

ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ И КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Теория и история культуры, искусства

Научная статья

УДК 008:1-027.21, 008(091)

doi: 10.20323/2499-9679-2021-4-27-187-196

Концепт «Другого» в конструировании цивилизационной идентичности

Николай Андреевич Хренов

Доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник отдела медийных и массовых искусств сектора зрелищно-развлекательной культуры ФГБНИУ «Государственный институт искусствознания». 125009, г. Москва, Козицкий пер., д. 5

nihrenov@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-6890-7894>

Аннотация. В данном фрагменте масштабного исследования взаимоотношений на рубеже XX–XXI веков трех цивилизаций – Америки, Китая и России по принципу «Другого», основное внимание уделено присутствию цивилизации как Другого в конструировании цивилизационной идентичности. Зафиксировано, что в ситуации становления и поддержания цивилизационной идентичности Другой оказывается не только неустрашимым, но и неизбежным. Более того, присутствие Другого – условие конструирования цивилизационной идентичности. Причем, не важно выступает ли этот Другой в роли друга или врага. Вариантов здесь может быть много. Доказывая этот тезис, автор обращается к исследованиям американского философа Э. Саида, доказывающего, что образ Востока был сформирован Западом. Такой образ Э. Саид называет «ориенталистским дискурсом». Он был сконструирован и внедрен в сознание других народов, в том числе, и восточных, с целью подчинения интересам Запада. Эта идентичность, присвоенная Востоку, якобы находящемуся по сравнению с Западом на низком уровне развития, оказалась выражением имперского комплекса Запада. Созданный Западом «ориенталистский дискурс с распадом империй в XX веке не ушел в прошлое, он был подхвачен Америкой. Основная задача статьи показать, что аналогичный механизм лежит и в основе конструирования идентичности России. С точки зрения Запада Россия все еще продолжает оставаться Востоком. Во всяком случае, оказывается ближе Востоку, чем Западу, чему невозможно не удивляться, поскольку с эпохи Петра I Россия ускоренными темпами проходила все этапы вестернизации, утверждая себя прозападной цивилизацией. Однако русская революция продемонстрировала, что она, кроме всего прочего, разрушала созданный Западом образ России как миссионера, внедряющего установки Запада в сознание восточных народов. На протяжении XX века в мире оказалась возможной цепная реакция освобождения народов, прежде вышедших подчиненными Западу, а ныне обретающих свободу. В статье также ставится вопрос об участии в становлении идентичности не только внешних, но и внутренних факторов, в частности, ментальности народа. Рассмотрение этого фактора в статье сведен к проблеме ментальности и, в частности, к такому признаку этой ментальности как мессианизм или вера народа в свою избранность среди других народов. Опираясь на суждения В. Розанова, автор констатирует существование в мировой истории народов с присущим им и ярко выраженным мессианизмом и народов, у которых этот комплекс отсутствует. Так утверждается, что мессианизм присущ американцам, что, конечно, взаимоотношения Америки с другими цивилизациями усложняет. В статье также продолжает обсуждаться вопрос о средствах, с помощью которых осуществляется конструирование идентичности народа. В качестве такого средства автор рассматривает искусство и, в частности, кино.

Ключевые слова: Россия, Америка, Китай, американская цивилизация, цивилизационная идентичность, Другой, конструирование идентичности, ориенталистский дискурс, мессианизм, европоцентризм, Трельч, Шпенглер, Бодрийяр, Нойманн

Для цитирования: Хренов Н. А. Концепт «Другого» в конструировании цивилизационной идентичности // Верхневолжский филологический вестник. 2021. № 4 (27). С. 187-196. <http://dx.doi.org/10.20323/2499-9679-2021-4-27-187-196>

ART HISTORY AND CULTURAL STUDIES

Theory and history of culture and the arts

Original article

The concept of the «Other» in the construction of civilizational identity

Nikolai A. Khrenov

Doctor of philosophical sciences, professor, chief researcher, department of media and mass arts, entertainment culture sector, State institute of art studies. 125009, Moscow, Kozitsky lane, 5
nihrenov@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-6890-7894>

Abstract. Being a part of a large-scale study, the article is devoted to the relationship between three civilizations, America, China, and Russia, at the turn of the XXth and XXIst centuries. The author focuses on civilization as the Other in the construction of civilizational identity. It has been noted that in forming and maintaining civilizational identity the Other turns out to be not only irremovable, but also unavoidable. Moreover, the presence of the Other is a condition for constructing civilizational identity. Besides, it does not matter whether this Other acts as a friend or an enemy. There can be many variants here. Proving this thesis, the author turns to the research of the American philosopher E. Said who argues that the image of the East has been shaped by the West. E. Said calls this image an «Orientalist discourse» constructed and implanted in the minds of other peoples, including eastern peoples, in order to subordinate them to the interests of the West. This identity, attributed to the East which, allegedly, is at a low level of development compared to the West, turned out to be an expression of the West's imperial complex. The «Orientalist discourse» created by the West did not go away with the collapse of empires in the XX century, but was picked up by America. The main purpose of this article is to show that a similar mechanism underlies the construction of Russia's identity. From the point of view of the West, Russia still belongs to the East. Or at least closer to the East than to the West, which is impossible not to be surprised at, because since Peter the Great, Russia has accelerated through all stages of Westernization, establishing itself as a pro-Western civilization. However, the Russian revolution demonstrated that it, among other things, destroyed the image of Russia as a missionary instilling Western attitudes in the minds of eastern peoples, an image created by the West. In the course of the XX century, a world-wide chain reaction of liberating nations, formerly oppressed by the West and now gaining freedom, became possible. The article also raises the question of external and internal factors, particularly national mentality, in shaping identity. The article considers the problem of mentality and, in particular, such a feature of this mentality as messiahship or the belief of the nation in their uniqueness among other nations. On the basis of the opinions of V. Rozanov, the author states that in the world history, there are peoples with inherent and pronounced messiahship and peoples who do not have this complex. So, it is argued that messiahship is inherent in Americans, which of course complicates America's relationship with other civilizations. The article also continues to discuss the means to build the identity of the nation. The author considers art and, in particular, the cinema as such means.

Key words: Russia, America, China, American civilization, civilizational identity, the Other, identity construction, Orientalist discourse, messiahship, Eurocentrism, Trelch, Spengler, Baudrillard, Neumann

For citation: Khrenov N. A. The concept of the «Other» in the construction of civilizational identity. *Verhnevolszski philological bulletin*. 2021;(4):187-196. (In Russ.). <http://dx.doi.org/10.20323/2499-9679-2021-4-27-187-196>

Введение

В ранее представленных размышлениях [Хренов, 2020б, с. 151–160; Хренов, 2021, с. 187–199] мы, касаясь трех цивилизаций (России, Америки и Китая), ограничивались лишь констатацией того, что каждый из рассмотренных народов представляет собой самостоятельный тип цивилизации [Лернер, 1992]. Но важно не только констатировать, но и доказывать. Судьба распорядилась так, что на горизонте мировой истории в XX веке, после того, как возник, подошел к заверше-

нию и отрефлексирован период европоцентризма, в центре внимания оказались три цивилизации: Америка, Китай и Россия [Хренов, 2020а]. Мы пока лишь поставили вопрос о присущих каждой из них особой ментальности и, соответственно, особой идентичности [Кондаков, 2011]. Эти три цивилизации не просто оказались заметными. Независимо от того, осознавалось это их представителями или нет, они оказались, кроме всего прочего, и претендентами на лидерство в мировой истории. И коль скоро это именно так,

то они не могли оставаться по отношению к своим соперникам безразличными и нейтральными.

Результаты исследования

Каждый из названных цивилизаций принимал во внимание и свое сходство и несходство с другими цивилизациями. Это более активное между ними взаимодействие, разумеется, не могло не повлиять на изменения их идентичности. Это были не просто изменения. Их идентичности как бы заново конструировались. Это особенно заметно по сегодняшней России, актуализирующей свои евразийские комплексы [Панарин, 1995]. Но вообще-то, как считалось еще в первые десятилетия прошлого века, и Шпенглер здесь – не исключение, великие цивилизации понимают другие цивилизации плохо и, более того, и не стараются их понимать, оставаясь безразличными к тому, что в них происходит. На этой точке зрения стоял, в частности, Э. Трельч. Нельзя утверждать, что в суждении Э. Трельча нет никакой истины. Вообще, контакт между цивилизациями – одна из самых сложных проблем. И дело тут не только в том, что в настоящем времени предельно обостряется, в силу отмеченной ранее причины, – активизации цивилизационного фактора в истории, вопрос о взаимодействии между народами.

Дело однако в том, что это вообще сложная проблема на протяжении всей истории. Пожалуй, смысл этой сложности точнее всего сформулировал Эрнст Трельч, констатируя извечную неспособность взаимопонимания между, как он выражается, «великими культурами». «Великие культуры Запада, ислама, Китая и Индии – пишет он – понимают в сущности лишь самих себя, пользуясь контрастами только как средством для самопонимания и, пожалуй, для самообновления» [Трельч, 1994, с. 158]. К этой кажущейся весьма справедливой мысли Э. Трельч в своем сочинении возвращается снова и снова, уточняя ее. «В сущности – пишет он – мы знаем только самих себя и понимаем только наше собственное бытие, а поэтому только наше собственное развитие. Лишь знание их является нашей практической потребностью и необходимостью, предпосылкой собственной формирующей культуру деятельности и желание будущего. Если кругосветное путешествие есть и самый краткий путь к самим себе, то мы на этом пути, сравнивая и участь, всегда и приходим именно к самим себе. Знание чужих культур может быть чрезвычайно важным для самопознания, понимания мира и

практических отношений. Но во всем этом мы понимаем и утверждаем только самих себя, формируем сколько бы мы ни приспосабливались к чужим культурам и как бы ни воспринимали их, только самих себя такими, как мы сложились и создавались в течение тысячелетий. Надо иметь мужество признать свою историческую судьбу, ибо нам не удастся выпрыгнуть из нашей исторической кожи» [Трельч, 1994, с. 610].

Этот нарциссизм, это бремя непонимания, в частности, между Россией и Западом мимо внимания немецкого философа не прошло. «Уже по отношению к России, которая ведь, как и мы, унаследовала христианство и позднеантичную мистику спасения – пишет Э. Трельч – наши культурно-философские масштабы оказываются недейственными, так как у нас нет общего с ней латинского прошлого. Что же касается души Востока, то все, кто полагает, что постигли ее, признаются, что все-таки ее не поняли» [Трельч, 1994, с. 158]. Еще в 20-е годы прошлого века Э. Трельч нашел проблему, но, к сожалению, ограничился лишь констатацией ее значимости. А что же все-таки лежит в основе этого непонимания? Попробуем по поводу определяющей причины выдвинуть гипотезу такого взаимного непонимания народов.

Она связана, прежде всего, с тем образом, который сопровождает историю каждого народа. Отчасти этот образ создается самим народом. Этот образ народа является таким, каким народ представляет себя, и в этом смысле история Америки эту мысль подтверждает [Хантингтон, 2004]. Например, Ж. Бодрийяр пишет, что американцы убеждены в том, что они – центр мира, высшая сила и безусловный образец для подражания. Америка знает, что она достигла всего, о чем другие только мечтают. И вот вывод: «Америка это знает, она этому верит и, в конце концов, другие тоже верят этому» [Бодрийяр, 2000, с. 151]. Верят и будут верить до определенного времени. Да и то не все. Впрочем, как свидетельствует кинематограф, не все в это верят даже в самой Америке, о чем и свидетельствуют проанализированные в предшествующих наших публикациях анализы некоторых американских фильмов. Может быть, апогей в истории становления этой цивилизации уже и в самом деле миновал. Но, конечно, возникновению и поддержанию этого образа способствуют и внешние факторы. Иногда они всецело определяют образ того или иного народа. Это образ, каким тот или иной народ представляет другой народ. Иначе говоря,

образ определенного народа создается другим народом. Он может соответствовать этому народу или не соответствовать, но он существует и во многом определяет к нему отношение.

Когда Э. Трельч говорит, что это только кажется, что западный человек понимает Восток, что он его все-таки не понимает, то это не вся правда. Правда же состоит в том, что, несмотря на непонимание другой культуры, эта культура все-таки создает образ другой культуры. Причем, нередко создает в своих интересах, то есть получается, что этот образ не соответствует реальности. Одна цивилизация проецирует на другую то, что она отторгает в собственной культуре. На этой основе между разными цивилизациями возникает противостояние [Хантингтон, 2003]. Собственно, в XIX веке из этого непонимания Западом России и из несоответствия создаваемого Западом образа России исходил Н. Данилевский. Но можно привести пример и из более поздней истории. Из этого непонимания Западом Востока исходит в своей книге американский интеллектуал арабского происхождения, профессор Колумбийского университета Э. Саид, утверждая, что такое непонимание может быть осознанным. Из непонимания конструируется образ Востока как недоразвившейся, неполноценной, нуждающейся в опеке Запада цивилизации.

По сути, ориентация на неполноценность, что стала основой создания в XIX веке образа России, оказалась в основании того, что Э. Саид называет ориенталистским дискурсом. Генезис этого дискурса Э. Саид усматривает еще в античности. Запад продолжил эту традицию, создавая образ враждебного Востока в собственных интересах. Такой сконструированный как способ самопонимания и самоопределения самого Запада образ Востока оказался сильнее реальности. По сути, ориенталистский дискурс, по мнению Э. Саида, является средством власти Запада над Востоком. Но самое существенное здесь то, что европейская культура, как пишет Э. Саид, «выиграла в силе и идентичности за счет того, что противопоставила себя Востоку как своего рода суррогатному и даже тайному «я» [Саид, 2006, с. 10]. Получается, что Восток никогда не интересовал Запад как таковой. Еще Гете критиковал западных интерпретаторов Востока за то, что они пытаются понимать Восток в соответствии с критериями, заимствованными Западом в античности. Ориенталистский дискурс – это порождение имперской традиции Запада. По мнению Э. Саида, наука и искусство Запада в этот дискурс

вписываются.

Так мы имеем сконструированную Западом восточную идентичность. А теперь затронем вопрос, как конструировался Западом образ России [Хренов, 2013, с. 110–148]. Как утверждают некоторые источники, этот образ России, создаваемый Западом, был образом «врага у ворот». Рост могущества России приводит к тому, что ее Запад начинает пугаться. Считалось, что Россия – это отсталая страна, которую христианство не могло цивилизовать. Россия по-прежнему остается Востоком, а Западу является чуждой. В качестве иллюстрации такие авторы имели в виду мусульманские, а, следовательно, азиатские национальные меньшинства внутри России. У татар, проживающих в России, были, как утверждал в 1813 году лорд Абердин, китайские лица. Комментируя это наблюдение, И. Нойманн пишет: «Отсюда лишь полшага до мысли, что если поскрести русского, увидишь татарина. Уберегите внешний лоск европейской цивилизации и военную мощь России – и варвар (или даже дикарь, если поскрести достаточно сильно) появится перед вами во всей своей красе» [Нойманн, 2004, с. 130]. Отсюда, от этой наделяемой Россию идентичности делались далеко идущие выводы, о чем свидетельствуют высказывания 1832 года члена британского парламента Р. Поттера: «Пошлите флот в Балтийское море и закройте русские порты – чем станет тогда император России? – калмыком, окруженным несколькими варварскими племенами, дикарем, у которого не более власти на море, когда ему противостоит Англия и Франция, чем у императора Китая» [Нойманн, 2004, с. 130].

А как возникает цивилизационная идентичность Америки? Ведь, как утверждает И. Нойманн, любая разновидность идентичности возникает лишь на границе между цивилизациями. Кстати, эта мысль И. Нойманом заимствована у М. Бахтина, что, собственно, он и не скрывает, называя его имя. И. Нойманн критикует западных мыслителей за гносеологизм, которому присуща фетишизация знающего и суверенного «я», отрезанного от сознания Другого [Нойманн, 2004, с. 39]. Это гносеологическое, т.е. западное сознание не допускает существования вне себя и противостоящего ему сознания. Но, как утверждает И. Нойманн, без этого невозможно понять возникновение и поддержание идентичности, которая конституируется при участии Другого. Но что означает эта пограничность? А то, что возникновение идентичности любого сообще-

ства, в том числе, и самого многочисленного – цивилизационного, предполагает наличие Другого или Других. Новая цивилизация не может быть ничем другим, кроме как или продолжающей какую-то другую, более древнюю, то есть растворяющейся в этой другой, хотя и обретающей некоторую самостоятельность, или противостоящей этой другой вплоть до столкновения с ней. Сегодня пример с Украиной в ее отношениях с Россией является весьма красноречивым примером второго варианта поддержания коллективной идентичности. Правда, Украина самостоятельной цивилизацией не является.

Иначе говоря, Другой, то есть иная цивилизация может стать необходимым условием формирования и поддержания цивилизационной идентичности. Без этого Другого формирование цивилизационной идентичности вообще невозможно. Если использовать более грубую формулировку, то другая цивилизация может представлять не только Другим, но Другим – врагом, способствующим консолидации людей внутри цивилизации. Как мы убедились на примере фильма А. Пенна «Маленький большой человек», наличие врага, который ассоциировался с индейцами, способствовал консолидации американцев и, следовательно, становлению цивилизационной идентичности Америки. С этой точки зрения следует признать уже устаревшими те заключения, которые в свое время сделал немецкий историк и философ Э. Трельч.

Пытаясь ставить вопрос о самостоятельности каждой из трех цивилизаций, нельзя пройти мимо того, как каждая из них осваивала возможности кинематографа и ими пользовалась в конструировании своей идентичности и идентичности Другого [Christopher Berry, 2006]. Так, существует точка зрения, согласно которой открытие природы и языка кинематографа по-настоящему произошло в Америке. В данном случае американским режиссерам помогло то, что в Америке отсутствуют жесткие эстетические традиции, что имеет место в европейских странах. Ведь что, собственно, было актуальным на рубеже XIX–XX веков, когда благодаря технике оказался возможным кинематограф. По-видимому, ощущение усталости и омертвения благополучно развивающейся с эпохи Ренессанса культуры, а вместе с ней и тех эстетических норм, что в границах этой культуры возникали. Пожалуй, точнее всех этот кризис культуры еще во второй половине XIX века диагностировал Ф. Ницше. Но, как всегда это бывает, там, где культура оказывается в

кризисе, активизируется природа. Это знали уже романтики, но позднее, констатируя переход от культуры к цивилизации, Шпенглер вписал возвращение к природе в эти процессы. Природное, то есть в соответствии с Ф. Ницше, дионисийское начало прорывается в реальность, разрушает аполлоновские каноны и, вторгаясь в искусство, диктует ему радикальное изменение художественных форм.

Но из всех существовавших на рубеже XIX–XX веков культур Америке было легче дать природе свободу выражения, поскольку традиции не могли ей сопротивляться, тормозить ее развитие, поскольку их, как и вообще истории, в Америке просто не было. Все начиналось сызнова, с пустыни, которая начинала обживать. Ж. Бодрийяр ведь не зря говорит, что, в сущности, Америка – это «единственное реально существующее первобытное общество» [Бодрийяр, 2000, с. 74]. Не это ли имеет в виду автор семитомной «Истории искусства» – Эли Фор, когда пытается осмыслить овладение в истории киноязыком разными народами. Так, сравнивая французское и американское кино, он не склонен отдавать пальму первенства французам, утверждая, что французский фильм – это незаконнорожденный сын вырождающегося театра. Не то – американский фильм, за которым будущее. «Мне кажется – пишет Э. Фор – что приверженность американцев к тому порченному товару, который мы им экспортируем, связана с известной привлекательностью, которую имеют для первобытных народов формы разлагающегося искусства. А американцы – дикари и варвары, что и составляет ту силу и жизненность, которую они вносят в кино. Именно у них кино должно приобрести и, я думаю, непременно приобретет свое истинное значение действующей пластической драмы, собственным своим движением увлекаемой в длительность и уносящей с собой свое пространство, свое собственное пространство, то, в котором она жива, в котором ищет равновесия, то, которое придает ей в наших глазах психологическое и социальное значение. Естественно, что новое искусство выбирает в качестве носителя новый народ, народ, до того не имевший никакого подлинно своего искусства» [Фор, 1988, с. 53].

Поскольку кино возникает за пределами эстетических норм культуры чувственного типа, то оно становится формой выражения того первобытного, внекультурного взрыва, что оказался в момент его появления столь востребованным. Не случайно Ж. Бодрийяр не проходит мимо удиви-

тельного совпадения американской ментальности и кинематографических форм выражения. Для него кинематографична в Америке по самой своей сути сама жизнь. В данном случае кинематографичность следует понимать как динамичность. Может быть, лишь американский тиль жизни не подтверждает метафору Платона, согласно которой люди существуют в пещере, довольствуясь тенями, не имея возможности прорваться к подлинному существованию. В Америке такой прорыв осуществился, осуществился радикально и впервые. Она вышла из культуры, чтобы создать ее заново. «Точно так же, хотя американская реальность появилась раньше кино – пишет Ж. Бодрийяр – ее сегодняшний облик наводит на мысль, что она создавалась под его влиянием, что она отражение гигантского экрана, но не как мерцание платоновских теней, а в том смысле, что все здесь как бы несет на себе отсветы этого экрана. Вместе с потоком машин и общей мобильностью экран и его рефракция фундаментальным образом определяют повседневные события. Кинетика и кинематика, смешиваясь, порождают особую ментальную конфигурацию, восприятие, которое принципиально отличается от нашего. Ибо эту процессию мобильности и экранирования реальности вы никогда не найдете в том же виде в Европе, где вещи чаще всего сохраняют статическую форму территории и осязаемую форму субстанции» [Бодрийяр, 2000, с. 126].

Что же касается китайской цивилизации и кинематографа, то тут совсем другая история [Торопцев, 1979]. Выясняется, что соответствующая этой цивилизации культура с самого начала и насквозь кинематографична. Этому не противоречит та ее особенность, что связана с ее древностью. Только эта ее кинематографичность латентна, она не бросается в глаза, являясь бессознательной. Более того, она даже не открыта и не освоена самим китайским кинематографом. И это парадокс. Разгадывая его смысл, мы получаем возможность понять что-то очень существенное не только о китайском кино или китайском театре [Maskertgas, 1988], а о китайской культуре в целом. Смысл этого парадокса поможет разгадать С. Эйзенштейн. Правда, разгадывая этот парадокс, он имеет в виду не только китайскую, но и японскую культуру, у которой с китайской культурой много общего. Именно С. Эйзенштейн констатирует «пронизанность разнообразнейших отраслей японской культуры чисто кинематографической стихией и основным нервом ее –

монтажом» [Эйзенштейн, 1964, с. 295].

Но удивительное дело, утверждает С. Эйзенштейн, сами японские кинематографисты, кажется, об этом не подозревают. Так, анализируя поэтику и эстетику традиционного театра Кабуки [Серова, 2005], режиссер критикует деятелей театра, подражающих школе переживания в европейском и русском театре, а также художественным образцам в американском кино. И вот-призыв мастера к тому, чтобы японцы поняли и осмыслили кинематографическую природу древнейшего театрального языка. «Понять и применить свою культурную особенность к своему кино – пишет С. Эйзенштейн – вот на очереди для Японии! Товарищи японцы! Неужели вы это предоставите сделать нам?» [Эйзенштейн, 1964, с. 296]. Дело тут не только в театральной эстетике, но прежде всего в письменности, которая в этих восточных регионах насквозь идеографична, т.е. предстает в системе иероглифов. Поэтому возникает ощущение, что это письмо – то ли буквенное начертание, то ли самостоятельное произведение графики. Японская и китайская письменность определяет здесь и театральную поэтику, и форму изобразительного искусства, и поэзию.

Кроме того, что это письмо – графика, она выстраивается по принципу монтажа, т.е. разложения изображаемого действия на отдельные мгновения, соответствующие кадрированию в кино. В качестве иллюстрации С. Эйзенштейн приводит такой монтажный прием из спектакля Кабуки. «Игра одной правой рукой. Игра одной ногой. Игра только шеей и головой. Весь процесс общей предсмертной агонии был разъят на сольные отыгрышания каждой «партии» врозь; партии ног, партии рук, партии головы. Разложенность на планы» [Эйзенштейн, 1964, с. 295]. Подобная специфика художественного мышления избегает той логики повествования, что характерна для европейской культуры, которая такую эстетику на поздних этапах своего развития совершенно утратила. Она в большей степени соответствует структуре чувственного мышления и кажется по сравнению с европейским мышлением более архаичной, а, следовательно, и менее зависимой от абстрактных причинно-следственных построений. Так, посвящая одну из своих статей китайскому актеру Мэй Лань – фану, С. Эйзенштейн констатирует в китайской культуре эту архаическую структуру чувственного мышления. «Закрепленный традиционализм китайской культуры тем самым донес нам как бы

закрепленными в великолепном изваянии памятники системы представлений и мышления, чувственный этап которых приходится каждой культурой на определенном этапе своего существования» [Эйзенштейн, 1968, с. 322]. Изучение структуры иероглифического языка пронизывает теоретические и не только теоретические работы С. Эйзенштейна. Сегодня к этой идее пытаются вернуть кино П. Гринуэй. Понятно, что иероглифический язык необычайно обогатил эстетику и практику кино.

Касаясь конструирования цивилизационной идентичности, мы подчеркиваем, что это конструирование происходит в результате или внутренних или внешних факторов. Если исходить из внешних факторов, то здесь важно иметь в виду такой комплекс цивилизации как мессианизм [Трубецкой, 1912, с. 83–94]. Судя по всему, мессианизм как значимый признак ментальности присущ не каждому народу. Об этом в свое время размышлял В. Розанов, сопоставляя древних греков с евреями. Комплекс мессианизма связан с претензией какого-либо народа на избранность и право вести за собой другие народы. По мнению В. Розанова, такая ментальность характерна для еврейского народа. Что же касается эллинов, то такой комплекс у них отсутствует. «Греки не знали мессианизма, не звали его, – пишет В. Розанов – В эпоху, однако, нашествия персов до смерти Александра Македонского, приблизительно века в два, они натворили таких и столько дел, что «мессианизм» в светской и образовательной форме у них как-то сам собою вышел» [Розанов, 2008, с. 245].

Касаясь далее ментальности разных народов, мессианизм В. Розанов усматривал у поляков и у немцев, и его отсутствие, например, у французов. Тем не менее, например, Э. Трельч мессианизм приписывает западному или «фаустовскому» человеку вообще. Он говорит о «преувеличенном чувстве собственной значимости, присущем европейцам» [Трельч, 1994, с. 608]. Вот как предстает критика философом этого образа. «В европейском мышлении всегда присутствует завоеватель, колонизатор и миссионер. В этом источник его практической силы и плодотворности, но и многих теоретических ошибок и преувеличений» [Трельч, 1994, с. 608]. Об этом и пишет Э. Саид [Саид, 2021] Но нам интересно мнение В. Розанова о ментальности русских и о том, присущ им мессианизм или нет. По этому поводу философ говорит так: «У русских – мессианизм славянофилов и главным образом Достоевского, сказав-

шиеся в знаменитом монологе Ставрогина о «народе – богоносце» и в речи самого Достоевского на открытии памятника Пушкину» [Розанов, 2008, с. 245]. По этому поводу единой точки зрения не существует.

Так, например, позднее А. Солженицын, вступая в полемику с А. Яновым, констатирующим комплекс мессианизма у русских, наличие такого комплекса отрицает [Солженицын, 1995, с. 350]. Однако признание мессианизма русских давно стало традицией. В этом был убежден не только В. Розанов, но, в том числе, и В. Соловьев. Так, Н. Бердяев называет его «философом русского мессианизма». Конечно, идея мессианизма к В. Соловьеву приходит от славянофилов, которых, как известно, он критиковал. Но эта критика не исключала того, что он подхватывает идею мессианизма русских от славянофилов. Но у В. Соловьева она носит уже иной характер. Как утверждает Н. Бердяев, мессианизм в понимании В. Соловьева – это уже новый фазис этой идеи. Что же является главным в мессианизме, как его видят славянофилы? Прежде всего убеждение в том, что Россия подхватывает идею лидерства истории у распадающейся Византии, которая в лучшие периоды в своей истории была таким лидером («вторым Римом»), а после исчезновения этой империи такое лидерство должны осуществить русские. Отсюда – идея Руси как «третьего Рима». Это и есть мессианизм в самой отчетливой и очень понятной форме. Еще бы, образ (Рим это именно образ) всегда понятен.

Однако если это, действительно, так, если идея русского мессианизма концентрируется в образе «третьего Рима», как русские сами себя представляют и воспринимают (и это во многом определяет их идентичность), то при чем тут славянофилы, рефлексия которых и дает повод некоторым вести историю русского мессианизма с их появления. В чем же тут заслуга славянофилов, если, как пишет Н. Бердяев, сознание России как «третьего Рима» «проходит через всю почти русскую историю» [Бердяев, 1911, с. 108]. Дело в том, что когда появились славянофилы, идентичность русских уже давно существовала, более того, она уже успела получить выражение в имперском комплексе, который, кстати, ее не то чтобы вульгаризировал, заменяя религиозный смысл идентичности секулярным ее выражением, но политизировал. Это воспроизводит С. Эйзенштейн в своем фильме «Иван Грозный». Тогда причем же тут славянофилы? А притом, что они в России были первыми философами, и

именно с них начинается философская рефлексия о русской ментальности и русской идентичности, хотя, конечно, современной научной терминологией они пользоваться еще не могли. Именно с них, со славянофилов, начинается рефлексия о России, о взаимоотношениях ее с другими цивилизациями и, соответственно, именно они первыми начали размышлять об идентичности. Более того, они были носителями идеи мессианизма, не подозревая об этом и не пользуясь этой терминологией.

Тогда в чем же заключается вклад В. Соловьева в эту проблему, если Н. Бердяев его прямо называет философом русского мессианизма. Все дело в том, что, во-первых, философ усматривает в русском мессианизме некое самодовольство и убежденность в исключительности и избранности русского народа (и этот комплекс, по его мнению, требует покаяния и отречения от него [Хренов, 2018]), а, во-вторых, он пытается доказать, что вместе с XX веком, прихода которого он не дождался, приходится преодолевать то напряжение, которое возникло между Западом и Россией и смысл которого в XIX веке попытался объяснить Н. Данилевский, констатируя разрыв между тем образом, которым Россию наделяет Запад, и реальной Россией, этому образу не соответствующей и утверждающей свою самостоятельность. Зачем же это напряжение между Западом и Россией нужно преодолевать, если с точки зрения сегодняшнего дня очевидно, что впереди будут мировые войны? Но этот вопрос и в самом деле позволяет понять, почему рефлексия В. Соловьева вводит в новый период и русского мессианизма, и русской цивилизационной идентичности. Нет, не зря Н. Бердяев называет В. Соловьева еще и пророком.

Философ доказывал, что в будущей истории, то есть уже в наше время Россия обязана позабыть все распри с Западом и с ним объединиться. Это необходимо для выживания и Запада, и России. Дело в том, что В. Соловьев ощущал ужас перед надвигающейся монгольской опасностью. Она в истории уже имела место и может еще повториться. Эту опасность философ называет одним словом – «панмонголизм». И этот ужас великий мыслитель и пророк переживает в исторический момент, когда Восток почти забыт, пребывает в дремоте и ничего такого, что так пугает философа, не предпринимает. Так, задолго до появления концепции Л. Гумилева как концепции альтернативной, в соответствии с которой Россия обязана активизировать свое восточное

начало и включиться в круг восточных культур [Л. Н. Гумилев... , 2012], В. Соловьев выдвигает другой вариант идентичности русских – быть ближе к Западу и укреплять связи именно с ним.

Заключение

Таким образом, из этих двух точек зрения можно вывести и не очень оптимистический для России вывод: России как самостоятельной цивилизации не получается. Чтобы выживать, она должна или примыкать к западной или к восточной цивилизации. Получается также, что такая альтернатива перед Россией стоит не только на рубеже XX–XXI веков. Она была актуальной в истории России всегда [Ионов, 2004]. Отсюда, от взаимоотношений между цивилизациями происходит и эта вечная неустойчивость и неопределенность и, еще более точно, открытость ее идентичности. Но так получается, если принимать точку зрения и Гумилева, и Соловьева за истину в последней инстанции. Ведь очевидно, что, несмотря на желание заключить Россию в какие-то жесткие рамки, это не получается. Во всех ситуациях она стремится во что бы то ни стало проявлять свою самостоятельность, часто поражая другие народы неожиданными поворотами в своей истории. Потому что, несмотря на все риски и опасности, этот народ верит прежде всего и в свое особое предназначение в мире.

Библиографический список

- Бердяев Н. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании В. Соловьева // О Владимире Соловьеве. Сборник первый. Москва : Путь, 1911. С. 108.
- Бодрийяр Ж. Америка. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2000. С. 74, 126, 151.
- Ионов И. Пути развития цивилизационного сознания в Евразии и проблемы евразийства // Цивилизации. Выпуск 6. Россия в цивилизационной структуре европейского континента. Москва, 2004.
- Кондаков И., Соколов К., Хренов Н. Цивилизационная идентичность в переходную эпоху: культурологический, социологический и искусствоведческий аспекты. Москва : Прогресс-Традиция, 2011. 1024 с.
- Л. Н. Гумилев и судьбы народов Евразии: история, современность, перспективы. Сборник статей Международного научного конгресса, посвященного 100-летию со дня рождения Л. Н. Гумилева. Санкт-Петербург. 1-3 октября 2012 года. Санкт-Петербург : Издательство РГПУ им. А. И. Герцена, 2012. 571 с.
- Лернер М. Развитие цивилизации в Америке. В 2-х т. Москва : Радуга, 1992.
- Нойманн И. Использование «Другого». Образы Востока в формировании европейской идентичности. Москва : Новое издательство, 2004. С. 39, 130.

Панарин А. Выбор России: между атлантизмом и евразийством // Цивилизации и культуры. Выпуск 2. 1995.

Розанов В. Идея «мессианизма» (По поводу новой книги Н. А. Бердяева «Смысл творчества») // Розанов В. В чаду войны. Статьи и очерки. 1916–1918. Москва–Санкт-Петербург : Республика – Росток, 2008. С. 245.

Саид Э. Культура и империализм. Санкт-Петербург : «Владимир Даль». 2021. 736 с.

Саид Э. Ориентализм. Западные концепции Востока. Санкт-Петербург, 2006. С. 10.

Серова С. Китайский театр – эстетический образ мира. Москва : Издательство «Восточная литература», 2005.

Солженицын А. Чем грозит Америке плохое понимание России // Солженицын А. Публицистика. В 3-х т. Т. 1. Ярославль: Верхне-Волжское книжное издательство, 1995. С. 350.

Торопцев С. Очерк истории китайского кино. 1896–1966. Москва : Наука, 1979.

Трельч Э. Историзм и его проблемы. Москва : Юрист, 1994. С. 158, 608, 610.

Трубецкой Е. Старый и новый национальный мессианизм // Русская мысль. 1912. № 3. С. 83–94.

Фор Э. О кинопластике // Из истории французской киномысли. Москва : Искусство. 1988. С. 53.

Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. Москва, 2004.

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. Москва, 2003.

Хренов Н. Имперский комплекс России и его критики: А. И. Солженицын // Личность и творчество А. И. Солженицына в современном искусстве и литературе: Материалы Международной научной конференции, посвященной столетию со дня рождения А. И. Солженицына Москва. 15–17 марта 2017. Государственный институт искусствознания; Дом русского зарубежья им. А. Солженицына: Русский благотворительный фонд Александра Солженицына. Москва : Государственный институт искусствознания; Русский путь. 2018. 408 с.

Хренов Н. Между Америкой и Китаем. «Другой» в становлении и трансформации цивилизационной идентичности России // Китай, Россия, США, Искусство, гуманитарные науки: От поколения к поколению. Материалы Международной конференции. Санкт-Петербург : Издательство «Скифия-Принт», 2020.

Хренов Н. Русская культура на перекрестке Запада и Востока. Россия как подсознание Запада. Восток как подсознание России // Искусствознание. Государственный институт искусствознания. 2013. № 3–4. С. 110–148.

Хренов Н. Соперничество цивилизаций за лидерство в истории: Америка как тип цивилизации в XX веке (культурологический аспект) // Верхневолжский филологический вестник. 2021. № 2. С. 187–199.

Хренов Н. Трансформация цивилизационной идентичности России на рубеже XX–XXI веков: от вестернизации к евразийству // Верхневолжский филологический Вестник. 2020. № 4. С. 151–160.

Эйзенштейн С. Избранные произведения в 6 т. Т. 2. Москва : Искусство. 1964. С. 295, 296;

Эйзенштейн С. Избранные произведения в 6 т. Т. 5. Москва : Искусство, 1968. С. 322.

Christopher Berry Ph. D. China on Screen: Cinema and Nation (Китай на экране: кино и нация). 2006. Columbia University Press.

Mackerras C. Chinese Theater: From its Origins to the Present Day. 1988. University of Hawaii Press.

Reference list

Berdjaev N. Problema Vostoka i Zapada v religioznom soznanii V. Solov'eva = The problem of East and West in Vladimir Soloviev's religious consciousness // O Vladimire Solov'eva. Sbornik pervyj. Moskva : Put', 1911. S. 108.

Bodrijar Zh. Amerika = America. Sankt-Peterburg : Vladimir Dal', 2000. S. 74, 126, 151.

Ionov I. Puti razvitija civilizacionnogo soznanija v Evrazii i problemy evrazijstva = Ways of developing civilizational consciousness in Euroasia and the problems of Eurasianism // Civilizacii. Vypusk 6. Rossiya v civilizacionnoj strukture evropejskogo kontinenta. Moskva, 2004.

Kondakov I., Sokolov K., Hrenov N. Civilizacionnaja identichnost' v perehodnuju jepohu: kul'turologicheskij, sociologicheskij i iskusstvovedcheskij aspekty = Civilizational identity in transition period: cultural, sociological, and artistic aspects. Moskva : Progress-Tradicija, 2011. 1024 s.

L. N. Gumilev i sud'by narodov Evrazii: istorija, sovremennost', perspektivy. Sbornik statej Mezhdunarodnogo nauchnogo kongressa, posvjashhennogo 100-letiju so dnja rozhdenija L. N. Gumileva = L. Gumilev and the fate of Euro-Asian peoples: history, present, and prospects. Collection of articles of the International Scientific Congress devoted to the 100th anniversary of L.N. Gumilev. Sankt-Peterburg. 1-3 oktjabrja 2012 goda. Sankt-Peterburg : Izdatel'stvo RGPU im. A. I. Gercena, 2012. 571 s.

Lerner M. Razvitie civilizacii v Amerike. V 2-h t. = Civilizational development in America. In 2 vols. Moskva : Raduga, 1992.

Nojmann I. Ispolzovanie «Drugogo». Obrazy Vostoka v formirovanii evropejskoj identichnosti = Using the «Other». Images of the East in forming European identity. Moskva : Novoe izdatel'stvo, 2004. S. 39, 130.

Panarin A. Vybor Rossii: mezhdru atlantizmom i evrazijstvom = Russia's choice: between Atlanticism and Eurasianism // Civilizacii i kul'tury. Vypusk 2. 1995.

Rozanov V. Ideja «messianizma» (Po povodu novoj knigi N. A. Berdjaeva «Smysl tvorcestva») = The Idea of «messianism» (On N. A. Berdyaev's new book «The Meaning of Creativity») // Rozanov V. V chadu vojny. Stat'i i ocherki. 1916–1918. Moskva–Sankt-Peterburg : Respublika – Rostok, 2008. S. 245.

Said Je. Kul'tura i imperializm = Culture and imperialism. Sankt-Peterburg : «Vladimir Dal'». 2021. 736 s.

Said Je. Orientalizm. Zapadnye koncepcii Vostoka = Orientalism. Western concepts of the East. Sankt-Peterburg, 2006. S. 10.

Serova S. Kitajskij teatr – jesteticheskij obraz mira = Chinese theatre – esthetic picture of the world. Moskva : Izdatel'stvo «Vostochnaja literatura», 2005.

Solzhenicyn A. Chem grozit Amerike plohoe ponimanie Rossii = The threat of America's poor understanding of Russia // Solzhenicyn A. Publicistika. V 3-h t. T 1. Jaroslavl': Verhne-Volzhscoe knizhnoe izdatel'stvo, 1995. S. 350.

Toropcev S. Oчерk istorii kitajskogo kino. 1896–1966 = Essay on the history of Chinese cinema. 1896–1966. Moskva : Nauka, 1979.

Trel'ch Je. Istorizm i ego problemy = Historicism and its problems. Moskva : Jurist, 1994. S. 158, 608, 610.

Trubeckoj E. Staryj i novyj nacional'nyj messianizm = Old and new national messianism // Russkaja mysl'. 1912. № 3. S. 83–94.

For Je. O kinoplastike = On film plasticity // Iz istorii francuzskoj kinomysli. Moskva : Iskusstvo. 1988. S. 53.

Hantington S. Kto my? Vyzovy amerikanskoj nacional'noj identichnosti = Who are we? American national identity challenges. Moskva, 2004.

Hantington S. Stolknovenie civilizacij = Colliding civilizations. Moskva, 2003.

Hrenov N. Imperskij kompleks Rossii i ego kritiki: A. I. Solzhenicyn = Russia's imperial complex and its criticism: A. I. Solzhenitsyn // Lichnost' i tvorčestvo A. I. Solzhenicyna v sovremennom iskusstve i literature: Materialy Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii, posvjashhennoj stoletiju so dnja rozhdenija A. I. Solzhenicyna Moskva. 15–17 marta 2017. Gosudarstvennyj institut iskusstvoznaniya; Dom russkogo zarubezh'ja im. A. Solzhenicyna: Russkij blagotvoritel'nyj fond Aleksandra Solzhenicyna. Moskva : Gosudarstvennyj institut iskusstvoznaniya; Russkij put'. 2018. 408 s.

Hrenov N. Mezhdunarodnoj i Kitaem. «Drugoj» v stanovlenii i transformacii civilizacionnoj identichnosti Rossii = Between America and China. The «Other» in the formation and transformation of Russia's civilizational identity // Kitaj, Rossiya, SShA, Iskusstvo, gumanitarnye nauki: Ot pokolenija k pokoleniju. Materialy Mezhdunarodnoj konferencii. Sankt-Peterburg : Izdatel'stvo «Skifija-Print», 2020.

Hrenov N. Russkaja kul'tura na perekrestke Zapada i Vostoka. Rossiya kak podsoznanie Zapada. Vostok kak podsoznanie Rossii = Russian culture at the crossroads of East and West. Russia as a subconsciousness of the West. The East as the subconsciousness of Russia // Iskusstvoznanie. Gosudarstvennyj institut iskusstvoznaniya. 2013. № 3–4. S. 110–148.

Hrenov N. Soperničestvo civilizacij za liderstvo v istorii: Amerika kak tip civilizacii v HH veke (kul'turologičeskij aspekt) = The rivalry among civilizations for leadership in history: America as a type of civilization in the twentieth century (a cultural aspect) // Verhnevolskij filologičeskij vestnik. 2021. № 2. C. 187–199.

Hrenov N. Transformacija civilizacionnoj identichnosti Rossii na rubezhe HH–HHI vekov: ot vesternizacii k evrazijstvu = Transformation of Russia's civilizational identity at the turn of the HHth - HHIst centuries: from Westernization to Eurasianism // Verhnevolskij filologičeskij Vestnik. 2020. № 4. S. 151–160.

Jezenshtejn S. Izbrannye proizvedenija v 6 t. T. 2 = Selected works in 6 vols. V.2. Moskva : Iskusstvo. 1964. S. 295, 296;

Jezenshtejn S. Izbrannye proizvedenija v 6 t. T. 5 = Selected works in 6 vols. V.5. Moskva : Iskusstvo, 1968. S. 322.

Christopher Berry Ph. D. China on Screen: Cinema and Nation (Kitaj na jekrane: kino i nacija). 2006. Columbia University Press.

Mackerras C. Chinese Theater: From its Origins to the Present Day. 1988. University of Hawaii Press.

Статья поступила в редакцию 08.10.2021; одобрена после рецензирования 11.11.2021; принята к публикации 12.11.2021.

The article was submitted on 08.10.2021; approved after reviewing 11.11.2021; accepted for publication on 12.11.2021.