



УДК 130.2
ББК 87 Ю

Маргарита Вениаминовна Силантьева,
доктор философских наук,
Московский государственный институт международных отношений МИД России
(119454, Россия, г. Москва, пр. Вернадского, 76),
e-mail: kfmgimo@gmail.com

Национально-культурный миф в условиях современного трансцензуса: философский анализ

В статье исследованы некоторые особенности современной неомифологии, сложившейся на основе понимания общества как пространства локальной (национальной) культуры. Выделены религиозные аспекты интегративных механизмов, характерных для «собирания» общества на основе «традиционных ценностей»; описаны их проявления в условиях современных социальных трансцензусов. Метафизические условия и социально-политические контексты происходящих процессов выявлены в качестве оснований тех мифологических (прежде всего, аксиологических и идеологических) конструктов, которыми оперируют новейшие дискурсивные практики.

С опорой на труды современных исследователей философии религии и культуры предпринят анализ возможных логических отношений между некоторыми понятиями семантического поля «национально-культурная мифология». Так, понятия «новое славянофильство» и «неоархаика» рассмотрены с точки зрения их сущностной противоположности, сопряжённые с ними концепты – «неославянофильство», «неоевразийство», «неоязычество», «религиозный неомодернизм» – осмыслены с точки зрения их логического пересечения. Подчёркнута связь этих концептов с соответствующими явлениями действительности. Делается вывод об отсутствии тождества между «государственными» интерпретациями национальных мифологий и их персоналистскими трактовками, а также о несовпадении религиозно окрашенных деклараций о намерениях определённых социальных групп с их реальной религиозной ориентацией. Основанный на «традиционных ценностях» новый антропологический проект описан с точки зрения закономерностей его ревитализации, а также с учётом возможностей и границ функционирования в пространстве современной культуры.

Ключевые слова: национально-культурный миф, национальная идея, новое славянофильство, неославянофильство, новая архаика, неоязычество, традиционные ценности, новый антропологический проект.

DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-72-80

Margarita Veniaminovna Silant'eva,
Doctor of Philosophy,
Moscow State Institute of International Relations Ministry of Foreign Affairs Russia
(pr. Vernadskogo 76, Moscow, 119454 Russia),
e-mail: kfmgimo@gmail.com

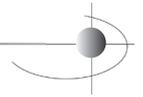
National Cultural Myth in Contemporary Transcendence: the Philosophical Analysis

The article analyzes some of the features of modern neomythology based on understanding of society as a space of national culture. Religious aspects of integrative mechanisms related to national culture are distinguished, their appearance in today's social transcendence is described. An attempt was made to link the metaphysical conditions and socio-political contexts of the processes, identifying the real foundation of the mythological (primarily axiological and ideological) constructs that are operated within the latest discursive practices.

Relying on the works of modern philosophy of religion and culture researchers, possible logical relations between certain concepts of the semantic field of "national-cultural mythology" were analyzed. Thus, the concepts of "new Slavophilism" and "neo – archaic" are considered from the opposite points of view, the concepts of "neo – slavophilism", "neo-urasism", "neo-paganism", "religious neo-modernism" associated with them are interpreted in terms of their logical intersection. Also the relationship of these concepts with the relevant phenomena of reality is underlined. There is the conclusion about the absence of identity between the "statist" interpretation of national mythologies and personalized interpretations, as well as the discrepancy of religious painted declarations of intent of certain social groups with their actual religious orientation. Based on "traditional values", the new anthropological project is described in terms of the laws of its revitalization, as well as the capabilities and performance boundaries in the space of contemporary culture.

Keywords: national cultural myth, national idea, new Slavophilism, neoslavophilism, new archaic, neo-paganism, traditional values, new anthropological project.

DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-72-80



В настоящее время наблюдается активизация попыток консолидировать российское общество на основе идеологии «возвращения к национально-культурным ценностям», противопоставленной широко трактуемым «ценностям глобализма». Пространство культуры в этом случае представляется как освоение мира через символическую интерпретацию персонализированной «самости» [17, с. 11–13], преимущественно включённой в строго регламентированный ценностный формат. Речь, таким образом, идёт о поиске и обретении «национальной идеи» в философском, психологическом и политическом аспектах, координируемых религиозной идеологией – выражением наиболее глубоких и интимных ценностных переживаний. При этом основой экономических и политических процессов призван стать нарратив «нации как культуры» – неомифология, имеющая ярко выраженную нормативистско-этическую подоплёку. Подобный реверс политического сознания в сторону «нравственных ценностей», возрождающий проект единства этики и политики, основан на попытке вернуть культуре право опираться прежде всего на её метафизические основания, рассмотренные в их ценностных проекциях. Однако насколько реальный социальный организм способен действовать, исходя из ориентации непосредственно на сакрализованные «вечные ценности»? Рассмотрим конкретные пути предложенных переходов от дифференциации областей культуры к их неразличному единству, попутно выделяя философско-антропологические и философско-культурологические ракурсы этого процесса.

Интересно, что в качестве ключевого звена происходящего трансцензуса выступает, согласно мнению многих специалистов, необходимость отказа от «быстрого гедонизма», положенного в основу политических и экономических трансформаций последних десятилетий и убедительно продемонстрировавшего ограниченность своей применимости. Вместе с тем отказ от гедонистической идеологии, составлявшей одну из аксиологических крайностей эпохи «дикого рынка» и последовавшего за ней периода российской истории, был вполне предсказуем: исследования показывают, что идея неограниченного потребления изживает саму себя не только логически, но и собственно экономически, натолкнувшись на так называемый «барьер потребления» [2, с. 10–18]. Напротив, идея «великой цели» или «революционного (некумулятивного) технологи-

ческого прорыва», оформившаяся в отечественной гуманитарной науке и публицистике ещё в конце 1990-х, фактически наметила общие контуры того «мировоззренческого поворота», который сегодня вылился в специфическую идеологию нового национального подъёма со всеми атрибутами очередной «переоценки ценностей».

Хотелось бы подчеркнуть, что философско-антропологический, равно как и философско-культурологический, анализ данной ситуации не позволяет считать её: 1) исключительно конъюнктурной (хотя использование в конъюнктурных целях данной идеологии налицо); 2) исключительно российской (несмотря на то, что большинство исследователей связывает её с развитием конкретного политического курса).

Тезис данного исследования состоит в том, что тенденции «нового изоляционизма» (национально-культурная локализация), сопровождаемого новой религиозно-подобной идеологией, основаны на устойчивой динамике развития культуры, где периоды «притяжения» различных социальных организмов закономерно сменяются периодами их взаимного «отталкивания».

Опора на ревитализацию многоуровневого комплекса «национально-культурных ценностей» позволяет включить защитные механизмы, препятствующие социально-политической диффузии в момент, когда её уровень приближается к критическому. С другой стороны, выпадение того или иного соцума из глобального процесса обмена информацией (прежде всего, технологической) сегодня почти автоматически означает приближение к критическому уровню отставания в развитии экономики, ставящего его на грань неконтролируемых стохастических процессов. Антропологический парадокс, вытекающий из напряжённости между этими полюсами социокультурной жизни, выражается в несоизмеримости идеала «тихой» созерцательной жизни, достойной человека, и активизма, требующего от индивидуума решительного преобразования себя и мира. Его осознание имеет большое значение для поддержания жизнеспособности культурных организмов. Деликатная и кропотливая работа культуры, учитывающая специфику данного антропологического парадокса, предоставляет рычаг системного превентивного управления рисками, позволяя своевременно блокировать сползание к разрушительным крайностям, балансируя между пресыщенностью и спиритуализмом. Национально-культурный миф,

создавая новый образ человека [8, с. 10–18], представляет собой одну из возможных форм осмысления названного парадокса.

Методология философско-культурологического анализа позволяет описать сущность и отдельные аспекты национально-культурного мифа на современном этапе, а также оценить перспективы создания и реализации нового антропологического проекта, для которого ценности национального уровня выступают (по сравнению с глобальными) более фундаментальными и действенными. Кейсы, присутствующие в данном исследовании, основаны на интервьюировании и включённом наблюдении в нескольких российских регионах. Типологизация данных, полученных рядом отечественных и зарубежных авторов, произведена с применением метода философской компаративистики.

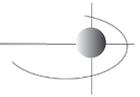
Современная российская пресса (А. В. Щипков, А. П. Афанасьев и др.) вслед за философами и идеологами (А. С. Панарин, А. Г. Дугин и др.), декларируя отказ общества от идеологии «быстрого гедонизма», настойчиво описывает его как явление, «чуждое» русской культуре, что, впрочем, весьма спорно [21, с. 3–6; 11, с. 202–203]. Как известно, Россия находится в ситуации своеобразного «трансграничья» не только в географическом, но и в ценностном плане, поэтому тема «чужого» имеет здесь неоднозначные коннотации. Думается, однако, что стремление противопоставить «потребительские ценности» «истинно национальным» имеет под собой и другую почву, кроме здравого смысла и решения публицистических задач. Для её описания напомним, что дискуссии о «конце» влияния «чуждых» ценностей, импортозамещении и перспективах антикризисных мер обычно дополняются вбросом в массовое сознание этико-идеологических и религиозно-культурных норм и правил, противостоящих «зависти и чревоугодию» – грехам, особенно остро выявляющим такое качество человека, как алчность. Оставляя в стороне оценку данной политехнологии, обратимся к философскому анализу понятия «алчность», особенно с точки зрения отношения к нему в традиционной русской культуре (если понимать под ней, как уже было заявлено, некоторый набор ценностей).

Алчность – ненасытность обладания, описанная Аристотелем, Августином, Данте и другими выдающимися философами. Это особое качество, связанное с реализацией любой практической устремлённости человека, определяемой необходимостью погруже-

ния в материальную сторону действительности. «Неопределённость», «бесконечность» потенции делает материю «расползающейся почвой», симулятивным фундаментом – болотом. Любое строительство на этой почве – предприятие, требующее высокой степени понимания неизбежности рисков. Таким образом, онтологически алчность, основанная на погружённости в материю как потенциальную бесконечность, «привязывает» человека к решению нерешаемой задачи: сделать болото не просто твёрдым, но надёжным. Если алчность не взята под контроль, она разрушает личность, растворяя её интересы в бесконечной череде внешних задач, которым «несть конца».

Подобная «метафизика алчности» укоренена в православном сознании, имеющем в русской культуре большой удельный вес и присутствующем в национальной психологии, в том числе в секуляризованном виде («окаянство русской истории»). Понимание того, что на болоте ничего толком построить нельзя, противостоит идее разумно-размеренного социокультурного строительства «западного типа» [13], поэтапно и системно реализующего задачу освоения «болота материальности» в противовес идеологии «ухода от тщетного попечения». Отголоски этой традиции «неровного» отношения к материальности оказывают непосредственное влияние на общественное сознание, поддерживая глубинные метафизические переживания собственной идентичности – «прямо» («я есть я») и «по контрасту» («я не есть они»). Свобода от собственности воспринимается при этом как условие свободы вообще. Кстати, вполне возможно, что ситуация кризиса не вызывает сегодня в нашем Отечестве резкого общественного сопротивления в том числе в силу специфики подобных массовых настроений.

Правда, в рамках православной культуры уместно выделить и другую модель, сходную с философским пониманием собственности как проекции определённости личности (точнее, единства и упорядоченности личного бытия) на неопределённость материального; проекции, одухотворяющей мир и делающий его собственно человеческим. Именно так понимается быт в православной монастырской культуре [14], русской религиозной философии (например, С. Булгаков называл хозяйственную деятельность «очеловечиванием природы» [7]); сходным образом интерпретируется нынешний поворот Русской Православной Церкви к экономической дея-



тельности и практике социального служения, составляющего сегодня значительный объём жизни православного прихода.

Персонализация «национальной культуры» в качестве групповой идентичности поддерживает новую «мифологию идентичности», представляющую собой отчасти уже сложившуюся систему предпочтений, отчасти – идеологическую конструкцию, системно используемую для решения управленческих задач. Упомянутое «метафизическое переживание» с этой точки зрения можно рассматривать как религиозное чувство, парадоксальным образом относящее значительные социальные группы к определённым онтологическим основаниям жизни, минуя инстанцию критического мышления. Переходя на уровень первичных обобщений (представления), такие основания получают в общественном сознании статус «ценностей». Параллельно происходит сакрализация тех реалий, которые соответствуют объективациям подобных метафизических переживаний. Объективации частично замещают, а иногда и полностью вытесняют исходное онтологическое основание, оставаясь тем не менее органически связанными с ним. Собственно ничего, кроме неомарксистских построений на тему отчуждения, приспособленных к современному периоду, за этими рассуждениями не стоит. Однако применить данный подход к феномену «культурных сдвигов» современного социального трансцензуса видится задачей актуальной и перспективной.

Вернёмся к «метафизике личности» и её роли в русской культуре. Очевидно, что ощущение «очищающей» силы пролетаризации («нечего терять, кроме собственных цепей») сформировано здесь не только «надмирными» религиозными устремлениями и их специфическим закреплением со стороны официальной идеологии, но также вековой бедностью большинства населения. Поддержанный государственной идеологией советского периода (в частности, своеобразной моделью социального равенства), такой образец поведения сознательно разрушался лишь в относительно недолгий период постсоветской «дружбы с Западом». Сегодня, напротив, в массовом сознании происходит его ревитализация, сопровождаемая навязчивой критикой альтернатив. Сводимых – не всегда оправданно – к упомянутому «быстрому гедонизму».

Впрочем, причина, по которой «быстрый гедонизм» оказался увязан в новой российской идеологии с образом «чужого» [20,

с. 429–431], имеет ещё более очевидный источник: образец изобилия и сопутствующие ему искушения прочно «прикреплены» в общественном сознании к опыту общения с «западным миром» и «западными» ценностями. Однако за этой очевидностью также можно разглядеть более глубокий пласт оснований: желание «вынести» источник негативных переживаний за пределы своего «я» и освоенного этим «я» пространства. По существу, происходит описанная ещё Н. Бердяевым [4, с. 97–99] подмена понятий, когда вместо того, чтобы взять на себя ответственность, индивид получает психологические дивиденды путём отнесения себя к некоей сверх-персональной реальности «общего» – рода, на-рода и т. п. Механизм отталкивания от чужой культурной матрицы срабатывает в этом случае как метод преодоления собственных неурядиц путём определения области их происхождения как «чуждой», «чужой» собственному «я», растворённому в «коллективном бессознательном» кровно, лингвистически, ценностно, территориально и т. д. родственной общности.

Опираясь на подходы психологии, можно предположить, что данный процесс представляет собой защитный механизм, срабатывающий в охранительном поясе всякой жизнеспособной культуры в ситуации, близкой к кризису или даже коллапсу сложившейся модели её воспроизводства и трансляции. Для гедонистических стратегий подобное можно утверждать с большой долей вероятности. В этом состоит ещё одно доказательство тезиса, что пересмотр системы ценностей, названный в современной научной литературе «неомифологией» и «новым славянофильством», – серьёзное движение, имеющее под собой не только добросовестных стратегов и хорошо подготовленных тактиков, но и вполне реальные основания, не сводимые к воле и желанию отдельных индивидов и/или групп.

Более того, «Новое славянофильство» в действительности имеет не только негативный («бросок назад», в культурное прошлое), но и позитивный вектор развития [7]. Он состоит в стремлении выделить национально ориентированные ценностные предпочтения и «внедрить» их в сознание сограждан, создавая удобную «новую нормальность». Проникая в самый глубокий пласт ценностных ориентаций – пласт религиозной жизни, скорректированные нормы становятся мощным мотиватором, не требующим особых затрат, кроме идеологических. При этом, как

известно, заметно активизировался кластер «добровольных идеологов», готовых «отдать все свои силы» на борьбу за «правое дело» (прежде всего, устанавливая через СМИ и систему образования «границы» по азимуту «свой – чужой»); причём в политическом измерении сегодня эта граница очень похожа на ситуацию второй половины XIX в. и особенно начала XX, когда близкие по духу «скифы» «с раскосыми и жадными очами», объединённые прото-евразийской парадигмой, противопоставлялись «угасающему» Западу). Примечательно, что «новые славянофилы», активно включившие в идеологический оборот теорию и практику использования национально-культурных ценностей в качестве аксиологических детерминант политического процесса, охотно признают эту аналогию. Культурологическое рассмотрение данного феномена позволяет сделать вывод о том, что «новое славянофильство» удачно соединяет общественный «запрос» на поиск специфических (простейших и вместе с тем эффективных) социальных интеграторов, соответствующих новейшему этапу национально-государственной истории (отличающемуся высоким уровнем сложности происходящих процессов), и организационные модели (а также манипулятивные технологии), предлагаемые «сверху» в качестве «новой российской идеологии». В числе последних стратегии внедрения конфессиональной этики (адаптированной тем или иным образом к условиям регионов, включая аккомодацию к иноконфессиональному окружению). Фактически комплексная многоуровневая социокультурная идентификация заменяется здесь упрощённой формой идентификации религиозно-идеологической. Её эффективность, как уже было отмечено, высока. Но – в сравнительно небольших временных рамках.

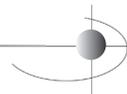
Следует заметить, что цивилизационный формат [19] в данном случае соответствует именно национально-культурным (а не этническим) образцам. То есть речь идёт в большей степени о «языке и культуре» (социолингвистическом и аксиологическом интеграторах), нежели об общности генетики или даже территории (концепт «Русский мир», подвергшийся за последнее время мощным атакам интеллектуальной и политизированной критики, – один из примеров, подтверждающих, что общность территории не всегда является неотъемлемой чертой общности культуры).

Вместе с тем интерпретация религиозно-идеологической идентификации (в качестве маркера «цивилизационного типа») в на-

ционально-культурном измерении (то есть по языку и ценностям) заставляет задуматься о её границах, составляющих внутреннее противоречие данного подхода. В самом деле, «национальная идея» в цивилизационном формате – это одновременно шаг к признанию общечеловеческого значения «своих» достижений и распространение этого значения на «чужих» – человечество в целом.

Необходимо иметь в виду: «ценностный формат» реализации «национальной идеи» является многовариантным. Одно из его прочтений состоит в разработке неомифологии как «нового славянофильства»; другое – как стратегии «нового евразийства». Для последнего характерно стремление рассмотреть Россию не просто как мост между Востоком и Западом, но прежде всего как симбиоз западных и восточных образцов, реализованных в уникальном синтезе культур, традиций и духовных устремлений. «Новое евразийство» стремится опереться на живую поликультурную и полирелигиозную социальность, существующую в России в уникальном синтезе, опираясь на тесно связанную с ней живую религиозность восточных культур [1, с. 244–251; 5, с. 6–11]. Вместе с тем делается попытка «вписать» восточные религиозно-культурные практики в матрицу культурного пространства России, предъявляя православные ценности в качестве общечеловеческих и именно потому наиболее общих. Таким образом, в «новом антропологическом проекте», о котором идёт речь, эти общие ценности выступают как инварианты, вбирающие в себя ядро этнорелигиозных ценностей различных народностей, проживающих на территории страны. Как следствие, особенности этнорелигиозных мифологий рассматриваются в качестве некоторых допустимых вариантов интерпретаций этого общего ядра, выступая вторичными по отношению к исходно заданному формату общности. Подобный подход вызывает сомнения лишь в том случае, когда выявляется несоизмеримость тех или иных ценностных ориентаций (например, в конфликте обычного права с правовыми нормами и моральными запретами, диктуемыми государством; особенно яркими прецедентами такого рода выступают отдельные культово-религиозные практики, свойственные различным религиозным деноминациям).

Стоит подчеркнуть, что «новое евразийство» можно рассматривать и в качестве частного случая «нового славянофильства» (для удобства обозначим этот феномен тождеством понятий «неоевразийство»-2000



и «неославянофильство»). Собственно «славянский» элемент в этом случае выступает, понятно, не в этническом значении, а в значении политонима, объединяющего разнородные культурные элементы по принципу отношения «общего» к «особенному» (точнее, к особенным»). Более того. Для современного научного и публицистического дискурса, принадлежащего к «неоевразийским»/«неославянофильским» контекстам, свойственно «наивное» использование терминов «славянский» и «русский» в качестве синонимов. Снять парадокс позволяет трактовка «русского» как «православного», то есть фактически апелляция к тому факту, что объединяющую функцию выполняет не единство «крови», а единство мировоззрения. Соответственно, формируется идея «православной культуры», которая презентует на языке средств массовой коммуникации, в образовательном пространстве и в определённом сегменте внутриэкономической и внешнеполитической деятельности идею специфики национальной культуры.

Очередной парадокс, наметившийся в результате этого словоупотребления (православие – название конфессии, относящейся к христианству как мировой, а не национальной религии), снимается за счёт обращения к понятию «цивилизация». «Русская цивилизация» в свою очередь рассматривается как тип культур, построенных на национально-культурных ценностях и опирающихся в регулировании социальных отношений на этически выверенные установки, транслируемые централизованным образом, – т. е. «традицию», превосходящую эмпирически данную повседневность, где в перспективе бесконечности сливаются норма и оценка. Для различения «ценного» и «вредного» в данном случае необходим штат интерпретаторов, отвечающих за абсолютные гарантии такого различия. Однако такая абсолютизация чревата релятивизацией, – ведь, по сути, при желании в предложенный формат может быть вписан любой агент, отвечающий названным условиям, независимо от языка, обычаев и даже, как ни странно, собственно культово-религиозных предпочтений (так, перспективным членом «русской цивилизации» некоторые специалисты до сих пор считают Китай). По существу, постепенно происходит возвращение на новом уровне к рассмотрению культуры как прежде всего политического единства, объединённого «почвой» (но не «кровью») и политической волей лидера (идея «пра-

вославного царства»). Далее происходит дивергенция интерпретаций: часть авторов склоняется к признанию этого вывода и попыткам его легитимации («православный патриотизм»), таким образом, выбывая из лагеря «строгих» последователей идеи национально-культурной интерпретации «православной цивилизации»; другая часть настаивает на несводимости идеи «православной цивилизации» к мировоззрению «почвы», делая акцент на её метафизическом основании и мировоззренческом значении, что оставляет за разделяющими её группами возможность жить на разных «почвах» и при этом принадлежать к «Русскому миру». В первом случае прямо либо косвенно признаётся, что сила «русской цивилизации» держится на силе государства, а её институты в сущности представляют собой – в скрытом или явном виде – государственные институты. Во втором случае вместо термина «русская цивилизация» предпочитают употреблять более мягкое понятие «православная культура», описывающее неинституализированную принадлежность к национально-культурным ценностям, воплощающим в концентрированном виде «вечные ценности», но оставляющим социальным субъектам право свободного выбора – следовать или не следовать, присоединяться или не присоединяться. И в любом случае «русский» в «неоевразийстве-2000» – формат, общий по отношению к региональным и субрегиональным субстратам, выступающий ценностно-религиозной и идеолого-мифологической конструкцией, а не этническим маркером, привязанным к «крови».

Динамическая модель культуры [3; 23; 24, с. 45–67], стоящая «за» предложенным выше анализом мифологии «национальной идеи» с точки зрения философской интерпретации её сущности, смысла и целей, предполагает выявление возможных альтернатив и рассмотрение сценариев их взаимодействия с описанными тенденциями.

Полагаю, что моделью, резко контрастирующей и конкурирующей с описанными выше, выступает в российском культурном пространстве практика **архаизации**, которая активно опирается на риторику поиска «национальной идеи» и «нового славянофильства» и поэтому часто ошибочно отождествляется с одним из вариантов государственнического «неославянофильства», хотя, по сути, является его прямой противоположностью. Внешние формы той и другой позиции весьма сходны, однако изучение сущности каждой из них показывает их принципиальное различие.

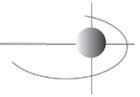
Стоит обратить внимание, что в отличие от позиции, находящей своё выражение в идее «православной цивилизации», архаизация носит более комплексный и при этом однозначно синкретичный характер, опираясь не только на собственно религию и/или её идеолого-социальные проекции, но является скорее целостным образом жизни, воплощённым в чётко и прагматично центрированную и строго регламентированную систему ценностей повседневной жизни, бытового и производственного поведения, эстетических предпочтений, распределения времени и т. д. Культурологический анализ описанной выше ситуации позволяет выделить её противоречия и возможные пути развития [9; 10; 11, с. 131–140].

Раскрывая сущность данной модели, следует, прежде всего, выделить распространение **неоязыческих** учений и религиозных объединений (по образцу «Анастасии», имеющей последователей от Вены до Перми). Новые религиозные объединения такого рода [15], получившие в национальных республиках определённую поддержку со стороны национальной интеллигенции, учёных и преподавателей, – филологов (национальные институты языка), историков и этнологов, правоведов, – имеют своим истоком стремление к преобразованию симулятивных форм религиозной (в том числе) идеологии, наполненной чуждыми живой жизни абстракциями, в живое пространство общения. Таким образом, религиозная коммуникация оказывается востребована в своём первичном («религаре») смысле «связи» между людьми на собственном только им уровне чувственности, преобразованной ментальным усилием. Создание детских книг, рассказывающих историю своего «малого народа», изложенную как региональный миф, распространено не только в Поволжье, Забайкалье, Мордовии, у жителей Якутии, Чукотки, Урала и русского Севера; свою идентичность, созревшую со времён мамонтов, описывают также жители Сибири, Нечерноземья и Дальнего Востока.

Понятно, что актуализация обращения к родной земле в данном случае – путь к восстановлению хтонических связей с «почвой», без которой никакая культура не может существовать. Однако и попытка превратить «почву» в «небо», связав их «кровью», вряд ли принесёт хороший урожай. «Реализм анализа» (В. С. Глаголев) заставляет задать вопрос о реальных перспективах современных интерпретаций сакральной идеи «крови и почвы» в практике новых национальных мифологий [12, с. 27–33; 22, с. 76–84].

Подводя итог, выделим следующие положения. Исследование сущности национально-культурного мифа и его важнейших аспектов показывает, что «новое славянофильство» представляет собой следующее поколение славянофильских идей, стремящееся опереться на фундаментальные положения «классического» славянофильства (А. С. Хомяков и др.). Среди таких положений – внимание к национально-культурным детерминантам как общности ценностей и традиций, описание языка в качестве квинтэссенции национального менталитета; рассмотрение государства как формы существования национальной культуры на современном этапе и т. д. [18]. Логический анализ соотношений основных понятий семантического поля «национально-культурная мифология» показывает, что, как уже отмечалось, разновидностью «нового славянофильства» выступает «неославянофильство» («новое евразийство» государственнического образца с идеей «православной цивилизации»). В свою очередь, постоянное смешение понятий «православная цивилизация» и «православная культура» фиксирует тот факт, что государственническое обращение к идее «почвы» достаточно широко распространено в дискурсивных практиках массового сознания, дрейфующего к предельно упрощённым формам «нео»архаики, выводящей на свет антропологическую религиозность неоязыческого типа. Массовое сознание, таким образом, «изнутри» (из недр общественной психологии) и «снаружи» (через идеологическое манипулирование с ним) оказывается вовлечено в стремление опереться на метафизические основания, – с их последующей аксиологизацией, идеологизацией и вероятной последующей институализацией. В целом «новая национальная идея» – конструкция, имеющая отношение к антропологическому проекту, апеллирующему к онтологическому фундаменту человечности и потому имеющему реальные (а не только абстрактные или даже симулятивные) перспективы существования.

Выступая специфическим видом «неоархаики», «неоязычество» осваивает национально-культурное пространство путём паганизации, через ревитализацию «почвенных» культовых практик (в том числе, под видом общерелигиозного христианского фрейма [13]). Вопрос о соотношении таким образом понятого неоязычества и новой архаики, а также национально окрашенных социальных движений, требует, разумеется, более



детальной разработки. Однако на уровне аксиологического, антропологического и культурологического анализа можно сказать, что данные феномены имеют общие элементы, составляющие основу для развития заметных социальных движений в политической сфере. Главным из роднящих их элементов является *живое переживание ценности невидимого мира* [24], придающее смысл и цель человеческому существованию. Психологическое значение подобного переживания, его насущность для жизни, человека трудно переоценить. Как нельзя недооценивать потенциал общественных движений, основанных на признании социальной ценности таких переживаний.

димого мира [24], придающее смысл и цель человеческому существованию. Психологическое значение подобного переживания, его насущность для жизни, человека трудно переоценить. Как нельзя недооценивать потенциал общественных движений, основанных на признании социальной ценности таких переживаний.

Список литературы

1. Арзуманов И. А. Культур-конфессиональный фактор в процессах консолидации социополитического пространства Байкальской Сибири // Изв. Иркут. гос. ун-та. Сер. Политология. Религиоведение. 2009. № 1 (3). С. 244–251.
2. Багдасарян В. Э. Сервис и консюмеризм: вызов общества неограниченного.
3. Потребления // Современные проблемы сервиса и туризма. 2014. Т. 8. № 2. С. 10–18.
4. Бек У. Что такое глобализация? М.: Прогресс-Традиция, 2001. 304 с.
5. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека // Царство Духа и Царство Кесаря / сост. и послесл. П. В. Алексеева. М.: Республика, 1995. 375 с.
6. Бернюкевич Т. В. О некоторых дискуссионных вопросах концептуализации и типологического сравнения культурных универсалий в современной отечественной философии // Учен. зап. Забайкал. гос. гум.-пед. ун-та им. Н. Г. Чернышевского. Сер. Философия. Культурология. Социальная работа. Чита: ЗабГГПУ. 2009. № 4 (27). С. 6–11.
7. Бубнов Ю. А., Радугина О. А. Утилитаризм – доминанта ценностной системы дворянства [Электронный ресурс] // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 2–2. Режим доступа: <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=22463> (дата обращения: 09.02.2016).
8. Булгаков С. Философия хозяйства. М.: Terra-Книжный клуб, 2008. 352 с.
9. Гончарова С. В. Образ человека в религиозном неомодернизме // Философия и культура. 2009. № 4 (16). С. 10–18.
10. Глаголев В. С. Величие России: основания, иллюзии и реалии // Философия хозяйства. 2006. № 1 (43). С. 101–106.
11. Глаголев В. С. Религиозно-этническое наполнение образов «своей» и «чужой» в динамике политической конъюнктуры // В сб.: Диалог культур и партнёрство цивилизаций: XIV Междунар. Лихачёвские науч. чтения. Рос. акад. наук, Рос. акад. образ., Конгресс петерб. интеллигенции, Санкт-Петербург. гуманитар. ун-т профсоюзов. СПб., 2014. С. 362–365.
12. Глаголев В. С., Силантьева М. В. Религиозно-культурное пространство России: факторы динамики традиций и традиции динамики // Изв. Иркут. гос. ун-та. Сер.: Политология. Религиоведение. 2010. № 2. С. 131–140.
13. Жуков А. В. Формирование религиозно-мифологического мировоззрения и мифы о религиозности // Вестн. Забайкал. гос. ун-та. 2010. № 3. С. 27–33.
14. Капилупи С. М. «Трагический оптимизм» христианства и проблема спасения: Ф. М. Достоевский. СПб.: Алетейя, 2014. 288 с.
15. Кучмаева Ю. Г. Духовные основы монастырской культуры средневековой Болгарии (IX–XIV вв.): автореф. дис. ... канд. культурологии. М., 2003. 31 с.
16. Лункин Р. Новые религиозные движения в России: христианство и постхристианство в зеркале новых богов и пророков [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://polit.ru/article/2009/09/28/religiya/> (дата обращения: 09.02.2016).
17. Луценко А. В. «Идеология современного западноевропейского неоязычества: социокультурный аспект»: дис. ... канд. филос. наук. Чита, 2015. 176 с.
18. Люсьи А. П. Московский текст: Текстологическая концепция русской культуры. М.: ВЕЧЕ: Русский импульс, 2013. 320 с.
19. Митрошенков О. А. Философия славянофилов в современной русской историко-философской литературе: дис. ... канд. филос. наук. М., 2003. 193 с.
20. Панарин А. С. Православная цивилизация: сб. М.: Ин-т русск. цивилизации, 2014. 1248 с.
21. Силантьева М. В. Ментально-символическое преодоление барьера «свой – чужой» как основа стратегий освоения инокультурного пространства // В сб.: Диалог культур и партнёрство цивилизаций: XIV Междунар. Лихачёвские науч. чтения / Рос. акад. наук, Рос. акад. образования, Конгресс петерб. интеллигенции, Санкт-Петербург. гуманитар. ун-т профсоюзов. СПб., 2014. С. 429–431.
22. Шахнович М. М. Сад Эпикура. Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2002. 284 с.
23. Щипков В. А. Трансформация дискурса пространства: от традиционного общества к эпохе постмодерна // Вестн. МГИМО-Университет. 2015. № 3 (42).
24. Beck, Ulrich & Grande, Edgar. Varieties of second modernity: extra-European and European experiences and perspectives // British Journal of Sociology, 2010. Vol 61, Issue 3. P. 406–638.
25. Thomas Luckmann. The invisible religion: the problem of religion in modern society. New York New York: Macmillan Company, 1967. 128 p.

References

1. Arzumanov I. A. Kul'tur-konfessional'nyi faktor v protsessakh konsolidatsii sotsiopoliticheskogo prostranstva Baikal'skoi Sibiri // Izv. Irkut. gos. un-ta. Ser. Politologiya. Religiovedenie. 2009. № 1 (3). S. 244–251.
2. Bagdasaryan V. E. Servis i konsyumerizm: vyzov obshchestva neogranichennogo.
3. Potrebieniya // Sovremennyye problemy servisa i turizma. 2014. T. 8. № 2. S. 10–18.
4. Bek U. Chto takoe globalizatsiya? M.: Progress-Traditsiya, 2001. 304 s.
5. Berdyaev N. A. O rabstve i svobode cheloveka // Tsarstvo Dukha i Tsarstvo Kesarya / sost. i poslesl. P. V. Alekseeva. M.: Respublika, 1995. 375 s.



6. Bernyukevich T. V. O nekotorykh diskussionnykh voprosakh kontseptualizatsii i tipologicheskogo sravneniya kul'turnykh universalii v sovremennoi otechestvennoi filosofii // Uchen. zap. Zabaikal. gos. gum.-ped. un-ta im. N. G. Chernyshevskogo. Ser. Filosofiya. Kul'turologiya. Sotsial'naya rabota. Chita: ZabGGPU. 2009. № 4 (27). S. 6–11.
7. Bubnov Yu. A., Radugina O. A. Utilitarizm – dominantna tsennostnoi sistemy dvoryanstva [Elektronnyi resurs] // Sovremennye problemy nauki i obrazovaniya. 2015. № 2–2. Rezhim dostupa: <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=22463> (data obrashcheniya: 09.02.2016).
8. Bulgakov S. Filosofiya khozyaistva. M.: Terra-Knizhnyi klub, 2008. 352 s.
9. Goncharova S. V. Obraz cheloveka v religioznom neomodernizme // Filosofiya i kul'tura. 2009. № 4 (16). S. 10–18.
10. Glagolev V. S. Velichie Rossii: osnovaniya, illyuzii i realii // Filosofiya khozyaistva. 2006. № 1 (43). S. 101–106.
11. Glagolev V. S. Religiozno-etnicheskoe napolnenie obrazov «svoi» i «chuzhoi» v dinamike politicheskoi kon'yunktturnosti // V sb.: Dialog kul'tur i partnerstvo tsivilizatsii: XIV Mezhdunar. Likhachevskie nauch. chteniya. Ros. akad. nauk, Ros. akad. obraz., Kongress peterb. intelligentsii, Sankt-Peterb. gumanit. un-t profsoyuzov. SPb., 2014. S. 362–365.
12. Glagolev V. S., Silant'eva M. V. Religiozno-kul'turnoe prostranstvo Rossii: faktory dinamiki traditsii i traditsii dinamiki // Izv. Irkut. gos. un-ta. Ser.: Politologiya. Religiovedenie. 2010. № 2. S. 131–140.
13. Zhukov A. V. Formirovanie religiozno-mifologicheskogo mirovozzreniya i mify o religioznosti // Vestn. Zabaikal. gos. un-ta. 2010. № 3. S. 27–33.
14. Kapilupi S. M. «Tragicheskii optimizm» khristianstva i problema spaseniya: F. M. Dostoevskii. SPb.: Aleteiya, 2014. 288 s.
15. Kuchmaeva Yu. G. Dukhovnye osnovy monastyrskoi kul'tury srednevekovoi Bolgarii (IX–XIV vv.): avtoref. dis. ... kand. kul'turologii. M., 2003. 31 s.
16. Lunkin R. Novye religioznye dvizheniya v Rossii: khristianstvo i postkhristianstvo v zerkale novykh bogov i prorokov [Elektronnyi resurs]. Rezhim dostupa: <http://polit.ru/article/2009/09/28/religiya/> (data obrashcheniya: 09.02.2016).
17. Lutsenko A. V. «Ideologiya sovremennogo zapadnoevropeiskogo neoyazychestva: sotsiokul'turnyi aspekt»: dis. ... kand. filos. nauk. Chita, 2015. 176 s.
18. Lyusy A. P. Moskovskii tekst: Tekstologicheskaya kontseptsiya russkoi kul'tury. M.: VEChE: Russkii impul's, 2013. 320 s.
19. Mitroshekov O. A. Filosofiya slavyanofilov v sovremennoi russkoi istoriko-filosofskoi literature: dis. ... kand. filos. nauk. M., 2003. 193 s.
20. Panarin A. S. Pravoslavnaia tsivilizatsiya: sb. M.: In-t russk. tsivilizatsii, 2014. 1248 s.
21. Silant'eva M. V. Mental'no-simvolicheskoe preodolenie bar'era «svoi – chuzhoi» kak osnova strategii osvoineniya inokul'turnogo prostranstva // V sb.: Dialog kul'tur i partnerstvo tsivilizatsii: XIV Mezhdunar. Likhachevskie nauch. chteniya / Ros. akad. nauk, Ros. akad. obrazovaniya, Kongress peterb. intelligentsii, Sankt-Peterb. gumanit. un-t profsoyuzov. SPb., 2014. S. 429–431.
22. Shakhnovich M. M. Sad Epikura. Filosofiya religii Epikura i epikureiskaya traditsiya v istorii evropeiskoi kul'tury. SPb.: Izd-vo SPbGU, 2002. 284 s.
23. Shchipkov V. A. Transformatsiya diskursa prostranstva: ot traditsionnogo obshchestva k epokhe postmoderna // Vestn. MGIMO-Universitet. 2015. № 3 (42).
24. Beck, Ulrich & Grande, Edgar. Varieties of second modernity: extra-European and European experiences and perspectives. British Journal of Sociology, 2010. Vol 61, Issue 3. P. 406–638.
25. Thomas Luckmann. The invisible religion: the problem of religion in modern society. New York New York: Macmillan Company, 1967. 128 p.

Библиографическое описание статьи

Силантьева М. В. Национально-культурный миф в условиях современного трансцензуса: философский анализ // Гуманитарный вектор. Сер. Философия. Культурология. 2016. Т. 11, № 2. С. 72–80.

DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-72-80

Reference to article

Silant'eva M. V. National Cultural Myth in Contemporary Transcendence: the Philosophical Analysis // Humanitarian Vector. Series Philosophy. Cultural Studies. 2016. Vol. 11, No 2. P. 72–80.

DOI: 10.21209/2307-1826-2016-11-2-72-80

Статья поступила в редакцию 20.01.2016