

А.Н. МАЛИНКИН

## ПОНЯТИЕ ПАТРИОТИЗМА: ЭССЕ ПО СОЦИОЛОГИИ ЗНАНИЯ

### Что такое патриотизм?

Патриотизм, во-первых и прежде всего, – *любовь к родине*, отечеству (patria). Это изначально социальное чувство – чувство общности, единства, солидарности с родными и близкими, чувство сопричастности их судьбе, поскольку “родина” как *родные люди* (мать, отец, близкие родственники или те, кто их фактически заменяет) и “родина” как исторически определенное *место и время* рождения поначалу образуют единый и нераздельный феноменологически первичный *мир современников и жизненный мир*<sup>1</sup>. «Знание каждого человека о том, что он – “член” общества, – это не эмпирическое знание, а “*a priori*”, – гласит первая аксиома социологии знания М. Шелера. – Оно генетически *предшествует* этапам его так называемого самосознания и сознания собственной ценности: нет никакого “я” без “мы”, и “мы” генетически всегда раньше наполнено содержанием, чем “я”»[3, S. 52].

Любовь к родине есть особая разновидность *чувства любви*<sup>2</sup>. Она представляет собой *первичное эмоциональное выражение души и духа интимно-личностного характера*. Считать ее чем-то вторичным, искусственно создаваемым, производным было бы ошибкой. Формируясь в процессе социализации человеческой личности на базе множества социальных отношений, питаясь их энергией и отдавая им свою, любовь к родине является самобытным способом человеческого мироотношения. Даже те социальные отношения, которые оказывают существенное и решающее влияние на формирование патриотических чувств (скажем, национальные, политические, культурные), не могут заменить эмоционального отношения к родине – гордости, презрения, ревности, равнодушия, восторга, негодования, жалости, досады и т.д. Первоисточником любого эмоционального отношения к родине, в том числе негативного (например, ненависти), всегда является любовь.

Как первичная *целостная* эмоция любовь к родине может быть источником и лежать в основе комплекса переживаний, воззрений и идей. Они могут иметь чрезвычайно сложную структуру и – будучи выражены в общезначимых символических формах – поддаваться объективному наблюдению

---

**Малинкин Александр Николаевич** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института социологии РАН. **Адрес:** 117259 Москва, ул. Кржижановского, 24/35, строение 5. **Телефон:** (095) 120-82-57. **Факс:** (095) 719-07-40. **Электронная почта:**

<sup>1</sup> О понятии “жизненный мир” (Lebenswelt) см. [1], [2]; о понятии “мир современников” (Mitwelt) см. [3], [4]. См. также [5, с. 69-75].

<sup>2</sup> О понятии “любви” в предполагаемом здесь смысле см. [6], [7-10], [11]. См. также [12, с. 221-222].

и анализу, но сама по себе любовь к родине не может быть собрана или разобрана на составные части, как механический агрегат.

Во-вторых, патриотизм глубоко укоренен в человеческой *свободе*. Любовь к родине всегда есть дело свободного (“автономного”) самоопределения индивидуальной человеческой личности. Она либо есть, либо ее нет: заставить любить кого-то или что-то нельзя: “насильно мил не будешь”. Любовь возникает и развивается, появляется или исчезает спонтанно, не по принуждению и не намеренно. Волевая сторона патриотизма в принципе производна от любви к родине, но фактически неотделима от нее, поскольку сущность подлинной любви проявляется в деятельном и жертвенном участии в бытии предмета любви.

В некоторых проблемных или критических жизненных ситуациях волевой компонент патриотизма выходит на первый план, вытесняя большую часть спектра патриотических переживаний, и требует активных социальных действий (как в случае защиты родного дома, края, отечества; в миграции или эмиграции). Аналогичный процесс происходит и в социальных общностях, когда возникает и проявляется коллективная воля к формированию или сплочению нации (народа), которая обычно направлена на выбор “лучшей доли”, на то, чтобы взять “свою судьбу в собственные руки”. Этот процесс Р. Михельс квалифицирует как *ирредентизм* [46, S. 439; 47].

В нормальных жизненных и исторических ситуациях патриотизм представляет собой единый эмоционально-волевой комплекс. Именно любовь к родине *пробуждает* волю к сплочению, единению всех, кто любит родину, ради активного, деятельного, а в определенных ситуациях жертвенного ей служения, в результате чего между патриотами устанавливается органическая солидарность на основе взаимного доверия, бессознательного или осознанного. Обратный процесс – когда социально-групповая или общенациональная солидаризация вызывает “волну патриотизма” – разумеется, возможен и происходит в действительности; однако было бы ошибкой отождествлять его с патриотизмом как таковым. Эмоционально-волевой импульс, который индивиды получают в процессе солидаризации через социально-психологическое заражение, *не порождает* их любовь к родине, а лишь *актуализирует* их отношение (любовь, ненависть и т.д.) к ней, заставляет его осознать, стимулирует его или подавляет.

В-третьих, патриотизм находит *интеллектуальное* выражение в понятиях. В патриотических взглядах под определенным углом зрения осмысливаются те или иные социальные отношения, намечаются пути и способы их изменения в интересах отечества. Социальные идеи и теории, открыто провозглашающие свою патриотическую направленность (то есть зависимость от интересов отечества), можно охарактеризовать как “патриотически-идеологические”.

### **Постановка проблемы**

Существует множество социальных идей и теорий, декларирующих свою независимость от каких-либо жизненно-практических ценностей и интересов, в частности, от патриотических, и претендующих, таким образом, на научную объективность. Должны и могут ли научно-теоретические конст-

рукции, осмысляющие реалии человеческого социума, быть свободными от ценностей и интересов социума, к которому принадлежит их автор – такова центральная проблема социологии знания. На примере исследования патриотизма мы попытаемся показать, как нам видится ее решение.

Любое социальное отношение может стать фактором формирования патриотических взглядов, идей, теорий и их последующей эволюции, либо их носителем. Вот почему, чтобы сделать первый шаг к *differentia specifica* понятия патриотизма, следует с самого начала провести принципиальное разграничение между социальными отношениями как факторами или носителями патриотизма и собственно патриотизмом как социальным феноменом (нас интересует именно последний). Так, патриотические взгляды, идеи, теории могут найти выражение в сфере политики, экономики, культуры и т.д.; тогда их носителями станут, соответственно, политические, хозяйственные, культурные и другие отношения.

Здесь мы имеем дело с известным социальным явлением, когда одно социальное отношение выполняет функцию основы, базиса или носителя другого социального отношения<sup>1</sup>. С некоторой натяжкой можно сказать, что патриотизм в чистом виде, “без примеси” других социальных отношений существует только в виде эмоционально-волевого выражения. Натяжка состоит в том, что сами человеческие чувства, в первую очередь патриотические аффекты и эмоции, социально-культурно опосредованы; более того – культурно-исторический элемент составляет их сущность. Когда отстаивают обратный взгляд – то есть утверждают внесоциальную этиологию патриотических аффектов и эмоций и их интимно-личностный характер, – ссылаются, с одной стороны, на переживание явлений природы, особенности климата, ландшафта и т.п. и, с другой – на экзистенциальную неповторимость жизненного опыта, индивидуальность его переживания.

Если верно, что патриотические переживания, подобно мистическим, на самом деле невыразимы, и попытки передать их в общезначимых символических формах заведомо обречены на извращение их подлинной сущности (“мысль изреченная есть ложь”), то у социологии на самом деле нет доступа к “патриотизму” как сверхиндивидуальной реальности. Тогда то, что называется “патриотизмом”, не может быть предметом социологии, поскольку таковым является социальная, – стало быть, сверхиндивидуальная – реальность. Самое большее, на что социология может рассчитывать, – это описывать и анализировать “патриотизмы” как искусственные рациональные “конструкты”, как элементы политических, интеллектуальных, литературных, религиозных, социальных и прочих “полей” [42].

На наш взгляд, это не так, и оба приведенных выше аргумента не выдерживают критики. Органическая естественность чувства любви к родине, связанная с особенностями ландшафта, климата и т.п., на наш взгляд, еще не свидетельствует о внесоциальности такой формы “первобытного” исконного

<sup>1</sup> Идеологизация этого социального явления привела к “материалистическому пониманию истории”. Более конструктивным, с социологической точки зрения, представляется его теоретическое осмысление в онтологии Н. Гартмана. См. [13, с. 621-631].

патриотического чувства. Например, “русская березка”: этот символ России дорог сердцу каждого русского человека. Однако известно, что “белая береза” (*Betula alba*) не является отличительной особенностью российского ландшафта и широко распространена во многих странах мира. Значит, дело не в дереве, а в том, почему оно стало *национальным символом*, а это – уже другая, не естественнонаучная (ботаническая), а социологическая проблема<sup>1</sup>. То же самое можно было бы сказать о “русской зиме”, “русских лесах и полях”, “русском медведе” и даже о так называемой “русской душе” (в той мере, в какой она – естественный феномен народной жизни).

С другой стороны, индивидуально-личностный, глубоко интимный характер некоторых чувств – а к ним в большой мере относятся и патриотические – вовсе не исключает их культурно-исторической обусловленности и социальной значимости. Так, у каждого нормального человека есть потаенные уголки души, о которых, как он полагает, не должен знать никто, даже самый близкий человек. Но сокровенным мы не делимся с другими не потому, что “этого” больше ни у кого, кроме нас, нет. Скорей наоборот, действительная основа, объективная событийная канва интимных переживаний, как правило, банальна. При открытии, обнародовании она утрачивает ореол таинственности, а вместе с ним и магическое влияние на нас. Мы держим сокровенное при себе потому, что “это” имеет *отношение* лично к нам и *значимо* только для нас. Не факты, события, вещи, а их *особая индивидуальная значимость* являются кирпичиками в фундаменте нашей личности. Вольно или невольно, сознательно или бессознательно в течение всей жизни мы “культивируем” собственную личность, и важный элемент такого культа – соблюдение некоторых интимно-личных табу и ритуалов; мы бдительно следим за неприкосновенностью того, что для нас дорого, свято, или занимает место дорогого, святого в нашей ценностной иерархии<sup>2</sup>.

Таким образом, и субъективные смыслы бывают разные, и сама субъективность не однородна: уже при первом приближении внутри нее выделяется то, что можно назвать *материей и формой переживаний*<sup>3</sup>. В описанной выше интроспективной картине главное заключается не в том, что составляет

<sup>1</sup> Берестяные грамоты, лапти, березовые веники, березовые лучины, деготь из березовой коры, лечебные березовые почки, крепкая березовая древесина – это лишь некоторые и, возможно, не главные причины превращения белой березы в национальный русский символ. Более глубокий пласт этой социологической проблемы (символизации) открывается при осмыслении того факта, что многие народы, живущие на территории России (например, якуты) почитали березу как *священное* дерево.

<sup>2</sup> Разумеется, кроме эмоционально-позитивных переживаний (о “хорошем”), интимно-личностную сферу образуют также эмоционально-негативные переживания (о “плохом”), например, чувства вины, стыда, раскаяния в связи с теми или иными поступками. Но известно, что даже у самого отпетого негодяя, матерого преступника, у которого, казалось бы, давно атрофировались нормальные человеческие эмоции, в глубине души всегда сохраняется что-то “святое”.

<sup>3</sup> Категориальное различие материи и формы переживаний основывается на различении материи и формы познания в “феноменологии научного познания” Э. Кассирера. См. [14, 15].

материю интимно-личных переживаний (“это событие”, продукт объективирующей интенции) некоего “я”, но в том, *как оно* “это событие” *переживает и что* “это” *значит лично для него* (“индивидуальное я”, продукт субъективирующей интенции).

Между тем, социологию – а феноменологическая социология с ее ориентацией на интересубъективность здесь не исключение – в отличие от глубокой психологии, например, психоанализа, интересует как раз не индивидуально-личностная значимость события, а его социальная значимость и общезначимость (которые, разумеется, также “проходят” через индивидуально-личностные переживания). Социологию может интересовать лишь *материя* переживаний. Последняя в принципе социально значима и общезначима, потому что (через объективацию) представляет собой объективно существующую социальную связь между людьми<sup>1</sup>. Другими словами, материя переживаний социальна – в той мере, в какой человек является социальным существом – и *поэтому* интересубъективна.

Например, величайшее достижение СССР – полет Юрия Гагарина в космос – имело огромную социальную (общественную, государственную, идеологическую и пр.) значимость, сплотив в патриотическом порыве миллионы советских людей. Вместе с тем это событие имело большую индивидуальную значимость для каждого советского человека в отдельности, поскольку вызывало индивидуально переживаемое чувство национальной гордости.

Или другой, в некотором смысле обратный, пример: для А. хруст снега под ногами в морозную зиму, когда все утопает в сугробах, искрящихся на солнце, с детства – символ родины, России. Его переживания (особое восприятие хруста снега) имеют, как он полагает, исключительно интимно-личностный характер, поскольку связаны с детскими воспоминаниями о месте, где он родился, о близких и друзьях. А. никому никогда об этом не говорил и не скажет. Но его родные, близкие, друзья, да и каждый житель России, наделенный чувством прекрасного, – все когда-то переживали *подобное* тому, что переживал он (ведь все они родились и выросли в России) и поэтому хорошо понимают А. Им не требуется объяснять, почему в ясный морозный день глаза А. излучают восторг, почему он, ступая на хрустящий снег, радуется, как ребенок. Им не надо приходить к консенсусу относительно общезначимых верифицируемых критериев, которые отличают “настоящую” русскую зиму от “ненастоящей”, – ведь у них одна и та же родина.

Итак, патриотические чувства интересубъективны. Вот почему патриотизм, будучи глубоко интимным индивидуальным чувством любви, одновременно способен сплачивать, объединять многих людей в единые, внутренне солидарные общности, в “мы”: дело в том, что он – не продукт *субъективного произвола* чувственной фантазии или мышления (то есть не каприз, не химера, не мания), а выражение *сущностной воли* [16], проявляю-

<sup>1</sup> Обратное заключение “материя переживаний объективна, потому что имеет социальную значимость и общезначимость, то есть признается всеми, а стало быть значит для всех одно и то же” было бы неверно и свидетельствовало бы об отказе от принципов феноменологии в пользу принципов неокантианства.

щейся в индивиде, роде, народе, нации естественно и непроизвольно [12, с. 228]. И по этой же причине – благодаря объективности и объективной ценности предмета патриотического отношения – социология как социология “понимающая” в принципе способна понять и познать такой интимно-личностный и субъективный феномен, как патриотизм.

Далее мы попытаемся выявить и определить *сущностное ядро* патриотизма как социального феномена, установить его *основные формы и типы*, а также квалифицировать с точки зрения социологии знания социальные явления, сущностно-необходимо связанные с патриотизмом, но имеющие противоположный ценностный вектор. Таким образом, мы ограничиваемся, рассмотрением собственно патриотизма в его философско-социологическом аспекте.

### **Патриотизм и социализация**

Патриотизм начинается с естественной бессознательной привязанности человека к отчужденному дому и родному краю. Чувство любви к родительскому дому, к родным и близким, к сверстникам и ближайшему взрослому окружению всегда глубоко индивидуально, за ним стоит уникальный жизненный опыт. Тем не менее, оно – источник формирования у человека в более зрелом возрасте патриотических и других социальных чувств и взглядов. Их объекты постепенно генерализируются, расширяясь концентрическими кругами (отчий дом – отчий край – отечество; родители – род – народ). Такое расширение происходит в ходе социализации личности, обусловлено половозрастными жизненными циклами, которые, в свою очередь, зависят от культурно-цивилизационных характеристик общества, или, проще говоря, от степени его развитости.

Формально-социологической особенностью социализации патриотических чувств и взглядов всегда является выход за границы той части социального пространства, которая называется “жизненным пространством” и интуитивно отождествляется с “родиной”. Выход за границы “родины” приводит к осознанию различия между “своей” и “чужой” территорией, к делению людей на “своих” и “чужих”; если он не имеет отрицательных последствий для личности (со стороны “чужих” или “своих”), то “чужие” не становятся “врагами”, а их территория начинает восприниматься как “общая”.

Так впервые патриотическое сознание дифференцируется на “малую” и “большую” родину. В основе этого различия лежат не физическо-географические размеры территории, а социально-феноменологический смысл, который личность вкладывает в эти понятия сообразно масштабам своего жизненного мира<sup>1</sup>. То, что вчера для личности было “большой” родиной, завтра может стать “малой”, поскольку она окажется включенной в еще больший круг социального пространства (отчий дом – отчизна; национальное государство – “мировое общество”; планетарная цивилизация – вселенная).

<sup>1</sup> В этом смысле и надо понимать выражения “крупная” или “масштабная” личность.

Между любовью к так называемой “малой” родине (местным патриотизмом<sup>1</sup>), изначально более сильной и вещественно-конкретной, и любовью к родине “большой” (собственно патриотизмом) на первых этапах социализации может возникнуть ревностное, внутренне противоречивое чувство. В свете последнего “большая” родина представляется чем-то абстрактным, возвышающимся над привычным домашним и семейным кругом. Выход из него сопряжен с появлением отчужденности, которая в дальнейшем – по мере включения индивида в общегражданские и светские отношения – обычно исчезает. Таким образом, при нормальном процессе социализации местный патриотизм не “отмирает” и не “упраздняется”: поначалу он служит мостиком для перехода к собственно патриотизму, а впоследствии образует его базис.

В определенных обстоятельствах (расово-этническая дискриминация и сегрегация, гражданские войны, конфликты между регионом и центром и т.д.) нормальный процесс эмоциональной социализации нарушается – и отчужденность сохраняется или даже углубляется. Тогда местный патриотизм может послужить источником сепаратистских настроений, причиной миграции или эмиграции. Но и в стабильных условиях процесс генерализации объекта патриотических чувств не всегда идет гладко, поскольку зависит от огромного числа факторов, в частности, расовой и национально-этнической принадлежности, языка, вероисповедания, культурных традиций, исторической судьбы и экономического положения родного края, формы государства, политической системы, и т.д. Не удивительно, что в современном большом многонациональном государстве (особенно в таком, как Россия) местный патриотизм бывает нередко более силен, чем патриотизм общегосударственный.

В процессе социализации личности патриотические эмоции дифференцируются и усложняются под действием рефлексии, попыток взрослеющего человека, с одной стороны, вычленив себя как сознательную индивидуальную личность из тех общностей, частью которых он, сам того не сознавая, являлся с рождения, а с другой стороны, “разобраться в собственных чувствах”. Это стремление ведет к активному осмыслению пережитого опыта, переживаемого момента и антиципации будущего, к осознанию своего места в обществе и проектированию желаемого. Делаются первые шаги в направлении расовой, национально-этнической, религиозной, культурной, классовой и социально-групповой самоидентификации. Именно так – через социализацию мышления в ходе реструктуризации жизненного мира – впервые формируются и наполняются конкретным содержанием абстрактные понятия<sup>2</sup>. Прогрессирующая интеллектуализация этого процесса типична для

<sup>1</sup> Под “местным” патриотизмом мы не имеем в виду патриотизм в метафорическом смысле – корпоративный дух, солидарность, круговую поруку работников одного предприятия, фирмы.

<sup>2</sup> Это направление исследований, лежащее на стыке социологии, логики и социальной психологии, намечает в своем наброске “теории социального генезиса абстракции” К. Мангейм [18, с. 252-253].

нормального процесса социализации, хотя его первоначальная эмоциональная основа может не только сохраниться, но и упрочиться.

Анализирующему свои переживания человеку зачастую кажется, будто путь их осмысления и осознания – это путь их полной рационализации, интеллектуального “снятия”. Создается впечатление, будто происходит превращение интимно-личностной эмоциональной энергии в общезначимые символические формы, будто в этом размене чувств на слова, религиозные верования, обществоведческие понятия, политические идеи, правовые термины и т.д. эмоции сублимируются и пропадают. Но их периодические взрывы, происходящие во время войн, политических конфликтов и событий, природных и социальных катастроф, международных спортивных состязаний, небывалых национальных достижений и т.п., свидетельствуют, что дело обстоит намного сложнее. Львиная доля оценок, взглядов, убеждений, идей и даже теорий возникает под непосредственным воздействием патриотических порывов, “волн патриотизма”.

#### **Аффективный патриотизм**

Рациональные конструкты, имеющие аффективное происхождение, всегда образуют поверхностный, периферический слой индивидуального, группового и общественного сознания. Если бы влияние патриотизма и других “социальных эмоций” на общественную жизнь ограничивалось только этим, то следовало бы признать полную правоту сторонников естественнонаучной (позитивистской) парадигмы в социологии. Влияние патриотических, равно как и антипатриотических порывов мало отличалось бы тогда от воздействия *аффектов и страстей*, пагубного для непредвзятого исследования и научной объективности. Да это и было бы, скорее всего, проявлением аффектов и страстей. Ради познания истины от такого – аффективного – патриотизма следовало бы освободиться, как учил Б. Спиноза, считавший человеческое бессилие в укрощении и ограничении аффектов формой рабства<sup>1</sup>.

Однако проблема заключается не в том, нужно ли идентифицировать и элиминировать аффективный патриотизм как замутняющий социально-научное познание фактор – это, бесспорно, необходимо, пока мы полагаем, что находимся в рамках социальной науки, – а в идентификации конкретной идейно-теоретической конструкции как социально-научной в отличие от политико-идеологической, социально-философской, религиозно-философской, социально-мифологической и т.д. То есть проблема заключается в полагании границ научности социального познания, а также в том, кем и откуда они полагаются – субъектом познания из самого познания, стремя-

<sup>1</sup> См. два последних раздела “Этики” – “О человеческом рабстве или о силах аффектов” и “О могуществе разума или о человеческой свободе”. Б. Спиноза внес огромный вклад в создание естественнонаучной парадигмы познания и соответствующего ей образа “ученого” – “человека познающего” как высшей формы *homo sapiens* и *animal rationale*. Для Спинозы “любовь, желание и всякие другие так называемые аффекты души” – “модусы мышления” [19, с. 197-222, 32].



щегося к объективности, или, скажем, субъектом политического действия из политической сферы.

Аффективный патриотизм – важная составная часть множества авторитарно ориентированных политических идеологий, например, расистских, националистическо-экстремистских, религиозно-фундаменталистских и т.д. Большинство из них не озабочено поиском истины (она им “известна”), равно как и соблюдением процедур научности познания, по сути своей демократических. Стало быть, задача в том, чтобы осознать и соотнести наши собственные ценности, заложенные в позиции, с которой мы производим идентификацию и квалификацию идейно-теоретической конструкции, с ценностями последней. Такое пропедевтическое реляционирование необходимо, чтобы разобраться, в каком контексте следует рассматривать знание, представленное в данной идейно-теоретической конструкции, – в контексте научного познания или практической деятельности, например, политики<sup>1</sup>.

#### Этологический патриотизм

Между тем, представление о том, что патриотизм – только аффективный фактор, служащий помехой социально-научному познанию, но конститутивный для ненаучного знания, так же поверхностно, как и взгляд, согласно которому социально-научная истина в полной мере объективна лишь тогда, когда целиком исключает индивидуально-личностную субъективность<sup>2</sup>. Существенное и суверенное влияние патриотических чувств выражается не в их непосредственном воздействии на процесс мышления и его результат, а совсем другим способом. Они участвуют в формировании системы ценностных предпочтений человека, являются важнейшей составной частью *этоса* индивидуальной человеческой личности. Они входят в состав того, что Бл. Августин называет “*ordo amoris*”, а Б. Паскаль – “*ordre du coeur*”.

Другими словами, если любовь к родине как необходимая составная часть ценностного отношения к миру детерминирует всю человеческую жизнь (в том числе способ мышления), мы имеем дело с *этологическим* патриотизмом. Он находит выражение в определенной жизненной позиции, а она, в свою очередь, – в образе и стиле жизни. Говоря о жизненной позиции, мы имеем в виду не декларативное утверждение патриотических взглядов, а

<sup>1</sup> На значимость социального контекста знания обратил внимание еще Б. Спиноза. В трактатах, посвященных политике, его отношение к аффектам и страстям совсем иное, чем изложенное в “Этике” (хотя он еще не проводит различия между “аффектами” и “чувствами”). См. [20, с. 3].

<sup>2</sup> В этой связи показательна эволюция неопозитивизма до постпозитивизма, например, концепция “личностного знания” М. Полани [21] или образ науки и “свободного общества” П. Фейерабенда [22, с. 465-466; 23, с. 470]. Эта эволюция – запоздалое возвращение окольными путями к истине, которая стала очевидной для многих мыслителей еще в начале XX века (например, для Э. Кассирера, М. Шелера, Э. Гуссерля, Г. Риккерта). А именно, субъективность бывает разная: одна имманентна и конститутивна для социального познания, ее исключение лишает его смысла; другая трансцендентна и деструктивна, ее исключение необходимо для сохранения специфики социального познания в отличие от обыденного и других форм сознания.

определенную структуру жизненного мира, способ организации жизнедеятельности, повседневного поведения. Патриотические аффекты, эмоции и взгляды являются, с этой точки зрения, всего лишь поверхностной оболочкой более глубокого, бессознательного и подсознательного пласта человеческого бытия в социуме<sup>1</sup>.

Попытаемся пояснить, что такое этологический патриотизм. Любящий свою родину человек с самого начала иначе понимает свое предназначение в жизни, избирает иную стезю, иные цели и стратегию их достижения, он изначально ведет себя, мыслит и переживает иначе, чем тот, кто не питает к родине теплых чувств, а тем более тот, кто в глубине души ненавидит страну, в которой родился. Высшим проявлением его патриотизма бывает добровольная жертва собственной жизни ради спасения родины. Соответственно, у истинного патриота по-другому складывается жизненный путь – то, что называется судьбой, “биографией”. Как правило, его судьба во многом переплетается с судьбами родины<sup>2</sup>.

Так, во время войны истинный патриот идет на фронт защищать родину; совершая этот поступок, он не нуждается в публичной декларации своих патриотических чувств и взглядов, она для него – дело второстепенное. Но и в мирное время его патриотическая, или активная гражданская, позиция выражается в поступках, свидетельствующих о его готовности разделить судьбу родины, какой бы она ни была. Обыватель, настроенный патриотически индифферентно или антипатриотически, будучи сторонним наблюдателем, увидит в стремлении к самопожертвованию из любви к родине только пренебрежение здравым смыслом и личными интересами, то есть недостаток ума. Для истинного же патриота, совершающего патриотический поступок, наоборот, сомнения и раздумья о *целесообразности* совершения этого поступка – первый признак личностной ущербности, нравственной слабости. Осмысливая пройденные пути, патриот и антипатриот обнаруживают, что их взгляды, и разделяемые ими идеи соответствуют их практическому жизненному опыту. При этом оба склонны думать, что это происходит потому, что “практика определяет теорию”.

<sup>1</sup> Наше понимание патриотизма перекликается с концепцией И.А. Ильина. “Патриотизм, – пишет он, – ... уходит корнями в глубину человеческого бессознательного, в жилище инстинкта...” [12, с. 228]. И.А. Ильин различает “инстинктивный” и “духовный” патриотизм, воспроизводя метафизический дуализм “духа” и “порыва” М. Шелера: “Патриотизм *всегда инстинктивен*. Но он *не всегда духовен*. И то, что должно быть достигнуто, – есть *взаимное проникновение инстинкта и духа в обращении к родине*” [12, с. 219].

<sup>2</sup> Согласно И.А. Ильину, любить родину – значит соединить свою жизнь с жизнью народа и свою судьбу с его судьбой [12, с. 226-227]. Ср. определение патриотизма, которое дает А. Солженицын: “Патриотизм – это цельное и настойчивое чувство любви к своей родине, с готовностью жертвовать ей, делить невзгоды, но со служением не угодливым, не поддержкою несправедливых притязаний, а откровенным в оценке ее пороков, грехов и в раскаянии за них”. Патриотизм, в понимании А. Солженицына, “чувство органическое, естественное, оно не требует никаких оправданий, обоснований” [17, с. 152].

В действительности, социально-практический и социально-познавательный опыт человека равно изначально и в одинаковой мере (хотя и не фатально) предопределен той глубинно-психологической структурой, которую можно назвать этологической конституцией человека. Она как раз и объясняет тот неоспоримый факт, что у каждого человека “своя жизненная правда”, несоизмеримая с “правдой” другого и “подтверждаемая” именно таким, а не иным стечением обстоятельств жизни – судьбой. У патриота всегда есть аргументы и факты в пользу верности избранного пути; у антипатриота – тоже. Речь идет не об искажении правды (обмане, лжи) из-за аффектов и страстей, потребностей и интересов, а о разных правдах, или перспективах видения реальности [18].

### **Судьба, этос и жизненный образец**

Тот факт, что дети часто повторяют судьбу родителей, следуя по прототипной ими жизненной колее, словно на них лежит “родовое проклятие” или, наоборот, счастливая печать избранности, известен давно. Впрочем, судьба человека может сложиться не через повторение судьбы родителей и близкого окружения, а, наоборот, через сопротивление и преодоление ее мифической неотвратимости. Однако и в этом случае сохранится зависимость представителей молодого поколения от “наследия предков”, хотя и в отрицательной форме. В этом смысле феномен индивидуальной, или “собственной”, жизни представляет интересную социологическую проблему, исследование которой с помощью биографического метода начато сравнительно недавно [44]. Дело в том, что сама ее постановка возможна только в обществе с высоким уровнем развития, когда уже не единицам, а большому числу людей удается выйти за пределы влияния традиционных жизненных образцов и “взять свою судьбу в собственные руки”.

Попытки объяснить судьбу, не прибегая к традиционному суевию (например, хиромантии), повериям обыденного сознания, мифическо-астрологическому истолкованию<sup>1</sup> или религиозному фатализму и мистике, начали предприниматься лишь в XX веке. Одними из первых и, на наш взгляд, наиболее основательных являются философско-социологическое учение М. Шелера об этосе и образцах [7, 10], теория Э. Шпрангера о “жизненных формах” [27]<sup>2</sup>, но прежде всего – постановка “проблемы судьбы” Г. Зиммелем как философско-социологической. Зиммель определяет судьбу как результат взаимодействия объективных случайных причинно-следственных цепочек и субъективных внутренних жизненных интенций

<sup>1</sup> Влияние места (и времени) рождения человека на его дальнейшую судьбу рассматриваются здесь с точки зрения феноменологически обоснованной социологии знания. Критику астрологического фатализма как особой разновидности мифического сознания см. в программной работе Э. Кассирера “Понятийная форма мифического мышления” [28].

<sup>2</sup> На основе шести биопсихических типов Э. Шпрангер выделяет шесть типов человеческой личности: 1) теоретический человек, 2) экономический человек, 3) эстетический человек, 4) общественный (социальный) человек, 5) властный человек, 6) религиозный человек.

человека. “Точно так же с помощью понятия судьбы становится понятным то, что казалось промыслом ‘провидения’, так как судьба человека и его индивидуальная сущность удивительным образом соответствуют друг другу, – пишет он. – Подобно тому, как мир определяет содержание нашего познания – но лишь потому, что познание ранее определило, каким может быть для нас мир, – так и судьба определяет жизнь индивида, но лишь потому, что этот последний избирал эти события по некоторому средству, равно как и тот смысл, в котором они могут сделаться его судьбой” (41, с. 190-191). Далее Зиммель делает наблюдение чрезвычайно важное; оно прямо выводит нас к проблеме интересности, о которой мы говорили выше в связи с патриотизмом: “Если некоторые события становятся судьбой любого числа индивидов, то это происходит потому, что какие-то важные жизненные интенции предполагаются у всех людей” (41, с. 191).

Ключевыми для философско-социологической интерпретации судьбы, являются, на наш взгляд, понятия этоса и жизненного образца. *Этос* – это система ценностей субъекта (человека, класса, народа и т.д.), сложившаяся на основе ценностных предпочтений по определенным правилам предпочтения одних ценностей и небрежения другими<sup>1</sup>. Этос человека в значительной степени архетипичен, он является источником ценностно-бессознательного отношения к миру, в котором сознательное отношение (в том числе интроспективное самопознание) – лишь надводная часть айсберга<sup>2</sup>. Изменения в нем происходят медленно, они обусловлены прежде всего сменой поколений, расовыми и этническими смешениями, большими социальными потрясениями и природными катаклизмами. Обычной формой передачи этоса являются, на наш взгляд, жизненные образцы<sup>3</sup>, прежде всего традиционные, “наследуемые” детьми в первую очередь от родителей.

Так, типы этосов, существующие внутри русского этноса<sup>4</sup>, хорошо известны как бытовые типажи, сказочные и литературные образы. Их объединяет одно: они персонифицируют разные формы человеческого бытия в социуме (социальные ниши), а именно способы жизнеустройства разных био-

<sup>1</sup> Более подробно о понятии этоса см. [11].

<sup>2</sup> Обзор наиболее влиятельных точек зрения этнологов и культурных антропологов на то, что такое “этос” см. в [24, с. 40-41]. С.В. Лурье обращается к понятию этоса в связи с проблемой адекватной понятийной квалификации “этнического бессознательного”, играющего роль “центральной зоны” (“образа в себе”) в процессе самоструктурирования этноса.

<sup>3</sup> Культурные антропологи, этнологи и культурологи предпочитают говорить о “культурных образцах” [24]. Последние, несмотря на сходство, отличаются от “жизненных образцов” в нашем понимании.

<sup>4</sup> Этнопсихологи давно пришли к выводу, что этническая культура не гомогенна. Речь идет о вариациях этнической идентичности внутри определенного этноса. Количество и качество этих вариаций не случайно. На наш взгляд, правомерно говорить о существовании внутри этноса (в синхроническом и диахроническом измерениях) жизнеспособных, воспроизводящихся “социоэтологических систем”, в рамках которых одинаково необходимы – по принципу взаимодополнения – и “хорошие”, и “плохие”, и, на первый взгляд, совсем “никчемные” жизненные образцы.

психических типов, относительно независимые от общественно-экономического строя и политических порядков. За каждым из них стоит свой жизненный мир, своя жизненная “правда”, более или менее определенная социальная среда.

*Жизненные образцы* – это персонифицированные жизненные программы, стратегии и тактики жизни. Для большинства людей они служат если не предначертанием их судьбы, то во всяком случае выполняют в их жизни символическую функцию предупреждающих указателей, маяков, пограничных столбов. Жизненные образцы – в отличие от моральных образцов, которые демонстрируют, как жить должно, – показывают, как жить можно<sup>1</sup>.

Вероятно, нечто подобное имел в виду И.А. Ильин, когда писал, что “...каждый народ имеет свои специфические особенности, образующие его национальный духовный уклад, или, выражаясь философически, – его национальный духовный акт”. “Само собой разумеется, – продолжает он в примечании, – что этот ‘акт’ включает в себя и всю глубину бессознательного, жизнь инстинкта, страстей и наследственного уклада жизни”. Что здесь подразумевается конкретно? “Так, каждый народ по-своему вступает в брак, рождает, болеет и умирает; по-своему ленится, трудится, хозяйствует и отдыхает; по-своему горюет, плачет, сердится и отчаивается; по-своему улыбается, смеется и радуется;...” и т.д. [12, с. 229-230].

Итак, с помощью понятий этоса и жизненного образца мы хотели показать, во-первых, что отношение к родине формируется на самом глубоком уровне практического сознания; этот слой человеческой психики граничит с ее бессознательными – архетипическими и, вероятно, даже прафеноменальными – пластами, поэтому социологу знания, исследующему факты сознания, необходимо различать аффективный и этологический патриотизм. Во-вторых, отношение к родине является составной частью этоса личности и через него оказывает существенное влияние на всю человеческую жизнь (судьбу человека), в том числе на его образ мыслей и мировоззрение. Этологический патриотизм конститутивен социально-научному познанию, поскольку последнее осуществляется индивидуальными человеческими личностями. Однако этологический патриотизм, в отличие от аффективного, не является фактором, “замутняющим” или, наоборот, “просветляющим” научную истину. Ибо речь идет уже не о фальсификации или прямом обмане из патриотических (антипатриотических и т.д.) соображений, а о качественно разных мировосприятиях и картинах мира, выстроенных на различных ценностных, мировоззренческих основаниях [18].

<sup>1</sup> В своем учении об образцах М. Шелер говорит также об “образцах-моделях” – априорных идеях личностных образцов, дедуктивно выводимые из основных типов ценностей. Так, ценностям религиозным (или ценностям священного), духовным (или ценностям культуры), витальным (или ценностям жизни), утилитарным (или ценностям полезного), гедонистическим (или ценностям приятного) соответствуют образцы-модели святого, гения, героя, пионера цивилизации, искусника наслаждений [см. 7, 25, 26]. Жизненные образцы, наоборот, апостериорны, они индуктивно выводятся как персонифицированные узлы реально существовавших и существующих социоэтологических взаимосвязей.

Так, можно любить родину, но в стремлении помочь ей совершить нелепый или даже социально вредный поступок, создать теоретически несостоятельную или практически опасную идейную программу. С другой стороны, во всемирной истории и истории России немало примеров того, когда жизненная позиция, поступки, чувства и взгляды людей, настроенных, к примеру, антипатриотически, помогали привлечь внимание общественности к наболевшим проблемам и способствовали их решению.

### **О правильной любви к родине**

По отношению к этнологическому патриотизму не будет преувеличением сказать, что он “впитывается с молоком матери”. Люди с малых лет бессознательно перенимают не только традиционные народные архетипы, но и личностные образцы из ближайшего окружения, за которыми стоят целые жизненные программы. Прежде всего образцами для них служат – вольно или невольно, к счастью или несчастью – отец и мать. Разумеется, экзистенциально обусловленный патриотизм, бессознательно воспринятый от родителей как жизненная программа, было бы неверно оценивать словами “хорошо” или “плохо” – он либо есть, либо его нет. Квалифицировать этнологический пласт социального бытия в моральных терминах все равно, что порицать или хвалить воду за то, что она “мокрая”. Господствующая в обществе мораль, а также действующее право, во многих отношениях производны от господствующих типов этоса или находится с ними в отношении лицемерного лжепатриотического взаимодополнения<sup>1</sup>.

Осознание этнологического патриотизма – если оно вообще происходит – не всегда имеет позитивные последствия, то есть ведет к зрелым патриотическим чувствам и убеждениям. Оно может вызвать защитную реакцию протеста, отказа покорно повторять участь родных и близких, друзей и знакомых, а вместе с тем – разделить судьбу родины. Человек чувствует себя жертвой – жертвой обстоятельств. Появляется стремление разорвать фатально сплетенный ими порочный круг, вырваться на свободу из затхлой, унижающей человеческое достоинство или криминогенной социальной среды, из тесного мирка “малой” или “большой” родины, которая, кажется, грозит задушить в своих объятиях. Из такой критической ситуации может быть много выходов, однако в любом случае происходит большая или меньшая деформация душевно-духовного строя личности, ведущая к появлению, так

<sup>1</sup> Например, нигде воровство так не клеймят позором на словах (среди “чужих”) и нигде к нему так терпимо не относятся на деле (среди “своих”), как в России. Воровство – в широком, исконно русском смысле этого слова – никогда не покрывалось у нас сферой уголовного права, играя роль компенсаторного социально-экономического противовеса жестокому политическому абсолютизму и архаичным (феодалным) экономическим порядкам: без казнокрадства, взяточничества, мздоимства, жульничества, вымогательства, мошенничества, грабежа, разбоя и т.д. выжить было просто невозможно. Воровство давно вошло в плоть и кровь народной жизни, а после “перестройки”, взяв общество в клещи сверху (казнокрадство, коррупция) и снизу (кражи, бандитизм), стало конститутивным элементом социально-экономического строя. См. о “новом русском” “клептократическом” капитализме [11, с. 143-146].

сказать, искаженных и превращенных форм патриотического сознания. На наш взгляд, их не следует уподоблять девиантному или отклоняющемуся сознанию, ибо у такой аналогии нет общего основания. Последнее понятие, необходимо связанное с социологией права и морали, ориентировано на теоретически обоснованные юридические и этические нормы, а потому предполагает общезначимый рациональный критерий, позволяющий различать “благие” и “злые”, “законопослушные” и “преступные” замыслы, устремления, намерения, мотивы и т.п.

Выработка и применение общезначимого рационального критерия по отношению к любви к родине в принципе невозможны, если только они не осуществляются в рамках “казенного патриотизма” – составной части государственно-политической идеологии, которая учит, как “правильно” любить родину<sup>1</sup>. Но заставить любить родину нельзя, тем более, нельзя заставить любить ее по правилам, предлагаемым государством, – каждый любит или ненавидит ее не так, как надо, а так, как он может и хочет. Поэтому квалификацию патриотических чувств и форм сознания как “искаженных”, “извращенных” и т.п. надо понимать не в абсолютном, а всегда лишь в относительном смысле. Убеждение в необходимости соотнесения оценки чужих патриотических чувств и взглядов с собственными и собственными – с чужими возникает по мере осознания того факта, что даже отрицание канона подлинной и чистой любви (выработанного, например, христианской религией) еще не означает отрицания самой любви.

#### **Патриотический индифферентизм**

Феноменологию форм патриотических чувств и сознания можно начать с простейшего и самого распространенного феномена – безразличного, равнодушного отношения к родине или даже вообще отсутствия определенного отношения к ней. Бывает, люди проживают всю жизнь, но так и не поднимаются до осознания своего отношения к родине. Патриотический индифферентизм – одна из основных причин непатриотических высказываний, поступков, решений. Непатриотизм, в отличие от антипатриотизма, означает не ненависть к родине, а забвение родины – ее исчезновение из поля предметов возможного внимания. Непатриотично ведут себя личность, социальная группа, партия, государство, которые не учитывают отечественные интересы там, где это необходимо или желательно.

#### **Антипатриотизм**

Ненависть к родине – результат естественной протестной реакции человека, стремящегося вырваться из сложившегося жизненного мира, но временно не способного это сделать (например, путем изменения социально-экономических условий, миграции или эмиграции). Человек либо примиряется со средой, воспринимаемой им как “порочный круг”, “ловушка” и т.п., либо продолжает с ней бороться, стремясь нейтрализовать влияние чуждого

<sup>1</sup> Например, рожать побольше детей, ехать на освоение целинных земель, осушать болота российского Нечерноземья, строить БАМ, выполнять интернациональный долг в Афганистане, наводить конституционный порядок в Чечне и т.д.

или враждебного социального окружения. В ответ на вязкое или агрессивное сопротивление среды у человека, ощущающего себя на родине “чужим”, возникает ненависть по отношению ко всему, что ее олицетворяет – родителям, родному дому, друзьям, знакомым и незнакомым людям, природному ландшафту, улице, городу, климату и т.д. Расширяясь концентрическими кругами, ненависть переходит на “большую” родину и все, что ее олицетворяет, – страну, народ, государство, его историю, государственно-образующую нацию, государственные символы и т.д.

Проявления антипатриотизма, хотя и не редки в быту, но в доктринальной форме встречаются не так часто. Гораздо чаще горячая и ревнивая любовь к родине принимает форму *ложного антипатриотизма*<sup>1</sup> (“Люблю отчизну я, но странною любовью”), а ненависть и презрение к родине нередко маскируются в особом роде любовь – *лжепатриотизм*, или *псевдопатриотизм*. Разумеется, между двумя крайними формами патриотизма и антипатриотизма существует множество переходных форм. Все они находятся в динамике, так что под действием различных внешних или внутренних причин вчерашний ложный антипатриот может преобразиться в горячего патриота и наоборот. Точно так же, хотя и реже, вчерашний антипатриот становится патриотом и наоборот.

#### **Патриотический нигилизм**

При неблагоприятных условиях, в первую очередь тогда, когда нет никакой реальной возможности – объективной или субъективной – вырваться из унаследованного жизненного мира и создать новый, на почве бессильной ненависти к родине может сформироваться *ресентимент*<sup>2</sup>. Ресентиментный антипатриотизм перерастает в патриотический нигилизм. *Патриотический нигилизм* – это уже не ненависть к родине (специфичная для антипатриотизма), а отрицание позитивной ценности родины как таковой, то есть отрицание особого и незаменимого места родины в системе человеческих ценностей. Симптомы патриотического нигилизма свидетельствуют о необратимых изменениях в эмоциональной конституции и умонастроении человека, которые в принципе исключают возрождение любви к родине. Патриотический нигилизм выражается в слепом поклонении всему иностранному, фанатической преданности какой-либо чужой или древней культуре (умонастроение, специфичное для романтизма) и т.п.<sup>3</sup> Однако основными эпифеномена-

<sup>1</sup> Ложный антипатриотизм типичен для русских, склонных к национальному “самобичеванию”. Он часто сбивает с толку иностранцев, недоумевающих, как можно любить свою родину и свой народ и одновременно ругать их последними словами. Одна из причин такого “самобичевания” – естественная широта и недоразвитость национального самосознания, характерные для большой нации, рассеянной на огромной территории. Однако есть у него и глубокие социальные корни.

<sup>2</sup> О понятии ресентимента см. [33, 11, 34].

<sup>3</sup> Герой комедии Грибоедова “Горе от ума” Чацкий, за которым просматривается известный прототип, автор “Философических писем”, – не продукт ущербного воспитания, а один из первых патриотических нигилистов и *поэтому* “лишних людей”. Впрочем, является ли Чацкий действительно патриотическим ниги-



ми или во всяком случае сопутствующими проявлениями патриотического нигилизма всегда выступают два “близких родственника” – гуманизм и космополитизм.

### Гуманизм

Гуманизм, сущностно-необходимо связанный с патриотическим нигилизмом, есть абстрактная любовь ко всему, что в глазах таким образом любящего имеет человеческое лицо (даже если это морда “друга человека” – собаки, кошки, свинки и т.д.). Гуманизм индифферентен по отношению к расовой, национальной, этнической, культурной и прочей принадлежности человека к конкретным группам, так как в его основе лежит ограниченная и исторически себя изжившая<sup>1</sup> идея равенства природы всех людей (разумная сущность человека), а также более чем двусмысленная идея “общечеловеческих” ценностей.

Одним из первых – после Ф. Ницше – и, на наш взгляд, непревзойденных критиков гуманизма был М. Шелер. В работе “Ресентимент в структуре моралей” [39] он подверг “современное человеколюбие” вкупе с указанными выше идеями глубокой и всесторонней критике<sup>2</sup>. Шелер солидаризируется с Ницше, когда тот сводит идею “любви к человечеству”, особенно в том виде, какой она приобрела в “социальном движении” конца XIX – начала XX веков (социализме, феминизме, рабочем движении и т.д.), “к исторически аккумулятивному и накапливающемуся благодаря традиции ресентименту и видит в ней симптом и выражение деградирующей жизни”, однако не соглашается с ним в том, что источник современного человеколюбия – идея христианской любви.

Приведем два важных фрагмента из этой работы. В первом из них вскрывается сама сущность гуманизма, его центральный нерв.

«Ресентимент является ядром в движении современного всеобщего человеколюбия уже хотя бы потому, – пишет М. Шелер, – что основу этого социально-исторического движения душ образует отнюдь не первичное и спонтанное *стремление к какой-либо позитивной ценности, а протест, импульс отрицания* (то есть ненависть, зависть, мстительность и т.д.) по отношению к господствующим меньшинствам, обладающим позитивными ценностями. Непосредственный объект любви в нем – не “человечество” (потому что вызвать любовь может только нечто наглядное); человечество – просто карта, которая *разыгрывается* им против того, что ненавидят. Человеколюбие есть прежде всего форма выражения вытесненного отрицания Бога, импульса, направленного против Него<sup>3</sup>. Оно есть форма проявления вытесненной ненависти к Богу. Оно все время пытается повернуть разговор к тому, что-де “не так много в мире любви”, чтобы можно было отдать часть ее какому-то вне-человеческому существу – поворот, явно продиктованный ресентиментом. Ожесто-

листом или только ложным (показным) антипатриотом, – спорный литературоведческий вопрос.

<sup>1</sup> На этот факт справедливо указывает, в частности, Н. Луман, говоря о тенденции “современного общества” к постепенному превращению в “мировое” [43, S. 51-53]

<sup>2</sup> Ее обзор выполнен нами в статье [11].

<sup>3</sup> Эту идею описал Достоевский в мировоззрении и образе мыслей Ивана Карамазова. – Прим. М. Шелера

ченность против идеи Господа как высшего существа, невыносимость "всевидающего ока", призывы к мятежу против "Бога" как символического единства и суммы всех позитивных ценностей и их оправданного господства – вот что в нем *на первом месте*; "любобное" преклонение перед человеком как *природным существом*, таким, которое из собственной боли, зла и страдания тотчас *радостно* выводит протест против "мудрого и доброго правления" Бога – вот что *на втором!* Повсюду, где я встречаю исторические свидетельства этих чувств, я нахожу тайное удовольствие от возможности возвысить голос против божественного правления<sup>1</sup>. Так как позитивные ценности по крайней мере уже в силу традиции укоренены – причем и у неверующих тоже – в идее Бога, то понятно, почему внимание и интерес "человеколюбия", основанного на отрицании и протесте, обращены в первую очередь на самые *низменные, животные* стороны человеческой природы: ведь они суть то, что у "всех" людей одинаково. Эта тенденция до сих пор отчетливо видна в тех случаях, когда хотят буквально определить "человеческое" в индивидууме. Во всяком случае, на "человеческое" ссылаются намного реже для объяснения чего-то доброго и разумного, того, что *отличает* человека от других людей в позитивном смысле, чем в тех случаях, когда его хотят оправдать перед лицом упрека или обвинения: "он ведь тоже человек", "все мы люди", "людям свойственно ошибаться" и т.п. Кто ничего из себя не представляет и ничего не имеет, тот, согласно эмоциональной направленности современного человеколюбия, – "все-таки человек". Уже одна эта ориентированность человеколюбия на *родовое* делает его нацеленным в сущности на низменное, на то, что следует "понять" и "простить". Ну как не разглядеть здесь тайно тлеющей *ненависти* по отношению к более высоким позитивным ценностям, которые сущностно как раз и *не* связаны с "родовым", – ненависти, скрытой где-то глубоко под этим "мягким", "понимающим", "человеческим" отношением!» [39, S. 103-104]

Для рассматриваемой нами темы еще более важен другой фрагмент, в котором гуманизм предстает в виде ненависти к родным и родине, вытесненной и сублимировавшейся через ресентимент в "любовь к человечеству".

«Но "всеобщее человеколюбие", обязано ресентименту своим происхождением еще и в другом смысле, причем *двояком*. Во-первых, его источником является ресентимент как форма проявления внутренней противопоставленности и антипатии по отношению к имеющемуся в каждом конкретном случае *ближайшему кругу* общества и к *его* внутреннему ценностному содержанию; имеется в виду "сообщество", в котором человек формируется физически и духовно. Опыт показывает, что, как правило, у детей, тщетно добивавшихся родительской ласки, или страдавших от того, что их притязания на ласку не находили должного отклика, у детей, чувствовавших себя в родном доме по какой-то причине "чужими", внутренний *протест* очень рано перерастает в обостренное, доходящее до экзальтации чувство сопричастности "человечеству". Эта неопределенная, смутная экзальтированность – следствие вытесненной *ненависти* к семье, ближайшему окружению<sup>2</sup>. Если взглянуть на это в макро-

<sup>1</sup> Там, где религия и церковь полагают смысл и ценность Божией любви основанными на существующих в мире, эмпирически доступных позитивных благах и рациональных учреждениях (а не наоборот, любовь к миру – основанной на том, что он – "мир Божий"), там идея Божией любви уже и самой религией фальсифицируется в духе современного человеколюбия; и уж тогда "человеколюбие" с полным правом обрушивается на нее с обвинениями. – *Прим. М. Шелера*

<sup>2</sup> Лучшего примера, чем история жизни, особенно юности, князя Кропоткина (см. "Автобиографию"), я просто не знаю. Ранний конфликт с отцом, который

масштабе, то именно так в дряхлеющей Римской империи родилась лишенная всяческой опоры и такая же одинокая, как индивидуум, вырванный из питательной среды города-государства, любовь к “человечеству”, тот “космополитический” аффект, которым пронизаны сочинения представителей ранней Стои<sup>1</sup>. И вот теперь этот мотив возродился в “современном человеколюбии”. Это означает, что оно возникло прежде всего как *протест против любви к родине* и в итоге стало протестом против всякого организованного сообщества. Так что второй источник современного человеколюбия – вытесненная ненависть к родине. Во-вторых, корни современного человеколюбия уходят в ресентимент еще и потому, что оно является – по выражению его самого значительного представителя, О. Конта – “альтруизмом”<sup>2</sup>» [39, S. 104].

Нет нужды рассказывать о случаях, когда из-за абстрактной любви к человеку убивали конкретных людей – всемирная история и особенно отечественная история XX века ими переполнена. Гуманитаризм и так называемый “абстрактный гуманизм”, как и “всеобщее человеколюбие”, “любовь к человечеству” – в сущности одно и то же, поскольку подлинный гуманизм, то есть духовная, жертвенная любовь человека к человеку и людям, всегда по необходимости конкретен. Отличие подлинного гуманизма от гуманитаризма как феномена, родственного космополитизму, превосходно сформулировал Ю.Н. Давыдов. Говоря о литературных персонажах, “рожденных из духа нашей великой нравственной философии”, он пишет: “Это – тип мироощущения, который только и можно назвать истинно нравственным: ощущение причастности миру, взятому не абстрактно-‘глобалистским’ или универсально-‘космическим’ образом, но непосредственно-человечески: как реальный мир их родных и близких, их соседей и сослуживцев, их *со-отечественников* и *со-временников*; чувство тревоги и ответственности за все, происходящее в мире, вовсе не чуждое сокрушению человека по поводу себя самого, своих собственных ошибок и прегрешений” [36, с. 274].

### Космополитизм

Космополитизм, в нашем понимании, – явление, в сущности, негативное, хотя в своих конкретных исторических формах далеко не однозначное. Он возник как умонастроение космической экзистенциальной бездомности (“у философа нет отечества”), индивидуально-эгоистической отчужденности от родины и циничного безразличия по отношению к ней (“ubi bene, ibi patria” – “где хорошо, там и отечество”). Так, для киников Антисфена и Диогена Синопского космополитизм был негативной реакцией на порядки и уклад жизни античного полиса.

после смерти любимой сыном матери взял вторую жену, довел этого в сущности благородного и мягкого по натуре юношу до того, что он, начав с заступничества за слуг в родном доме, постепенно пришел к принципиальному отрицанию всех традиционных ценностей и идеалов русского народа и государства, пока – в конце концов – не оказался на идейных тропах анархизма. – Прим. М. Шелера

<sup>1</sup> Вообще, учение ранней Стои, в особенности Эпиктета и Марка Аврелия, необычайно сильно окрашено ресентиментом, и было бы интересно рассмотреть его с этой точки зрения детально. – Прим. М. Шелера

<sup>2</sup> Альтруизм Шелер считает “формой ненависти к самому себе”, которая “лишь выдаёт себя в иллюзорном притворстве сознания за то, что противоположно ненависти – за ‘любовь’” к другим людям”. [39, S. 82]

Космополит чувствует и считает себя “гражданином мира” не потому, что любовь к родине – “малой” и “большой” – настолько в нем крепка и сильна, что естественно перерастает в любовь ко всему миру, ко всем людям, человеку вообще, а, наоборот, потому, что явно или тайно ненавидит и презирает родину. У космополита любовь к отечеству либо ничтожно слаба, либо вообще атрофировалась, так как яд ресентимента вытравил ее, дав взамен иллюзию причастности к общности более высокого порядка и значимости, – ко всему миру, человечеству. Но объективно более высокая ценность этой общности (самой по себе, конечно, не иллюзорной) для космополита не самоцель, не предмет любви и деятельного, жертвенного служения, а всего лишь средство – основание и повод для высокомерного, презрительного отношения к своему народу и родной стране.

Но когда люди говорят о своей привязанности, приобщенности (эмоциональной или интеллектуальной) к тому, что выходит за рамки национальных и государственных границ, гордо называя себя “космополитами”, они, очевидно, имеют в виду что-то совсем другое. Задачей социологии знания является как раз выявление разных, подчас противоположных смысловых пластов одного и того же понятия, что позволяет на уровне социологического мышления избежать смешения понятий, столь характерного для обыденного сознания.

#### **Космополитизм и планетаризм**

Космополитизм и планетаризм – в принципе противоположные феномены. Планетаризм – это сверхнациональное сознание принадлежности к человеческой общности на планете Земля, чувство любви ко всем живущим и всему живому на ней и солидарности с ними, готовность деятельно и жертвенно им служить. В основе этого позитивного чувства и сознания необходимо лежит патриотизм, естественно перерастающий свои локальные и национальные границы. В случае, если речь идет о неполном, фрагментарном планетаризме, например, когда глобальное мышление еще формируется или уже сформировано так, что распространяется не на весь мир, а только на какие-то отдельные национально-культурные регионы, страны или по крайней мере одну чужую страну, видимо, более уместен термин “сверхнационализм”, предложенный И.А. Ильиным<sup>1</sup>.

Глобализация экономики, политики, культуры, образа и стиля жизни, в значительной мере стимулируемая электронными средствами массовой информации и Интернетом, – всемирно-историческая тенденция. Она неотвратимо ведет к формированию планетарной цивилизации и тому, что Н. Луман, делая акцент на коммуникации и приоритете когнитивных ожиданий над нормативными, называет “мировым обществом”. Но глобализация не только

<sup>1</sup> «... ‘Сверхнационализм’, – пишет И.А. Ильин, – утверждает родину, и национальную культуру, и самый национализм, и особенно – духовный акт своеобразно-национального строения. (...) Ибо сверхнационализм доступен только настоящему националисту: только он сумеет увидеть ширь *духовной вселенскости* и не соблазниться ею – не соскользнуть в *духовную беспочвенность*” [12, с. 242].

не означает универсализацию и унификацию, но как раз во многом исключает их. Глобализация основывается на планетаризме, то есть предполагает патриотизм, интенсификацию развития национальных культур, еще более бережное отношение к их самобытности. Универсализация базируется на космополитизме, индифферентном или даже враждебном по отношению к национально-культурным различиям, ведет к их стиранию, забвению традиционных ценностей, самобытных устоев и обычаев.

Подобно тому, как любовь к “большой” родине основывается на любви к родине “малой”, основой и необходимым условием планетаризма всегда был и будет патриотизм. Видеть в патриотизме то, что должно быть “преодолено” как нечто низменное (инстинктивная привязанность: восходящая к территориальному инстинкту животных), либо “изжито” как возрастное явление, либо “отвергнуто” как консервативная изоляционистская тенденция, – глубокое заблуждение. Любовь к отечеству не изолирует от мира, а как раз открывает мир в подлинном свете: позволяет увидеть планету Земля не как внутренне индифферентное, а потому не способное к развитию, общечеловеческое единство, но как плодотворное единство многообразия, ориентированное на инновации. С точки зрения социальной феноменологии, любовь к родине – “вечный” социальный феномен и непреходящая человеческая ценность. Она не подлежит ни психологическому “изжитию”, ни диалектическому “снятию”, основанному на мифической силе отрицания. От чего на самом деле необходимо отрешиться, так это от “морфологического шовинизма” и “националистического мессианизма”<sup>1</sup>.

### **Интернационализм**

Особой – политико-идеологической – разновидностью космополитизма является интернационализм. Свое теоретическое обоснование он получил, как известно, в трудах К. Маркса, Ф. Энгельса, В.И. Ленина и других теоретиков международного коммунистического и рабочего движения как социально-классовый интернационализм – интернационализм капитала и интернационализм труда, капиталистов и рабочего класса. “Так как положение рабочих всех стран одинаково, – говорил Ф. Энгельс, – так как их интересы одинаковы, враги у них одни и те же, то и бороться они должны сообща” [35, с. 373]. Поскольку интернационализм рабочих (трудящихся), так называемый “пролетарский интернационализм”, ставит классовые интересы (то есть политическо-экономические) выше интересов национальных (прежде всего национально-государственных), а стало быть выше интересов отечества, постольку он отрицает патриотизм. Согласно большевистскому “социально-революционному” принципу, сознательный пролетарий должен предавать свою “родину” и в мирное время, и особенно во время войны, работая на ее

<sup>1</sup> Эту задачу в контексте “философии планетаризма” ставит Я.В. Сиверц ван Рейзема [37, с. 14-15]. “Любовь к отечествам, Родине не должна противоречить долгу перед Небом, Землей, Мыслью”, – справедливо замечает И.А. Аргутинский-Долгорукий [38, с. 63]. Добавим только, что исполнение долга на уровне этих более высоких ценностных порядков не исключает, а предполагает исполнение правильно понятого долга перед родиной.

разложение и на победу рабочего интернационала. Так, большевики во главе с В.И. Лениным выступили за поражение России в Первой мировой войне, поскольку оно ослабляло царизм, национальную буржуазию и приближало социалистическую революцию.

Казуистичность концепции “пролетарского интернационализма” состоит в том, что отрицание любви к родине через отрицание ценностного приоритета интересов родной страны перед классовыми интересами маскируется псевдогуманной заботой о народе, точнее говоря, его “лучшей части” – трудящихся. Предательство интересов родной страны во имя трудящегося народа преподносится как особая, “истинная”, любовь к родине (“предаю тебя, но на твое же благо”). Однако подлинной целью разделения родины на родную страну и трудящийся народ, предпринимаемого коммунистической идеологией, является не забота об интересах народа (в нем видят лишь носителя классовой ненависти, подрывающей гражданский мир и ведущей сначала к “холодной”, или скрытой, а затем “горячей”, или открытой, гражданской войне, то есть орудие классовой борьбы, навоз истории), – подлинной целью такого разделения является захват политической власти в государстве с помощью социалистической революции и подготовка “мировой революции”.

Идея “мировой революции” (о ней, ввиду ее откровенно утопического, саморазоблачительного характера, коммунисты давно предпочитают помалкивать) образует главный нерв концепции “пролетарского интернационализма”. Именно эта идея, как никакая другая, выражает мессианский, эсхатологический – и что особенно важно в свете нашей темы – космополитический дух марксистского учения. Перевернуть, разрушить “до основания” весь мир, сломать все ненавистные, помогающие угнетать народы национально-государственные перегородки, разрушить и выбросить на свалку истории вековые национальные уклады жизни и духа, а затем на обломках старого мира построить, *сотворить* новый мир, охватывающий, подобно “мировому государству”, весь земной шар (ибо как отрицание старого он в принципе несовместим со старым и мирится с ним только по необходимости и временно), – таково идейное ядро марксистской коммунистической утопии, позволяющее рассматривать интернационализм как особую разновидность космополитизма<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Наше понимание интернационализма близко его толкованию И.А. Ильиным [12, с. 216, 242], с той разницей, что мы усматриваем сущностно-необходимую связь между космополитизмом и интернационализмом, считая космополитизм феноменологически и исторически первичным феноменом, интернационализм – феноменологически и исторически вторичным. И.А. Ильин фактически признает эту связь, критикуя интернационализм и космополитизм (как псевдохристианскую позицию “гражданина вселенной”, как ложное “всечеловечество”): “Интернационалист, – пишет он, – будучи духовно *никем*, желает стать сразу ‘всечеловеком’; и это не удастся ему, ибо всечеловечество есть духовное состояние, которое может быть доступно только духовно и национально самоутвердившемуся человеку. То, что откроется бездуховному интернационалисту, будет не ‘всечеловечество’, а элементарная животная низина, которая даст не культурный подъем и расцвет, а *всеснижение и всесмещение*” [12, с. 242]. На сущностно-необходимую связь интернационализма и космополитизма обращают

### **Интернационализм и сверхнационализм**

С точки зрения социологии знания весьма важен тот факт, что идеологический интернационализм во всех его разновидностях – социально-классовый (“капиталистический”, “пролетарский”), в области международных отношений (“империалистический”, “социалистический”), научно-мировоззренческий, с одной стороны, и интернационализм, в том виде, в каком последний существовал в социальной практике стран реального социализма, с другой – на самом деле вещи не только не одинаковые, но во многом даже несовместимые. То, что обычно называли и сейчас продолжают упорно называть “интернационализмом”, подразумевая либо реальный социально-педагогический опыт, либо опыт межнациональных и межэтнических коммуникаций, есть по сути дела этически-культурный сверхнационализм, который не имеет ничего общего с гуманитаристским интернационализмом как идейно-теоретическим принципом марксизма.

На наш взгляд, едва ли не все позитивное, что обычно приписывают достижениям “пролетарского” и “социалистического” интернационализма в указанных выше опытах “реального интернационализма”, можно и нужно отнести на счет национальных нравственных культур и культур общения. Представители разных народов представляли друг для друга интерес, ценили друг друга, дружили между собой и уважительно относились друг к другу в годы советской власти (как, впрочем, и сейчас) не вопреки их самобытным культурам и национальным особенностям, а именно благодаря им.

Так, опыт “интернационального воспитания” в СССР наложился на традиционную русскую и российскую национальную этику и культуру общения, для которых были характерны добротолюбие, стремление к справедливости, соборность, нестяжательство, трудолюбие, гостеприимство и т.д., а также на этику и культуры общения других славянских и неславянских народов бывшей Российской империи с не менее богатыми и нравственно высокими традициями. На наш взгляд, нет оснований записывать в достижения “интернационального воспитания” эпохи СССР то, что на самом деле есть выражение открытости, “всемирной отзывчивости” русской души, прирожденного идеализма и “всечеловечества” русских, – качеств, о которых говорили Ф.М. Достоевский и В.С. Соловьев.

### **Интернационализм и национализм**

внимание Г.С. Батыгин и И.Ф. Девятко, исследуя антисемитскую кампанию против “безродных космополитов” в конце 40-х годов: “Следует заметить, – пишут они, – что коммунистическая доктрина традиционно прослыла космополитической, но в данном случае ярлык был переадресован буржуазии в стиле несложного пропагандистского эквилибра. К тому времени большевизм если не окончательно расстался с претензией на мировую революцию – идеей пролетарского интернационализма, – то не настаивал на ее немедленном осуществлении. Слова из ‘Коммунистического манифеста’: ‘Рабочие не имеют отечества. У них нельзя отнять то, чего у них нет’ уже не цитировались. Декларировались патриотические установки” [40, № 1, с. 62].

Для большинства народов СССР, но особенно для русского народа, “реальный интернационализм” означал на деле восприятие представителей других государств, наций, рас, этносов как равных, уважение к их национальному достоинству, самобытной культуре; отсутствие национального шовинизма – будь то великодержавного, или основанного на богоизбранности и особой миссии какого-то народа; жертвенную “интернациональную помощь” – военную, экономическую и культурную (в области образования и науки), – а также ряд других позитивных черт, идущих из глубин здорового национализма этих народов. Подчеркнем: под национализмом мы понимаем любовь к самобытному духу своего народа, развивающуюся в национальное самосознание, сохраняющую и творящую национальный уклад жизни.

Между тем, официальные идеологи СССР понимали под “национализмом” только его политизированные, крайние и извращенные формы выражения. Однозначно негативный смысл термина “национализм” утвердился настолько прочно, что кажется сегодня единственно верным и неизменным. Могло ли это быть случайностью? Разумеется, нет. “Пролетарский”, а затем и “социалистический” интернационализм требовали лишь такого понимания национализма и лишь в таком толковании нуждались. Например, “Толковый словарь русского языка” (С.И. Ожегова и Н.Ю. Шведовой) определяет “национализм” как “1) идеологию и политику, исходящую из идей национального превосходства и противопоставления своей нации другим; 2) Проявление психологии национального превосходства, национального антагонизма, идеи национальной замкнутости”. Здесь “национализм” фактически отождествляется с проявлениями “национального шовинизма”, “национального экстремизма”, “национального изоляционизма” и другими отклонениями в национальном самосознании. Общепринятость термина “национализм” в таком однозначно негативном смысле необходимо приводит к следующей альтернативе: либо в национальном аспекте социального бытия на самом деле нет и не может быть ничего позитивного; либо отсутствует понятие, обозначающее действительное позитивное содержание национального аспекта социального бытия. Так как наличие указанного позитивного содержания является, на наш взгляд, очевидным фактом, не требующим доказательств, следует признать, что понятие, которое могло бы его обозначать, попросту отсутствует.

Исследование вопроса, почему в данную конкретно-историческую эпоху в данном обществе в данное время отсутствует, казалось бы, необходимое понятие (между тем как существующие реалии прямо-таки “взывают” к нему), представляет собой, как писал еще К. Мангейм, один из методов социологии знания – выявление “аспекта мышления”, характеризующего “*стиль мышления*” эпохи [18, с. 227]. В интернационалистский стиль мышления, господствовавший в России 70 лет, понятие “национализм”, разумеется, не вписывалось. Вот почему “национализм”, “националист”, “националистический” стали ругательными словами, точнее, политико-идеологическими языковыми метками – инструментами “национальной политики”, которая имела двойной стандарт для внутреннего и внешнего пользования: если внутри СССР национальная эмансипация подавлялась, то на международной арене СССР был “лучшим другом” национально-освободительных движений.



Не удивительно, что советское “интернациональное воспитание” вело на практике к забвению “малой родины”, к пренебрежительному отношению к ней как “провинциальной глубинке” Союза ССР, нивелированию национальных особенностей, препятствовало полноценному развитию национального самосознания. Малейший рост последнего вызывал тревогу и озабоченность как фактор, потенциально опасный для унитарного тоталитарного государства. Родину, Советский Союз, каждому надлежало любить не как представителю своего этноса – а именно как русскому, украинцу, белорусу, татарину, еврею, грузину, узбеку, якуту и т.д., – а как члену и гражданину мифической “новой исторической общности людей”.

Систематическое подавление естественного роста национального самосознания народов СССР привело в конце 80-х – начале 90-х годов к взрывному выходу национальных чувств в радикальных формах (национально-освободительные движения протестного характера, политический экстремизм на националистической почве, сепаратизм). Этот порок сердца Союза ССР в области “национального вопроса” стал одной из главных причин его быстрого распада в 1991 году.

### **Ностальгия**

Миграция или эмиграция – радикальные способы решения проблемной жизненной ситуации, когда социальная среда начинает восприниматься личностью как чуждая, враждебная<sup>1</sup>. Они снимают внутреннее психологическое напряжение, приостанавливают или обращают вспять процесс аккумуляции ненависти, так что впоследствии некоторые мигранты или эмигранты внутренне примиряются с покинутой ими родиной и даже начинают скучать по ней. Они испытывают целый комплекс чувств, покрываемый одним словом “ностальгия”. В обыденном словоупотреблении оно означает тоску по родине, страдание и боль от невозможности в данный момент воссоединиться с ней и полноценно любить и ненавидеть ее.

Социологический смысл ностальгии намного сложнее. В основе этого комплекса переживаний лежит чувство утраты “родной почвы” – той социальной реальности, с которой эмигрант (мигрант) находился ранее в отношении *социоэтологического изоморфизма*. Под последним имеется в виду взаимосоответствие структуры низших инстинктивных влечений и высших духовных устремлений, простейших условных рефлексов и социально-психологических установок человека, то есть его фактического этоса, структуре жизненного мира, следствие вrastания индивида как определенного биопсихического типа в определенную социальную среду [2]. Так как речь идет именно о естественно-историческом процессе “вrastания” или “вырastания”, а не о “приспособлении” или адаптации, то здесь уместна следующая метафора: эмигранта (мигранта) можно сравнить с трансплантированным органом, который, приживаясь в чужом организме, сталкивается с несоот-

<sup>1</sup> Об эмиграции и миграции в России и на постсоветском пространстве за 1991-1995 гг. см. [29, с. 73-85].

ветствием своих тканей (биосоциальных “корней”, этоса) тканям чужого организма (социальной реальности)<sup>1</sup>.

Переживание этой “нестыковки” выражается в чувстве неуютности, неприкаянности, неустроенности, пустоты (даже при благоустроенном быте); безотчетном страхе, неуверенности в себе и в завтрашнем дне (даже при наличии твердых социальных гарантий со стороны “новой родины”); “непонимании” или, точнее говоря, чувстве внутреннего протеста, отказе понимать слова, образ мыслей и действий коренных жителей “новой родины” (даже при хорошем знании ее государственного языка и обычаев)<sup>2</sup>. В результате у многих эмигрантов (и части мигрантов) появляется умонастроение космической, экзистенциальной бездомности, заброшенности<sup>3</sup>, и если оно сохраняется и укрепляется, то возникает опасность отторжения не только “новой родины”, но и ожесточения или ненависти по отношению к “старой родине”. Случаи, когда эмигранты, потеряв “старую родину”, так и не обретают “новую”, широко известны.

#### **Ностальгия по прошлому, утопизм и контрпатриотизм**

Бывают и такие случаи, когда люди теряют “старую” родину и не обретают “новую”, не будучи ни эмигрантами, ни мигрантами. Речь идет о “ностальгии по старым добрым временам”. Это не метафорическая, а вполне реальная боль и тоска по ушедшей в историческое прошлое родине (общественному строю, культурной эпохе, “духу времени”) на почве неприятия новейших социальных реалий и нежелания к ним приспособливаться.

Если это чувство испытывают в течение длительного времени многие люди (причем не обязательно пожилого возраста) и оно находит понимание среди представителей разных слоев общества, то складывается устойчивое социальное умонастроение, которое К. Мангейм описал в “Консервативном мышлении” [45]. Футуристическая проекция романтического консерватизма, его, так сказать, “опрокинутость” на будущее выражает стремление реставрировать родину в прежнем виде, и даже сделать ее лучше – чтобы исключить самую возможность произошедшего изменения, переживаемого как “измена”. Готовность к активному преобразованию существующего в отечестве общественного строя конституирует, согласно К. Мангейму, утопическое сознание [18, с. 167-168].

Разумеется, утопическое сознание может сформироваться не только на основе ностальгии по прошлому, но и других чувств и идей самого разного

<sup>1</sup> Говорят, что ампутированная нога продолжает время от времени болеть; эмигрантская ностальгия, наоборот, – боль продолжающего жить ампутированного органа.

<sup>2</sup> Такое непонимание (следствие отсутствия интерсубъективности, то есть “жизненно-мировой” основы) – важный, психологический, фактор *реиммиграции*. О трактовке понятия “интерсубъективность” Дж.Г. Мидом, А. Гурвичем и А. Шюцем см. [30].

<sup>3</sup> Философской манифестацией умонастроения космической бездомности стал экзистенциализм (прежде всего М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, А. Камю). Философско-антропологическую интерпретацию этой интеллектуальной моды XX века см. в работе М. Бубера [31].

происхождения (например, стремления “восстановить” чистоту расы, сделать общество монорасовым и моноэтническим; “вернуть” былое имперское могущество и величие; “возродить” древнюю культуру или мертвый язык и т.п.), а также на базе предчувствий, ожиданий, верований, надежд относительно того, чего никогда в реальной истории не было и чему нет аналога в прошлом (мессианизм, идея тысячелетнего царства праведников, идея мыслящего универсума и т.п.). Но в любом случае общей чертой утопического сознания является более или менее выраженное влечение к реваншу, даже если оно откладывается “до второго пришествия” или сублимируется в оптимистические футурологические конструкции.

Если утопическое сознание необходимо связывает осуществление утопии с судьбами родины, возникает явление, которое можно назвать *контрпатриотизмом*, – это любовь к идеальному (утопическому) образу родины, которая оборачивается ревностью или ненавистью при столкновении с родиной, данной в виде социальной реальности, не соответствующей ее идеальному (утопическому) образу. Для контрпатриотизма характерно, далее, ясно осознанное различие между “родиной” (к ней сохраняется теплое чувство, сыновнее или дочернее отношение) и “теми, кто говорит и действует от ее имени” (к ним возникает стойкая неприязнь или ненависть). Более конкретной формой контрпатриотизма является четко осознанное различие между “родиной” и “государством, говорящим и действующим от ее имени”. Таковой, например, была позиция оставшихся в стране участников “белогвардейского движения” и сочувствующих “белым” граждан по отношению к новой “социалистической” России: они горячо любили старую, царскую Россию, хотели реставрировать ее путем контрреволюции, и *поэтому* ненавидели большевистский режим. Таковой была позиция некоторых диссидентов по отношению к “советскому государству”: они любили свою родину, Россию, хотели сделать ее путем подрыва существующего строя свободной, процветающей страной и *поэтому* ненавидели коммунистический режим. Таково отношение к новой, “демократической” и “капиталистической” России большей части представителей политической оппозиции, прежде всего левой и радикально-левой: они любят свою родину, СССР, хотя путем контрреформирования или контрреволюции частично или в полной мере реставрировать Советское государство и *поэтому* ненавидят “демократический” режим.

С социологической точки зрения принципиально важно, что феноменологически первичный образ “родины” формируется под влиянием исторически конкретного государства (“государственно оформленной родины”) со всеми его слабостями, пороками и изъянами, а не только и не столько под действием идеального образа родины. Пройдя все “круги” социализации, не каждый становится приверженцем того государства, в котором живет, тем более не каждый стремится войти в реальную государственную власть, ибо нередко это означает не обрести соратников в борьбе за осуществление общепользовательных программ и возвышенных идеалов, а стать *сообщником* гражданских, хозяйственных или уголовных преступников. Отсюда – неизбежность таких распространенных социальных явлений, как антипатриотизм и контрпатриотизм.

На первый взгляд, борьба с “плохим” государством, его законами, идеологией и политикой, ведущаяся цивилизованными средствами, гражданская или политическая оппозиция к нему суть выражения подлинного патриотизма и говорить о контрпатриотизме в данном случае не уместно. Однако ответы на вопросы “а судьи кто?” и действительно ли государство “плохо”, всегда даются в контексте разных мировоззрений и политических идеологий, с разных социальных позиций, в разных социально-исторических конstellациях. Между тем, преимуществом формально-социологического понятия “контрпатриотизм” является универсальный характер его применения. Так, например, современное государство России, в котором реальная власть принадлежит государственной бюрократии, представителям “естественных” монополий, финансовой олигархии и криминального мира кажется “хорошим” чиновнику, директору (или владельцу) предприятия-монополиста, банкиру, “вору в законе”, но большей части рабочих, служащих, крестьян, интеллигенции – “плохим”. И наоборот, сильное государство, ведущее страну к процветанию во всех отношениях, является “хорошим” для большей части народа, но может быть “плохим” для отдельных групп населения, например, анархистов, террористов, политических экстремистов, расистов, сепаратистов и т.д. Но в обоих случаях позиция тех, кто борется против господствующего режима, желая видеть свое отечество в преображенном виде, соответствующем ее идеальному (утопическому) образу, можно назвать контрпатриотической.

#### **О нормальности патриотизма**

С человеческой и гражданской точек зрения, закономерен вопрос: как надлежит оценивать антипатриотизм, возникающий вследствие стихийного или осознанного протеста против “роковой” неотвратимости собственной участи, обреченности жить в данном социальном окружении, в данном обществе и государстве? Будучи перевернутым, вопрос не меняет своей сути: как следует оценивать патриотизм, проявляемый, например, в условиях кровавой диктатуры или тоталитарного государства? Эти вопросы связаны с тем, что называется “нормальностью” и тем, как ее понимать.

На наш взгляд, осознание личностью собственного этологического патриотизма не только не всегда ведет к сознательному патриотизму *de facto*, но и не должно к нему вести. Результатами такого осознания могут быть антипатриотизм, контрпатриотизм, патриотический нигилизм и другие формы отношения к родине. Их появление нормально или ненормально в том смысле, что является манифестацией индивидуальной человеческой свободы, а не следованием общепринятой норме или отклонением от нее. Система норм полагается системой ценностей, а не наоборот. Вопрос о нормальности или “ненормальности” любви к родине лежит, как уже говорилось, не в нормативной сфере, а в аксиологической.

Но и внутри аксиологической сферы возникает проблема нормальности, как только речь заходит о ценностных предпочтениях: какие системы ценностей надлежит считать предпочтительными – индивидуально-личностные, социально-групповые, классовые, государственные, общенациональные, общечеловеческие, вселенские? Ответ на этот метафизический вопрос не

может быть дан в рамках настоящей статьи. Следует лишь сказать, что его социологическая постановка должна быть конкретной.

В нормальном состоянии современного общества индивидуальная человеческая личность, ее жизнь, свобода и независимость – ценности более высокого порядка и качества, чем ценности рода, народа и родины. Сначала такая позиция может показаться по меньшей мере непатриотичной. Но все гораздо сложнее – причем настолько, насколько сложнее сама человеческая жизнь. Дело в том, что под “нормальным состоянием современного общества” имеется в виду состояние *мира*. Между тем, для социологии – социологической дисциплины, исследующей социальную феноменологию человеческих этосов, – граница между войной и миром чрезвычайно важна и переход из ситуации мира к войне имеет принципиальное значение. Во время войны угроза уничтожения рода, народа и родины нарушает не только привычное течение жизни, но и совершает переворот в ценностях: меняется их “нормальный” порядок. Принесение в жертву жизни человека, как и добровольное самопожертвование ради спасения рода, народа, родины становятся “нормальными” – точно так же, как умерщвление врага родины рассматривается уже не как “убийство”, а как проявление мужества, доблести, отваги и героизма.

Спрашивается: насколько такой переворот в ценностях, характерный для этоса всех социальных живых существ, сам по себе “естественен” и “нормален”? Отрицательный ответ на него дает гуманитаристски и космополитически ориентированный *пацифизм*. При этом он исходит, помимо всего прочего, из “противоестественности” и “ненормальности” войны и ее неизбежных следствий. С пацифистской точки зрения, индивидуальная любовь к родине, остающаяся втуне, сама по себе нормальна<sup>1</sup>. Но если дело доходит до публичной артикуляции и теоретизации любви к родине, – значит в обществе сложилась ненормальная обстановка. Так, политизация и милитаризация патриотических чувств, в том числе направленная на мобилизацию массового сознания перед лицом внешней агрессии против общества или в условиях его внутреннего распада, рассматривается пацифизмом как социальная патология или реакция, а рост патриотических настроений в обществе – как явление социально тревожное и потенциально опасное<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Невялненная любовь к родине ни в коей мере не является добродетелью, а, скорее, терпима из соображений гуманности. Вполне закономерно, что автор сочинения “К вечному миру” (1795) И. Кант, определял любовь как “чувственный патологический аффект”.

<sup>2</sup> Известно высказывание О. Уальда “Патриотизм – это религия бешеных”. Критика пацифизма не входит в нашу задачу. Бурный рост патриотических настроений и появление так называемого “ура-патриотизма” (крайней формы аффективного патриотизма) в самом деле может быть симптомом социальной болезни или унижения национального достоинства народа, реакцией на внешнюю угрозу или провокацией такой угрозы. (О “патриотической реакции” как защитном механизме этнической культуры см. [39, с. 50-52]). Но в данном случае речь идет о другом: позиция принципиального отказа от применения насилия заставляет пацифистов опасаться роста патриотической солидарности как необходимого условия и сигнала для применения обществом насилия (в первую очередь по от-

Насколько же поворот в ценностях нормален? По нашему убеждению, такой переворот является сущностной особенностью человеческого этоса, поскольку человек есть *живое социальное существо*. Во время войны добровольное самопожертвование ради спасения родины – высший патриотический акт – это в то же время высшее проявление свободы и независимости индивидуальной человеческой личности. И наоборот, отказ жертвовать собой во имя рода, народа и родины в целях спасения собственной жизни есть высшее проявление антипатриотизма – то, что у всех народов называется одинаково: предательство родины, изменничество<sup>1</sup>.

Оценка радикально меняется применительно к состоянию мира в современном обществе. В мирное время отдельная личность не должна быть жертвой социальной среды, класса, общества – и наоборот. Не заслуживает любви “родина”, которая с помощью идеологии и лжи выдает мирное время за военное или доводит общество до состояния “холодной” (скрытой) гражданской войны, требуя в ходе милитаризации социального бытия и сознания все новых жертв. Она, а точнее говоря, те, кто ее олицетворяет, – государство, правящая клика и ее приспешники (обычно представители высших классов и сословий), – как правило, преследуют при этом своекорыстные интересы и заслуживают ненависти, способной создать предпосылки для практического изменения общественного статус-кво. В таких условиях антипатриотизм понятен, а контрпатриотизм естественен и нормален.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Husserl E.* Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie // *Husserliana*. Den Haag. Bd. 6. 1954.
2. *Grathoff R.* Milieu und Lebenswelt: Einführung in die phänomenologische Soziologie und die sozial-phänomenologische Forschung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
3. *Scheler M.* Probleme einer Soziologie des Wissens // *Scheler M.* Gesammelte Werke. Bd. 8. Bern: A. Francke AG Verlag, 1980.
4. *Schütz A.* Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt – Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
5. *Ионин Л.Г.* Социология культуры. М.: Логос, 1996.
6. *Августин Блаженный.* Энхиридион Лаврентию. О вере, надежде и любви // *Августин Блаженный.* Творения. Том второй. Теологические трактаты. Санкт-Петербург: Алетейя, УЦИММ-Пресс, 1998.

ношению к личности), как симптома тотальной политизации общественной жизни для его перехода к состоянию войны. Отсюда – настороженное отношение к патриотизму как таковому вообще.

<sup>1</sup> Пробным камнем для гуманизма и космополитизма является вопрос о возможности применения концепции “прав человека” по отношению к изменникам родины, например, шпионам. Ведь изменяющий своей родине шпион – тоже человек. Не заслуживает ли оправдания его антипатриотическая деятельность на том основании, что он – “гражданин мира”, и предательство им национальных интересов (своей родины) есть на самом деле подлинный интернационализм, служение общечеловеческим интересам, поскольку объективно оно способствует поддержанию баланса сил и порядка в мире?

7. *Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik // Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. 2. Bern: A. Francke AG Verlag, 1980.*
8. *Scheler M. Wesen und Formen der Sympathie // Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. 7. Bern: A. Francke AG Verlag, 1973.*
9. *Scheler M. Liebe und Erkenntnis. Bd. 6. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986.*
10. *Шелер М. Ordo amoris // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994.*
11. *Малинкин А.Н. Учение Макса Шелера о ресентименте и его значение для социологии // Социологический журнал. 1997. № 4. С. 116-150.*
12. *Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Путь к очевидности. М.: Республика, 1993.*
13. *Гартман Н. Проблема духовного бытия: Исследования к обоснованию философии истории наук о духе: Введение // Культурология. XX век: Антология. М.: Юристь, 1995. С. 608-648.*
14. *Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. Bd. 1-3. Berlin: Bruno Cassirer Verlag (Bd. 1. Die Sprache. 1923; Bd. 2. Das mythische Denken. 1925; Bd. 3. Phänomenologie der Erkenntnis. 1929).*
15. *Кассирер Э. Философия символических форм: Введение и постановка проблемы // Культурология. XX век: Антология. М.: Юристь, 1995. С. 174.*
16. *Tönnies F. Gemeinschaft und Gesellschaft // Handwörterbuch für Soziologie / Hrsg. von A. Vierkandt. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag, 1959. S. 180-191.*
17. *Солженицын А. Россия в обвале. М.: Русский путь, 1998.*
18. *Манхейм К. Идеология и утопия // Диагноз нашего времени. М.: Юристь, 1994.*
19. *Спиноза Б. Этика. М.-Л.: Гос. социально-экономическое изд-во, 1933.*
20. *Спиноза Б. Политический трактат. М.: Издание Н.Н. Ключкова, 1910.*
21. *Полани М. Личностное знание: На пути к посткритической философии. М.: Прогресс, 1985.*
22. *Фейерабенд П. Против методологического принуждения // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986.*
23. *Фейерабенд П. Наука в свободном обществе // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986.*
24. *Лурье С.В. Двойное дно этничности. (Теоретические подходы к исследованию) // Лурье С.В. Метаморфозы традиционного сознания: Опыт разработки теоретических основ этнопсихологии и их применения к анализу исторического и этнографического материала. СПб, 1994.*
25. *Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. 10. Schriften aus dem Nachlass. Bd. 1. Zur Ethik und Erkenntnislehre. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986.*
26. *Малинкин А.Н. Уроки истории. Политологическая концепция Макса Шелера и позднебуржуазный консерватизм // Социологические исследования. 1986. № 3. С. 78-87.*

27. *Spranger E.* Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit. Tübingen: Max Niemeyer, 1914.
28. *Кассирер Э.* Понятийная форма в мифическом мышлении // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарика, 1998.
29. *Локосов В.В., Орлова И.Б.* Пятилетка № 13. Взлеты и падения. М.: Academia, 1996.
30. *Vaithkus S.* How is society possible? Intersubjectivity and fiduciary attitude as problems of the social group in Mead, Gurwitsch, and Schutz. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.
31. *Бубер М.* Проблема человека / Рос. АН; Ин-т научной информации по общественным наукам; Всероссийский межведомственный центр наук о человеке при Президиуме РАН, 1992.
32. *Scheler M.* Ressentiment im Aufbau der Moralen // Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. 3. Bern: A. Francke AG Verlag, 1972.
33. *Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей: Введение и глава 1 / Пер. нем. А.Н. Малинкина // Социологический журнал. 1997. № 4. С. 79-115.
34. *Пак Чер-унг.* Ресентимент, оценка, знание и социальное действие в учении Макса Шелера // Социологический журнал. 1997. № 4. С. 51-164.
35. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Манифест Коммунистической партии // *Маркс К. и Энгельс Ф.* Соч. Т. 4. М.: Госполитиздат, ???.
36. *Давыдов Ю.Н.* Этика любви и метафизика своеволия. (Проблемы нравственной философии). М.: Молодая Гвардия, 1982.
37. *Сиверц ван Рейзема Я.В.* Философия планетаризма. М.: Фонд "Новое тысячелетие", 1995.
38. *Аргутинский-Долгорукий А.И.* Путь России: Итоги тысячелетия. XXI век. М.: Фонд "Новое тысячелетие", 1997.
39. *Лурье С.В.* Утопанная тропа сквозь темный лес. (Введение в теорию традиционного сознания) // Лурье С.В. Метаморфозы традиционного сознания (Опыт разработки теоретических основ этнопсихологии и их применения к анализу исторического и этнографического материала). СПб., 1994. С. 50-76.
40. *Батыгин Г.С., Девятко И.Ф.* Еврейский вопрос: хроника сороковых годов // Вестник Российской академии наук. 1993. № 1. С. 61-72, № 2. С. 143-151.
41. *Зиммель Г.* Проблема судьбы // Зиммель Г. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. М.: Юристъ, 1996.
42. *Bourdieu P.* Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1987.
43. *Luhmann N.* Die Weltgesellschaft // Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft. 3. Aufl., Opladen: Westdeutscher Verlag, 1986
44. *Beck U., Vossenkuhl W., Rautert T.* Eigenes Leben: Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben. München: Verlag C.H. Beck, 1995.
45. *Манхейм К.* Консервативная мысль // Диагноз нашего времени. М.: Юристъ, 1994.
46. *Michels R.* Patriotismus // Handwörterbuch für Soziologie / Hrsg. von A. Vierkandt. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag, 1959. S. 436-441.



47. *Michels R.* Der Patriotismus: Prolegomena zu seiner soziologischen Analyse. München und Leipzig, 1929.