национально-культурном, внешнеполитическом. Национально-государственный смысл православия сводится к тому, что оно представляет собой «духовную силу», связывающую воедино всех русских граждан; национально-культурный смысл рассматривает православие как «самый основной, резкий и глубокий национальный признак, отличающий и отделяющий нас и от западных, и от восточных (иноверных) соседей наших»; внешнеполитическое значение православие имеет смысл в плане внешнеполитического усиления России в мире [128, с. 605]. То есть православием автор обосновывает национальное превосходство русского народа и его мессианскую идею.

В то же время, Леонтьев ставит веру выше национальности, говоря даже о «принципиальном антагонизме» национальности с религией. И для истинно верующего человека выбор один: «вера должна взять верх, и отчизна должна быть принесена в жертву...» [129, с. 340]. Подобная точка зрения была характерна и для В.С. Соловьева. «Высшую идею» Соловьев видит во «вселенском христианстве», а народности отводит второстепенную роль, рассматривая ее как «историческую силу, которая должна служить религиозной истине свою особую службу для общего блага всех народов» [198, с. 281]. К.Н. Леонтьев в своих трудах провозглашает несомненный приоритет православия для существования и развития славянских народов. Например, по его мнению, различия в вероисповедании и стали главной причиной противостояния России и Польши. В поляке он видит «полубрата, полуоткрытого соперника», то есть врага заранее, в связи с его принадлежностью к католицизму: «в бунтах поляков против нас мы не встречаем того загадочного и опасного явления», причина вражды ясна, она на поверхности и не требует дополнительных объяснений [126, с. 117]. Но, в то же время, Леонтьев не отвергает «полезность» твердого католицизма не только для

Европы, но и для России. В условиях повсеместного распространения либерализма, с целью остановить распространение нигилизма — важна всякая религиозность: не только христиане, но и «буддисты астраханские, мусульмане и скопцы» [129, с. 341]. Поэтому, делает вывод автор, «хорошо обращать униатов в православие, но еще бы нужнее придумать: как своих, москвичей, калужан, псковичей и особенно жителей Северной Пальмиры, просветить Светом Истины?» [129, с. 343].

К.Н. Леонтьев полностью отказывается от идеи панславизма, идеологом которой был Данилевский. Леонтьев рассматривает панславизм как разновидность «племенной» политики, основанной на объединении народов родственных «по языку и племени», которая способствует к уравниванию, по существу, неоднородных элементов, ведет к нивелированию национальных особенностей: культурных, экономических, политических [128, с. 603]. Кроме того, славяне, по его мнению, не имеют «той внутренней независимости ума, которую дает народу сознание... собственной цивилизации», нет общей национальной идеи «славизма», а стало быть и «славянской цивилизации» [126, с. 42; 133, с. 390]. Кроме того, Константин Леонтьев, прожив много лет в качестве дипломата на Востоке, будучи хорошо знаком с образом жизни, особенностями мироощущений большинства славянских народов, отмечал у них упадок религиозности и широкое распространение либеральной западной культуры.

Его целью было создание «всеславянской» цивилизации, в основе которой должна была лежать все та же идея «византизма». По словам автора: «византийское начало... единственный надежный якорь нашего не только русского, но и всеславянского охранения» [126, с. 54]. То есть автором предполагалась идея объединения славян (конфедерация) со столицей в Царьграде на основе православия и неравенства. Возглавить это образование должна, по мнению Леонтьева, единственная преемница Византии, хранительница ее религиозных традиций Россия, и «русские – единственные представители православия во вселенной» [126, с. 67]. К.Н. Леонтьев пытается представить русский народ как народ-мессию, способный избавить славянский мир от скорой «гибели», духов-

но «очистив» его от западного просвещения. Поэтому, делает вывод философ, для сохранения и развития славян необходима «объединяющая мощь» (неограниченная власть) России [126, с. 53]. Для Леонтьева была характерна чрезмерная идеализация русского народа: великоросс, по его мнению, во многом превосходит другие славянские народы: «живой, более распушенный, но зато и более добрый, более великодушный» [126, с. 47]. Иные народы - «мелкие и второстепенные», по сравнению с ним [126, с. 45-54].

В конечном итоге, для Леонтьева важны были не сами славяне, а их национально-культурная оригинальность, самобытная славянская оболочка, пригодная для заполнения византийской религиозно - культурной идеей. Поэтому для сохранения и укрепления их православно-славянской самобытности, он предлагал использовать культурное обособление, при необходимости поработить славянских народов, которое вместе с религиозным единством позволит им избавиться от западных либеральных наклонностей. В связи с этим, Леонтьев выдвигает крайне шовинистическую теорию полезности «временной политической зависимости» одной нации от другой. «Под временным игом», считает он, у славян сохраняются «истинно православные и славянские черты», произойдет «та благотворная приготовительная работа национальных сил, которая приводит позднее эти силы к самому пышному расцвету» [131, с. 371]. В качестве примера автор приводит национальную поэзию, считая Мицкевича «лучшим поэтом Польши» только благодаря тому, что «он развился под русской властью» [131, с. 372]. Здесь Леонтьев наглядно демонстрирует крайний консерватизм своей теории, выдвигает тоталитарный проект всеславянской ассимиляции, отрицая права народов на свободное, самостоятельное развитие.

Хотя К. Леонтьев не выделяет «польский вопрос» из состава «восточного вопроса» и считает, что о нем «можно и не говорить здесь подробно», но регулярно обращается к полякам, их истории и особенностям национальной культуры [126, с. 57]. Характеризуя Россию, он противопоставляет ей Польшу, чтобы в сравнении выявить наше национальное своеобразие. Леонтьев говорит о значительных различиях между двумя народами: «противоположностях их исто-

рии, об относительном своеобразии их государственных организаций, об их долге, естественном и неотвратимом антагонизме» [126, с. 57]. Однако, он во многом симпатизировал полякам, ставя их выше других славянских народов: «В поляках его привлекало многое: смелость, гордыня, честолюбие, тщеславие, «гонор», аристократическое чувство формы. (Если бы от него зависел выбор и он не мог бы быть русским, но должен был бы быть славянином, то Леонтьев, несомненно, предпочел бы родиться поляком!)» [89, с. 365]. Для Леонтьева - эстета, боровшегося за индивидуальность, отличавшегося нелюбовью к демократизму славян, Польша была дорога своими своеобразными чертами, выделяющими ее из славянской семьи: сословной шляхетской культурой, а главное, верностью католическим традициям. Глубокие корни христианства в жизни народа — это то, что отличает поляков от других славян и сближает с русскими: «поляки — все католики, ...все дети польской государственности» [126, с. 54]. Не отрицая приоритета православного вероисповедания, Леонтьев однозначно приветствует католицизм поляков, считая его одним из лучших «орудий против общего индифферентизма и безбожия». Философ отвергает утверждение о том, что примирение поляков и русских невозможно из-за различия в вероисповедании, так как важным для него является наличие этого вероисповедания, даже «фанатического и ультрамонтанского направления», твердого религиозного основания, которое есть и у польского и у русского народа. Сам того не желая, философ подходит вплотную к разрешению «рокового вопроса», он готов поступиться принципами своей теории национального и культурного обособления, открывая путь к объединению народов на основе пиетета христианской религии. Леонтьев подчеркнуто ставит «веру во Христа» выше даже интересов России: «Жила Церковь долго без России, и если Россия станет недостойна, - Вечная Церковь найдет себе новых и лучших сынов» [129, с. 343]. Леонтьев видит в будущем даже возможность объединения христианских церквей, правда, во главе с византийским православием (не отрицая, впрочем, возможность «подчинения папству»), которое «может получить с течением времени и мировое назначение» [127, с. 261; 134, с. 340]. Подобное религиозное единство, по

его мнению, пойдет на пользу «неподвижному» русскому православию, преобразуя его в «полуновое: догматически по прежнему верное, на своем корню неизблемое, исторически и канонически глубоко измененное и широко над всем разросшееся» [127, с. 231]. Единая христианская идея выступает у Леонтьева неким всечеловеческим идеалом, всеобщей ценностью, скрепляющей Восток и Запад, Россию и Польшу духовной, нравственной связью. В этом и состоит главная идея самобытной, противоречивой философской концепции Леонтьева - достичь этот всеобщий идеал христианской свободы возможно только через несвободу, неравенство и обособление. Эту мысль он сам в конце жизни высказал в письме своему другу И. Фуделю: «для исполнения Россией через 200-100-50 лет своего (какого бы то ни было, Восточного или Западно-Римского) религиозного призвания... необходимо не только сохранить многое из всего не либерального, не равенственного, не гуманитарного даже, что осталось нам от нашей прежней крутой и деспотической истории; но и создать кое-что небывалое в подробностях (изгнать решительно евреев, сделать собственность менее свободной,... сосредоточить церковную власть, причем, конечно, она станет деспотичнее)» [132, с. 163].

Таким образом, Леонтьев создает своеобразный проект русской национальной идеи, который, на первый взгляд, казался возвратом назад, в прошлое, к русскому средневековью и византийской деспотии, но, на самом деле, являлся движением вперед, своего рода революцией, только консервативной направленности. Об этом, в частности, упоминает исследователь А. Янов, говоря о том, что вся деятельность философа была «на самом деле бунтом против режима пореформенной России, яростной проповедью революции, если угодно» [262, с. 254]. Уже в конце жизни Леонтьев понял сам, что его национальным идеалом является «деспотический социализм», основанный на подавлении личности во имя государства, строгой иерархии и классовой диктатуры. Его социализм представлял собой «деспотическую организацию будущего». Леонтьев сам писал об этом: «Чувство мое пророчит мне, что славянский православный царь возьмет когда-нибудь в руки социалистическое движение (так, как Константин

Византийский взял в руки движение религиозное) и с благословения Церкви учредит социалистическую форму жизни на место буржуазно-либеральной. И будет этот социализм новым и суровым трояким рабством: общинам, Церкви и Царю» [цит. по: 171]. Подобная трактовка социализма, ошибочно закрепила за К. Леонтьевым репутацию пророка «приближающейся революционной бури» [171].

Выводы: основные теоретические положения, разработанные почвенниками, были восприняты и развиты в политических проектах национальной идеи Н.Я. Данилевского (панславистский проект «всеславянской федерации»), К.Н. Леонтьева (религиозно-культурная концепция «византизма»).

Осмысление национальной идеи осуществлялось философами в рамках цивилизационной культурологической концепции. Они восприняли концепцию «народного духа», предложенную почвенниками. Вслед за Страховым и Достоевским, Леонтьев выделяет абсолютную идею нации - «идос», которая определяет сущность конкретной нации, отличая ее от других. Данилевский воспринял понятие «народная основа» («почва»), но понимал ее как антропологическую, этнопсихологическую категорию, сводя ее к «национальному характеру».

Центральное место в их концепциях отводится борьбе Европы и России. Данилевский делает акцент на неизбежности их политического противостояния, считая войну России и Европы крайне необходимой, «спасительной» для реализации мессианской роли России - рождения славянской цивилизации. Леонтьев изначально не противопоставляет западную культуру России: видит ее положительное влияние в эпоху Петра I и Екатерины II, крайне негативно оценивая опасный для России нигилизм и «эгалитарно - либеральный прогресс» современной ему Европы, утверждая полезность «счастливой войны» русско-славянского мира с «умирающей» романо-германской цивилизацией.

Образ Польши в их теоретических построениях является ключевым для понимания специфики русской национальной самобытности. Разделяя идею культурно-исторического своеобразия народов и цивилизаций, Данилевский, тем не менее, рассматривал Польшу как неотъемлемую часть славянского мира.

Образ Польши, по Данилевскому, есть своеобразное предупреждение того, что ждет славянские народы, рискнувшие предать «почву», встать на чуждый им путь западного развития. Леонтьев изначально подчеркивая различия, непримиримые противоречия между поляками и русскими, признавал своеобразные черты польского народа, выделяя его из остального славянского мира. Определяя доминантой национальной идеи религиозный элемент в жизни народов, Леонтьев находит точку соприкосновения поляков и русских не в племенном, но в духовном: общечеловеческое христианское начало.

Концепции обоих философов сближает предельная идеализация, обоготворение русского народа, признание его особой роли и исторической миссии. Так, по Данилевскому, великая миссия России – носителя лучших черт славянства, может быть реализована в политическом проекте «всеславянской федерации» во главе с Россией. Леонтьев также связывал реализацию концепции «византизма» с мессианскими устремлениями русского народа, который, путем ограничения свободы (порабощения) других славянских народов, избавит их от «вредного» либерального западного влияния, укрепив в них «православно-славянскую самобытность».

В новой российской действительности для нас особенно актуально звучат слова польского историка философии А. Валицкого: «Для того чтобы достичь полноценного национального самосознания, нет никакой необходимости замыкаться в рамках какой-то «русской идеи», заранее определенной на основании очень выборочного и идеологизированного толкования традиций прошлого... Условием разумного и эффективного освоения культурного наследия является умение видеть не только то, что отличает русскую культуру от культур Запада, но и то что является у них общим, что включает русскую культуру в культуру Европы... в противном случае можно серьезно промахнуться в оценке степени действительной оригинальности тех или иных культурных явлений» [37, с. 72].

Заключение

Данное исследование посвящено анализу влияния «польского вопроса» на постановку проблемы национальной идентичности в русской философии культуры и на характер конструирования национальной идеи в трудах русских философов консервативного направления второй половины XIX века. Одним из ключевых понятий работы является национальная идентичность, под которой мы понимаем определенный социальный, культурный, психологический процесс, связанный с самоопределением, то есть осознанием себя, своего места в социокультурном пространстве, а так же с отождествлением себя с определенной общностью, нацией. Философская разработка данного понятия предполагает обращение к идее нации (представления о своей нации, ее определенные характеристики, ее отличия от других наций) и ее интерпретации в различных философских проектах русских мыслителей.

Формирование самоидентификации строится на основе взаимодействия с образом «другого», в сопоставлении с которым общность обретает свои особые отличительные признаки, осознает свою самобытность. Таким образом «другого» для русской культуры традиционно был Запад. Соотнесение с ним первоначально рождало позитивную оценку его культуры, формировалась «позитивная идентичность», «нация» понималась как принадлежность к государству, ассоциировалась с понятиями «отчизна» и «патриотизм». Однако произошла смена ценностных ориентиров, формирование идеальных черт «мы-образа» стала осуществляться в противопоставлении «другому» – «образу Запада». Важнейшими в русской национальной идентичности становятся религиозные и этнические характеристики, отличающие Россию от Запада.

Во второй половине XIX века в русском национальном самосознании формируется внутренний «другой» - «образ поляка», обладающего как чертами сходства с русским народом, так и отличия. В концепциях национальной идентичности русских мыслителей «образ поляка» был достаточно противоречивым, с одной стороны, он рассматривался как составная часть славянского мира (в

пользу этого говорили, прежде всего, этнические характеристики), но, с другой стороны, он нередко сливался с образом Запада (католическая Польша воспринималась как часть западного латинского мира). Поэтому важнейшим вопросом русской интеллектуальной жизни второй половины XIX века становится не столько поиск понимания русской национальной идентичности как отдельной от Запада, сколько выявление своеобразных черт русскости.

Формированию противоречивого «образа поляка» предшествовала длительная история неоднозначных и сложных русско-польских отношений, которые определили их различное религиозное, культурное и государственно-политическое развитие. Важнейшим аспектом русско-польского противостояния стало их соперничество за духовное лидерство в славянском мире. С ним пересекался сложный вопрос о спорных территориях Западного края или «кресов». Русско-польские отношения не были только отношениями открытой вражды. Между культурами существовал диалог, сопровождавшийся взаимным влиянием, при сохранении культурной самобытности обоих народов. «Польский вопрос» изначально присутствовал в русской культуре и истории, проявляясь в формировании устойчивых этнических стереотипов в виде образов «другого», «чужого» поляка, в соотнесении с которыми формировались представления о собственной общности, а во второй половине XIX века он был включен в дискурс нации русской интеллектуальной элиты.

Важнейшим событием, способствующим актуализации «польского вопроса» стало польское восстание 1863-1864 гг. как «событие перехода» к проблеме национальной идентичности. «Польский вопрос» обсуждался на страницах всех наиболее значимых периодических изданий в Российской империи и за ее пределами, переплетаясь с острыми политическими и социальными темами, волновавшими интеллектуальное общество того времени. Одновременно это был и важнейший философский вопрос, требующий переосмысления природы национальных чувств и национальной идентичности. В России наиболее популярными были славянофильские и консервативно-монархические издания, при-

зывающие к подавлению польского восстания, доказывая неспособность и вредность для России притязаний поляков на самостоятельное государственное существование. Взгляды славянофилов на решение «польского вопроса» были в полной мере реализованы в правительственной политике по русификации Царства Польского и Западного края.

Оформление национальной идеи, как своеобразного проекта национальной идентичности, включающего в себя построение идеального образа того, что должна представлять собой нация, а так же модель ее поведения, то есть «стратегию» выживания, развития и процветания нации, рассматривается в трудах русских консервативных философов второй половины XIX века.

Консерватизм определяется в работе с точки зрения «содержательного» (идейного) подхода и понимается как устоявшаяся форма мировоззрения или «стиль мышления» (К. Манхейм) в отношении «нации». Общность интерпретаций идеи нации дает нам основание относить к консервативному направлению русской национальной мысли: классических славянофилов (И.В. Киреевский, А.С. Хомяков, К.С. Аксаков, И.С. Аксаков, Ю.Ф. Самарин), почвенников (Н.Н. Страхов, Ф.М. Достоевский) и мыслителей цивилизационного направления (Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев).

Обращение к идеям консервативных мыслителей обусловлено тем, что именно ими была инициирована дискуссия о национальной идентичности; кроме того, они уделяли пристальное внимание разработке понятия «нация»; их определение нации, рассматривающее в качестве основных ее характеристик религиозную и этническую составляющую, было наиболее популярным в условиях «догоняющей модернизации» Российской империи.

Основоположники почвенничества (Н.Н. Страхов, Ф.М. Достоевский) выработали основные положения, составившие основу русской «национальной идеи»: была дана детальная теоретическая разработка понятий «народность», «нация», которые рассматривались как главные аксиологические категории; «образ поляка» использован для выявления черт национальной идентичности рус-

ского народа, как его антипода; представлена идеализация русского народа, признание его особой роли и исторической миссии, осуществлено противопоставление России - Западу и обоснована необходимость борьбы с ним, определена исключительная роль православия в жизни русского народа. Основные теоретические положения разработанные почвенниками были восприняты и развиты в политических проектах Н.Я. Данилевского (панславистский проект «всеславянской федерации»), К.Н. Леонтьева (религиозно-культурная концепция «византизма»).

«Образ поляка» в концепциях русских консервативных философов являлся ключевым для понимания специфики русской национальной самобытности. Как правило, он отождествлялся с негативным «образом Запада» и выступал как антипод русского народа с целью его идеализации. Предпринимались попытки преодоления крайностей национальных теорий в отношении Польши: концепция идентичности Н.Н. Страхова, которая основывалась не на противопоставлении, а на диалоге, признании многообразия и автономности славянского мира; национальный проект К.Н. Леонтьева, который, выделяя религиозный элемент доминантой национальной идеи, определял точку соприкосновения поляков и русских в общечеловеческой христианской идее.

В современных условиях стремительно глобализующегося мира, сохраняя индивидуальность и поддерживая традиционные ценности культуры, важно не замыкаться в рамках своих национально-государственных, этнических или религиозных сообществ, а выстраивать взаимодействие, сосуществование многообразных культур и народов на основе диалога. Это особенно важно помнить в свете современных попыток переосмысления русско-польских отношений.

Библиография

1. Авдеева, Л. Р. Русские мыслители: Ап. А. Григорьев, Н. Я. Данилевский, Н. Н. Страхов : философская культурология второй половины XIX в. / Л. Р. Авдеева. – М. : МГУ, 1992. – 196 с.
2. Аксаков, И. С. В предположении войны. Москва, 6 июля 1863 г. // Аксаков И. С. Полное собрание сочинений. Т 3. Польский вопрос и Западно-Русское дело. Еврейский вопрос. 1860–1886. / И. С. Аксаков. – М. : Типография М. Г. Волчанинова, 1886. – С. 116–126.
3. Аксаков, И. С. Еще о польских притязаниях на Западно-Русский край. Москва, 8 февраля 1863 г. // Аксаков И. С. Полное собрание сочинений. Т 3. Польский вопрос и Западно-Русское дело. Еврейский вопрос. 1860–1886. / И. С. Аксаков. – М. : Типография М. Г. Волчанинова, 1886. – С. 32–44.
4. Аксаков, И. С. Застой русского дела в западном крае по усмирению мятежа 1863–64 годах. Москва, 1 мая 1884 г. // Аксаков И. С. Полное собрание сочинений. Т 3. Польский вопрос и Западно-Русское дело. Еврейский вопрос. 1860–1886. / И. С. Аксаков. – М. : Типография М. Г. Волчанинова, 1886. – С. 648–666.
5. Аксаков, И. С. Как узнать где именно Польша и чего она желает? Москва, 15 апреля 1863 г. // Аксаков И. С. Полное собрание сочинений. Т 3. Польский вопрос и Западно-Русское дело. Еврейский вопрос. 1860–1886. / И. С. Аксаков. – М. : Типография М. Г. Волчанинова, 1886. – С. 58–73.
6. Аксаков, И. С. Наши нравственные отношения к Польше. Москва, 18 ноября 1861 г. // Аксаков И. С. Полное собрание сочинений. Т 3. Польский вопрос и Западно-Русское дело. Еврейский вопрос. 1860–1886. / И. С. Аксаков. – М. : Типография М. Г. Волчанинова, 1886. – С. 3–13.
7. Аксаков, И. С. О «всенародном» польском сейме для решения польского вопроса. Москва, 2 февраля 1863 г. // Аксаков И. С. Полное собрание сочинений. Т 3. Польский вопрос и Западно-Русское дело. Еврейский вопрос. 1860–1886. / И. С. Аксаков. – М. : Типография М. Г. Волчанинова,

1886. – С. 22–32.
8. Аксаков, И. С. По поводу нот князя Горчакова. Москва, 20 июля 1863 г. // Аксаков И. С. Полное собрание сочинений. Т 3. Польский вопрос и Западно-Русское дело. Еврейский вопрос. 1860–1886. – М. : Типография М. Г. Волчанинова, 1886. – С. 134–144.
 9. Аксаков, И. С. По поводу письма Ригера о польском вопросе. Москва, 13 июля 1863 г. // Аксаков И. С. Полное собрание сочинений. Т 3. Польский вопрос и Западно-Русское дело. Еврейский вопрос. 1860–1886. / И. С. Аксаков. – М. : Типография М. Г. Волчанинова, 1886. – С.126–134.
 10. Аксаков, И. С. Почему Австрия не может сделаться Славянскою державой. Газета «День», 11 ноября 1865 г. // Аксаков И. С. Полное собрание сочинений. Т. 7: Общевропейская политика : Статьи разного содержания из "Дня", "Москвы", "Руси" и других изданий, и некоторыя небывшия в печати. 1860-1886. / И. С. Аксаков. — М. : Типография М. Г. Волчанинова, 1887. – С. 80–86.
 11. Аксенова, Е. П. А. Н. Пыпин о славянстве / Е. П. Аксенова. – М. : Индрик, 2006. – 504 с.
 12. Аминов, С. Р. Русская идея в отечественной культуре XIX века : автореф. дис. ... канд. культур. наук. – Нижневартовск, 2005. – 24 с.
 13. Андерсон, Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Б. Андерсон. – М. : КАНОН-Пресс-Ц, 2001. – 287 с.
 14. Антонов, Е. А. Антропоцентрическая философия Н. Н. Стрехова как мыслителя переходной эпохи / Е. А. Антонов. – Белгород : Изд-во БелГУ, 2007. – 168 с.
 15. Арутюнян, Ю. В. Этносоциология: цели, методы и некоторые результаты исследования / Ю. В. Арутюнян, Л. М. Дробижева, В. С. Кондратьева, А. А. Сусоколов. – М. : Наука, 1984. – 252 с.
 16. Бабаков, В. Г. Национальное сознание и национальная культура : методологические проблемы / В. Г. Бабаков, В. М. Семенов. – М. :

- ИФРАН, 1996. – 70 с.
17. Бадмаев, В. Н. Феномен национальной идентичности (социально-философский анализ) : дис. ... док. философ. наук. / Бадмаев Валерий Николаевич. – Волгоград, 2005. – 292 с.
 18. Базилева, З. П. «Колокол» Герцена (1857–1867) / З. П. Базилева. – М. : Госполитиздат, 1949. – 295 с.
 19. Бахтин, М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. – М. : Искусство, 1979. – 424 с.
 20. Белинский, В. Г. Взгляд на русскую литературу 1847 года // Взгляд на русскую литературу / В. Г. Белинский. – М. : Современник, 1988. – С. 545–627.
 21. Белинский, В. Г. Литературные мечтания // Взгляд на русскую литературу / В. Г. Белинский. – М. : Современник, 1988. – С.27–113.
 22. Белинский В. Г. Россия до Петра / В. Г. Белинский // Русская идея : сб. – М. : Республика, 1992. – С. 73–90.
 23. Белявская, И. М. А. И. Герцен и польское национально-освободительное движение 60-х годов XIX века / И. М. Белявская. – М. : Изд-во Московского университета, 1954. – 196 с.
 24. Бергер, П. Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Моск. филос. фонд и др., 1995. – 323 с.
 25. Бердяев, Н. А. Великий инквизитор // Бердяев Н. «Новое религиозное сознание и общественность», Спб., 1907. — С. 1—32.
 26. Бобржинский, М. Очерк истории Польши : в 2 т. Т. 1. / М. Бобржинский ; ред. Н. И. Кареева. – СПб. : Изд-е Л. Ф. Пантелеева, 1888. – 291 с.
 27. Бобржинский, М. Очерк истории Польши : в 2 т. Т. 2. / М. Бобржинский ; ред. Н. И. Кареева. – СПб. : Изд-е Л. Ф. Пантелеева, 1891. – 340 с.
 28. Борисов, И. О начале христианства в Польше. / И. Борисов. – Киев : Типография Г.Т. Корчаков-Невицкого, 1886. – 53 с.
 29. Бромлей, Ю. В. К разработке понятийно-терминологических аспектов

- национальной проблематики / Ю. В. Бромлей // Советская этнография. – 1989. – № 6. – С. 3–17.
30. Бромлей, Ю. В. Этносоциальные процессы: теория, история, современность / Ю. В. Бромлей ; АН СССР, Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. – М. : Наука, 1987. – 334 с.
31. Бубнов, Ю. А. Специфика проявления процесса секуляризации в истории России / Ю. А. Бубнов // Актуальные проблемы преподавания и изучения социально-гуманитарных дисциплин в высшей школе: опыт и новации : межвуз. сб. науч. тр. / Воронеж. технол. ин-т. – Воронеж : ВГТА, 1994. – С. 13–32.
32. Бубнов, Ю. А. Становление секулярного способа мышления в русской духовной культуре: историко-философский аспект / Ю. А. Бубнов // Вестник Воронежского государственного университета. Серия : Гуманитарные науки. – № 1. – С. 89–96.
33. Булгаков, С. Н. Тихие думы / протоиерей Сергей Булгаков ; послесл. К. М. Долгова. – М. : Республика, 1996. – 509 с.
34. Бычкова, М. Е. Польские традиции в русской генеалогии XVII века / М. Е. Бычкова // Советское славяноведение. – 1981. – № 5. – С. 39–50.
35. Бычкова, М. Е. Поляки в Москве во второй половине XVII в.: влияние польской культуры на традиции русской жизни / М. Е. Бычкова // Культурные связи России и Польши XI – XX вв. – М. : УРСС, 1998. – С. 77–84.
36. Вайман, С. Т. Размышления о художественном переходе / С. Т. Вайман // Переходные процессы в русской художественной культуре: [сб. ст.] / отв. ред. Н.А. Хренов. – М. : Наука, 2003. – 166-193.
37. Валицкий, А. По поводу «русской идеи» в русской философии / А. Валицкий // Вопросы философии. – 1994. – № 1. – С. 68–72.
38. Валишевский, К. Смутное время : репринт. воспроизведение изд. 1911 г. / К. Валишевский. – М. : СП «ИКПА», 1989. – 434 с.
39. Вежбицкая, А. Понимание культур через посредство ключевых слов / А.

- Вежбицкая, А. Д. Шмелев. – М. : Языки славян. культуры (изд. Кошелев), 2001. – 288 с.
40. Вестник Европы. Журнал истории, политики, литературы. – СПб. : Тип. М. М. Стасюлевича, 1868. – Кн. 1. – 424 с.
41. Вестник Европы. Журнал истории, политики, литературы. – СПб. : Тип. М. М. Стасюлевича, 1868. – Кн. 3. – 484 с.
42. Вестник Европы. Журнал истории, политики, литературы. – СПб. : Тип. М. М. Стасюлевича, 1868. – Кн. 4. – 989 с.
43. Вишневский, А. Г. Серп и рубль: консервативная модернизация в СССР / А. Г. Вишневский ; Гос. ун-т Высш. шк. экономики. – 2-е изд. – М. : Издательский дом Гос. ун-та Высшей школы экономики, 2010. – 429 с.
44. Гатагова, Л.С. Кристаллизация этнической идентичности в процессе массовых этнофобий в Российской империи (вторая половина XIX века) / Л. С. Гатагова // Религия и идентичность в России : [сб. ст.] / сост и отв. ред. М. Т. Степанянц. – М. : Вост. лит., 2003. – С. 82–98.
45. Гатагова, Л. С. Межэтнические конфликты / Л. С. Гатагова // Российская многонациональная цивилизация. Единство и противоречия / Авт. В. В. Трепавлов, Н. Е. Бекмаханова, Д. И. Исмаил-Заде ; ред. В. В. Трепавлов]. – М. : Наука, 2003. – С. 213–265.
46. Гегель, Г. В. Сочинения : в 14 т. Т. VIII. Философия истории / Г. В. Гегель. – М. – Л. : Соцэкгиз, 1935. – 470 с.
47. Гейштор, А. Образ Руси в средневековой Польше /А. Гейштор // Культурные связи России и Польши XI – XX вв. – М. : УРСС, 1998. – С. 17–27.
48. Геллнер, Э. Нации и национализм / Э. Геллнер. – М. : Прогресс, 1991. – 319 с.
49. Герцен, А. И. «Колокол» и «День». (Письмо к г. Касьянову) // Собрание сочинений : в 30 т. / А. И. Герцен. – М. : АН СССР, 1959. – Т. 17. – С. 203–213.
50. Герцен, А. И. Expiatio! // Собрание сочинений : в 30 т. / А. И. Герцен. –

- М. : АН СССР, 1959. – Т. 17. – С. 17–18.
51. Герцен, А. И. Resurrexit! // Собрание сочинений : в 30 т. / А. И. Герцен. – М. : АН СССР, 1959. – Т. 17. – С. 25–27.
52. Герцен, А. И. Былое и думы. 1852–1869 // Собрание сочинений : в 30 т. / А. И. Герцен. – М. : АН СССР, 1957. – Т. 11. – 807 с.
53. Герцен, А. И. В вечность грядущему 1863 году // Собрание сочинений : в 30 т. / А. И. Герцен. – М. : АН СССР, 1959. – Т. 17. – С. 290–297.
54. Герцен, А. И. К издателю “Przeglądu rzeczy polskich” // Собрание сочинений : в 30 т. / А. И. Герцен. – М. : АН СССР, 1958. – Т. 15. – С. 113.
55. Герцен, А. И. О развитии революционных идей в России // Собрание сочинений : в 30 т. / А. И. Герцен. – М. : АН СССР, 1956. – Т. 7. – С. 133–263.
56. Герцен, А. И. Поляки прощают нас! // Собрание сочинений : в 30 т. / А. И. Герцен. – М. : АН СССР, 1957. – Т. 12. – С. 87–93.
57. Герцен, А. И. Прокламация «Земли и воли» // Собрание сочинений : в 30 т. / А. И. Герцен. – М. : АН СССР, 1957. – Т. 12. – С. 90–91.
58. Герцен, А. И. Россия и Польша // Собрание сочинений : в 30 т. / А. И. Герцен. – М. : АН СССР, 1958. – Т. 14. – С. 7–348.
59. Горизонтов, Л. Е. Парадоксы имперской политики: поляки в России и русские в Польше (XIX — начало XX века) / Л. Е. Горизонтов. – М. : Индрик, 1999. – 272 с.
60. Горизонтов, Л. Е. Поляки и нигилизм в России. Споры о национальной природе «разрушительных сил» / Л. Е. Горизонтов // Автопортрет славянина / Рос. акад. наук, Ин-т славяноведения; редкол.: Л. А. Софронова, Т. И. Чепелевская. — М. : Индрик, 1999. — С. 143–168.
61. Горизонтов, Л. Е. «Польская цивилизованность» и «русское варварство»: основания для стереотипов и автостереотипов / Л. Е. Горизонтов // Славяноведение. – 2004. – № 1. – С. 39–48.
62. Гринфельд, Л. Национализм и разум / Л. Гринфельд // Национализм в мировой истории / [Р. Г. Суни, В. А. Шнирельман, Л. Гринфельд]. – М. :

- Наука, 2007. – С. 105–122.
63. Гринфельд, Л. Национализм: пять путей к современности / Л. Гринфельд. – М. : Per Se, 2008. – 527 с. – Библиогр.: с. 466–526.
64. Грушевский, М. С. Иллюстрированная история Украины / М. С. Грушевский. – М. : Сварог и К, 2001. – 531 с.
65. Гулыга, А. В. Формулы русской идеи [Электронный ресурс] – URL: http://www.patriotica.ru/religion/gulyga_rusidea.html (03.03.2011).
66. Данилевский, Н. Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому / Н. Я. Данилевский. – М. : Известия, 2003. – 606 с.
67. Де Лазари, А. В кругу Федора Достоевского. Почвенничество / А. Де Лазари. – М. : Наука, 2004. – 207 с.
68. Де Лазари, А. Чем страшна Европа польским и русским «славянам»? (замечания на полях «Энциклопедии русской души. Романа с энциклопедией» В. Ерофеева) / А. Де Лазари // Славяноведение. – 2004. – № 1. – С. 74–79.
69. Долбилов, М. Д. Полонофобия и русификация Северо-Западного края (1860-е гг.): метаморфозы этностереотипов [Электронный ресурс] – URL: <http://timeandspace.lviv.ua/library/dolbilov-rusifikacija450757a84ee5/doc> (22.11.2009).
70. Достоевский, Ф. М. Братья Карамазовы : роман в четырех частях с эпилогом. Части I и II. Минск: Издательство «Белорусская советская энциклопедия» имени Петруся Бровки, 1981. – 368 с.
71. Достоевский, Ф. М. Дневник писателя за 1876 год. С многочисленными приложениями // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 20. – Петроград : Книгоиздательское тов-во «Просвещение». – 419 с.
72. Достоевский, Ф. М. Дневник писателя за 1877 г. // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 11. – 3-е изд. – СПб. : Типография Пантелеевых, 1888. – 523 с.
73. Достоевский, Ф. М. Литературное наследство. Неизданный Достоевский.

- Записные книжки и тетради 1860–1881 гг. / Ф. М. Достоевский. – М. : Наука, 1971. – 727 с.
74. Достоевский, Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 19. Дневник писателя за 1873 г. Политические статьи. Критические статьи / Ф. М. Достоевский. – СПб. : Типо-литография акц. о-ва «Самообразование», 1911. – 427 с.
75. Дробишева, Л. М. Национальное самосознание: база формирования и социально-культурные стимулы развития / Л. М. Дробишева // Советская этнография. – 1985. – № 5. – С. 3–16.
76. Дьяков, В. А. Славянский вопрос в общественной жизни / В. А. Дьяков. – М. : Наука, 1993. – 207 с.
77. Дякин, В. С. Национальный вопрос во внутренней политике царизма (XIX в.) / В. С. Дякин // Вопросы истории. – 1995. – № 9. – С. 130–142.
78. Ендрыховская, Б., Сливовская, В. Просветительно-культурная деятельность польских ссыльных в Сибири в XIX в. / Б. Ендрыховская, В. Сливовская // Культурные связи России и Польши XI – XX вв. – М. : УРСС, 1998. – С. 110–128.
79. Ермаков, А. В. Против течения? Русские консерваторы XIX века и просвещение / А. В. Ермаков. – М. : Мельничья Падь, 2006. – 114 с.
80. Ефремов, А. В. Борьба за историю: концепция Н. Я. Данилевского в оценке современников / А. В. Ефремов. – М. : Пашков дом, 2006. – 168 с.
81. Заковоротная, М. В. Идентичность человека: социально-философские аспекты / М. В. Заковоротная. – Ростов н/Д : Изд-во СКНЦ ВШ, 1999. – 199 с.
82. Заковоротная, М. В. Идентичность человека. Социально-философские аспекты : автореф. дис. ... док. философ. наук. – Ростов н/Д, 1999. – 31 с.
83. Збандуто, С. Ф. Киевская академия XVI – XVIII вв. / С. Ф. Збандуто // Советская педагогика. – 1946. – № 7. – С. 59–75.
84. Зеньковский, В. В. История русской философии : в 2 т. Т. 1. / протоиерей В. Зеньковский. – Ростов н/Д : Феникс ; М. : АСТ, 1999. – 544 с.
85. Зеньковский, В. В. История русской философии : в 2 т. Т. 2. / протоиерей

- В. Зеньковский. – Ростов н/Д : Феникс ; М. : АСТ, 1999. – 544 с.
86. Зеньковский, В. В. Русские мыслители и Европа / протоиерей В. Зеньковский. – М. : Республика, 2005. – 368 с.
87. Иванова, Е. К. Н. Леонтьев: судьба и идеи / Е. Иванова // Литературная учеба. – 1992. – № 1 – 2 – 3. – С. 135–159.
88. Иванова, Л. Н. Социальная идентичность: теория и практика / Н. Л. Иванова, Т. В. Румянцева. – М. : Изд-во СГУ, 2009. – 454 с.
89. Иваск, Ю. П. Константин Леонтьев (1831–1891). Жизнь и творчество / Ю. П. Иваск // К. Н. Леонтьев: pro et contra. Кн. 2. – СПб. : Изд-во РХГИ, 1995. – С. 229–650.
90. Ильин, Н. П. «Русские духовные силы! Где они?» Роковой вопрос Николая Страбова / Н. П. Ильин // Воспоминание о будущем: русская национальная революция [Электронный ресурс] – URL:<http://www.hrono.ru/proekty/metafizik/fk113.html> (13.01.2010).
91. Ильин, Н. П. Понять Россию. О жизни и творчестве Николая Страбова (1826–1896) / Н. П. Ильин // Молодая гвардия. – 1997. – № 4. – С. 221–239.
92. Ильин, Н. П. Трагедия русской философии / Н. П. Ильин. – М. : Айрис-пресс, 2008. – 608 с.
93. История России XIX — начала XX века : учеб. для ист. фак. ун-тов / под ред. В. А. Федорова. – М. : Зерцало, 1998. – 752 с.
94. Кагиян, С. Г. Нации, этносы и национализм / С. Г. Кагиян. – М. : Изд-во «Гуманитарий», 2003. – 296 с.
95. Кагиян, С. Г. Нация: этносоциальная общность или «согражданство»? / С. Г. Кагиян // Философские науки. – 2002. – № 5. – С. 32–45.
96. Каппелер, А. Национальные движения и национальная политика в Российской империи: опыт систематизации (XIX век — 1917 год) / А. Каппелер // Россия в XX веке: Проблемы национальных отношений – М. : Наука, 1999. – С. 100–110.
97. Каппелер, А. Россия – многонациональная империя : Возникновение.

- История. Распад / А. Каппелер ; ред. А. Мартен. — М. : Прогресс-Традиция : Традиция, 2000. — 342 с.
98. Карамзин, Н. М. О любви к отечеству и народной гордости / Н. М. Карамзин // Избранное / Н. М. Карамзин. — СПб. : Лицей, 1995. — С. 119–126.
99. Кареев, Н. И. «Падение Польши» в исторической литературе / Н. И. Кареев. — СПб. : типография В. С. Балашева, 1888. — 407 с.
100. Катков, М. Н. Идеология охранительства / М. Н. Катков. — М. : Институт русской цивилизации, 2009. — 800 с.
101. Катков, М. Н. О свободе совести и религиозной свободе [Электронный ресурс] — URL: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_svob_sov.html (09.01.2011).
102. Катков, М. Н. Собрание передовых статей "Московских ведомостей" 1863 год / М. Н. Катков. — М. : издание С. Н. Катковой, 1897. — 785 с.
103. Киреевский, И. В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Критика и эстетика / И. В. Киреевский. — 2-е изд. — М. : Искусство, 1998. — С. 266–314.
104. Киреевский, И. В. Обзорение русской словесности 1829 года // Критика и эстетика / И. В. Киреевский. — 2-е изд. — М. : Искусство, 1998. — С. 56–82.
105. Китаев, В. А. Либеральная мысль в России (1860–1880 гг.) / В. А. Китаев. — Саратов : Изд-во Саратовского университета, 2004. — 308 с.
106. Китаев, В. А. Польский вопрос в «Вестнике Европы» (1860–1870-е гг.) / В. А. Китаев // Вестник Волгоградского университета. Серия 4. История. Философия. — 1997. — Вып. 2. — С. 24–31.
107. Китаев, В. А. Польский вопрос в публицистике И. С. Аксакова (первая половина 60-х гг. XIX в.) / В. А. Китаев // Вопросы экономической и социально-политической истории России в XVIII–XIX вв. Вып. I. — Горький, 1975. — С. 70–80.
108. Китаев, В. А. Русские либералы и польское восстание 1863 года / В. А. Китаев // Славяноведение. — 1998. — № 1. — С. 54–61.

109. Китаев, В. А. Славянский вопрос в «Вестнике Европы» 1860–1870-х гг. / В. А. Китаев // Чернышевский Н. Г. Статьи, исследования и материалы. Вып. 13. – Саратов : Изд-во Саратов. ун-та, 1999. – С. 147–160.
110. Климова, С. М. Русская интеллигенция: маятник бинарного сознания / С. М. Климова // Человек. – 2006. – № 3. – С. 6–71.
111. Климова, С. М. Феноменология святости и страстности в русской философии культуры / С. М. Климова. – СПб. : Алетейя, 2004. – 329 с.
112. Ключевский, В. О. Курс русской истории // Электронная библиотека Гумер. [Электронный ресурс] – URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Vuks/History/Kluchevsk/_Index.php (04.12.2010).
113. Козьмин, Б. П. Журнал «Современник» – орган революционной демократии. Журнально-публицистическая деятельность Н. Г. Чернышевского и Н. А. Добролюбова / Б. П. Козьмин. – М. : Высшая партийная школа при ЦК КПСС, 1957. – 83 с.
114. Козьмин, Б. П. Журнально-публицистическая деятельность А. И. Герцена. «Полярная звезда» и «Колокол» / Б. П. Козьмин. – М. : Высшая партийная школа при ЦК ВКП(б), 1952. – 47 с.
115. Кокшаров, Н. В. Нация и культура / Н. В. Кокшаров ; Новгород. гос. ун-т им. Ярослава Мудрого. – Новгород : [б. и.], 1997. – 140 с.
116. Корнилов, А. А. Общественное движение при Александре II (1855–1881) / А. А. Корнилов. – Париж : издание редакции «Освобождение», 1905. – 195 с.
117. Коротеева, В. В. Теории национализма в зарубежных социальных науках / В. В. Коротеева. – М. : РГГУ, 1999. – 140 с.
118. Костомаров, Н. И. Последние годы Речи Посполитой. Историческая монография – 2-е изд. СПб. : типография Ф. Сушинского, 1870. – 870 с.
119. Котов, В. И. Межэтническое взаимодействие / В. И. Котов // Российская многонациональная цивилизация. Единство и противоречия / [Авт. В. В. Трепавлов, Н.Е. Бекмаханова, Д. И. Исмаил-Заде ; ред. В. В. Трепавлов]. – М. : Наука, 2003. – С. 181–213.

120. Кудряшов, В. Н. Народники и «польский вопрос» (40–80-е гг. XIX века) / В. Н. Кудряшов // Вестник Томского государственного университета. – 2009. – № 3(7). – С. 127–142.
121. Культурология. XX век : словарь. – СПб. : Университетская книга, 1997. – 640 с.
122. Кутшеба, С. Очерк истории государственного и общественного строя Польши / С. Кутшеба ; пер. с пол. под ред. В. Н. Ястребова. – СПб. : издание А. С. Суворина, 1907. – 231 с.
123. Лебедева, Н. М. Теоретико-методологические основы исследования этнической идентичности и толерантности в поликультурных регионах России / Н. М. Лебедева // Идентичность и толерантность : [сб. ст.] / под ред. Н. М. Лебедевой. – М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2002. – С. 10-26.
124. Лелевель, И. Краткие очерки истории польского народа / И. Лелевель. – СПб. : Типография В. Безобразова, 1862. – 228 с.
125. Лелива, Русско-польские отношения : очерк / Лелива. – Лейпциг : Э. Л. Каспрович, 1895. – 252 с.
126. Леонтьев, К. Н. Византизм и славянство // Избранное / К. Н. Леонтьев. – М. : Рарогъ, Московский рабочий, 1993. – С. 19-119.
127. Леонтьев, К. Н. Владимир Соловьев против Данилевского // Восток, Россия и Славянство : философская и политическая публицистика. Духовная проза. (1872–1891) / К. Н. Леонтьев. – М. : Республика, 1996. – С. 199–262.
128. Леонтьев, К. Н. Культурный идеал и племенная политика. Письма г-ну Астафьеву // Восток, Россия и Славянство : философская и политическая публицистика. Духовная проза. (1872–1891) / К. Н. Леонтьев. – М. : Республика, 1996. – С. 600–625.
129. Леонтьев, К. Н. Наши окраины // Восток, Россия и Славянство : философская и политическая публицистика. Духовная проза. (1872–1891) / К. Н. Леонтьев. – М. : Республика, 1996. – С. 338–343.

130. Леонтьев, К. Н. О всемирной любви : речь Ф. М. Достоевского на Пушкинском празднике. / К. Н. Леонтьев // Наш современник. – 1990. – № 7. – С. 171–184.
131. Леонтьев, К. Н. Письма к Владимиру Сергеевичу Соловьеву // Избранное / К. Н. Леонтьев. – М. : Рарогъ, Московский рабочий, 1993. – С. 339–397.
132. Леонтьев, К. Н. Письма к о. Иосифу Фуделю (1890–1891) // Литературная учеба. – 1996. – Кн. 1. (Май-июнь). – С. 148–178.
133. Леонтьев, К. Н. Письма о восточных делах // Восток, Россия и Славянство: философская и политическая публицистика. Духовная проза. (1872–1891) / К. Н. Леонтьев. – М. : Республика, 1996. – С. 353–391.
134. Леонтьев, К. Н. Племенная политика как орудие всемирной революции // Избранное / К. Н. Леонтьев. – М. : Рарогъ, Московский рабочий, 1993. – С. 307–338.
135. Липатов, А. В. Стереотипы национального восприятия: специфика национальной истории, особенности национальной культуры и адекватная оптика научного рассмотрения / А. В. Липатов // Studia polonica : [сб. ст.] : К 70-летию В. А. Хорева / Рос. акад. наук, Ин-т славяноведения ; отв. ред. В. К. Волков. – М. : Индрик, 2002. – С. 361–371.
136. Любимов, Н. А. Михаил Никифорович Катков и его историческая заслуга / Н. А. Любимов. – СПб : типография тов-ва «Общественная польза», 1889. – 356 с.
137. Любович, Н. Н. Начало католической реакции и упадок Реформации в Польше. По неизданным источникам / Н. Н. Любович. – Варшава: типография В. Ковалевского и Ковалевской, 1890. – 400 с.
138. Малахов, В. С. Новое в междисциплинарных исследованиях / В. С. Малахов // Общественные науки и современность. – 2002. – № 5. – С. 131–140.
139. Малинова, О. Ю. Идея нации в интерпретации либералов и консерваторов [Электронный ресурс] – URL: [conservatism.narod.ru › malinova/conslib.doc](http://conservatism.narod.ru/malinova/conslib.doc)

(11.03.2011).

140. Малинова, О. Ю. Образы «Запада» и модели русской идентичности в дискуссиях середины XIX века / О. Ю. Малинова // Космополис. – 2005. – № 2(12). – С. 38–57.
141. Малинова, О. Ю. Россия и Запад в XX веке: трансформация дискурса о коллективной идентичности / О. Малинова. – М. : РОССПЭН, 2009. – 190 с.
142. Малинова, О. Ю. Традиционалистская и прогрессистская модели национальной идентичности в общественно-политических дискуссиях 30–40-х годов в России [Электронный ресурс] – URL: [mion.sgu.ru > empires/docs/malinovaslavwest.doc](http://mion.sgu.ru/empires/docs/malinovaslavwest.doc) (16.03.2011).
143. Манохина, С. Я. Московский университет и журнал М. Т. Каченовского «Вестник Европы» / С. Я. Манохина // Вестник Московского университета. Серия 10. Журналистика. – 2004. – № 5. – С. 13–28.
144. Манхейм, К. Консервативная мысль / К. Манхейм // Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994. – 700 с.
145. Масарик, Т. Г. От Белинского к Уварову : главы из книги «Россия и Европа» / Т. Г. Масарик // Звезда. – 2000. – № 12. – С. 174–181.
146. Межуев, В. М. Идея национального государства в исторической перспективе / В. М. Межуев // Полис. – 1992. – № 5/6. – С. 10–21.
147. Мейер, Г. Славянофильство и революция / Г. Мейер // Посев. – 2005. – № 12. – С. 11–17.
148. Миллер, А. И. «Народность» и «нация» в русском языке XIX века: подготовительные наброски к истории понятий / А. И. Миллер // Российская история. – 2009. – № 1. – С. 151–165.
149. Миллер, А. И. Империя Романовых и национализм : эссе по методологии ист. исслед. / А. Миллер. – М. : Новое лит. обозрение, 2008. – 241 с. – Библиогр.: с. 220–236.
150. Миллер, А. И. Национализм и империя / А. И. Миллер. – М. : О.Г.И., 2005. – 128 с.

151. Миллер, А. И. Русский национализм в империи Романовых / А. И. Миллер // Национализм в мировой истории / [Р. Г. Суни, В. А. Шнирельман, Л. Гринфельд]. – М. : Наука, 2007. – С. 332–351.
152. Милюков, П. Н. Очерки по истории русской культуры : в 3-х т. Т. 2: Ч. 2. / П. Н. Милюков. – М. : Прогресс. Культура, 1994. – 491 с.
153. Н. Н. Страхов в диалогах с современниками. Философия как культура понимания / С. М. Климова, Е. А. Антонов, Н. П. Ильин и др. – СПб. : Алетея, 2010. – 208 с.
154. Национализм и формирование наций (теории – модели – концепции) / под ред. А. Миллера. – М. : Ин-т славяноведения и балканистики, 1994. – 195.
155. Национальная политика России: история и современность / [Авт. С. В. Кулешов, Д. А. Аманжолова, О. В. Волобуев и др.; послесл. Р. Абдулатипова]. – М. : Рус. мир, 1997. – 679 с.
156. Нечаева, В. С. Журнал М. М. и Ф. М. Достоевских «Время» 1861–1863 / В. С. Нечаева. – М. : Наука, 1972. – 317 с.
157. Никитин, В. А. Достоевский: православие и «русская идея» / В. А. Никитин // СОЦИС. – 1990. – № 3. – С. 125–131.
158. Пантин, В. И Трансформация национально-цивилизационной идентичности современного российского общества: проблемы и перспективы / В. И. Пантин, В. В. Лапкин // Общественные науки и современность. – 2004. – № 1. – С. 52–153.
159. Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы, XI – начало XII века / вступ. ст. Д. С. Лихачева; сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева. — М. : Худож. лит., 1978. — С. 23–179.
160. Погодин, А. Л. История Польши / А. Л. Погодин. История государственного и общественного строя Польши / С. Кутшеба. Польская хроника / С. Шумов, А. Андреев. – М. : Монолит-Евролинц-Традиция, 2002. – 305 с.
161. Польский вопрос в России. Открытое письмо к русским публицистам

- польского дворянина. – Лейпциг : Э. Л. Каспорович, 1896. – 95 с.
162. Польша на путях развития и утверждения капитализма : конец XVIII – 60-е годы XIX в. / Акад. наук СССР; Ин-т славяноведения и балканистики ; Л. А. Обушенкова, Т. Ф. Федосова, В. А. Дьяков и др.; отв. ред. С. М. Фалькович. – М. : Наука, 1984. – 293 с.
163. Померанц, Г. С. Открытость бездне: встречи с Достоевским / Г. С. Померанц. – М. : РОССПЭН, 2003. – 351 с.
164. Портнов, А.В. Население западных окраин Российской империи в польских мемуарах первой трети XIX века / А. В. Портнов // Славяноведение. – 2006. – № 5. – С. 60–67.
165. Пушкарь, А. И. Российская идея в социокультурном континуме: генезис и актуальное состояние : автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Казань, 2004. – 17 с.
166. Пыпин, А. Н. Польский вопрос в русской литературе / А. Н. Пыпин // Вестник Европы. – 1880. – Вып. 2. – С. 703–736.
167. Радченко, А. А. Культурологическая концепция национального восстания Н. Н. Стрехова и ее восприятие в российском обществе / А. А. Радченко // Шестые Стреховские чтения: философские проблемы понимания в культуре и науке : матер. междунар. науч. конфер. – Белгород : Изд-во БелГУ, 2010. – С. 63–69.
168. Радченко, А. А. Польское восстание 1863–1864 годов в оценке славянофилов / А. А. Радченко // Общественная жизнь Центрального Черноземья России в XVII – начале XX века : сб. науч. тр. / редкол. М. Д. Карпачев (отв. ред.), А. Н. Акиншин, В. Н. Глазьев и др. ; ред. М. Д. Карпачев. – Воронеж : Изд-во ВГУ, 2002. – С. 58–77.
169. Радченко, А. А. Славянофилы и политика «русификации» Правобережной Украины в пореформенное время / А. А. Радченко // Общественное движение и культурная жизнь Центральной России XIV–XX веков : сб. науч. тр. / отв. ред. М. Д. Карпачев. – Воронеж : Изд-во ВГУ, 2006. – С. 93–102.

170. Разманова, Н. А. М. М. Стасюлевич и начало издания журнала «Вестник Европы» (1865–1867) / Н. А. Разманова // Вестник Московского университета. Серия 8. История. – 1988. – № 2. – С. 45–54.
171. Репников, А. В. Русский консерватизм: Константин Леонтьев [Электронный ресурс] – URL: [http:// www.perspektivy.info/history/russkij_konservatizm_konstantin_leontjev_2007-09-21.htm](http://www.perspektivy.info/history/russkij_konservatizm_konstantin_leontjev_2007-09-21.htm) (17.02.2011)
172. Розанов, В. В. Литературные изгнанники : воспоминания, письма / В. В. Розанов. – М. : Аграф, 2000. – 368 с.
173. Розанов, В. В. Собрание сочинений : в 30 т. Т. 13. Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев / В. В. Розанов ; под общ. ред. [с коммент.] А. Н. Николюкина. – М. : Республика, 2001. – 477 с.
174. Русская идея : сб. / сост. и авт. вступ. статьи М. А. Маслин. – М. : Республика, 1992. – 496 с.
175. Русская идея : сб. произведений рус. мыслителей / сост. Е. А. Васильев. – М. : Айрис-пресс, 2002. – 512 с.
176. Руткевич, М. Н. Теория нации: философские вопросы / М. Н. Руткевич // Вопросы философии. – 1991. – № 5. – С. 19–32.
177. Рябов, О. В. Национальная идентичность: гендерный аспект (на материале русской историософии) : дис. ... док. филос. наук / Рябов Олег Вячеславович. – Иваново, 2000. – 299 с.
178. Самарин, Ю. Ф. Иезуиты и их отношение к России. Письма к иезуиту Мартынову Ю. Ф. Самарина / Ю. Ф. Самарин. – М. : Типография Грачева, 1870. – 506 с.
179. Самарин, Ю. Ф. Православие и народность / Ю. Ф. Самарин. – М. : Институт русской цивилизации, 2008. – 720 с.
180. Сахаров, А. Н. Этапы и особенности русского национализма / А. Н. Сахаров // Россия и современный мир. – 1997. – № 1. – С. 56–71.
181. Селезнев Ю. И. Достоевский / Ю. И. Селезнев. – 4-е изд., испр. – М. : Молодая гвардия, 2004. – 512 с.
182. Сементковский, Р. И. М. Н. Катков. Его жизнь и публицистическая

- деятельность / Р. И. Сементковский. – СПб. : типография тов-ва "Общественная польза", 1891. – 82 с.
183. Сикевич, З. В. Русские: "образ" народа : социолог. Очерк / З. В. Сикевич. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1996. – 152 с.
184. Симонова, О. А. К формированию социологии идентичности / О. А. Симонова // Социологический журнал. – 2008. – № 3. – С. 45–61.
185. Сказания Авраамия Палицына. – М.–Л. : Изд-во Академии Наук СССР, 1955. – 346 с.
186. Славянофильство и западничество: консервативная и либеральная утопия в работах Анджея Валицкого : реф. сб. : в 2 вып. Вып. 1. / АН СССР, Ин-т науч. информ. по обществ. наукам (ИНИОН). – М. : ИНИОН, 1991. – 192 с.
187. Славянофильство и западничество: консервативная и либеральная утопия в работах Анджея Валицкого : реф. сб. : в 2 вып. Вып. 2. / АН СССР, Ин-т науч. информ. по обществ. наукам (ИНИОН). – М. : ИНИОН, 1991. – 215 с.
188. Славянофильство: pro et contra : творчество и деятельность славянофилов в оценке русских мыслителей и исследователей : антология / Сев.-Зап. отд-ние Рос. акад. образования, Рус. христиан. гуманитар. акад. ; сост. В. А. Фатеев. – СПб. : РХГА, 2006. – 1054 с.
189. Сливовская, В., Сливовский, Р. Герцен, поляки и польский вопрос. – URL:http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cmr_0008-0160_1987_num_28_2_2108 (08.12.2010).
190. Современник. Журнал литературный и политический. – 1863. – Том 95. – 1152 с.
191. Современник. Журнал литературный и политический. – 1863. – Том 96. – 866 с.
192. Солженицын, А. И. Двести лет вместе : (1795–1995). – Ч. 1.: [1795–1916] / А. И. Солженицын ; ред. Н. Д. Солженицына. – М. : Рус. путь, 2001. – 511 с.

193. Соловьев, В. С. Великий спор и христианская политика. Философская публицистика // Национальный вопрос в России. Философская публицистика : соч. в 2 т. Т. 1. / В. С. Соловьев. – М. : Правда, 1989. – С. 59–168.
194. Соловьев, В. С. Мнимая борьба с Западом // Национальный вопрос в России. Философская публицистика : соч. в 2 т. Т. 1. / В. С. Соловьев. – М. : Правда, 1989. – С. 531-554.
195. Соловьев, В. С. Нравственность и политика. Исторические обязанности России // Национальный вопрос в России / В. С. Соловьев. – М. : Хранитель, 2007. – С. 9–30.
196. Соловьев, В. С. О грехах и болезнях // Национальный вопрос в России / В. С. Соловьев. – М. : Хранитель, 2007. – С. 331–357.
197. Соловьев, В. С. О народности и народных делах России // Национальный вопрос в России / В. С. Соловьев. – М. : Хранитель, 2007. – С. 30-50.
198. Соловьев, В. С. О народности и народных делах России. Национальный вопрос в России // Национальный вопрос в России. Философская публицистика : соч. в 2 т. Т. 1. / В. С. Соловьев. – М. : Правда, 1989. – С. 279–293.
199. Соловьев, В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Сочинения в 2-х т. Т. 1. / В. С. Соловьев. – М. : Мысль, 1990. – С. 47–548.
200. Соловьев, В. С. Предисловие ко второму изданию // Национальный вопрос в России / В. С. Соловьев. – М. : Хранитель, 2007. – С. 5–9.
201. Соловьев, В. С. Россия и Европа. Национальный вопрос в России // Национальный вопрос в России. Философская публицистика : соч. в 2 т. Т. 1. / В. С. Соловьев. – М. : Правда, 1989. – С. 333–397.
202. Соловьев, В. С. Русская идея / В. С. Соловьев // Русская идея. – М. : Изд-во «Республика», 1992. – С. 185–204.
203. Соловьев, В. С. Самосознание или самодовольство // Национальный вопрос в России / В. С. Соловьев. – М. : Хранитель, 2007. – С. 441–459.
204. Соловьев, В. С. Славянофильство и его вырождение // Национальный

- вопрос в России / В. С. Соловьев. – М. : Хранитель, 2007. – С. 220–304.
205. Соловьев, С. М. История России с древнейших времен // Электронная библиотека Гумер [Электронный ресурс] – URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Solov/index.php (дата обращения: 17.11.2010)
206. Спицына, Т. В. Национальная идентичность в контексте социокультурного кризиса России (конец XIX – начало XX века) : дис. ... канд. филос. наук / Спицына Татьяна Вячеславовна. – Белгород, 2005. – 146 с.
207. Сталин, И. В. Марксизм и национальный вопрос // Марксизм и национальный вопрос. Национальный вопрос и ленинизм / И. В. Сталин. – М. : Госполитиздат, 1959. – С. 5–60.
208. Страхов, А. М. Польский вопрос в оценке А. И. Герцена / А. М. Страхов // Научные ведомости Белгородского государственного университета. – 1999. – №2 (9). – С. 47–50.
209. Страхов, Н. Н. Борьба с Западом в нашей литературе : Исторические и критические очерки. Кн.1. / Н. Страхов. — Изд. 3-е. — Киев : И. П. Матченко, 1897. – С. I – IX.
210. Страхов, Н. Н. Воспоминания о Федоре Михайловиче Достоевском / Н. Н. Страхов // Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского. — СПб. : Тип. А. С. Суворина, 1883. — 839 с.
211. Страхов, Н. Н. Жизнь и труды Н. Я. Данилевского // Борьба с Западом / Н. Н. Страхов. – М. : Институт русской цивилизации, 2010. – С. 363–383.
212. Страхов, Н. Н. Из истории литературного нигилизма. 1861–1865 / Н. Н. Страхов. – СПб. : Типография брат. Пантелеевых, 1860. – С. 596.
213. Страхов, Н. Н. Наша культура и всемирное единство // Борьба с Западом / Н. Н. Страхов. – М. : Институт русской цивилизации, 2010. – С. 387–440.
214. Страхов, Н. Н. Письмо в редакцию «Московских ведомостей» 26 мая 1863 г. // Борьба с Западом / Н. Н. Страхов. – М. : Институт русской цивилизации, 2010. – С. 50–53.
215. Страхов, Н. Н. Письмо к редактору «Дня» 22 июня 1863 г. // Борьба с

- Западом / Н. Н. Страхов. – М. : Институт русской цивилизации, 2010. – С. 53–61.
216. Страхов, Н. Н. Поминки по И. С. Аксакову // Борьба с Западом / Н. Н. Страхов. – М. : Институт русской цивилизации, 2010. – С. 61–72.
217. Страхов, Н. Н. Последняя выходка против книги Н. Я. Данилевского // Борьба с Западом / Н. Н. Страхов. – М. : Институт русской цивилизации, 2010. – С. 454–480.
218. Страхов, Н. Н. Роковой вопрос // Борьба с Западом / Н. Н. Страхов. – М. : Институт русской цивилизации, 2010. – С. 37–50.
219. Страхов, Н. Н. Ряд статей о русской литературе // Борьба с Западом / Н. Н. Страхов. – М. : Институт русской цивилизации, 2010. – С. 81–128.
220. Струве, П. Б. В чем же истинный национализм? // Избранные сочинения / П. Б. Струве. – М. : РОССПЭН, 1999. – С. 13–44.
221. Струве, П. Б. Великая Россия // Patriotica : политика, культура, религия, социализм / П. Б. Струве ; [вступ. ст. и примеч. В. Н. Жукова]. – М. : Республика, 1997. – С. 50–70.
222. Струве, П. Б. Отрывки о государстве // Patriotica : политика, культура, религия, социализм / П. Б. Струве ; [вступ. ст. и примеч. В. Н. Жукова]. – М. : Республика, 1997. – С. 63–70.
223. Струве, П. Б. Спор с Д. С. Мережковским // Patriotica : политика, культура, религия, социализм / П. Б. Струве ; [вступ. ст. и примеч. В. Н. Жукова]. – М. : Республика, 1997. – С. 70–80.
224. Султанов, К. В. Социальная философия Н. Я. Данилевского: конфликт интерпретаций / К. В. Султанов ; Социолог. о-во им. М. М. Ковалевского, Рос. акад. наук: социолог. ин-т. – СПб. : СПбГТУ, 2001. – 247 с.
225. Суни, Р. Г. Империя как она есть: имперский период в истории России, «национальная» идентичность и теория империи / Р. Г. Суни // Национализм в мировой истории / [Р. Г. Суни, В. А. Шнирельман, Л. Гринфельд]. – М. : Наука, 2007. – С. 36–82.
226. Твардовская, В. А. Идеология пореформенного самодержавия / В. А.

- Твардовская. – М. : Наука, 1978. – 287 с.
227. Тишков, В. А. Забыть о нации (пост-националистическое понимание национализма) / В. А. Тишков // Вопросы философии. – 1998. – № 9. – С. 3–26.
228. Тишков, В. А. О культурном многообразии / В. А. Тишков // Этнографическое обозрение. – 2005. – № 1. – С. 3–22.
229. Тишков, В. А. О нации и национализме / В. А. Тишков // Свободная мысль. – 1996. – № 3. – С. 30–38.
230. Тишков, В. А. Об идее нации / В. А. Тишков // Общественные науки. – 1990. – № 4. – С. 83–95.
231. Тишков, В. А. Российская нация и ее критики / В. А. Тишков // Национализм в мировой истории / под. ред В. А. Тишкова, В. А. Шнирельмана. – М. : Наука, 2007. – С. 558–601.
232. Тишков, В. А. Что есть Россия? (перспективы нации-строительства) / В. А. Тишков // Вопросы философии. – 1995. – № 2. – С. 3–17.
233. Турилов, А. А. Переводы с латинского и западнославянских языков, выполненные украинско-белорусскими книжниками в XV – начале XVI вв. / А. А. Турилов // Культурные связи России и Польши XI – XX вв. – М. : УРСС, 1998. – С. 58–69.
234. Тымовский, М. История Польши / М. Тымовский, Я. Кеневич, Е. Хольцер. – М. : Весь Мир, 2004. – 543 с.
235. Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников : в 2 т. Т. 1. / сост. и коммент. К. Тюнькина. — М. : Худож. лит., 1990. — 623 с.
236. Фалькович, С. М. Влияние культурного и политического факторов на формирование в русском обществе представлений о Польше и поляках / С. М. Фалькович // Культурные связи России и Польши XI – XX вв. – М. : УРСС, 1998. – С. 190–203.
237. Федосова, Э. П. Управление Царством Польским в составе Российской империи / Э. П. Федосова // Россия в XX веке. Проблемы национальных отношений / Сост. Л. П. Колодникова. – М. : Наука, 1999. – С. 155–168.

238. Федотов, Г. П. Судьба империй / Г. П. Федотов // Избранные труды [сост., автор вступ. ст. и комент. К. А. Соловьев]. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – С. 622-643.
239. Федотова, Н. Н. Кризис идентичности в условиях глобализации / Н. Н. Федотова // Человек. – 2003. – № 6. – С. 50–58.
240. Филина, М. А. Грузино-польские литературные взаимоотношения XIX–XX веков / М. А. Филина. – Тбилиси : Издательство Тбилисского университета, 1991. – 207 с.
241. Флоря, Б. Н. К изучению образа поляка в памятниках Смутного времени / Б. Н. Флоря // Россия — Польша. Образы и стереотипы в литературе и культуре. – М. : Индрик, 2002. – С. 27–33.
242. Флоря, Б. Н. Русско-польские отношения и политическое развитие Восточной Европы во второй половине XVI – начале XVII в. / Б. Н. Флоря. — М. : Наука, 1978. — 300 с.
243. Фомин, В. В. Ломоносов и Миллер: уроки полемики / В. В. Фомин // Вопросы истории. – 2005. – № 8. – С. 21–35.
244. Фудель, И. Культурный идеал К. Н. Леонтьева / И. Фудель // Литературная учеба. – 1992. – № 1–2–3. – С. 160–171.
245. Хатунцев, С. В. Константин Леонтьев : интеллектуальная биография, 1850–1874 гг. / С. В. Хатунцев. – СПб. : Алетейя, 2007. – 208 с.
246. Хатунцев, С. В. «Цвет жизни» : К. Н. Леонтьев о национализме и национальной политике / С. В. Хатунцев // Подъем. – 2002. – № 10. – С. 194–206.
247. Хёсле, В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / В. Хёсле // Вопросы философии. – 1994. – № 10. – С. 112–123.
248. Хомяков, А. С. О возможности русской художественной школы // Хомяков А. С. О старом и новом : ст. и очерки / А. С. Хомяков ; сост., вступ. ст. и коммент. Б. Ф. Егорова. — М. : Современник, 1988. — С. 135-159.
249. Хорев, В. А. О живучести стереотипов / В. А. Хорев // Россия — Польша. Образы и стереотипы в литературе и культуре / отв. ред. В. А. Хорев. —

- М. : Индрик, 2002. — С. 17–27.
250. Хорев, В. А. Русский Европеизм и Польша / В. А. Хорев // Славяноведение. – 2004. – № 1. – С 5–28.
251. Цимбаев, Н. И. И. С. Аксаков в общественной жизни пореформенной России / Н. И. Цимбаев. — М. : Изд-во МГУ, 1978. — 264 с.
252. Цыбенко, Е. З. Восприятие поэмы А. Мицкевича «Пан Тадеуш» в России / Е. З. Цыбенко // Адам Мицкевич и польский романтизм в русской культуре. – М.: Наука, 2007. – С. 162-173.
253. Чернышевский, Н. Г. Народная бестолковость // Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений : в 15 т. – Т. 7. / Н. Г. Чернышевский ; под общ. ред. В. Я. Кирпотина [и др.]. — М. : Гослитиздат, 1950. – С. 828–848.
254. Чернышевский, Н. Г. Национальная бестактность / Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений : в 15 т. – Т. 7. / Н. Г. Чернышевский ; под общ. ред. В. Я. Кирпотина [и др.]. — М. : Гослитиздат, 1950. – С. 775–793.
255. Шаров, А. В. Взаимодействия культур и проблема идентичности [Электронный ресурс] – URL: [http:// anthropology.ru/ru/texts/sharovav/commnat02_09.html](http://anthropology.ru/ru/texts/sharovav/commnat02_09.html) (31.03.2011).
256. Ширинянец, А.А. Михаил Никифорович Катков / А. А. Ширинянец // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. – 2004. – № 6. – С. 76–92.
257. Широкоград, А. Б. Давний спор славян : Россия, Польша, Литва / А. Широкоград. – М. : Хранитель : АСТ Москва, 2007. – 842 с.
258. Широкоград, А. Б. Польша. Непримириемое соседство / А. Б. Широкоград. – М. : Вече, 2008. – 438 с.
259. Щавалева, Н. И. Польки-жены русских князей (IX – середина XIII в.) / Н. И. Щавалева // Древнейшие государства на территории СССР : материалы и исслед. : ежегодник. 1986 г. – М. : Наука, 1987. – С. 50–58.
260. Щюц, А. Структура повседневного мышления / А. Щюц // Социологические исследования. – 1988. – № 2. – С. 129–136.
261. Эрикссон, Э. Идентичность: юность и кризис : [учеб. пособие] / Э.

- Эриксон ; общ. ред. и предисл. А. В. Толстых. – 2-е изд. – М. : Флинта, 2006. – 342 с.
262. Янов, А. Л. Патриотизм и национализм в России 1825–1921 / А. Л. Янов. – 2-е изд. – М. : Академкнига, 2002. – 398 с.
263. Chłopi I sprawa chłopska w powstaniu styczniowym. Materiały z terenu guberni Radomskiej. – Wrocław – Warszawa – Kraków. Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wyd. PAN, 1962. – 307 s.
264. Lazary, A. Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem? : Studia o nacjonalizmie rosyjskim /A. Lazary. – Katowice: Slask, 1996. – 120 s.
265. Malinova, O. Liberal Nationalism: A Historical and Critical Analysis of Conceptions [Электронный ресурс] – URL: [nationalism.org > resources/articles/Malinova...](http://nationalism.org/resources/articles/Malinova...) (17.02.2011).
266. Sorokin, P. A. Social Philosophies of an Age of Crisis / P. A. Sorokin. – Boston: Beacon Press, 1950. – 345 p.