

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ПСИХОЛОГИИ

А. В. СУХАРЕВ

РАЗВИТИЕ РУССКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ

Издательство
«Институт психологии РАН»
Москва – 2017

УДК 159.9
ББК 88
С 91

*Все права защищены. Любое использование материалов
данной книги полностью или частично
без разрешения правообладателя запрещается*

Рецензенты:

доктор психологических наук *А. А. Гостев*
доктор психологических наук *В. Т. Кудрявцев*
доктор философских наук *В. В. Мильков*

Сухарев А. В.

С 91 Развитие русской ментальности. – М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2017. – 398 с. (Методология, история и теория психологии)

ISBN 978-5-9270-0355-6

УДК 159.9
ББК 88

В настоящей работе с позиций этнофункционального подхода в психологии рассматривается развитие русской ментальности с дохристианских времен до современности, в сравнении с развитием ментальности западноевропейской. На основании методологического принципа этнофункционального единства микро- и макрокосма результаты эмпирических и экспериментальных исследований в области общей, клинической, педагогической, юридической психологии, а также этнопсихологии и др. используются для анализа развития русской ментальности, так как русская культура является системообразующей в России. В книге прослежено развитие русского коллективного субъекта в целом и, в частности, коллективного субъекта властных сословий. Дан краткий этнофункциональный анализ современного состояния русской ментальности и психологический анализ проблем инновационного развития России. На основе проведенного исследования предлагаются рекомендации по социально-психологической коррекции развития русской ментальности с целью ее оптимизации по важнейшим показателям, выработанным в науках о человеке.

*Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФ
(проект № 14-18-03271 «Макропсихологический анализ
социальных явлений»)*

© ФГБУН Институт психологии РАН, 2017

ISBN 978-5-9270-0355-6

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	7
Глава 1. Философско-методологические основания этнофункционального подхода к развитию человека и общества	11
Идея развития в античности и у неоплатоников	13
Представления о развитии в Библии и святоотеческой литературе	16
Представление о развитии, природосообразности и культуросообразности в западноевропейской мысли эпохи Возрождения, Просвещения и Нового времени	17
Представление о развитии во взглядах немецких философов Нового времени – Шеллинга и Гегеля	20
Архегения как идеальный прообраз развития	25
Глава 2. Этнофункциональная парадигма в психологии	28
Специфика искажения природо- и культуросообразности развития на современном историческом этапе	28
Этническая маргинальность и этнофункциональный подход в психологии	29
Этнофункциональный подход к развитию личности	35
Искажения этнофункционального развития личности	41
Психодиагностика развития: Метод структурированного этнофункционального интервью	43
Этнофункциональные психологические конфликты и уровни их разрешения	46
Оптимизация развития личности: психотерапия, воспитание, психопрофилактика	50

Глава 3. Этнофункциональный аспект важнейших психологических понятий, используемых в книге	59
Психологическая зрелость личности	59
Ментальность личности и общества с позиций этнофункционального подхода	62
Индивидуальная и коллективная субъектность	73
Глава 4. Основные эмпирические результаты применения этнофункционального подхода к исследованию индивидуального субъекта	78
Этнофункциональные исследования в области аффективной патологии	78
Этнофункциональные исследования репродуктивного и творческого интеллекта	83
Этнофункциональные исследования качества взаимодействия эмоционально-чувственных и когнитивных компонентов отношений личности	91
Некоторые социально значимые результаты эмпирических этнофункциональных исследований	93
Глава 5. Методология и методика анализа исторического развития ментальности общества	103
Принцип единства микро- и макрокосма в науках о человеке	103
Методика этнофункционального исследования ментальности коллективного субъекта	107
Глава 6. Историко-психологический этнофункциональный анализ развития русской ментальности в XI–XVII вв.	116
Развитие ментальности в период расцвета русской культуры (XI–XII вв.)	116
Анализ развития ментальности высших слоев русского общества с XIII по XVII вв.	137
Взаимоотношения христианской и русской дохристианской ментальностей до эпохи Петра Великого	178
Глава 7. Сравнительный этнофункциональный анализ развития ментальности русского и западно-европейского общества в эпоху Возрождения	185
Этнофункциональный анализ динамики западноевропейской ментальности в эпоху Возрождения	186

Специфика «ренессансов» в Северной Европе	189
Образование и школьное дело в Западной и Северной Европе . .	190
Дохристианская ментальность Северной Европы	194
Итоги этнофункционального анализа развития западноевропейской ментальности в эпоху Возрождения	197
Сравнительный этнофункциональный анализ развития ментальности в Италии, Северной Европе и Древней Руси	197
Глава 8. Этнофункциональный анализ реформ Петра I в контексте развития русской ментальности	200
Состояние русской ментальности в период, предшествующий эпохе Петра I	201
Этнофункциональный анализ развития личности Петра I с раннего детства	202
Реформы Петра I и ментальность русского духовенства	206
Реформы Петра I в области образования	209
Природно-анимистический компонент русской ментальности в условиях петровских реформ	210
Итоги этнофункционального анализа русской ментальности в эпоху Петра I	212
Глава 9. Этнофункциональный анализ роли ментальности А. С. Пушкина в историческом развитии России.	216
Особенности развития ментальности Пушкина с детских лет	218
Ментальность высших слоев русского общества в пушкинскую эпоху	224
Религиозность Пушкина.	226
Этнофункциональный анализ языка Пушкина.	228
Пушкин и Пётр I	232
Пушкин и западноевропейская ментальность его времени.	233
Пушкин и эпоха Возрождения.	238
Итоги этнофункционального анализа ментальности Пушкина в контексте общеевропейской ментальности	241
Глава 10. Русская ментальность Нового и Новейшего времени	247
Эскиз развития ментальности русской элиты в Новое и Новейшее время (с XVIII по XX вв.)	249

Гимназии: классическое образование в России	269
Ментальность духовенства и естественнонаучные представления в историческом развитии.	277
Дохристианский компонент в русской ментальности после эпохи Петра Великого и в Новейшее время.	287
Русская Православная Церковь и старообрядчество в развитии русской ментальности	296
Этнофункциональный анализ развития проекта «Советская Россия».	303
Глава 11. Возможности проектирования развития русской ментальности на современном этапе.	308
Этнофункциональный анализ современной русской ментальности	308
Мобилизационный тип развития русской ментальности и инновации	315
Характеристика ментальности современной русской элиты	319
Общий эскиз историко-психологического анализа развития русской ментальности.	322
Проектирование будущего этапа развития русской ментальности.	334
Геополитика и этнофункциональный подход к проблеме информационной безопасности	344
Заключение	354
Литература.	358
Приложение 1. Варианты вопросов для обсуждения в процессе этнофункционального структурированного интервью	392
Приложение 2. Вариант интервью отношения к заповедям Закона Божьего	396

ВВЕДЕНИЕ

Развитие человека и общества в области социальной, экономической, политической, экологической, в области оптимального природопользования, нравственности и т. д. часто рассматривается в связи с представлением об «устойчивом развитии». Различным показателям, таким как ориентация на будущее развитие и др., при сравнении культур, структуры общества, межкультурного взаимодействия на социальном уровне посвящено достаточно много исследований (Триандис, 2007; Hofstede, 1991, 2001, 2006; и др.). Однако психологические критерии оценки качества жизнедеятельности в данных областях являются субъектными, т. е. зависят от внутренней позиции человека по отношению к природным ресурсам, деньгам, золоту, социальным и нравственным нормам, от его представлений об оптимальном образе жизни и др. Настоящая работа посвящена исследованию социально-релевантных макропсихологических (Юревич, 2009а, с. 30–50; 2009б, с. 11–29) детерминант и показателей качества развития человека и человеческих сообществ в различных аспектах жизнедеятельности, как осознаваемых, так и не осознаваемых. Причем в данной работе внутренние условия и характер направленности развития показаны в связи с объективными показателями развития, его большей или меньшей степени оптимальности. В качестве таких объективных показателей могут выступать мобилизационный или эволюционный характер развития, качество государственного управления, медицинские и социально-нравственные показатели и пр. Их изучение представляет особый интерес.

Б. Г. Ананьев отмечал, что «социально-психологическая служба будет способствовать развитию общества и *проектировать* в нем те или иные совершенствования» (Ананьев, 2001, с. 251–252). В нашем исследовании рассматривается возможность не только анализа развития личности и общества в конкретный исторический период и в определенном культурно-природном ареале, но и совершенство-

вания общей методологии проектирования и оптимизации исторического развития общества и личности.

Ананьев полагал, что «есть все основания ожидать в психологии открытия периодического закона нашего микрокосмоса – классификаций психических свойств, состояний и процессов, подобного периодическому закону, открытому в макрокосмосе столетие назад великим Менделеевым. Нечего говорить о том, что овладение подобным объективным порядком развития психики коренным образом оптимизирует процессы воспитания, управления, организации труда и т. д.» (Ананьев, 2001, с. 255).

Настоящее исследование строилось на общей этнофункциональной методологии, в частности, исходя из принципа этнофункционального единства микро- и макрокосма, постулирующего аналогию между последовательностью и содержанием этапов (стадий) этнофункционального развития коллективного и индивидуально-субъектов. Данный подход и был применен к исследованию исторического развития русской ментальности как государствообразующей в России.

Исследования, осуществленные с позиций этнофункционального подхода на индивидуальном уровне, показали, что те или иные констелляции онтогенетических параметров этнофункционального развития или этнофункциональных отношений личности в форме определенной закономерности обуславливают характер и качество когнитивных процессов, типов ведущих аффектов (О. П. Вертоградова), психопатологических проявлений, социально отклоняющегося поведения и др., а также позволяют осуществлять проектирование и оптимизацию развития индивидуального субъекта. Другими словами, с позиций данного подхода сделан определенный вклад в создание «классификации психических свойств, состояний и процессов» (Б. Г. Ананьев) на основе этнологической (этнофункциональной) модели. Кроме того, применение данных результатов к поведению коллективного субъекта теоретически предполагает возможность проектирования и оптимизации его развития с единых теоретических позиций, используя максимально широкий арсенал результатов междисциплинарных и «инодисциплинарных» исследований в области истории, этнологии, географии, культурологии, религиоведения, литературоведения, биологии, антропологии и других наук о человеке.

В работе с позиций этнофункциональной методологии последовательно рассмотрены этапы развития русской ментальности с периода перед Крещением Руси и до современности; этнофункцио-

нальный анализ развития осуществляется в сравнении с развитием западноевропейской ментальности. В качестве важнейшего показателя для сравнения развития западноевропейской и русской ментальности используется уровень саморефлексии коллективного субъекта по отношению к содержанию различных этапов его развития. Рассмотрены психологические характеристики отдельных исторических личностей, сыгравших знаковую роль в развитии русской ментальности, – Кирика Новгородца (XII в.), царя Ивана IV Грозного (XVI в.), царя Алексея Михайловича, патриарха Никона и протопопа Аввакума (XVII в.), царя Петра Великого (XVIII в.), А. С. Пушкина (XIX в.).

Общая концепция развития, представленная в работе, опирается на традиции европейской философии и науки, начиная с античности. Верификация теории развития осуществлена в эмпирических и экспериментальных исследованиях эффективности ее приложения на индивидуальном уровне, а на социальном – с помощью гуманитарных методов, в частности, методом этнофункциональной историко-психологической реконструкции. В разработке общей теории развития мы придерживались именно такого двоякого представления о ее верификации – в *гуманитарном и естественнонаучном* аспектах.

В книге показаны *теоретико-методологические и эмпирические* основания междисциплинарного, *исторически актуального этнофункционального* подхода к исследованию ментальности (Сухарев, 2008, 2009). Эффективность данного подхода связана с экспоненциальным нарастанием интереса к этнической проблематике со второй половины XX в. и, соответственно, с ростом количества посвященных ей исследований. На бытовом уровне историческая актуальность этничности и связанных с ней проблем проявляется в том, что сегодня трудно встретить человека, равнодушного к ним, а обсуждение данных проблем практически в любой группе людей часто становится чрезвычайно эмоционально насыщенным.

В одной из глав мы кратко изложили результаты эмпирических и экспериментальных исследований личности, лежащих в основании этнофункционального подхода, проведенных в психиатрических и соматических клиниках, вузах, школах, детских садах, пенитенциарных учреждениях и пр. Результаты этих исследований верифицировались по показателям воспроизводства населения, медицинским показателям (в частности, в области наркологии, психиатрии, детской психиатрии, онкопсихологии, а также в области пенитенциарной и юридической психологии, психологии образо-

Введение

вания), по показателям творческого и репродуктивного интеллекта и пр. Показана возможность применения полученных результатов для диагностики, прогноза и оптимизации развития ментальности индивидуального и коллективного субъектов (Журавлев, 2009) на основе разработанного теоретического подхода к социально-психологической (макропсихологической) оптимизации исторического развития общества. В работе описаны общие закономерности развития ментальности на примере сравнительного исследования развития русской и западноевропейской ментальностей.

Рассмотрены философские основы естественного развития как возвращения к изначально заданному идеалу, осуществляемого в процессе реализации принципов природо- и культуросообразности. В общем виде показана и описана роль данных положений в процессе оптимизации развития ментальности личности (психотерапия) и исторического развития ментальности общества (социально-психологическая коррекция).

В проведенном исследовании выявлена историческая специфика развития русской ментальности, а также разработаны и представлены конкретные рекомендации для ее оптимизации в процессе проектирования ближайшего будущего этапа ее развития в контексте общечеловеческой ментальности этносферы.

С позиций этнофункционального подхода в книге показана роль образования и информационной политики в оптимизации развития ментальности в геополитическом аспекте, как для отдельных человеческих сообществ, так и в процессе глобализации человечества в целом, что сформулировано в основных положениях концепции этнофункционального глобализма.

Глава 1

ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЭТНОФУНКЦИОНАЛЬНОГО ПОДХОДА К РАЗВИТИЮ ЧЕЛОВЕКА И ОБЩЕСТВА

Не углубляясь в частности столь объемной проблемы идеальных представлений в психологии, наметим в ней необходимые, исходные для нашей работы положения. Становление психологической науки в ее современном виде в целом определялось в XIX–начале XXI вв. в соответствии с методологическими приоритетами новейшего времени – в позитивистском ключе. Данный подход предполагает обязательную опору на рациональное объяснение психических явлений и эмпирическую верификацию возможных теоретических построений, что не вызывает сомнений. В психологии уже имеется опыт использования идеальных представлений, практическую эффективность которого, вместе с тем, невозможно зафиксировать эмпирически. Это, например, понятие «архетип» (Archetypus) у К. Г. Юнга, которое, по существу, имеет тот же смысл, что и «эйдос» (др.-гр. εἶδος – «идея») у Платона. Различные «архетипические представления» (archetypische Vorstellungen) можно соотнести с «вещами» Платона (или «воплощениями» эйдоса). Однако, объясняя соотношение понятий «архетип» и «архетипическое представление», Юнг опирается не на Платона, а на естественнонаучную аналогию, проводя ее, соответственно, между инвариантностью молекулярной структуры кристаллической решетки и бесконечным многообразием форм конкретных кристаллов (Hark, 1988, s. 27). С идеальными представлениями, в принципе, имеет дело и развивающийся в настоящее время гуманитарный подход в психологии (Ф. Е. Василюк, Г. В. Ожиганова, В. И. Слободчиков, Т. А. Флоренская, В. Франкл и др.), где рассматривается, в частности, субъектная специфика религиозных переживаний, нравственные идеалы и пр. Однако неясными остаются методологические и историко-философские основания введения идеальных представлений в психологию, а также возможность эмпирической верификации эффективности их использования на практике. В данной связи актуальна пробле-

ма изучения возможности и необходимости введения в психологическую науку понятий или категорий, обозначающих умозрительные трансцендентные представления (идеальные, духовные), недоступные непосредственному познанию нашими органами чувств.

Поскольку одним из базовых для в современной психологии и философии является понятие развития, необходимо разработать историко-философское и методологическое обоснование введения в психологию категории идеального прообраза развития и построения на данной основе теории, позволяющей получить эмпирически фиксируемые результаты ее применения. Речь идет о введении в философию и психологию новой категории, характеризующей наиболее общие, базовые отношения действительности и познания. Предварительно рассмотрим необходимые для дальнейшего исследования общие психологические и философские предпосылки введения в психологическую науку представления об идеальном развитии.

Тонкости различий методологических течений материализма, идеализма, позитивизма и эмпириокритицизма достаточно обсуждались в философских публикациях (Осипов, 2010; и др.). Обратимся теперь к той грани, которая может связывать философию и психологию. Выдающийся отечественный психолог и философ Г.И. Челпанов в процессе анализа методологических оснований психологии отмечал в своих лекциях неправомерность отождествления позитивизма и материализма. Позитивистами, писал Челпанов, называются те «философы», для которых «познаваемое ограничивается чувственным опытом», а с тем, что «не подлежит чувственному опыту... наука и философия ничего общего не имеют» (Челпанов, 1994, с. 32). Подводя итог циклу лекций, посвященных анализу философского материализма, он признает его «безусловно ложным» (там же, с. 78). Относясь при этом положительно к достижениям позитивистского подхода и подчеркивая специфику такого метода познания в психологии, как «самонаблюдение», он отмечает, что «это познание дается нам не при помощи органов чувств» (там же, с. 85).

Таким образом, в отечественной психологии Челпановым впервые была поставлена проблема несводимости психологического познания к эмпирическому исследованию, основанного в конечном итоге на чувственном опыте и рациональном объяснении результатов исследований. Также им было заложено общее направление решения данной проблемы. Оно заключается в необходимости разработки философско-методологического синтеза позитивистского

направления исследований, ориентированных на эмпирические методы и рациональное познание, с направлением исследований, опирающихся, кроме прочего, на идеальные представления, не выводимые с помощью только материалистических методов познания. В связи со сказанным рассмотрим представление о развитии.

Идея развития в античности и у неоплатоников

Разрабатываемый нами подход основывается не только на закономерностях, выявленных отечественными и зарубежными учеными в русле этнопсихологических, кросскультурных, культурно-исторических и других исследований. Для обоснования и объяснения закономерностей развития мы опираемся на некоторые фундаментальные представления античной философии.

В качестве основы западноевропейской и русской философии в целом и, в частности, представления об идеальном многими учеными рассматривается философия Платона (Уайтхед, 1990; Флоренский, 1994; Лосев, 1974; и др.). А. Ф. Лосев, соглашаясь по этому поводу с известными авторитетами западной философии, пишет: «А. Уайтхед прямо считал всю западную философию примечанием к Платону, а Эгил Виллер, еще более того, понимает новую западную философию как примечание к „Пармениду“ Платона» (цит. по: Абрамов, 1979, с. 212). Многие отечественные философы подчеркивали связь учения Платона с христианством (Абрамов, 1979). Эта общая тенденция русской философии нашла выражение в следующем высказывании П. А. Флоренского: «Будучи исходным пунктом стольких направлений мысли... не должен ли платонизм быть таким глубоким движением духа, которому уже нет иного наименования, кроме как символическое, уясняемое *per se* (само по себе. – А. С.), а не *per aliud* (посредством другого – А. С.)? И в таком случае, не правильнее ли разуместь платонизм не как определенную, всегда себе равную систему понятий и суждений, но как некоторое духовное устремление, как указующий перст от земли к небу, от долу – горе?» (Флоренский, 1914, с. 5–6).

Центральное понятие своей философии – «эйдос» (умопостигаемую идею) – Платон, по мысли Лосева, толкует как предел становления вещи (Лосев, 1970, с. 505). Согласно Платону, душа человека есть его эйдос. Эйдос воплощается в вещественный мир в качестве реального человека. В свою очередь, человек может совершенствоваться, очищаться от того, что чуждо божественному, и возвращаться к своей бессмертной сущности (Платон, «Государство», 611d–612a).

Процесс восхождения человека к эйдосу понимался как «очищение», «катарсис». Катарсис обозначал процесс и результат облагораживающего, очищающего воздействия на человека. В неоплатонизме эйдос также характеризовался как изначально совершенный, красивый и неизменный (Плотин, 2010, с. 284–285; и др.).

Развивая эти идеи, св. Григорий Нисский описывал также процесс, противоположный совершенствованию: вследствие страстей эйдос изменяется и обретает «болезненную бесформенность» (Петров, 2005, с. 600). Античное представление о катарсисе, по нашему мнению, является наиболее близким по смыслу к представлениям о развитии в психологической науке новейшего времени – у З. Фрейда, Э. Эриксона, Л. С. Выготского и др. (Крейн, 2002; и др.). На наш взгляд, учение Платона об эйдосе имеет ценность для современной психологической науки и может служить общим основанием гуманитарного подхода в индивидуальной работе в области практической психологии. Существенным является вопрос об эмпирической верификации данной умозрительной теории. Для его решения необходимо конкретизировать платоновское представление о душе как эйдосе человека применительно к наиболее общим современным представлениям, характеризующим психику, – в частности, ее способности развиваться.

Принято считать, что категории развития как таковой в античности не существовало; это объяснялось тем, что мир античности «статичен» (Юдин, 1989, с. 537). Данной позиции, однако, не придерживался такой авторитетный ученый, как А. Ф. Лосев. Он писал, что «категория развития, или, точнее говоря, органического развития, во всяком случае, была весьма глубоко продумана в античности» не только у Платона, но в особенности и у Аристотеля (Лосев, 1977, с. 22). Отметим, тем не менее, что собственно категории развития – именно как отдельного понятия, обозначающего наиболее общие, базовые отношения действительности и познания – в античности не было.

В процессе анализа проблемы развития у Платона А. Ф. Лосев рассматривает его в связи с представлениями о становлении и движении. Он определяет становление как «смену одного момента другим, когда каждый отдельный момент при своем возникновении тут же и уничтожается, снимается» (Лосев, 1977, с. 3). Движение понимается Лосевым как становление, но «качественно заполненное». Категория развития определялась при этом как такое становление, которое «уже в самом начале содержало в себе в замкнутом и неразвернутом виде все свое дальнейшее становление и разви-

тие». Он отмечал, что «развитие отличается от простого становления и движения своей определенной направленностью, а именно направленность постепенно развертывать то, что в самом начале дано в неразвернутом виде» (там же, с. 3–5).

Лосев рассматривал природное (объективное) и личностное (субъективное) развитие. Личностное развитие, в отличие от природного, он характеризовал сознанием и мышлением – разумным началом (там же). Заметим, что с позиций современной науки как личность, так и общество развиваются, с одной стороны, по объективным законам, а с другой – условием их развития является их обладание субъектностью¹. У Платона в мифе о Фаронее (Платон, «Тимей», 22a–b) рассматривается важнейшее философское представление о единстве микро- и макрокосма, которое в данном случае может пониматься как аналогия между коллективным и индивидуальным развитием субъекта (Журавлев, 2009).

Представление о развитии тесно связано с представлениями о *воспитании и обучении*. Обращаясь к Платону, мы находим следующее: «...знание на самом деле не что иное, как припоминание: то, что мы теперь припоминаем, мы должны были знать в прошлом» (Платон, «Федон», 73a). Прежде чем воплотиться в образ человека, душа уже обладает всеми знаниями и такими представлениями, как «прекрасное, и доброе, и все остальное» (там же, 77a). В связи с данным положением, воспитание и обучение, по нашему мнению, можно понимать как единый процесс вспоможения, или содействия (т. е. «майевтики»²) (Платон, «Теэтет», 150a–d; Платон, «Пир», 206b–208e). Майевтику, на наш взгляд, можно трактовать как осо-

1 Мы понимаем субъект как активное самосознающее начало в психике. Субъект «инициирует, творит... создает условия для развития личности и т. д.» (Анцыферова, 2000, с. 27–42). В качестве признаков субъектности в отечественной психологии, в частности, рассматриваются саморефлексия, способность к целенаправленной деятельности и другие характеристики (Проблема субъекта..., 2000; Журавлев, 2009; и др.). Развитие общества и личности мы понимаем, соответственно, как развитие коллективного и индивидуального субъекта. Существенно, что не каждый индивид или социальная группа обладают субъектностью; по крайней мере, они могут находиться на различных ее уровнях (Журавлев, 2009).

2 Буквально слово «майевтика» переводится как «повивальное искусство». Согласно Платону, майевтика понималась Сократом как искусство извлекать скрытое в каждом человеке знание с помощью наводящих вопросов (Философский словарь, 1989, с. 331).

знание человеком уже имеющихся в его психике (вернее, в его эйдосе) знаний, нравственных норм и формирование «каллокагатии»³ как «способности избирать наилучшее» (Платон, 1986, с. 430).

Согласно Лосеву, античное понимание развития определяется как возвращение к изначально заданному природному идеалу, причем, например, для общественного развития «именно природа будет моделью для истории, а не история – моделью для природы» (Лосев, 1977, с. 19). Данный природный идеал, в нашем понимании, представляет собой естественный идеал развития.

Другими словами, *развитие человека и общества* можно понимать как движение к идеалу *природо- и культуросообразности* (подробнее об этом речь пойдет в главе 2). Процесс обучения и воспитания при этом призван способствовать приближению реально существующей души человека к ее идеальному прообразу (эйдосу).

Категория развития неразрывно связана с категорией времени. У Платона «первообразом для времени послужила вечная природа, чтобы оно уподобилось ей насколько возможно» (Платон, Тимей 38bc). Таким образом, не искаженную временем «вечную природу», по Платону, можно понимать как *естественную* идеальную цель времени и, соответственно, развития всего сущего. Что касается образа реальной, а не первообраза «вечной природы», то первая, очевидно, и представляет собой временной образ вечной природы, который должен уподобиться вечной природе, «насколько возможно». Другими словами, Платон утверждает возможность развития не только для человека и общества, но и для самой природы.

Представления о развитии в Библии и святоотеческой литературе

Основные идеи античной философии были усвоены христианством, в частности, св. Григорием Богословом, св. Василием Великим, св. Григорием Нисским и другими (Петров, 2005, с. 599–600; Месяц, 2005, с. 845–859; Космос и душа..., 2005, с. 598–601, 844–859). По христианским воззрениям, земля, вода, живая природа и человек – венец творения – изначально были созданы Богом совершенными. Человек дал имена животным и птицам (Быт. 2: 20), и между

3 От древнегреческих слов *καλός καὶ ἀγαθός*, т. е. прекрасный и добрый, нравственный; *καλοκαγαθία* – гармоничное сочетание физических (внешних) и нравственных (душевных, внутренних) достоинств, совершенство человеческой личности, идеал воспитания человека.

ними не было вражды (Ефрем Сирин, 2015). Но изначальная связь человека и природы исказилась вследствие грехопадения; человек в определенной мере перестал быть «венцом творения».

Духовная основа искушения человека обусловлена возникновением зла через гордыню лучшего из ангелов: «В преисподнюю низвержена гордыня твоя...» (Ис. 14: 11–12). Падший Люцифер, воплощаясь в любой образ природы (образ змея и др.), тем самым искажал ее целостность. Поэтому развитие человека по Библии, на наш взгляд, можно рассматривать как искупление греха и возвращение человека и природы к своей идеальной божественной сущности. Данный процесс, понимаемый как возвращение к изначально заданному идеалу, аналогичен пониманию процесса развития, которое Лосев усматривал в античной философии. Сходство библейского и античного понимания развития здесь состоит в том, что в обоих случаях целью является идеал. Различие же в том, что в первом случае цель развития понимается как идеал сообразности Богу, а во втором – как идеал природосообразности. Прямо о развитии и возвращении природы к своему «вечному прообразу» в Библии все же не говорится, акцент ставится на развитии («обожении») души и тела человека.

Представление о развитии, природосообразности и культуросообразности в западноевропейской мысли эпохи Возрождения, Просвещения и Нового времени

Возникновение в западноевропейской философии представления о развитии обычно связывают с распространением христианской эсхатологии. Вместе с тем западноевропейские философские представления о развитии и воспитании в том или ином виде основывались на учении Платона. В эпоху Возрождения идеи неоплатонизма плодотворно сочетались с христианскими догматами в учении католического священника Марсилио Фичино, основателя Платоновской академии во Флоренции (XV в.), что оказало большое влияние на развитие западноевропейской философии в XVII–XVIII вв. (Кудрявцев, 2008).

Идея *природосообразности* в эпоху Возрождения обрела новую жизнь, а «теория разрешила противоречие между „обращением к природе“ и „обращением к античности“ тем, что считала само классическое искусство высшей и „истинной“ формой натурализма» (Пановский, 2006, с. 85). Сравнивая древнегреческую и древнеримскую античность с эпохой Возрождения в Италии, заметим, что возрождалась относительно единая античная культура, и даже

родные ландшафты и архитектурные развалины составляли предмет гордости итальянцев о своем великом прошлом (Буркгардт, 2003).

Идея *культуросообразности* вряд ли могла возникнуть и получить распространение в относительно самодостаточной греческой античности, так как древнегреческий мир был довольно замкнут и все другие народы греки считали варварами. Древнегреческое мирозерцание не предполагало существенного содержания в иных, современных грекам, культурах⁴.

С одной стороны, в эпоху Возрождения чрезвычайное распространение получили не только античные, но и арабские, иудейские, египетские и др. философские, астрономические, астрологические и математические представления, которые активно использовались мыслящими людьми того времени. Представлению об античности как единственном источнике научного знания постепенно приходило на смену представление о *множественности культур* и естественнонаучные представления, имеющие абсолютное, а не культурно-специфическое значение. В то же время в связи с распространением идей итальянского Возрождения в Северной Европе (Германии, Нидерландах и др.) и представления о множественности культур возникла *проблема влияния этнодифференцирующих гуманитарных античных представлений на другие культуры*. В *ментальности*⁵ стран Северной Европы нарастало противоречие между представлением об их родной культуре и природе, с одной стороны, и представлением об античной культуре и природе – с другой. На наш взгляд, данные противоречия явились важными предпосылками осознания и развития принципа *культуросообразности*. Различие в культуре итальянского и североевропейских «ренессансов» отмечал Э. Панофский (Панофский, 2006). Наряду с Италией, к началу эпохи Возрождения страны Северной Европы уже более 1000 лет объединяла христианская культура. При этом в культурах данных

4 Во времена Гомера «варварами» называли людей, говорящих на чужом, непонятном языке. К концу V в. до н.э. слово «варвар» приобретает уже пренебрежительный оттенок. Прилагательное βαρβαρος (так же, как и глагол βαρβαροομαι) употребляется в значении «невежественный», «скотский». Отличие между «варварами» и «греками» усматривали теперь не только в том, что варвары говорили на непонятном языке. Ссылаясь на Гомера и Еврипида, Аристотель полагал, что варвары неспособны к государственной жизни: «Прилично владеть над варварами грекам; варвар и раб по природе своей тождественные» их удел быть рабами у греков (Аристотель, 1997, с. 36).

5 Определение понятия «ментальность» дано в главе 3.

стран имело место лишь «рефлексивное» использование элементов античной древности (Буркгардт, 2003, с. 166), с которыми Флоренция и Венеция были связаны, как уже упоминалось, исторической преемственностью.

Представление о множественности культур в условиях относительно компактного западноевропейского ареала обусловило реализацию идеи культуросообразности в религиозных и социально-политических движениях эпохи Реформации. Это проявилось, в частности, в национально и религиозно обусловленном протесте Лютера в XVI в. против Рима (Руткевич, 1996, с. 3–22), а также в возникновении национальных школ с преподаванием на родном языке (Паульсен, 1908).

В XVII в. античные представления о природосообразности воспитания как искусства «подражания природе», понимаемого натуралистически, на конкретных примерах из жизни живой природы, отразились во взглядах одного из представителей «моравских братьев»⁶ Я. А. Коменского, для которого античные идеи наряду с христианством служили важнейшим ориентиром (Коменский, 1982, с. 326). В своей практической деятельности он придерживался также и принципа культуросообразности: преследуемый католиками, он преподавал в школе на родном чешском языке и именно на нем написал свою «Дидактику».

В Новое время необходимость опоры на принцип природосообразности не только в воспитании и обучении, но и в общественной жизни в целом подчеркивал основоположник западноевропейского романтизма Ж. Ж. Руссо (XVIII в.). Всю историю человечества он понимал как отступление от первоначальной естественности, а причину данного отступления видел в «прогрессе разума» (Руссо, 1969, с. 417). Он осуждал «прогресс разума» как рассудка (*une intelligence*), и полагал, что «голос природы» и «голос разума» «никогда не были в противоречии, если бы человек сам не наложил на себя ряд обя-

6 «Моравские братья» – движение, возникшее в Богемии в XV в. после окончания гуситского революционного движения. Умеренные гуситы выдвигали требование вести богослужение на чешском языке; радикальные гуситы признавали лишь Священное Писание и отрицали авторитет Церкви (Рима). Основным источником вероучения моравские братья полагали Новый Завет: католическое церковное предание в лице Римской Церкви, по их мнению, только отдаляет христиан от Божьего откровения, данного в Священном Писании. Ориентация на родной язык и культуру идейно сближает их с национально ориентированным лютеранством (XVII в.).

зательств, которые он... всегда вынужден предпочитать естественному побуждению» (там же).

Принцип природосообразности в целях обеспечения правильного развития человека применяли в педагогической деятельности И. Г. Песталоцци (конец XVIII–начало XIX вв.) и А. Дистервег (XIX в.).

Так, Дистервег развивал идею культуросообразности вместе с принципом природосообразности. Последний принцип он рассматривал в качестве «высшего основного принципа человеческого воспитания» (Дистервег, 1956, с. 223). Согласно Дистервегу, он «вечен и неизменен, как неизменны назначение и природа человечества»; это идеал, к которому «можно только приблизиться, никогда его полностью не достигая» (там же, с. 231).

Культуросообразность, по Дистервегу, в свою очередь, предполагает учет требований времени и места, «где мы находимся, и той ступени культуры, которая нами достигнута» (там же), т. е. учет специфики определенного культурно-природного ареала, являющегося родиной ученика. Мы полагаем, что, в соответствии данным принципом, развитие конкретных коллективных и индивидуальных субъектов⁷ в различных природно-культурных ареалах *может иметь различие как по количеству последовательных этапов (стадий) развития, так и по их содержанию.*

В отечественной педагогической мысли идею о необходимости учета культурно-исторических условий в воспитании, основываясь на западноевропейском опыте, разрабатывал К. Д. Ушинский (Ушинский, 2002, с. 91–97), оказавший огромное влияние на отечественную педагогическую мысль в лице своих последователей – Н. Ф. Бунакова, В. П. Вахтерова, В. И. Водовозова, Д. И. Тихомирова.

Таким образом, оптимизация развития, начиная с античности, понималась как возвращение к идеалу природо- и культуросообразности.

Представление о развитии немецких философов Нового времени – Шеллинга и Гегеля

Как мы уже отмечали, специфика первоначальных основ европейского мышления и мировоззрения, вне сомнения, заключается в духе античности и прежде всего в платоновском соотношении образа («вещи») и его идеального прообраза («эйдоса»). К этому соотно-

7 Представления о коллективном и индивидуальном субъектах рассмотрены в главе 3.

шению восходят понятия «вещи-в-себе» И. Канта, «мирового духа» Г. В. Ф. Гегеля, «Абсолютного духа» Ф. Шеллинга и ряд других представлений немецкой классической философии. Данные понятия у Гегеля и Шеллинга неразрывно связаны с представлением о развитии.

Гегель говорил, что всемирная история – это «выражение божественного абсолютного процесса духа в его высших образах, она есть выражение того ряда ступеней, благодаря которому он осуществляет свою истину, доходит до самосознания» (Гегель, 1993, с. 102). Он полагал, что «определенный дух народа... сам оказывается определенным и по отношению к исторической ступени своего развития», а «реализация этих ступеней является бесконечным стремлением мирового духа» (там же). В своей работе «Географическая основа всемирной истории» философ исходил из принципа географического детерминизма. Исходным пунктом он полагал утверждение, «что во всемирной истории идея духа проявляется в действительности как ряд внешних форм, каждая из которых находит свое выражение как действительно существующий народ» (там же, с. 126). Гегель обосновывает принцип многообразия форм воплощения мирового духа в виде реально существующих народов наличием различных естественных типов природных ареалов, которые находятся в тесной связи с типом и характером народов, выросших в этих местностях. Характер же народа обнаруживается, по Гегелю, «именно в том, каким образом народы выступают во всемирной истории и какое место и положение в ней занимают» (там же). Философ разделял историю на ступени развития по признаку государственной организации – деспотизм, демократия и аристократия, монархия – и в связи с различным осуществлением в них свободы⁸ как проявления духа. Адекватное воплощение Абсолютного духа осуществляется, прежде всего, в государстве, в истории, в институтах семьи, права. В обобщенном виде он относил восточный мир к детству истории, греческий мир – к юности, римский мир – к возрасту возмужания, а германский мир Гегель соотносил с человеческим возрастом старения (Гегель, 1993). Таким образом, мы видим, что в качестве ступеней развития мирового духа Гегель рассматривал определен-

8 Свобода как субъективный произвол у Гегеля ограничивается необходимостью. Согласно мысли философа, необходимость следует ассимилировать, и первым шагом в ассимиляции выступает познание необходимости. В результате, познав необходимость как законы природы и общества, человек получает возможность подчинить необходимость своим интересам. При этом свобода присутствует в необходимости, но в «замаскированном» виде (Гегель, 1977, с. 339).

ные исторически существующие народы, стоящие на определенном уровне развития духа. При этом мировой дух (Weltgeist) является результатом «совместной игры национальных духов» (Гегель, 1993, с. 157–126). Природа в истории, в отличие от платоновского понимания, играет у него роль лишь внешних условий, в которых мировой дух воплощается на определенных ступенях мирового исторического развития. Хотя Гегель и говорил о том, что природа «в идее» божественна (т. е. и есть дух), однако «в том виде, как она существует, ее бытие не соответствует ее понятию». Заметим, что Гегель *не имел в виду современные ему антропогенные изменения природы*, но полагал, что идея (Абсолютный дух) изначально выражена в природе «неадекватно» (Коплстон, 2004, с. 233). В природе, в отличие от истории, *возможны лишь изменения, но невозможно развитие*, природа приводит нас «к порогу духа, но только к порогу» (там же).

Таким образом, *Гегель понимал историческое развитие как воплощение Абсолютного духа в различных природо- и культуросообразных формах.*

Шеллинг, в свою очередь, понимал историческое развитие и развитие природы как отпадение от центра (искажение духа), с последующим возвращением к нему. Природу Шеллинг определял как «видимый дух», а дух – как невидимую природу; с его позиций она является всецело идеальной (Коплстон, 2004, с. 135–136). Он приписывал ей способность к развитию и божественность в полной мере (там же, с. 156). Вместе с тем по Шеллингу «природа не способна действовать в подлинном смысле этого слова», действовать могут только „разумные существа“» (Шеллинг, 1987, с. 446), что несколько сближает понимание развития у Шеллинга и Гегеля.

Развитие природы, по Шеллингу, осуществляется от неорганической к органической формам и далее – к духу, а историческое развитие человека и природы имеет целью воссоединение с абсолютным и воссоединение самого абсолюта, понимаемого как отъединение Бога от универсума (Ungrund) вследствие грехопадения. Понятие «Ungrund» («бездосновность») Шеллинг использует вслед за Якобом Бёме (Boehme, 1912) и различает в Боге самого Бога (Gott) и Ungrund – темную бездосновную волю (Шеллинг, 1989, с. 149). Шеллинг понимает данное разделение следующим образом: «...*все есть правило, порядок и форма; однако в основе его лежит беспорядочное, и кажется, что оно когда-либо может вновь вырваться наружу; нет уверенности в том, что где-либо порядок и форма суть изначальное; все время представляется, будто упорядочено лишь нечто хаотичное.* Это и есть непостижимая основа реальности вещей, никогда не ис-

чезающий остаток, то, что даже ценой величайших усилий не может быть разложимо в разуме, но вечно остается в основе вещей. Из этого отделенного от неразумного (*Verstandlosen*) порожден разум в собственном смысле слова. *Без предшествующего мрака нет реальности твари; тьма – ее необходимое наследие*» (Шеллинг, 1989, с. 109). В наших исследованиях, в частности, показано, что диалектика хаоса и космоса представляет собой сущность развития (Сухарев, 2016а, с. 52–63).

Критикуя Фихте, Шеллинг утверждал, что природа вовсе не является материалом для реализации такого феномена, как Я. Она представляет собой самостоятельное, не осознающее себя целое и имеет цель своего развития, которое завершается появлением сознательного Я (Шеллинг, 1987). И природу, и человека Шеллинг в той или иной мере наделял способностью к развитию, (т. е. субъектностью). Целью развития природы является идеал «абсолютного тождества» субъективного и объективного. Рассматривая ступени развития природы, он приводит следующий пример: «Каждый минерал – фрагмент летописи Земли. Но что такое Земля? Ее история вплетена в историю всей природы; и единая цепь тянется от окаменелости через всю неорганическую и органическую природу, вплоть до истории универсума» (Шеллинг, 1987, с. 199). Шеллинг, как мы видим, рассматривал цель развития человека природосообразно.

Но, наделяя природу способностью к развитию, Шеллинг не уделял внимания реальному процессу ее нарастающего антропогенного разрушения (впрочем, как и Гегель). Искажение внутренней природы и человека, как было показано выше, соответствует библейским представлениям (например, в раю человек понимал язык животных и птиц). На наш взгляд, природа в Библии представляется как вечный идеал рая, где человек существует в единении с ней, а цель развития природы самой по себе не рассматривается.

Общим в понимании исторического развития у рассматриваемых мыслителей является возвращение человека к духу в процессе преодоления «отпадения» от Абсолютного духа (*Abfall*) у Гегеля, или «космического отпадения» (*Abbrechen*) у Шеллинга (Коплстон, 2004, с. 156). Другими словами, развитие понимается здесь как возвращение к изначально заданному идеалу.

Как мы уже видели, Гегель, отрицал наличие у природы способности к развитию (в отличие от исторического процесса), допуская для нее лишь возможность изменения. Шеллинг же предполагал способность к развитию не только для истории, но и для природы.

В соответствии с представлениями Платона, мы понимаем идеальную цель развития целостно – не только в преодолении «космического отпадения» человека, но и в преодолении отпадения от Абсолютного духа в развитии природы (шеллингианское понимание развития). В дополнение к шеллингианскому пониманию мы учитываем также фактор нарастания современных антропогенных (культурных) искажений природы. При этом в качестве идеальной цели мы предлагаем рассматривать представление о *девственной природе*. Напомним, что у Платона «первообразом для времени послужила вечная природа (курсив наш. – А. С.), чтобы оно уподобилось ей насколько возможно» (Платон, Тимей 38bc).

Представление о развитии неразрывно связано с представлением о субъектности. Как мы уже отмечали, природа наделяется способностью к развитию как у Платона, так и у Шеллинга, т. е. рассматривается как субъект развития, в идеале стремящийся к «тождеству природы и духа». Конечно, в качестве субъекта рассматривается и человек.

Распространенное в отечественной психологии понимание субъекта как источника познавательной и практической активности, часто сводимое к обозначению «активного начала», как заключает С. Д. Дерябо в своей докторской диссертации, посвященной феномену субъектификации природных объектов, должно быть расширено. «Его [понятие субъекта] необходимо интегрировать с принятым в античной философии пониманием субъекта как инварианта... многообразия форм проявления субстанции, и характерным для идеализма Нового времени пониманием субъекта как трансцендентального начала, деятельность которого творит бытие» (Дерябо, 2002, с. 34). Понимание субъекта как творящего бытие творческого начала, по существу, позволяет рассматривать понятия «демиурга» и «Божьего Промысла» как научные.

С учетом расширения отечественного понимания субъекта до «трансцендентального начала», «творящего бытие», заключим следующее: *сущее обладает субъектностью и наделено направленностью на идеал природо- и культуросообразности.*

Представление о «девственной природе» мы рассматриваем в смысле платоновского идеала «вечной природы», а в качестве конкретных образов времени – ее антропогенные искажения. В свою очередь, реальные воплощения идеального исторического процесса могут быть представлены как образы культурного содержания этапов развития. В связи с тем, что у Платона «именно природа будет моделью для истории» (Лосев, 1977, с. 19), в целостном понимании

развития наиболее близок к Платону Шеллинг. У Гегеля продуктивным для нашего дальнейшего исследования явилось представление о *ступенях* последовательного воплощения духа в мировой истории в целом.

Подводя итог нашему анализу, можно заключить, что на принципы природо- и культуросообразности так или иначе опирались Платон, Шеллинг и Гегель в связи с представлением о развитии как возвращении к изначально заданному идеалу. При этом *идеал развития, согласно Шеллингу, может быть сформулирован как «тождество природы и духа».*

Архегения как идеальный прообраз развития

В современных теориях психического развития практически всегда используется его гегелевское понимание как необратимого, закономерного, направленного изменения (Юдин, 1989, с. 537). При этом не учитывается существенный момент присутствия у Гегеля идеальной цели развития. Важно, что в данном процессе последовательно разворачиваются конкретные представления идеи – трансцендентного Абсолютного Духа, не данного нам непосредственно в восприятии органами чувств (Гегель, 1970).

Напомним, что платоновский эйдос (умопостигаемая идея) толкуется Лосевым как предел становления вещи (Лосев, 1970, с. 505). Душа человека, его эйдос воплощается в вещественный мир в качестве реального человека. С одной стороны, человек может совершенствоваться, очищаться от того, что чуждо божественному, и возвращаться к своей бессмертной сущности (Платон, Государство, 611d–612a). С другой стороны, как мы уже отмечали, описан также процесс, противоположный совершенствованию: вследствие страстей эйдос изменяется и обретает «болезненную бесформенность» (Петров, 2005, с. 600). Таким образом, восхождение к трансцендентному эйдосу является континуальным (непрерывным) и обратимым процессом. Но как последовательное очищение, так и обретение эйдосом «болезненной бесформенности» могут осуществляться постепенно, *обретая или теряя свое качество трансцендентности* и тем самым обретая или теряя доступность чувственному познанию.

Развитие, таким образом, можно понимать как *процесс постепенного перехода от мира видимого к изначально заданному миру невидимому, трансцендентному.* Идеальные цели развития природы, исторического и индивидуального развития субъекта мы, в со-

ответствии с принципом единства микро- и макрокосма, полагаем *тождественными*. Данная общая цель является не только изначально заданной, но в широком платоновском смысле *природосообразной* (*естественной*).

Для обозначения описанного выше представления об идеале развития, изначально лежащего в основе бытия, мы вводим понятие **архегении** (от др.-гр. ἄρχη – «первый, начало, начальный» – и γένεσις – «происхождение, возникновение, рождение»), определяемое как *естественное* (природосообразное и культуросообразное) развитие.

Архегения является идеальным прообразом развития трансцендентного мира, общества, человека и природы в целом; мы рассматриваем архегению как естественный идеал развития.

В отличие от гегелевского понимания развития в истории, мы полагаем, что данный идеал может последовательно разворачиваться не только в ступенях развития мировой истории, но в этапах развития того или иного «народного духа» (понятие Гегеля). Каждый конкретный идеальный прообраз развития в соответствии с принципами природо- и культуросообразности может быть представлен в форме различных по содержанию и количеству последовательных этапов или стадий.

Собственно развитие, в противоположность разрушению, инволюции, мы определяем как *естественное становление*, т. е. движение, направленное на изначально заданный идеальный прообраз – архегению. Такое движение мы определяем как имеющее *архегенийную направленность*⁹ (ранее мы использовали не вполне точный термин «архегеничная направленность»). *Анархегенийная направленность* характеризует противоположный процесс, который ведет к разрушению, инволюции, а в качестве конечной цели ставит *природо- и культуронесообразный*, но по тем или иным причинам привлекательный для субъекта идеал (Сухарев, 2015а, с. 76–78).

9 *Направленность* понимается в психологии как система устойчиво характеризующих человека побуждений (интересы, желания, склонности: что человек хочет, к чему стремится, так или иначе понимая мир, общество, чего избегает, за что готов бороться и т. д.). Составляющие ее побуждения (мотивы) не остаются постоянными, они взаимосвязаны, влияют друг на друга, изменяются и развиваются. При этом одни компоненты являются доминирующими, в то время как другие выполняют второстепенную роль. *Доминирующие побуждения определяют основную линию поведения личности*, связанную с избирательностью отношений и активностью человека как субъекта.

Методологические основания этнофункционального подхода

Вследствие культурно-технологических или природных «вызовов» (А. Дж. Тойнби), т. е. воздействий на различные природно-культурные ареалы и этносы, могут возникать *искажения* развития этносов и этнических систем и, соответственно, *искажения развития ментальности* этносов. Данной проблеме и посвящен развиваемый нами подход.

Глава 2

ЭТНОФУНКЦИОНАЛЬНАЯ ПАРАДИГМА В ПСИХОЛОГИИ

Специфика искажения природо- и культуросообразности развития на современном историческом этапе

Современный исторический этап развития человека и общества, на наш взгляд, характеризуется нарастанием процесса этнического смешения, проявляющегося не только в росте «мультикультуризации» и этнической неоднородности человеческих сообществ, биолого-антропологической метисации их представителей, что мы обозначаем как нарастание степени *этнической маргинализации личности*¹⁰ (Сухарев, 1994, с. 67). Это проявляется в умножении в психике количества и выраженности разнородных этнодифференцирующих элементов: представлений, отношений, ценностей, типических суждений и др. Данное этнодифференцирующее содержание может характеризоваться одновременным предпочтением разнородных культурных, религиозных и духовных (трансцендентных) представлений, образов природы, типов питания и шаблонов поведения, «антропозэстетических»¹¹ предпочтений и пр. Важнейшим параметром развития индивида и общества является нарастание изменений в окружающей природе и в отношении человека к ней, что, как будет показа-

10 Представление об этнической маргинальности введено нами для того, чтобы дифференцировать ее от представления о расовой и культурной маргинальности, описывающих т. н. «маргинального человека» (The Marginal Man) (Stonequist, 1961). Этническая маргинальность личности помимо расово-биологического и культурного смешения предполагает смешение в психике природно-ландшафтных и трансцендентных представлений или этнических признаков, что и позволяет говорить об «этнической маргинальности».

11 Термин Н. И. Халдеевой, означающий предпочтение человеком тех или иных антропологических типов при перекрестно-половых выборах (Халдеева, 2004).

но далее, связано с его энергетическими возможностями. Каждая культура развивается в определенных природных условиях – антропогенно более или менее искаженных, т. е. отличающихся от девственной природы данного ареала. При этом в современном мире у человека все больше обостряется чувство оторванности от природы и искажения ее природного облика.

Психологические изменения, характеризующие современного человека, в целом могут быть обусловлены нарушением *принципов природо- и культуросообразности*, недостаточным учетом опосредствованной его личностью специфики природно-культурного ареала его рождения и проживания. Наши исследования показывают, что нарастание в психике степени выраженности разнородных, т. е. этнодифференцирующих элементов может, в частности, существенно снижать психическую адаптированность человека. Наиболее важную роль в процессе адаптации играют образы природы и отношение к ним (Сухарев, 2008; Сухарев, 2015, с. 205–219; и др.).

Этническая маргинальность и этнофункциональный подход в психологии

Различные культурные, природные условия, верования, биолого-антропологические особенности, согласно практически всем древнейшим текстам, изначально всегда были присущи тем или иным народам. Для современного человека древние представления о народах могут считаться относительно «более приближенными к идеалу целостности», а народы нашего времени, естественно, представляют собой относительно более выраженное смешение тех или иных характеристик. Однако в изначальном (идеальном) смысле – что проявляется прежде всего в стремлении к этническому самоопределению как человека, так и общества – справедливой следует признать формулу Ю. В. Бромлей: «Человечество – это народы» (Бромлей, 1983).

В Новейшее время смешение народов, культур, природно-биологических особенностей не только в обществе, но и в представлениях индивида нарастает вследствие экспоненциального развития коммуникационных технологий (интернет, телевидение), нарастания миграционных процессов, увеличения интенсивности информационных войн, активизации торговли, роста количества мегаполисов и пр. В результате резко нарастает и степень выраженности различного рода неоднородностей в ментальности человека и общества.

Данное явление почти буквально представляет процесс, описанный в Библии в притче о Вавилонской башне: «И рассеял их Господь оттуда по всей земле: И они перестали строить город и башню. По сему дано ему имя: Вавилон, ибо там смешал Господь языки всей земли и оттуда рассеял их Господь по всей земле» (Быт. 11: 8–9).

В связи со сказанным, сущностными характеристиками современного человека или социальной группы мы считаем в широком смысле ту или иную степень выраженности этнической маргинальности и, соответственно, мозаичность структуры ментальности. Поэтому говорить о теоретически обоснованном существовании тех или иных психологических типов (типов ментальности), этнических и прочих можно лишь в идеале. Данные типы существуют как *идеальные прообразы* – умозрительные идеальные представления, которые всегда будут отличаться от реального «набора» или системы конкретных характеристик социальных групп или индивидов, полученных эмпирическим путем.

Этническая маргинальность общества или личности определяется как *смещение* представлений различных этнических характеристик природы, общества и трансцендентного мира – относительно неоднородных *комплексов характеристик различных этносред*¹². Характеристиками, или признаками, этносреды (этническими признаками) являются не только традиционно рассматриваемые природно-климатические (включая ландшафт, фауну и флору), антропо-биологические и культурно-психологические (Ю. В. Бромлей, Л. Н. Гумилев, В. И. Козлов и др.), но и *трансцендентные*. Последняя группа, выявленная нами, включает в себя то, что человеку недоступно для непосредственного восприятия органами чувств: Бог, духи природных стихий и явлений или такие сущности, как Будда и ряд других, играющие огромную роль в регуляции поведения большого числа людей. Таким образом можно рассматривать ментальность (личности, общества или этносреды), которая в идеале пред-

12 В психологии мы рассматриваем идеальную систему представлений субъекта об этносреде, ее параметрах: природно-ландшафтных (включая фауну и флору), антропо-биологических, культурно-психологических и трансцендентных (Бог, духи природных стихий и явлений, различные трансцендентные сущности, такие как летающие тарелки, инопланетяне, религиозные сущности). Конкретный субъект развития полагается «погруженным» в этносреду и особенности личности или ментальности общества рассматриваются как характеристики самой этносреды; т. е. ментальность рассматривается как часть этносреды, в которой развивается субъект.

ставляет собой целостность, систему однородных характеристик. С другой стороны, обыденный опыт или результаты эмпирических исследований дают основание для представления о не вполне однородном комплексе признаков этносреды.

В современном мире любая ментальность характеризуется наличием в ее структуре не только этноинтегрирующих, но и этнодифференцирующих¹³ элементов (отношений, представлений, ценностей, суждений и пр.). С данных позиций традиционный типологический подход к исследованию ментальности, общепринятый в этнологии и этнопсихологии, в соответствии с естественнонаучным принципом дополнительности (Н. Бор), должен быть дополнен этнофункциональным подходом (Сухарев, 2008), в котором рассматриваются этнодифференцирующая или этноинтегрирующая функция того или иного образного¹⁴ или иного содержания психики. Такой подход позволяет учитывать культурно-историческую специфику современного «кризисного сознания» (Давыдов, 1990, с. 143) и является наиболее адекватным для исследования крайне неоднородной ментальности информационного общества. Как будет показано ниже, в этнофункциональном подходе не навешиваются этнические ярлыки (этнотипы понимаются как идеалы развития). Данный подход является инструментом тонкой дифференциации, позволяющим учитывать в реальном процессе развития цивилизаций и этносферы в целом влияние самых незначительных факторов, наделяя их той или иной выраженностью этнической функции (см. ниже).

Мы полагаем, что для каждого этапа исторического развития этносреды имеет место особое специфическое содержание, играющее наиболее существенную роль в социальных, природных и психологических процессах. В частности, Э. Эриксон отмечал, что не только в различных культурах, но и в различные исторические моменты

13 Каждую ментальную категорию (представления, отношения, суждения, ценности и пр.) в общем случае мы наделяем этнической функцией, принимающей три значения: этнодифференцирующее (отделяющее субъекта от того или иного этноса или этнической системы), этноинтегрирующее (объединяющее субъекта с тем или иным этносом или этнической системой) и значение нулевой выраженности этнической функции, которой наделяются только естественнонаучные представления.

14 Т.е. образной сферы психики (Гостев, 2007, 2012), которая, в отличие от образов восприятия, понимается как совокупность устойчивых «вторичных образов» – памяти, воображения, представлений, сновидений, галлюцинаций и т. п.

имеют место специфические модели, наиболее адекватно объясняющие и прогнозирующие поведение человека (Erikson, 1975). В качестве таких моделей могут выступать типические социокультурные представления, например, о злых духах, представления о значимости полового поведения, как это предполагалось в теории З. Фрейда, и др. Данное положение мы закрепили введением принципа *исторической актуальности*, в соответствии с которым верифицируемость различных теоретических моделей в гуманитарных науках существенно обусловлена исторической и культурной ситуацией определенного этапа общественного развития (Сухарев, 2009).

В условиях нарастающего в представлениях людей этнического многообразия исторически актуальной характеристикой современной культурно-исторической ситуации является этничность. Этнические факторы, как отмечают многие исследователи, начиная с конца XX в. приобретает все большее значение для жизни индивида и общества (Сусоколов, 1990 и др.). Учет этнических факторов, по существу, является учетом принципов природо- и культуросообразности, ибо этничность, как это показано в работах Ю. В. Бромлея, Л. Н. Гумилева, В. И. Козлова и др., характеризуется всей совокупностью ландшафтно-природных, биологических, антропологических, культурно-психологических, а также, как мы полагаем, трансцендентных (духовных) признаков или параметров развития. Как мы уже отмечали, в представлениях современного человека все более нарастает культурная, конфессиональная, биологическая, ландшафтно-природная и др. неоднородность.

Исторически актуальный этнофункциональный подход рассматривается как современное и одно из перспективных в теоретико-методологическом и прикладном отношениях направлений исследований Института психологии РАН (Журавлев, 2008). Этнофункциональная методология является междисциплинарной и в ряде аспектов «внепсихологической», т. к. может быть использована в других науках о человеке (Журавлев, 2002).

Базовым в данном подходе является *принцип этнофункциональности*, согласно которому указанные выше факторы наделяются этнодифференцирующей и этноинтегрирующей функцией, разъединяющей или объединяющей субъекта с каким-либо этносом, этнической системой. В целом принцип этнофункциональности вводится как исторически актуальная операционализация принципов природо- и культуросообразности на современном этапе развития науки.

Существенно важно, что содержание этнических представлений «фетишизм», «анимизм» и «героизм»¹⁵ (Лосев, 1957) обладает этнической функцией, отражающей их природо- и культуросообразность.

Этническая функция характеризуется *степенью выраженности*. Наибольшей степенью выраженности этнической функции наделяются, с позиций нашей концепции, хтонические представления наиболее архаичного этапа развития субъекта, специфические для того или иного природно-культурного ареала (для русской этносреды это образы природы и природно-анимистические представления о стихиях и явлениях). Данные образы и представления в наибольшей степени могут объединять и разобщать народы и отдельные люди.

Несколько меньшей степенью выраженности этнической функции наделяются героические представления.

Надэтнически-религиозные представления наделяются еще меньшей степенью выраженности этнической функции, они шире хтонических и героических и их этническая функция существенна для целых природно-культурных ареалов этносферы.

Естественнонаучные представления, наделенные нулевой выраженностью этнической функции, могут идеально объединять людей и народы. Однако без целостной интеграции субъектом предыдущих ступеней развития у него не будет к этому мотивации, основанной на эмоциях и чувствах, относящихся к наиболее архаическим ступеням.

Этнодифференцирующие воздействия, как будет показано ниже, обуславливают возникновение «этнофункциональных конфликтов» и, при условии их разрешения на «этноинтегрирующем творческом уровне», являются необходимым условием развития. Взаимодействие взаимно этнодифференцирующих хтонических представлений в ментальности субъекта порождает наиболее выраженный этнофункциональный конфликт, оптимальное разрешение которого требует очень больших энергетических затрат, расходования адаптационного потенциала.

Заметим, что степень выраженности этноинтегрирующей функции представлений в сочетании с архегенийной направленностью субъекта определяет повышение уровня энергетического (адапта-

15 По А. Ф. Лосеву, «фетишизм» — поклонение природным явлениям и стихиям; «анимизм» — поклонение духам природных стихий и явлений; «героизм» — взаимодействие человека с духами природных стихий и явлений.

ционного) потенциала этноса, этнической системы или личности, но данный потенциал далеко не всегда является конструктивным и разумно организованным.

Базовые принципы этнофункционального подхода

В методологическом плане, наряду с принципом этнофункциональности, мы также опираемся на операционализированные с позиций этнофункционального подхода принципы *системности* (Ломов, 2006; и др.) и *развития*. Системообразующим фактором для личности, общества и этносреды в целом является этноинтегрирующая функция составляющих их элементов. Принцип этнофункционального развития постулирует системность во времени. Системообразующим фактором развития является интеграция субъектом всех стадий этнофункционального развития личности или этапов развития общества (например, по показателям их наличия в представлениях субъекта и саморефлексии содержания).

Методологическое единство изучения личности и общества обеспечивается введением принципа *этнофункционального единства микро- и макрокосма*. По аналогии с этапами развития общества в конкретной этносреде можно рассматривать стадии развития личности, включенные в *этнофункциональное развитие этносреды*. Принцип *этнофункционального детерминизма* постулирует, что, например, искажения этнофункционального развития субъекта могут обуславливать его дезадаптированность по тем или иным показателям. И наконец, мы опираемся на принцип *этнофункциональной субъектности*, постулирующий необходимость учета субъектных этнофункциональных параметров при диагностике, прогнозе и оптимизации его развития.

Кратко остановимся на соотношении представлений о *естественнонаучном* и *гуманитарном* подходах в науке. Результаты естественнонаучного познания, в отличие от познания в гуманитарных науках, всегда имеют нулевую выраженность этнической функции. Научное знание может включать в себя знание, полученное методами гуманитарных наук, которые предполагают возможность использования в качестве аргументов ссылки на авторитеты, традиции и даже оценочные суждения. С позиций психологии гуманитарные методы предполагают относительно бóльшую, чем естественнонаучные, кататимность¹⁶ мышления, т. е. подверженность данного про-

16 Кататимное мышление – мышление, протекающее преимущественно под влиянием аффектов и характеризующееся тем, что отдельные зве-

цесса искажениям под влиянием эмоций и чувств. Именно поэтому гуманитарное мышление в большей мере этнофункционально специфично, а естественнонаучное имеет всеобщее значение и не обладает подобной спецификой.

Этнофункциональная методология предполагает синтез обоих научных подходов в познании на той основе, что рефлексия этнофункциональной субъектности познающего и познаваемого есть процесс объективации полученного знания. Это позволяет выявлять закономерности с учетом значения этнической функции позиций взаимодействующих субъектов, осуществляя тем самым взаимодействие *номотетического* и *идиографического* подходов. Постоянная направленность познающего субъекта на осознание значения данной функции позволяет минимизировать кататимность процесса познания. Другими словами, при использовании гуманитарного подхода субъектность минимизируется за счет осознания ее роли в той или иной ситуации.

Этнофункциональный подход к развитию личности

С изложенных нами в предыдущем разделе философско-методологических позиций, этнофункциональное развитие этносреды в целом можно представить как направленное движение к идеальному прообразу развития (архегении).

В развитии общества в конкретной этносреде мы рассматриваем этапы, которые характеризуются *ведущими представлениями*. Приближение субъекта к изначально заданному идеалу во всей полноте не может быть исследовано в рамках позитивистской методологии (сочетанием эмпирического исследования и логического анализа его результатов). Однако введение представления об архегении в сочетании с этнофункциональной методологией позволяет выделить не только теоретические, но и эмпирические критерии приближения к идеалу. В качестве ведущих представлений для конкретного этапа развития общества мы рассматриваем те, которые в исторической ретроспективе могут быть выявлены как определяющие развитие на данном этапе и сыгравшие роль фундамента для наступления последующего исторического этапа. Диагностика ведущих представлений осуществляется *методом эт-*

нья мыслительного процесса соединяются не в соответствии с логическими закономерностями, но согласно общей для них эмоциональной окраске.

нофункциональной историко-психологической реконструкции, базирующейся на методе историко-психологической реконструкции, разработанном французской историко-психологической школой (Блок, 1986).

Понятие *русской этносреды* мы определяем исходя из системообразующей для нее русской культуры. Можно рассматривать следующие этапы ее развития: *доисторический*, «языческий»¹⁷, *христианский*, *этап Просвещения*, *этап этнической маргинальности* и *будущий проектируемый этап*. В соответствии с принципом этнофункционального единства микро- и макрокосма, по аналогии с этапами развития общества можно выделить следующие стадии развития личности и соответствующие им ведущие представления:

Пренатальная, т. е. от зачатия до рождения. Ведущие представления образной сферы его матери являются таковыми и для ребенка. Данные представления при архегенийной или, напротив, анархегенийной направленности личности матери могут обеспечивать, соответственно, более или менее высокий первичный психофизиологический адаптационный потенциал будущего младенца.

Далее следуют стадии, на которых ведущим является *хтоническое содержание*: «фетишизм», «анимизм» и «героизм». В более ранних публикациях данные стадии мы обобщенно обозначали как единую «сказочно-мифологическую» стадию.

Природная стадия соответствует этапу фетишизма. Ведущими представлениями являются образы природных стихий и явлений. Хтонические представления, субъективно усвоенные личностью в *оптимальном возрастном периоде* (1–5 лет), обеспечивают ее

17 Термин «язычество» происходит от древнерусского «языкъ» (т. е. «народ») и является калькой с древнегреческого ἔθνος. В Новом Завете под язычниками подразумевались «языки» (т. е. народы), противопоставляемые первым христианским общинам. В христианском богословии и частично в исторической науке данный термин обозначает традиционные и нехристианские религии. В нашей работе в тех случаях, когда необходимо подчеркнуть богословскую оценку традиционных и дохристианских религий, термин «язычество» используется применительно ко всем дохристианским европейским религиям. Кроме того, в работе используется термин «дохристианские верования» и начавший входить в употребление термин «этнические религии». Если нет прямого или косвенного цитирования других авторов, использующих данный термин, то термин «язычество» в процессе научного анализа мы используем в кавычках, подчеркивая тем самым, что он содержит в себе богословский смысл. Если же необходимо подчеркнуть его богословское содержание, он используется без кавычек.

высокий психологический адаптационный потенциал (*напряженность потребностно-мотивационной сферы*).

Природно-анимистическая стадия соответствует анимизму. Ведущими представлениями являются одухотворенные образы природных стихий и явлений (Дерябо, 2002). Усвоенные в оптимальном периоде с 2 до 5 лет, данные представления также способствуют повышению адаптационного потенциала и, кроме того, в процессе субъект-субъектного взаимодействия с природой становятся внутренними условиями для восполнения данного потенциала в течение всей жизни. На данной стадии возникает осознание необходимости управления своими эмоциями и чувствами.

Героическая. Ведущими являются представления о взаимодействии героя с хтоническими существами (стихиями, явлениями природы, духами природы и др.). Усвоенные в оптимальном возрастном периоде (с 3 до 5 лет), данные представления способствуют становлению не всегда удачных попыток когнитивного контроля эмоций, чувств и поведения в целом.

Надэтнически-религиозная (ранее мы использовали не вполне точное понятие «религиозно-этическая»). Оптимальный возрастной период начала стадии – 7–8 лет. Ведущими на ней являются надэтнические религиозные (христианские, мусульманские, буддистские и др.) представления. Этническая функция надэтнически-религиозных представлений менее выражена, чем хтонических и героических. На данной стадии возникает и укрепляется способность к гармоничному взаимодействию когнитивной, эмоционально-чувственной сфер и поведения личности в целом. Однако данная гармоничность проявляется преимущественно лишь в рамках определенной этносреды.

Стадия Просвещения. Ведущими на данной стадии являются естественнонаучные представления, всеобщие для всех человеческих сообществ, а в социальной сфере – представления об «общем благе», которые в правовом идеале согласовывают, нивелируют, гармонизируют потребности, интересы, притязания, волевые устремления разных людей, различных сообществ. Оптимальный период начала – 7–9 лет. Усвоение личностью данных представлений обуславливается обретенной на предыдущей стадии гармонизацией взаимодействия когнитивных и эмоционально-чувственных компонентов отношений личности. Последнее обеспечивает минимум кататимных искажений когнитивных процессов, мышления.

Стадия этнической маргинальности характеризуется смешением ведущих представлений, относящихся к предыдущим стадиям

развития, и современных этнодифференцирующих представлений в образной сфере личности. Выбор направления развития существенно затруднен для субъекта. Существует *риск возникновения дезадаптированности и нарастания тревоги* вследствие технологических обусловленных процессов мультикультурализации.

8. *Проектируемая (будущая) стадия.* Ведущими являются философско-методологически интегрированные гуманитарные и естественнонаучные представления, обеспечивающие: а) *синтез ведущих представлений и гармонизацию психологических новообразований предыдущих стадий* и б) *синтез содержания этносред Земли (всей этносферы)*. На данной стадии ожидается дальнейший рост адаптационного потенциала личности, ее способности к сознательной регуляции и некатагимному мышлению.

Рост адаптационного потенциала осуществляется в процессе оптимального разрешения психологических этнофункциональных конфликтов (см. ниже), обусловленных этнодифференцирующими отношениями, ценностями и пр.

Мы полагаем, что выделенные стадии развития личности, отражающие этапы общего плана развития конкретной этносреды, имеют место в большинстве христианских и мусульманских регионов. Выделение этапов развития этносреды, например, в странах Азии представляет предмет отдельного исследования. В частности, в истории Камбоджи правомерно выделить следующие исторические этапы: доисторический, природно-анимистический и культ предков, брахманизм, эпоху нагов (люди-змеи), буддизм махаяны, буддизм хинаяны и современный этап модернизации, связанный с проникновением европейской культуры (Миго, 1973; и др.).

В таблице наглядно представлены аналогия этапов развития *коллективного субъекта* (общества) (подробнее см. главу 3) и стадий развития индивидуального субъекта (личности) на примере русской этносреды, эмпирически установленные оптимальные периоды начала той или иной стадии и психологические новообразования, возникающие в итоге прохождения каждой стадии развития личности.

Наши эмпирические и экспериментальные исследования показали, что, в частности, для людей, родившихся и проживших не менее 5 лет в русской этносреде, можно выделить оптимальные возрастные периоды для начала стадий этнофункционального развития. Начало данных стадий в оптимальные возрастные периоды (в целом от 1 до 7 лет) обуславливает у субъекта становление гармоничного

Таблица 1
Аналогия этнофункционального развития ментальности коллективного и индивидуального субъектов в русской этносреде

МАКРОКОСМ Этапы развития общества	Доисторический этап	«Языческий» этап до X в.			Христианский этап (с конца X в.)	Этап Просвещения (с XVIII в.)	Этап этнической маргинальности (современная)	Проект развития в направлении идеала (архетипы)
		Фетишизм	Анимизм	Героизм				
МИКРОКОСМ Стадии развития личности	Пренатальная (до рождения)	Природная (1–5 лет)	Природно-анимистическая (2–5 лет)	Героическая (3–6 лет)	Надэтнически-религиозная (7–8 лет)	Просвещение (7–9 лет)		
	Нейропсихологическое здоровье	Психологический адаптационный потенциал	Попытки контроля эмоций и чувств		Гармонизация взаимодействия когнитивной и эмоционально-чувственной сфер	Способность к естественному научному мышлению	Угроза идентичности Тревога	Рост адаптационного потенциала: креативности, физического здоровья и пр.

взаимодействия эмоционально-чувственных и когнитивных компонентов отношений личности и максимального адаптационного потенциала (Сухарев, 2008, Сухарев, Чулисова, 2013; и др.).

Подчеркнем, что развитие личности осуществляется не только в оптимальные возрастные периоды: это лишь оптимальные периоды для начала стадий. Развитие может осуществляться в любом возрасте. При архегенийной направленности личности стремление к гармоничному когнитивному, эмоционально-чувственному и практическому познанию содержания стадий в любом возрасте оптимизирует развитие, текущее состояние и степень психической и социальной адаптированности (Выдрина, 2007; Сухарев, 2008; Сухарев, Степанов, 1997; Сухарев, Чулисова, 2013; и др.). Напротив, анархегенийная направленность личности не обеспечивает развития, при этом адаптационный потенциал личности растрачивается на неконструктивные для нее цели.

Принцип развития предполагает в идеале непрерывность развития конкретной личности, т. е. отсутствие в нем разрывов и скачков как в пространственном, так и во временном аспектах. В пространственном аспекте данный принцип проявляется в культуросообразности, а во временном – в природосообразности, т. к. «первообразом для времени послужила вечная природа, чтобы оно уподобилось ей насколько возможно» (Платон, Тимей 38bc). С позиций этнофункционального подхода к развитию данное положение можно представить как желательность, с одной стороны, этноинтегрирующего содержания стадий или этапов развития личности, а с другой – отсутствия искажений последовательности или выпадений определенных стадий или этапов из процесса. Теоретически мы полагаем, что в момент зачатия латентно задаются конкретные и определяемые спецификой трансцендентные формы того или иного природно-культурного ареала (этносреды). Если в результате миграций (даже в самом раннем возрасте) в иные природно-культурные условия или в результате искажения процесса образования данные формы не могут адекватно сочетаться с этнодифференцирующими внешними воздействиями, то возникает искажение развития. В этом случае в его распоряжении остается лишь довольно ограниченный энергетический (адаптационный) потенциал, который личность успела обрести до момента искажения. Оптимальным, как мы уже упоминали, является взаимодействие, в частности, индивидуального субъекта с этноинтегрирующими хтоническими силами в возрастном периоде до 5 лет; данный результат наших эмпирических и экспериментальных исследований можно считать достоверным (Сухарев,

2008). Наши клинические наблюдения достаточно редких случаев, когда миграции происходили в несознательном возрасте (например, до 1 года), свидетельствуют о том, что в этих случаях в течение дальнейшей жизни у данных людей имели место существенные психологические, психосоматические и социальные проблемы.

Искажения этнофункционального развития личности

Реальные искажения¹⁸ идеального прообраза развития теоретически есть всегда. На практике мы прежде всего фиксируем этническую функцию содержания стадий развития и время их начала, т. е. наличие этнодифференцирующего как содержания, так и не оптимального временного периода начала стадии. Искажения этнофункционального развития, как показывают наши эмпирические и экспериментальные исследования, обуславливают ту или иную степень психической дезадаптированности личности (в следующей главе мы коснемся результатов данных исследований более подробно).

Типы искажений этнофункционального развития личности определяются по степени приближения/удаления образной сферы личности к архегении этносреды ее рождения и проживания. В общем виде данные типы таковы:

1. *Этнофункциональное рассогласование образного и др. содержания стадий этнофункционального развития личности с архегенией этносреды ее рождения*, т. е. наличие этнодифференцирующего содержания. Например, когда в образном содержании системы отношений ребенка, родившегося и проживающего в Подмосковье, преобладают сказки и мифологические представления народов Южной Америки или же если ребенок не выносит зиму, хочет жить в теплых краях, там, где зимы нет. Эмпирические исследования показывают, что данное искажение связано с формированием личностной тревоги или ведущего тревожного патологического аффекта, легче всего купируемого и в наименьшей степени снижающего «социально-психическое функционирование» (СПФ, термин И. Л. Степанова) (Сухарев, Степанов, 2006). К данному типу искажений относятся также рассогла-

18 Ранее мы использовали понятие «нарушения» этнофункционального развития, что не совсем точно, т. к. понятие «искажения» предполагает, на наш взгляд, определенную оптимизацию развития. Возможность этнофункциональной оптимизации развития является важным положением нашей концепции.

- сования (т. е. наличие этнодифференцирующего содержания), выявленные не только в онтогенезе образной сферы личности (отношение к *прошлому*), но и в ее отношении к *настоящему* и *будущему*. Исследования показывают связь содержания представлений о будущем, прошлом и настоящем с широким спектром показателей психологической адаптированности (Нестик, 2015; Сухарев, 2008; и др.). Снижение уровня этнофункциональной системности представлений субъекта о собственном прошлом, настоящем и будущем обуславливает искажения его развития и снижение степени психической адаптированности.
2. *Нарушение последовательности стадий этнофункционального развития личности*, например: а) в оптимальном периоде для начала природной или природно-анимистической стадии (1–5 лет) их содержание «*замещается*» образами надэтнически-религиозного содержания (христианскими и др. представлениями); или б) вместо природных, природно-анимистических и героических представлений ребенку предлагаются «технологические» компьютерные игры, иностранные языки и т. п., связанные с представлениями стадии просвещения. Если какая-либо стадия начинается раньше оптимального возрастного периода, это также приводит к росту тревоги.
 3. *Задержка стадии развития*, т. е. задержка начала природной (после 5 лет), или природно-анимистической и героической (после 5 лет), или надэтнически-религиозной стадии (с 9 лет), т. е. *после оптимального возрастного периода*. Если какая-либо стадия начинается позже оптимального для ее начала периода, то это, в частности, усиливает риск возникновения ведущего тоскливого или апатического эмоционального состояния. Чем более выражена этническая функция содержания «задержанной» стадии, тем выше данный риск. При достаточно большой по времени задержке начала перечисленных стадий следует говорить уже об одном из вариантов их «выпадения».
 4. «*Выпадение*» той или иной стадии развития личности. Например, при «выпадении» в развитии ребенка природной и природно-анимистической стадий, развитие, минуя «эстетический период», несвоевременно переходит к императиву «ты должен», т. е. к периоду «этическому» (Зеньковский, 1995, с. 65–70). В таком случае чувственная основа отношений ребенка не успевает созреть, а нравственное воспитание превращается в морализирование. Данный тип искажения мы понимаем как «перегрузку» надэтнически-религиозной стадии, которая обуславливает

рост тревоги. Одновременное «выпадение» природной, природно-анимистической и надэтнически-религиозной стадий является наиболее патогенным искажением этнофункционального развития личности по показателю СПФ и связано с формированием ведущего апатического аффекта (Сухарев, Степанов, 2006).

Ниже будут приведены результаты констатирующих и формирующих эмпирических и экспериментальных исследований, которые показывают, что искажения этнофункционального развития личности могут обуславливать возникновение психической, психосоматической и социально-нравственной дезадаптированности.

Можно рассматривать *качественные уровни* этнофункционального развития личности (ср. «психический уровень человека»: Мясищев, 1995, с. 50), которые характеризуются:

- а) архегенийной или анархегенийной направленностью;
- б) уровнем разрешения этнофункциональных личностных конфликтов (подробнее см. ниже).

Например, *высший уровень* характеризуется архегенийной направленностью и этноинтегрирующим творческим типом разрешения конфликтов. *Низший уровень*, в свою очередь, характеризуется анархегенийной направленностью и разрешением личностных этнофункциональных конфликтов на уровне «распада». Системообразующим фактором в процессе психологического созревания личности является ее архегенийная направленность. Анархегенийная направленность даже при высоком начальном адаптационном потенциале ведет к разрушению личности.

Психодиагностика развития:

Метод структурированного этнофункционального интервью

Диагностика психического развития с позиций этнофункционального подхода опирается на принцип этнофункциональной субъектности. Другими словами, реальность, с которой работает исследователь, понимается как субъектные представления личности обследуемого.

Субъектность самого исследователя также имеет немаловажное значение. Он, как мы уже отмечали, должен стремиться максимально осознавать этнофункциональную специфику собственной позиции по отношению к испытуемому и учитывать ее в процессе диагностики (по аналогии с отработкой обратного переноса в психоанализе). Вопрос об отношении субъектных представлений к действительности остается открытым, и мы не ставим перед собой задачу

его разрешать. Однако забегая несколько вперед, отметим, что данный факт несколько не мешает проводить психодиагностику и осуществлять эффективный прогноз и оптимизацию психического развития личности.

В своих психологических исследованиях В. Н. Мясищев подчеркивал приоритет метода «субъективного анамнеза» над сбором данных «объективного анамнеза» (Мясищев, 1995). Для него как врача в большей степени важен был внутренний мир больного, чем мнение родственников, соседей и пр.

Применительно к этнофункциональному психологическому исследованию метод субъективного анамнеза мы обозначаем как *метод структурированного этнофункционального интервью*. Данный метод включает структурированное по стадиям этнофункционального развития, последовательное исследование отношений, мотивов личности по ее воспоминаниям и представлениям вплоть до момента интервьюирования (или в обратной последовательности).

Интервью состоит из двух не обязательно последовательных этапов:

- 1) выявление отношений, представлений, суждений, ценностей и пр. испытуемого, относящихся к его *настоящей* жизни (*про-странственные* параметры);
- 2) выявление хронологии возникновения у испытуемого ведущих представлений в его *предшествующем* индивидуальном развитии (параметры *развития*).

Интервью не имеет жесткой структуры. На практике в процессе исследования принимается во внимание этническая функция параметров этносреды, в которой испытуемый родился и проживал не менее 5 лет (иные случаи требуют особого рассмотрения, пока мы на этом останавливаться не будем). Наличие представлений или воспоминаний (образов памяти) фиксируется по их зрительной модальности (т. е. ведущей модальности), когда испытуемый заключает, что данный зрительный образ возник у него, скорее всего, тогда-то и тогда-то. С данным образом могут быть связаны суждения, эмоциональные отношения и пр. Все указанные элементы наделяются этнической функцией. *Степень выраженности этнической функции* в данном случае обусловлена не только архаичностью образного содержания, но и целостностью, яркостью, эмоциональной окрашенностью образа.

В качестве примера читатель может ознакомиться также с ориентировочной структурой интервью, которое использовалось нами

в исследовательских целях в некоторых полевых и клинических исследованиях (см. приложения 1–2)¹⁹.

Как показывает опыт, овладение техникой интервью на уровне готовности к практической работе или проведения исследований требует специального обучения.

Ниже мы приводим краткую ориентировочную структуру этнофункционального интервью с комментариями.

Диагностика пространственных параметров

В начале исследования желательно в тактичной форме задать испытуемому вопрос, относит ли он себя к какой-либо национальности. Если да, то почему. Если нет, то что он думает по этому поводу.

Далее выявляются отношения испытуемого к образам ландшафта, климата, флоры, фауны (Сухарев, 2015г, с. 205–219). Выясняется, где, в каких природных условиях испытуемый хотел бы жить постоянно. Важно, что часто мотивация к перемене места жительства относится к экономическим, социальным причинам, но такого рода мотивы подчас маскируют иные, бессознательные мотивы. Особо следует обратить внимание на отношение к зиме. Также важно, какие животные, птицы, рыбы, растения ему нравятся, интересны.

Серия вопросов продолжается следующими: Каковы мировоззренческие и/или религиозные убеждения (эмоции, чувства, поведение) испытуемого? Какие продукты питания он предпочитает больше всего (мясо, рыба, овощи, фрукты) и почему? Какие глаза, цвет кожи, тип лица (европейский, монголоидный, какой-либо другой) нравятся испытуемому у лиц противоположного пола?

Диагностика параметров развития

Для начала желательно осуществить «привязку ко времени»: выяснить, когда у испытуемого возникли какие-либо наиболее ранние воспоминания о чем-либо (зрительные образы).

A. *Выявляются первые воспоминания испытуемого о живой природе и наиболее ранний возраст их возникновения.* В процессе интервью испытуемому предлагается по возможности максимально точно определить приблизительный возрастной период, к кото-

19 На варианты структуры интервью, предложенные в Приложениях, можно опираться как в исследовательских целях, так и в практической работе.

рому относятся его *наиболее ранние* воспоминания о природе. Особо стоит отметить отношение к зимним и летним образам природы. Следует обращать внимание, насколько «девственным» является предпочитаемый образ (например, в вариантах «ветка за окном», «парк», «лесная чаща» последний образ является менее антропогенным и более «девственным»).

- Б. *Выявляется, какие сказочные образы и в каком наиболее раннем возрасте запомнились испытуемому.* Выясняется, к каким – народным или авторским – сказкам они относятся, яркость этих воспоминаний. В какой форме они воспринимались испытуемыми: в устной речи (мама, папа, бабушка, дедушка, другие лица), при самостоятельном чтении, в видеоформе, аудиоформе и пр.). Важно уточнить, являются ли данные образы представлениями о природе, одухотворением природных стихий и явлений, отражены ли в них волшебство, взаимодействие героя и хтонических (природных, волшебных) существ. Возможно, вместо сказок испытуемый воспринимал что-либо другое, – например, фантазии матери на волнующие ее темы и т. п. Наиболее существенным моментом здесь является диагностика наличия *природно-анимистических* предствалений и их этнической функции.
- В. *Выявляется, в каком наиболее раннем возрасте у испытуемого возникли переживания, связанные с Богом, с грехом и святостью, совестью и бессовестностью, справедливостью и несправедливостью и т. д.* Желательно вспомнить конкретный случай, связанный с данными переживаниями, и возраст, в котором они имели место. Также для исследовательских целей в ряде случаев мы использовали вариант интервью об отношении к заповедям Закона Божьего (см. приложение 2) и различные варианты интервью по содержанию других религий.

Теперь, когда в нашем арсенале имеется представление об идеальном прообразе развития личности и способе диагностики данного развития, рассмотрим возможные варианты этнофункционально-го развития при наличии его искажений.

Этнофункциональные психологические конфликты и уровни их разрешения

Противоречия между реальным содержанием и последовательностью стадий развития, с одной стороны, и его идеальным прообразом – с другой мы рассматриваем и как движущую силу психического

развития. Реальные противоречия имеют место при наличии этнодифференцирующего содержания или сдвигов начала той или иной стадии по отношению к оптимальным возрастным периодам. Данные противоречия и сдвиги мы обозначаем как этнофункциональное рассогласование на определенной стадии.

Реальные противоречия и сдвиги обуславливают, в свою очередь, *этнофункциональные личностные конфликты*, которые могут разрешаться в процессе «работы переживания» (Василюк, 1984). Возможно одновременное разрешение конфликтов отношения личности к представлениям об этносреде – природным, социальным, культурным, религиозным и пр. Мы выделяем следующую иерархию уровней данного разрешения:

1. *Распад* – регрессивное разрешение конфликта. Данный уровень характеризуется нарастанием количества этнофункциональных рассогласований и разрушением личности или общества. Независимо от архегенийной или анархегенийной направленности личности, ее адаптационного потенциала не хватает на поддержку имеющейся степени организации этноида, его структуры и содержания. Личность не выдерживает перегрузки и переходит на онтогенетически предшествующий уровень развития системы отношений. Происходит то, что называется распадом психики, чреватым возникновением дефекта – интеллектуального, эмоционального, нравственного.
2. *Задержка* – «клапанное» разрешение конфликта. Конфликт «консервируется», происходит торможение развития личности. Психическое напряжение, вызванное конфликтом, время от времени неконструктивно «сбрасывается» (с помощью алкоголя, наркотиков, асоциального поведения и пр.). Адаптационного потенциала хватает только на поддержание имеющейся структуры и содержания этноида (т. е. «субъектного образа собственной этничности»). В случае архегенийной направленности личность совершает «сизифов труд», попеременно восстанавливая имеющуюся структуру и содержание этноида, а затем «срывается» нравственно, психически или психосоматически; процесс культурного наследования затормаживается. При анархегенийной направленности личности количество этнофункциональных рассогласований нарастает, наступает распад психики. При «задержке» же с течением времени в психике все более нарастает искажение развития (и этноида), что все более сни-

жает его адаптационный потенциал, ограничивает социальные возможности и пр.

3. *Наследование*. В случае архегенийной направленности возникает более или менее осознанное усложнение структуры этноида за счет увеличения степени целостности и полноты наследования уже осознанных обществом культурных представлений этносреды ареала рождения и проживания личности. Открывая для себя богатство имеющегося в общественном самосознании культурного наследия, личность может переживать творческие состояния как «творчество для себя» или «открытие для себя» (Кудрявцев, 1985, с. 80). Данное переживание способствует постепенному обретению более зрелой системы отношений личности к этносреде, внутреннего равновесия и готовности к «творчеству для других» (Кудрявцев, 1985; Сухарев, 1987). Однако на данном уровне разрешения конфликта целостное развитие не осуществляется, здесь происходит лишь необходимая подготовка к развитию.
4. *Творческое разрешение* конфликта. Данный уровень является высшим в развитии личности; он характеризуется обретением относительно целостного этноида и, соответственно, достаточно мощного адаптационного потенциала как необходимого условия творчества. На данном уровне осуществляется не только личностное «творчество для себя», но и общественно значимое «творчество для других».

Творческое разрешение этнофункционального конфликта может иметь двоякую направленность: а) *творчески этнодифференцирующую*: при анархегенийной направленности личность, устремляясь к экзотическим (этнодифференцирующим) для нее этносредам, обретает этнофункционально рассогласованный анклав, антагонистически направленный на чуждую или виртуальную этносреду. Такое «этнодифференцирующее» творчество обуславливает неконструктивное расходование адаптационного потенциала, внутреннюю диссоциацию психики и может привести к ее разрушению. В этом случае степень организации психики снижается; б) *творчески этноинтегрирующую*: при архегенийной направленности личность обретает дополнительный адаптационный потенциал, степень его организации возрастает. Именно на данном уровне осуществляется развитие личности: она не только наследует уже осознанные обществом «воплощения» идеальных прообразов этносреды (осуществляя «творчество для себя», восстанавливает «хорошо забытое ста-

рое» на уровне наследования), но и «воплощает» трансцендентное знание, «заложенное» в архегении ее этносреды (Платон, 1968, с. 367–413). В процессе разрешения конфликта она синтезирует имеющиеся «воплощения» в единое целое с наследованным социокультурным содержанием. Таким образом, осуществляется познание личностью «нового, ранее не бывшего» (Ярошевский, 1989, с. 642).

При архегенийной направленности в процессе разрешения конфликта осуществляется *естественное* развитие личности. Данная направленность способствует восстановлению целостной системы отношений личности к архегении этносреды ее рождения и проживания. Теоретически только после завершения цикла своего развития в родной этносреде в процессе естественнонаучного познания для личности становится доступным понимание ментальностей других этносред планеты (этносферы в целом). В этом случае (в идеале) исчезают эмоциональное торможение и искажение когнитивных процессов (кататимность мышления), субъект обретает способность во всей полноте воспринимать «мир эйдосов», «мир вещей-в-себе» (Кант), «психоидное» (К. Юнг) или «голос разума» (З. Фрейд). Однако это не означает «отсутствия эмоций и чувств», как, например, при болезненной «анестезии скорбной психической» Де Ла Роза (Блейхер, Крук, 1995, с. 35). Напротив, эмоции и чувства на данном уровне предельно гармонизированы с познавательной способностью и наиболее адекватно отображают действительность.

Представленная выше иерархия уровней разрешения психологических этнофункциональных конфликтов (от «распада» до «творческого этноинтегрирующего») в определенной мере соответствует возрастанию «психического уровня человека», в терминологии В. Н. Мясищева, где «творческий этноинтегрирующий уровень» отражает возрастание культурно-исторического значения личности (Мясищев, 1995, с. 50).

Таким образом, развитие личности с позиций нашего подхода осуществляется не только в двух измерениях, а именно: 1) в последовательном прохождении стадий этнофункционального развития и 2) в этноинтеграции содержания каждой стадии в целостную психику. Системообразующим условием развития является движение в третьем измерении, ортогональном первым двум, – 3) в направленности личности на идеальный прообраз развития этносреды ее рождения и проживания (архегенийной направленности).

Оптимизация развития личности: психотерапия, воспитание, психопрофилактика

Этнофункциональная оптимизация развития: общие положения

Искажения развития личности, диагностируемые в настоящий момент времени, являются результатом определенного искажения ее направленности на архегению этносреды рождения и проживания. Архегенийная этнофункциональная направленность личности (т. е. направленность на природо- и культуросообразный идеальный прообраз) является главным условием оптимизации ее развития. Повышение адаптационного потенциала личности обуславливается архегенийной направленностью данной трансформации, снижение его обуславливается анархегенийной направленностью.

В нашем подходе не только развитие, но и этничность понимается как идеальный прообраз. Реальный субъектный образ собственной этничности, включая такой этнофункциональный признак, как «этничность по самоопределению», мы обозначаем как *этноид*²⁰. Этноид может бесконечно трансформироваться, приближаясь к идеальному прообразу. Психодиагностические результаты, полученные с помощью структурированного этнофункционального интервью, фактически, описывают вариант этноида испытуемого в определенный момент времени. Для оптимизации развития этноида, понимаемой как его трансформация в направлении приближения к архегении родной этносреды, нам необходимо опираться на результаты научных исследований представлений о ведущем содержании стадий развития личности в той или иной этносреде, осуществленных различными гуманитарными науками.

В обобщенном виде применение изложенного выше понимания процесса развития субъекта к его оптимизации состоит в следующем. Наряду с «точкой» развития, характеризуемой реальным содержанием и последовательностью стадий развития субъекта в данный момент времени (по результатам интервью), рассматривается вторая «точка», которая, в отличие от первой, характеризуется извест-

20 Этноид – это реальный субъективный образ этносреды, все элементы содержания которого наделяются этнической функцией. Этноид не отвечает ни одному из реально существовавших или существующих этносов. Идеальная этничность существует лишь как предел оптимального развития этноида.

ными научными представлениями о содержании и последовательности этапов развития этносреды рождения и проживания данной личности. Последовательность и содержание данных этапов постоянно уточняются в процессе познания с позиций исторической науки, этногеографии, этноботаники, литературы, фольклористики, филологии и других гуманитарных наук о человеке и обществе, а также таких наук, как биология, медицина и т. п. В процессе уточнения содержание и последовательность этапов приближается к идеальному прообразу развития, который мы обозначаем как *этнофункциональную архегению личности* в данной этносреде. Указанные выше две точки определяют *вектор* и *градиент* развития личности в конкретной этносреде, т. е. желательную для оптимизации развития направленность.

В конкретной этносреде этнофункциональная архегения личности полагается тождественной архегении общества и самой этносреды в целом.

Как показывают наши исследования, содержание стадии Просвещения не может быть полноценно усвоено личностью, если в ее ментальности отсутствуют полноценно усвоенные ведущие представления предыдущих стадий (в соответствии с принципом этнофункционального развития).

Движущие силы развития личности понимаются как результат взаимодействия архаических (хтонических и героических) представлений с надэтническими (представлениями мировых религий) и внеэтническими (естественнонаучными) представлениями.

Психологический механизм развития личности заключается в разрешении ею противоречий между архегенией этносреды и определенными искажениями ее этнофункционального развития (реальными деформациями этноида), т. е. в разрешении этнофункциональных личностных конфликтов. Опираясь на введенное нами в психологию представление об идеальном прообразе развития (архегении) в конкретной этносреде, в качестве источника развития личности рассматривается противоречие между архегенией этносреды и содержанием и последовательностью стадий развития.

Однако такой абстрактный подход позволяет фиксировать данные противоречия на более конкретном уровне: рассматриваются противоречия между содержанием стадии развития у конкретной личности, возникшим в определенный период времени, с тем оптимальным содержанием, которое выявляется методом историко-пси-

хологической ретроспективы с позиций гуманитарных наук, прежде всего исторической науки.

Для разъяснения приведем достаточно характерный пример. По результатам этнофункционального интервью у конкретного испытуемого, родившегося и проживавшего в Московской области, было выявлено, что в его самых ранних воспоминаниях имеет место сказочный образ «стойкого оловянного солдатика» из одноименной сказки Андерсена. Возникновение данных воспоминаний испытуемый относил к возрасту 4 года. Возникает вопрос, возможна ли и нужна ли оптимизация образной сферы испытуемого в данном случае? С одной стороны, нам известно, что возрастной период от 2 до 5 лет является оптимальным для восприятия ребенком сказочных, желательно природно-анимистических образов. Однако данный сказочный образ является авторским, т. е. в нем присутствует то, что К. Д. Ушинский называл «детской гримаской на лице старика». По существу, авторские сказки всегда нравоучительны и в них так или иначе присутствует «*взрослая мораль*», органичное восприятие которой еще не доступно детям в возрасте до 5 лет, как, впрочем, и религиозная этика (Зеньковский, 1995а, с. 62–66). В сказке об оловянном солдатике в центре внимания находятся нравственные представления о любви и чести, специфические для эпохи Романтизма (XVIII–XIX вв.). Научный подход к вопросу об использовании авторских сказок для целей воспитания с позиций этнофункционального подхода заключается в следующем. В развитии русской культуры авторские сказки возникли в конце XVIII–начале XIX вв., сначала в форме переводов, а затем уже в форме собственно авторских сказок. Но к данному периоду Русь (Россия) уже прошла не только хтонический и героический этапы, но была крещена и вступила на этап Просвещения. Таким образом, с позиций принципа этнофункционального единства микро- и макрокосма наш испытуемый приобщился к субъектно ведущему сказочному образу «стойкого оловянного солдатика» задолго до возможного сознательного приобщения к Церкви (оптимальный возраст 7–8 лет) и приобщения к естественнонаучному мышлению (оптимальный возраст 7–9 лет). Другими словами, содержание природно-анимистической стадии у него было этнодифференцирующим. Поэтому результаты интервью мы интерпретировали как искажение этнофункционального развития личности на природно-анимистической стадии. Данные искажения связаны с определенными дезадаптивными проявлениями и испытуемому может быть рекомендована оптимизация (этнофункциональная коррекция, психотерапия) образной сферы личности.

***Психотерапия, психопрофилактика, воспитание
и социально-психологическая оптимизация
как проектирование будущего субъекта***

Оптимизация развития личности реализуется в процессе психотерапии, воспитания и психопрофилактики. Предметом оптимизации является субъектный мир личности. Поэтому вопрос о соответствии или несоответствии субъектных представлений личности «реальной действительности» для нас важен лишь в аспекте ее реального поведения.

Оптимизация представления о прошлом создает основу для оптимизации представления о настоящем; оптимизация прошлого и настоящего представляет основу проектирования оптимального будущего личности. Таким образом, этнофункциональная оптимизация развития личности направлена на целостное конструктивное изменение, в первую очередь, ее представлений о прошлом, затем о будущем, а трансформация отношения к настоящему эффективно может осуществляться на основе уже оптимизированного прошлого и будущего. Оптимизация настоящего осуществляется уже как «работа над симптомом», а ее результаты, в отличие от психологической оптимизации прошлого и будущего, могут быть зафиксированы методами и инструментарием наук о человеке, – как гуманитарных, так и естественных.

Наши теоретические, эмпирические и экспериментальные исследования показывают, что представление о прошлом может детерминировать представление о настоящем и будущем (Сухарев, 2008; и др.). Более того, представление личности о прошлом, его содержание и временная структура могут детерминировать вполне реальные симптомы психических и психосоматических расстройств, объективно фиксируемые психологические показатели, а также прогнозировать их вероятное развитие. Оптимизацию развития личности в будущем мы понимаем как его *проектирование*.

Этнофункциональная оптимизация представления личности о собственном прошлом (структуры его пространственных и временных параметров) изменяет ее представление о настоящем, и наоборот. Такая взаимозаменяемость аргумента и функции отражает *этнофункциональную системность* прошлого и настоящего личности, а следовательно, во многом и ее будущего.

Процесс оптимизации в основных чертах заключается в следующем:

1. *Оптимизация проектируемого будущего осуществляется прежде всего созданием в представлении о прошлом и настоящем внутренних структурных и пространственных этноинтегрирующих условий для его реализации.*
2. *Проект будущего создается в процессе разрешения этнофункциональных конфликтов, а оптимальным проектом будущего является тот, который был получен в результате разрешения данного конфликта на этноинтегрирующем творческом уровне.*
3. *Этнофункциональное воспитание личности осуществляется в оптимальные для начала стадий развития возрастные периоды. Чем раньше к началу данного периода начинается необходимая психолого-педагогическая работа, тем лучше. В возрастном периоде от 1 до 5 лет, оптимальном для начала природной стадии, является воспитательная работа на материале этноинтегрирующих образов родной природы, климата, фауны, флоры. В возрасте от 2 до 5 лет оптимальна воспитательная работа на материале одухотворенных представлений о природных стихиях и явлениях. В возрасте от 3 до 5 лет оптимальна работа с представлениями о взаимодействии героев со стихиями, явлениями природы и их олицетворениями, хтоническими существами. В возрасте 7–8 лет оптимальным является приобщение ребенка к ценностям, этике надэтнических религиозных представлений (мировых религий), все же не являющихся общечеловеческими, как естественнонаучные представления.*

В русской этносреде воспитание и обучение на материале этнодифференцирующих представлений не русских культур, обучение иностранным языкам и культурным традициям, а также математике (а не устному счету) и основам естественнонаучного мировоззрения является оптимальным в возрасте от 7 до 9 лет.

4. *Этнофункциональная психопрофилактика, осуществляется в процессе воспитания в оптимальные возрастные периоды. Если говорить о вторичной психопрофилактике, например, рецидивов наркотизма, правонарушений, психических и психосоматических расстройств и др., то она осуществляется в процессе психотерапии (психологической коррекции).*
5. *Этнофункциональная психотерапия (психологическая коррекция) отличается от этнофункционального воспитания прежде всего тем, что ее приходится использовать существенно позже оптимальных возрастных периодов, когда воздействия на обр-азную сферу личности относительно менее эффективны, однако дают ощутимые результаты – снижение тяжести основной*

симптоматики, удлинение ремиссий рецидивирующих заболеваний и пр. (Сухарев, 2008, с. 209–309). *Этнофункциональную психотерапию* можно определить как восстановление различными психотерапевтическими, педагогическими и социальными методами искажений этнофункционального развития личности и системы ее представлений и отношений к родной этносреде. *В процессе психотерапии происходит системная этноинтеграция образной сферы личности в пространстве и во времени, т. е. интеграция представлений личности о своем прошлом, настоящем и будущем.*

6. *Социально-психологическая коррекция* рассматривается применительно к коллективному субъекту; речь идет об этнофункциональной оптимизации ментальности общества.

Этногерменевтика и этнодиссонанс как инструменты оптимизации развития

В целом метод этнофункциональной оптимизации заключается в использовании ключевых взаимодополнительных инструментов психологического воздействия – *этногерменевтики и этнодиссонанса.*

В процессе этногерменевтики осуществляется разрешение этнофункционального личностного конфликта на уровне *наследования.* Этногерменевтика может осуществляться и в процессе обучения и воспитания личности, а также в процессе специальных занятий.

Если двигательные и эмоционально-чувственные компоненты отношения личности к природно-климатическим представлениям не представляют собой особых проблем для понимания, то на одухотворении данных представлений остановимся несколько подробнее.

П. А. Флоренский в своей работе «Общечеловеческие корни идеализма» отметил, что причина «вечности» Платона есть его «почвенность»: своими корнями платонизм «привлекает к себе почвенную влагу общечеловеческих верований». Цельность отношения человека к природе Флоренский видит «в единстве его самосознания». «Итак, спрашиваю, – пишет философ, – многие ли признают за лесом единство, то есть живую душу леса как целого, лесного, лесовика, лешего? Согласны ли вы признать русалок и водяных – эти души водной стихии? Меня как историка вопрос их реальности несколько не касается. Пусть нет леших и русалок – но есть восприятие их» (Флоренский, 1994, с. 7–60).

Традиционные народные представления о природе и являются ведущим образным содержанием развития системы ее отношений к этносреде на природной, природно-анимистической и, отчасти, героической стадиях. С позиций нашего подхода данные образы являются специфическими в конкретной этносреде. Если, например, человек родился и живет в условиях средней полосы нашей страны, а его представления об окружающей природе отражают представления южноамериканских индейцев²¹ вследствие особенностей воспитания и образования, то этот факт мы рассматриваем как деформацию этноидальности вследствие искажения ее этнофункционального развития.

С учетом вышесказанного, *этногерменевтику* можно определить как процесс осознания и переживания системы отношений личности к этносреде в «пространственном» и «временном» аспектах. Раскрытие этих связей может происходить в процессе психотерапии как осознание и соотнесение с образами этносреды смысла движений, эмоций, чувств, ценностей и поведения в целом. Данный процесс можно описать также как «этносредовое обучение» культуре, приобщение к знаниям о природе, людях, к мировоззрению и мироощущению личности в определенной этносреде, восстановление этносредовой специфики образной сферы личности.

На практике в работе с пациентами им предлагается, например, в двигательном или эмоционально-чувственном плане «воплотиться» в различные образы природных стихий: Огня (пожар, молнию, костер, огонь в печи и т. д.); Воды (озеро, водный поток, морскую бурю, дождь, родник и др.); Воздуха (ветер, вихрь, безветрие и т. д.); Земли (холм, овраг, гору, равнину, деревья, растения, животные). Иными словами, вести себя (выбирая характер движения, позы) так, как «ведут себя», скажем, пожар, легкий ветерок, ручей и описывать испытываемые при этом собственные чувства и ощущения.

Полученные в процессе использования известных методик активизации творческого мышления (мозговой штурм, морфологический анализ языка и др.) результаты «воссоздания» природно-анимистических образов этносреды и их взаимосвязей могут сопоставляться в присутствии пациентов с данными этнологической науки и фольк-

21 Подобные факты часто встречаются в нашей клинической практике. Наблюдаются даже объединения людей по признаку принятой ими новой этнической идентичности. Например, студент считает себя «норвежцем»: зачитывается «Старшей Эддой» и в свою одежду включает соответствующую атрибутику; группа молодых людей называют себя североамериканскими индейцами – гуронами, живут в пригороде в вигвамах, носят вампумы и т. п.

лористики об анимистических представлениях, традиционных для ареала их рождения и/или проживания. Это сопоставление способствует возникновению у них уверенности в объективном характере субъект-субъектных связей с природой. Например, пациентам сообщается, что для русской этносреды специфика природно-анимистических представлений заключена в известных олицетворениях – водяных, леших, русалках и пр. Далее может осуществляться психодраматическая и другая работа с данными олицетворениями.

Установление подобных связей существенно и в отношении этносредовой специфики христианских представлений. Христианский этап развития русской этносреды, соответственно, дополняет отношение к стихиям собственным содержанием: Мать-земля связана с образом Богородицы, Вода со Святым Духом, Огонь с Ильей-пророком и со Святым Духом и т. д. (на надэтнически-религиозной стадии развития личности).

Естественнонаучные представления в развитии этносреды соответствуют стадии Просвещения этнофункционального развития личности (например, представление о стихии воды на этой стадии обретает научный смысл).

Взаимно дополнительным по отношению к этногерменевтике инструментом оптимизации развития личности является *этнодиссонанс*. Теоретически, *исходя из принципа этнофункциональной системности, любой болезненный симптом (синдром), социально отклоняющееся поведение и пр. мы наделяем этнодифференцирующей функцией*. Мы исходим из того, что в процессе психотерапевтического сеанса – беседы, группового обсуждения, гипноидного погружения, психодрамы, кататимного переживания образов и пр. – пациентом осознается и *переживается* противоречие этого образного содержания с этнофункциональной архегенией собственной личности, т. е. осуществляется разрешение этнофункционального личностного конфликта. В процессе необходимой «работы переживания» (Ф. Е. Василюк), «страдания» (от «страда» – напряженная работа) личность либо отторгает данный симптом, либо осознает необходимость его творческой ассимиляции.

В зависимости от типа направленности личности (архегенийной или анархегенийной) в процессе разрешения этнофункционального конфликта нежелательные или болезненные симптомы ситуативно могут облегчаться или утяжеляться. «Наследование» и «творческий, этноинтегрирующий» уровни разрешения этнофункционального личностного конфликта в конечном итоге ведут к *облегчению тяжести основной симптоматики*.

Этнодиссонанс может осуществляться как в процессе этногерменевтики (на ее фоне), так и на заключительном этапе психотерапии. В целом этнодиссонанс – это переживание человеком этнофункциональной рассогласованности образного содержания его этноида и идеальных представлений этносреды, т. е. этнофункционального личностного конфликта; их согласованность, напротив, можно назвать *этноконсонансом*. В процессе психотерапии этноид может становиться более целостным, т. е. в большей степени внутренне этноинтегрированным.

Одним из наиболее эффективных вариантов осуществления этнодиссонанса является «*этнофункциональная иммунизация*» («провокация»). Применение данного метода может осуществляться, в частности, в форме гипноидного погружения.

Например, как мы уже упоминали, болезненные проявления мы рассматриваем как этнодифференцирующие. Наркотизм мы также рассматриваем как неадекватную компенсацию некоторых типов аффективных расстройств. После определенной подготовки пациенту предлагается *виртуально* употребить наркотическое вещество (подробнее см.: Сухарев, 2008, с. 329–363). Сопоставление возникших переживаний и мыслей после выхода пациента из гипноидного состояния порождает во внутреннем плане их осознание: осуществляется либо консолидация этих переживаний с личностью пациента, либо, в большинстве случаев, происходит внутреннее отторжение этнодифференцирующей симптоматики, нарабатываются индивидуальные механизмы психической саморегуляции. Часто этот процесс проходит весьма болезненно для личности и требует поддержки – психотерапевтической и/или фармакологической, после чего, как правило, пациент испытывает чувство «личной победы» над болезненным симптомом и становится активнее (вследствие возрастания энергетического потенциала личности), прилагает больше внутренних усилий для преодоления болезни.

Важным моментом в процессе психотерапии является степень осознанности этноида и степень совпадения его содержания с идеальными образами этносреды рождения и/или проживания. Максимальная степень адаптированности к родной этносреде определяется минимумом этнофункциональных рассогласований внутри этноида и минимумом рассогласований между этноидом и идеальным прообразом этносреды. *Наличие этнофункциональных рассогласований не детерминирует психических расстройств; возникновение последних обуславливается уровнем разрешения конкретных этнофункциональных конфликтов.*

Глава 3

ЭТНОФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТ ВАЖНЕЙШИХ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ПОНЯТИЙ, ИСПОЛЗУЕМЫХ В КНИГЕ

Психологическая зрелость личности

Для нашего дальнейшего исследования существенно понимание признаков психологической незрелости, которые, как известно, могут проявляться клинически – в общей психической неустойчивости, несамостоятельности поведения и мышления, во внушаемости, в слабом эмоциональном контроле в сочетании с большой силой эмоциональных реакций, в снижении качества взаимодействия мышления, чувств и эмоций; в интеллектуальном плане – в недостаточной способности к обобщению и пр. Это не исключает наличия хитрости в достижении своих целей при недоразвитии высших эмоций, связанных с прочностью усвоения моральных норм, способностью испытывать чувство стыда (Марковская, 1995, с. 46–62, 70–73; Ковалев, 1995; Шапорева, 2002; и др.). Критерии психологической незрелости и даже ее крайней степени – психологического инфантилизма – крайне размыты. Патологический инфантилизм трудно подчас отличить от «инфантилизма» человека творческой профессии, чудачеств ученого и т. п.

Понятие «психологической зрелости» в условной норме является предметом научных дискуссий (Феномен и категория зрелости..., 2007). Большинство исследователей соглашаются, что психологическая зрелость жестко не связана с возрастом человека. Показателем истинной зрелости, например, считается тот период в целостном развитии человека, когда доминантами его поведения становятся социокультурные факторы того сообщества, в котором он существует, и когда он способен передать плоды своего развития другим людям (Русалов, 2007).

По мнению Т. А. Ребеко, в качестве одного из критериев зрелости можно рассматривать способность выделять в собственной ментальности дифференцированные, но в то же время согласованные меж-

ду собой типы поведения (Ребеко, 2007). Это, на наш взгляд, также характеризует определенную степень *целостности* ментальности.

Н. Е. Харламенкова полагает, что психологическая зрелость личности связана с осуществлением самопроизвольного контроля, что она может пониматься как способность к спонтанному поведению (Харламенкова, 2007). Спонтанное поведение, в отличие от импульсивного, связанного с внутренней мотивацией, в трактовке Харламенковой осуществляется на основе интеграции идентичности, интериоризации *этических ценностей*, «внутренней *направленности мотивации*», проявляющихся в *контроле поведения*.

К социально-психологическим признакам психологической зрелости А. Л. Журавлев относит *способность личности к саморегуляции поведения по отношению к другим людям, способность к рефлексии и эмпатии*, а содержание психосоциальной зрелости связывает с формированием и личности, и социальной группы (Журавлев, 2007).

Выделенные нами выше курсивом признаки отражают некоторые инвариантные у различных авторов характеристики психологической зрелости, а именно: целостность, способность к саморегуляции поведения, эмоциональному контролю, способность к саморефлексии, эмпатии, а также связь с нравственностью (этикой) и социокультурным окружением в целом. Они являются наиболее простыми и обобщающими среди рассматриваемых другими исследователями более частных признаков зрелости (Феномен и категория зрелости..., 2007).

Таким образом, в качестве обобщенных признаков психологической зрелости можно выделить *способность к саморефлексии и самоконтролю эмоционально-чувственной сферы и поведения, способность к эмпатии, к органичной включаемости в социокультурное окружение и к усвоению этических норм общества*.

Этнофункциональные исследования показывают, что способность к эмпатии может быть сформирована на природно-анимистической стадии развития личности, в процессе установления субъект-субъектных отношений с природными стихиями, явлениями, флорой и фауной, что соответствует результатам исследований С. Д. Дерябо и Г. В. Шейнис (Дерябо, 2002; Шейнис, 2009). Несколько позже данная способность отношения к «неодушевленным» объектам природы «как к живому» переносится на субъект-субъектные отношения с людьми. Полноценное усвоение этических норм органично может осуществляться лишь на надэтнически-религиозной стадии развития после своевременного и психологически полноценного усвоения содержания природной, природно-анимистической и героической

стадий. Исследования показывают, что сформированность способности к гармоничному взаимодействию когнитивной и эмоционально-чувственной сфер личности, обуславливающей формирование самоконтроля, эмпатии и этических норм, связана с последовательным прохождением указанных стадий этнофункционального развития в оптимальные возрастные периоды.

Психологическая зрелость является идеальным представлением, в которое различные исследователи вкладывают различное позитивное психологическое содержание: активность, автономность, ответственность, уважение к себе, доверие к себе и мн. др. (Леонов, Главатских, 2014; и др.). Поэтому необходима обобщенная теоретическая концепция психологической зрелости.

На основании изложенных выше положений и ряда результатов этнофункциональных исследований мы можем сформулировать этнофункциональную концепцию развития психологической зрелости личности. В наиболее обобщенном виде теоретические, эмпирические и экспериментальные результаты этнофункциональных исследований свидетельствуют, что разнообразные позитивные психологические (эмоционально-чувственные и когнитивные), психосоматические, социальные, нравственные и поведенческие показатели психологической зрелости претерпевают положительную динамику *при архегенийной направленности личности и минимизации искажений ее этнофункционального развития и образной сферы.*

Относить ли, например, такие показатели, как академическая успеваемость и оценка по поведению в школе, наличие психосоматических или аффективных расстройств, к снижению уровня психологической зрелости и пр., зависит от различий в теоретических взглядах разных исследователей. В любом случае *психологическую зрелость можно рассматривать как результат оптимального этнофункционального развития личности. Искажения этнофункционального развития личности мы рассматриваем как маркеры недостаточной психологической зрелости.*

Закономерно выделить уровни психологической зрелости. Например, *высокий уровень психологической зрелости* может характеризоваться гармоничным взаимодействием когнитивных и эмоционально-чувственных компонентов отношений личности и органичным усвоением нравственных норм. *Средний уровень* – низким контролем эмоционально-чувственных проявлений при наличии относительно усвоенных нравственных норм. *Низкий уровень психологической зрелости* может характеризоваться очень низким контролем эмо-

ционально-чувственных проявлений и безнравственностью. Данные уровни могут варьироваться.

Эмпирические и экспериментальные этнофункциональные исследования показывают, что, с одной стороны, *повышение уровня психологической зрелости связано с архегенийной направленностью личности, с высоким уровнем усвоения нравственных норм и со способностью к креативному мышлению*. С другой стороны, *повышение уровня психологической зрелости связано с минимизацией искажений этнофункционального развития личности*.

В разделе, посвященном этнофункциональному исследованию исторического развития ментальности общества, мы будем рассматривать лишь некоторые характеристики развития коллективного субъекта и, соответственно, некоторые показатели *уровня психологической зрелости ментальности коллективного субъекта*, выработанные в различных науках о человеке: истории, культурологии, психологии, педагогике и пр.

Ментальность личности и общества с позиций этнофункционального подхода

В последнее время уже достаточно долго ведутся дискуссии о соотношении понятий «ментальность» и «менталитет». Например, «ментальность» соотносится с юнгианскими архетипами, а «менталитет» с архетипическими представлениями, и т. п. (Морозов, 2014; и др.). Однако мы не видим особой необходимости выявления соотношений между данными весьма сходными по смыслу понятиями, различающимися лишь этимологически (*англ.* – mentality; *нем.* – mentalität; *фр.* – la mentalité). Поиски такого рода различий, на наш взгляд, носят несколько схоластический характер и не представляют собой какого-либо исследовательского интереса. Для указанных понятий общим в романских и германских языках является их происхождение от латинского корня «mens-», имеющего несколько значений: 1) мышление, рассудок (ср.: mentis et animus – «ум и сердце»); 2) размышление; благоразумие; 3) образ мыслей; настроение, характер (hoc nostrae mentis est – «это соответствует вашему характеру»); душевный склад, душа (bona, prava, mollis); 4) сознание, совесть (conscia recti); 5) мужество, бодрость; 6) гнев, страсть (mentem satiare – «утолять страсть»); 7) мысль, представление, воспоминание; а также некоторые другие значения. Исходя из области приведенных значений, можно видеть, что некоторые из них отражают противопоставление душевной, сердечной жизни человека его разуму, рассудку и мыш-

лению, а некоторые связаны с такими понятиями, как «представление», «характер», «страсть», «настроение», «благоразумие», «совесть».

В целом, по-видимому, данное латинское слово может характеризовать не только когнитивную сферу, но и эмоционально-чувственную, нравственную и отчасти – поведенческую. В дальнейшем для определенности мы используем понятие «ментальность» как наиболее близкое по смыслу к общеупотребительному в науке английскому варианту (*mental* – «ментальный, умственный, психический»; *mentality* – «ментальность, *умонастроение*»; *mentation* – «умственный процесс»; *mental life* – «психическая жизнь (в целом)»). В частности, также, как и в латинском языке, английское значение данного слова связано не только с мышлением, но и с «настроением» ума. Далее конкретизируем смысл, вкладываемый нами в понятие ментальности.

В современной отечественной науке разными авторами ментальность понимается довольно широко – как умственный строй, мироощущение, мировосприятие и в то же время – как интегральная характеристика культуры, народа, нации, отражающая *глубинный и устойчивый тип коллективного сознания, бессознательного, поведения* (Молотков, 2007; Морозов, 2014; Чернов, 2005; и др.). Принято считать, что в научный обиход понятие ментальности (*менталитета*) (*outilage mental, mentalité*) было введено представителями французской школы исторической психологии (школа Анналов) (Блок, 1986; Бродель, 1986; Ле Гофф, 2007; Дюби, 1994; Февр, 1991; и др.). Оно связывалось ими прежде всего с категориями «эмоциональное отношение», «образ», «картина мира» (Гуревич, 2005).

Понимая ментальность как «умственную вооруженность» (*outilage mental*), Люсьен Февр подчеркивал в ее содержании характеристики аффективной жизни людей (любовь, страх, смех) и вместе с тем отмечал, что речь идет о «том круге понятий и категорий, навыков и автоматизмов сознания, за пределы которого мысль человека данной эпохи не в состоянии выйти» (цит. по: Гуревич, 1991, с. 8). Развивая данные представления, А. Я. Гуревич описывает ментальность как совокупность «картин мира» и «психологический каркас культуры»: «время, пространство, отношение людей к природе, трактовка потустороннего мира и его связей с миром животных, понимание возможного и невозможного, естественного и сверхъестественного, связь технологических и магических методов воздействия на мир, трактовка идеального и материального, труд и праздник, оценка детства и старости, семья, отношение к женщине и сексу, страхи и фобии, наконец, психологический статус личности – таковы некоторые аспекты картины мира» (там же, с. 9).

Существенно, что в большинстве определений ментальности в качестве необходимой национальной и др. специфики выделена, хотя и не всегда достаточно отчетливо, роль природно-биологической, а также исторической ее составляющих (Бердяев, 1990, с. 48; Гачев, 2007, с. 21; Гостев, 2012; Гуревич, 1991; Соснин, 2015; и др.).

В частности, *историческая составляющая ментальности* подчеркивалась Н. А. Бердяевым. Она определялась им как «сумма всех поколений» и «вечно живой субъект исторического процесса», где «живут и пребывают все прошлые поколения, не менее, чем поколения современные» (Бердяев, 1990, с. 48).

В современных исследованиях отмечаются различия и трудности в определении данного понятия у разных авторов. В частности, выделяются «ядерные» (базовые) и периферийные особенности менталитета, его историческая изменчивость и др. В качестве ядерных особенностей в первую очередь выступают: «1) коллективная память; 2) социальные представления, установки, отношения; 3) коллективные эмоции, чувства, настроения; 4) нормы, ценности, идеалы; 5) национальный характер и темперамент; 6) язык; 7) ментальные репрезентации культуры; 8) стиль мышления и социального восприятия; 9) поведенческие образцы; 10) национальная идентичность» (Юревич, 2014, с. 221–223). При таком широком определении возникает вопрос: зачем нужно использовать понятие ментальности (менталитета), если можно просто говорить о психике?

Отвечая на поставленный вопрос, отметим, что все авторы, использующие представление о ментальности или менталитете, употребляют данные понятия в контексте ментальности культуры, народа, нации, этноса, социальной группы или личности. Иначе говоря, в представление о ментальности, кроме характеристик психики вообще, включено представление о психологической специфике какого-либо индивидуального или коллективного субъекта. В связи со сказанным в определение понятия ментальности должно вкладываться то, что она, в отличие от психики вообще, есть именно специфика психики конкретного субъекта, присущая именно ему, т. е. *ментальность всегда специфична*. Если психика есть атрибут человека, то *ментальность есть непрменный атрибут таксономической специфики различных людей и человеческих сообществ*.

В структуре ментальности зачастую выделяются различные типы и, в частности, в качестве одного из них – «мозаично-эkleктический» («псевдоменталитет») (Семенов, 2007). Однако в условиях современной «мультикультурности» человеческих сообществ вряд ли

Этнофункциональный аспект психологических понятий

можно найти человека, который обладал бы вполне однородным мировоззрением и, тем более, ментальностью в целом.

Таким образом, мы полагаем, что развитие ментальности общества и личности опосредствуется не только современной им культурой, но также природно-географическими, антропо-биологическими условиями и той сферой, которую принято обозначать как духовный (трансцендентный) мир. С одной стороны, ментальность характеризуется неповторимой спецификой, конкретным содержанием ментальных категорий – представлений, отношений, ценностей, особенностей мышления, типических суждений и пр. С другой стороны, ментальность подчиняется общим закономерностям функционирования и развития психики, в том числе и этнофункциональным.

В связи со сказанным выделим *обобщенные признаки, характеризующие ментальность личности и общества.*

Во-первых, как мы уже отмечали, в отличие от психики вообще, ментальность всегда характеризует психику конкретного индивида или социальной группы и является *таксономическим атрибутом* конкретной личности, этноса, социального слоя, нации и пр.

Во-вторых, в качестве *базовой, трансцендентной* составляющей в структуре любой ментальности следует рассматривать ее *целостный идеальный прообраз*. В качестве *реальной* составляющей ментальности рассматривается все разнообразие представлений («воплощений») ее идеального прообраза в определенных культурно-исторических, природно-биологических условиях. Данная изменяющаяся реальная составляющая ментальности, в отличие от идеала, есть не целостность, а *комплекс*, включающий разнородные признаки, что обусловлено нарастанием мультикультурности общества и личности в условиях современного кризиса культуры.

В-третьих, ментальность может быть охарактеризована не только пространственно, содержанием ее представлений о *настоящем*, но также и *во времени в целом, включая содержание ее представлений о прошедшем и будущем*. Для ментальности общества это его история и типические представления о прошлом, настоящем и будущем, для личности – содержание стадий ее индивидуального психического развития, настоящее и представляемое будущее.

Этнофункциональное определение ментальности субъекта

Рассматривая субъектность как основу любого живого организма, биологического или социального, теоретически можно изучать мен-

тальность личности как индивидуального субъекта и ментальность общества как коллективного субъекта.

Ментальность субъекта, с позиций этнофункционального подхода, имеет слоистую структуру и включает, во-первых, систему его пространственных отношений, т. е. отношений к этносреде и ее параметрам, как они есть в настоящий момент времени. Во-вторых, в нее включена *временная* составляющая как система представлений: а) о собственном развитии в *прошлом*, содержании стадий или этапов развития, а также о субъектном времени их начала, завершения и т. д., и б) о собственном *проектируемом* развитии, его содержании, времени начала этапов и пр. *Этнофункциональный смысл* перечисленных выше структурных составляющих ментальности заключается в определении этнической функции содержания отношений субъекта и последовательности этапов (стадий) его развития.

Ментальность рассматривается в *развитии*, поэтому в качестве ее идеала мы используем введенное нами понятие об идеальном прообразе развития – архегении. Такой подход позволяет рассматривать *архегенийную направленность ментальности личности или общества и их анархегенийную направленность.*

Представление о ментальности этносреды

Исходя из представления об этнофункциональной системности параметров этносреды (ландшафтно-природных, биолого-антропологических, культурно-психологических и трансцендентных) можно говорить об архегенийной/анархегенийной направленности не только личности и общества, но этносреды в целом. В данном случае, в отличие от понимания природы Гегелем, который отрицал возможность ее развития, мы опираемся на платоновское и, отчасти, шеллингианское понимание природы как идеала развития человека и истории в целом. Как мы уже упоминали, по Шеллингу природа представляет собой самостоятельное, не осознающее себя целое и имеет цель своего развития, которое завершается появлением сознательного Я, т. е. является субъектом; для шеллингианской трансцендентальной философии «природа – не что иное как орган самосознания» (Шеллинг, 1987, с. 184), т. е. она обретает качество рефлексивности. Природу философ понимает идеально, причем материю и природу как материю он рассматривает «как чувственное и зримое дитя природы» (Шеллинг, 1989, с. 44).

Отсутствие у личности направленности на идеал природосообразности в форме бескорыстной («самоценной») любви к природе

и единения с ней психологически является предпосылкой для бездуховного антропогенного искажения им мира природы – воды, воздуха, растений, животных. Современные исследования показывают, что отсутствие у человека отношения к природе как к живому («феномен субъективизации объектов природы», по С. Д. Дерябо) связано с этическими искажениями (Дерябо, 2002; Шейнис, 2009, с. 333–337; и др.). В свою очередь, понимание, «прочувствование» родной природы, как показано в нашем экспериментальном психокоррекционном исследовании, не только обуславливает гармонизацию взаимодействия эмоционально-чувственной и когнитивной сфер личности (т. е. ее развитие), но и детерминирует в русской этносреде принятие заповедей Закона Божьего (Сухарев, Чулисова, 2013). Данный результат подтверждает взаимосвязь принципов природо- и культуросообразности и системности представлений личности об этносреде.

Таким образом, можно говорить о ментальности, характеризующей направленность этносреды, хотя собственно ментальностью в современном смысле слова обычно наделяют личность и общество. Однако природа наделяется ментальностью и субъектностью уже на хтоническом этапе развития мифа, т. е. хтонические существа – стихии, явления и духи природы – могут чувствовать, представлять, испытывать боль, радость и т. п. Поэтому, *исходя из нашего представления о развитии, ментальность этносреды может развиваться и обладать архегенийной направленностью, т. е. субъектностью в полной мере.*

Представление о ментальности элиты

Как правило, изменения в ментальности общества инспирируются со стороны его властных слоев (политической элиты), по крайней мере декларативно берущих на себя ответственность за судьбу общества и имеющих в той или иной степени осознанное представление о проблемах общества и способах их решения.

Общепринятым является мнение, что политическая элита: «занимается управлением и распоряжается ресурсами власти» (Крыштановская, 2005, с. 34). «Элита – это правящая группа общества, являющаяся верхней стратой политического класса. Политический класс формирует элиту и в то же время является источником ее пополнения... элита – единая правящая группа общества» (там же, с. 40–41). Пока государство хотя бы в какой-то степени управляемо, элита является социальной группой, ментальность которой влияет

на развитие государства, качество управления, экономику, образование и пр. Главную проблему в изучении и определении понятия элиты мы видим именно в выявлении необходимого содержания ее ментальности, хотя некоторые из ее необходимых качеств лежат на поверхности, а именно – наличие совести и профессиональных знаний. Анализируя роль элиты в развитии личности, культуры и т. п., говорят также о «духовной элите». Г. Ю. Чернов отмечает: «...от наличия духовной элиты и ее качеств зависит судьба народа и человечества» (Чернов, 2005, с. 109). По-видимому, подразумевается, что элита должны обладать определенными качествами. Какими же должны быть эти качества?

В последнее время все большее внимание ученых привлекают так называемые «психологические теории элит», которые призваны отвечать и на такие вопросы, как «Насколько элитно то, что считается элитой?» или «Каков на самом деле духовный (интеллектуальный, моральный и волевой) портрет человека элиты?». Отмечается, что очень часто правящие элиты как раз и противятся научному анализу внутренних (психологических) оснований, по которым выделяется «элита» (Карабущенко, Карабущенко, 2006, с. 16–17). Понятно, например, что в современное научное представление о *национальной элите* не могут быть включены такие признаки, как уровень материального благосостояния, принадлежность к высшей политической власти и т. п.

Интерес к психологии элиты смещает акцент исследований на изучение ее ментальности и содержания ее образной сферы, имеющей регуляторную функцию. Определение элиты в рамках элитологии сильно варьируется в различных исследованиях, однако общими положениями является *идеальное представление об элите как наделенной высокими нравственными, умственными, творческими и другими личностными качествами и характеристиками* (Бердяев, 1990; Тойнби, 1991; Ортега-и-Гассет, 2002; Пряжников, 2012; Чернов, 2005).

Несомненно, что в идеале личность «человека элиты» должна быть целостной, а не представлять собой конгломерат внутренне не связанных положительных психологических качеств. Поэтому, на наш взгляд, данная личность должна обладать неким системообразующим качеством, которое органично включает различные положительные свойства, проявляя их в зависимости от жизненной необходимости. Для представителя национальной элиты это качество, *во-первых, должно характеризовать направленность его личности на нравственный идеал, во-вторых – на благо своего наро-*

да, государства и, в-третьих, на благо всего человечества, этносферы (Бердяев, 1990; Ортега-и-Гассет, 2002; Шаповалов, 1993; и др.).

В определении элиты мы используем атрибут «русская» в культурном смысле, так как опираемся на представление о русской этносреде, в которой русская культура является системообразующей. Русская элита, на наш взгляд, обладает рядом признаков коллективного субъекта (Журавлев, 2009).

Этнофункциональный подход к понятию ментальности элиты

Наши исследования показывают, что формирование направленности личности на идеальный прообраз развития этносреды ее рождения и проживания, т. е. архегенийной направленности, способствует повышению степени психической и социально-нравственной адаптированности личности. Сюда относятся снижение риска возникновения психических и психосоматических расстройств, наркомании, криминального поведения, а также повышение уровня репродуктивного и творческого интеллекта, способность к более гармоничному разрешению межэтнических конфликтов и пр. (Бухарева, 2005; Сухарев, 2008; Сухарев, Кравченко и др., 2003, с. 68–80; Шапорева, 2007; Шустова, 2007; и др.). Несомненно, обретение данных положительных психологических и нравственных качеств должно быть обязательным условием формирования «индивидуального субъекта национальной элиты» и «коллективного субъекта национальной элиты».

Что касается общечеловеческой направленности элиты, то, с позиций принципа этнофункционального единства микро- и макрокосма, развитие ментальности личности рассматривается аналогично развитию ментальности ее этносреды. По мере этнофункционального развития ментальности личности ведущее содержание ее образной сферы на каждой стадии расширяется от уровня узко этнического (например, уровня краеведения и т. п.) до общероссийского, евразийского и, далее, до этносферного уровня в соответствии с *законом этносредовой непрерывности расширения ментальности субъекта*. Другими словами, согласно принципу развития, личность как микрокосм должна последовательно пройти все стадии, соответствующие этапам развития этносреды ее рождения и проживания как макрокосма.

Как мы уже отмечали выше, отсюда следует, что часто декларируемая, «общечеловеческая идентичность» в большинстве случаев

характеризует ментальность психологически незрелой личности, полноценно не прошедшей все предыдущие стадии этнофункционального развития. «Слишком широкая идентичность „человека вообще“ вне расовых, религиозных и других типов идентичностей порождает опасность того, что человек может присвоить себе право причислять или не причислять остальных к человечеству» (Эриксон, 1996, с. 329).

Ментальность не только индивидуального, но и коллективного субъекта, прежде чем трансформироваться в ментальность «мировой элиты», должна пройти все этапы развития, а субъект – достичь высокого уровня саморефлексии не только по отношению к собственной этносреде, но и к этносфере планеты.

Эволюционность обретения человеческим сообществом *будущего* этапа развития может, в частности, обеспечиваться представлением об идеальном «ноосферном мышлении»²² (де Шарден, 2009; Вернадский, 2010), идея которого, согласно Э. Леруа, коренится в неоплатонизме (Le Roy, 1927; Reckers, 1968).

В нашем подходе к определению ментальности «человека элиты» (или коллективного субъекта национальной элиты), направленной на идеальный прообраз развития этносреды, преимуществом является его «демократичность», независимость от социальных, финансово-экономических и даже психологических показателей, наличие которых в значительной мере может быть обусловле-

22 Ноосфера (от др.-гр. νοῦς – разум, σφαῖρα – шар) – сфера разумного взаимодействия общества и природы. Ноосфера понимается как будущий проектируемый, высший этап эволюции биосферы, связанный с развитием общества, оказывающего глубокое воздействие на природные процессы. Данное понятие было введено Э. Леруа (1927), который трактовал ноосферу как «мыслящую оболочку», формирующуюся человеческим сознанием; в России понятие ноосферы разрабатывалась В. И. Вернадским. В основе теории ноосферы Леруа лежат представления Плотина об эманации Единого – непознаваемой Первосущности, отождествляемой с Благом. Эманации Единого осуществляются в Ум и мировую Душу, которые далее снова трансформируются в Единое. В соответствии с учением Плотина, сначала Единое выделяет из себя мировую Ум (νοῦς), заключающий в себе мир идей, затем Ум производит из себя мировую Душу, которая дробится на отдельные души и творит чувственный мир. Материя возникает как низшая ступень эманации Единого. Достигнув определенной ступени развития, существа чувственного мира начинают осознавать собственную неполноту и стремиться к приобщению, а затем и слиянию с Единым.

но неравенством социальных возможностей в процессе образования и пр.

Принадлежность личности к национальной элите с этих позиций не является чем-то однажды заданным и неизменным и предполагает существование «социальных лифтов». Так было, например, в России эпохи Петра I или в начале XX в. непосредственно после октябрьской революции 1917 г., когда стране действительно была необходима не только интеллектуальная, но и нравственная элита, действовавшая по своим, но твердым правилам, обеспечивающим, в частности, несравнимо более низкий, чем ныне уровень коррупции. Путь к «элитарности» в такие достаточно краткие исторические периоды становился открытым практически каждому человеку. Соответственно, возможен и обратный процесс.

С учетом сказанного выше, правильнее было бы говорить не о национальной элите как социальной группе, а об идеальной «элитной ментальности» субъекта, носителями которой в той или иной мере могут быть люди весьма далекие от власти, но являющиеся «совестью нации». Существенно, что эти люди, как правило, уверены в собственных силах и понимают, «кто виноват» и «что делать», а если бы представилась возможность прийти к власти, непременно употребили бы эту власть для устройства того, что они понимают под общим благом.

Представление об элитной ментальности радикально отличается от представления о ментальности элиты. Тот или иной представитель элиты как властного социального слоя может не обладать элитной ментальностью. Например, если министра как представителя управляющей элиты не интересуют проблемы общества в целом, а ведущими мотивами в направленности его личности являются почти исключительно семейные и личные, у него вряд ли имеется адекватное представление об оптимальной перспективе развития общества и пр., то он не обладает элитной ментальностью.

Существенное расхождение между недостаточно зрелой ментальностью представителей властных слоев общества (элиты) и относительно более зрелой элитной ментальностью низших социальных слоев является маркером назревающих социальных проблем, чреватых катаклизмами и революционными переворотами.

На современном этапе исторического развития можно говорить об элитной ментальности субъекта, приписывающего себе право отвечать за судьбу общества, страны и способность ее изменять, но не обладающего реальной властью.

Элитная ментальность в истории России была присуща не только представителям власти, но и, например, зародившемуся в конце XVIII в. социальному слою интеллигенции. Понятие «интеллигенция» было заимствовано у немцев в середине XIX в. П. Д. Боборыкиным, который определял принадлежавших к ней лиц как носителей *высокой умственной и этической культуры*, т. е., по существу, как носителей *западноевропейской ментальности* (Боборыкин, 1965; Мильков, Симонов, 2011; Сухарев, 2014а, б и др.), что отнюдь не исключало, в ряде случаев, их приверженности библейским ценностям и православию.

Образованные представители интеллигенции могут принадлежать к самым различным социальным слоям, но определять себя именно по признаку «национальной элиты», определенной избранности и свободы в суждениях о необходимых путях развития всей нации, государства и пр. Как правило, к интеллигенции относят людей, обладающих критическим мышлением, высокой степенью рефлексии, способностью к систематизации знаний и опыта. По признаку самоопределения своей ментальности как элитной данная общность людей в настоящее время интенсивно расширяется. С одной стороны, это может свидетельствовать о возросшей саморефлексии субъекта элитной ментальности, а с другой – открывает широкие возможности для безответственного поведения пришедших к власти разного рода некомпетентных людей. В качестве примера достаточно обратиться к истории новейших «оранжевых» революций в республиках бывшего СССР. Ментальность национальной элиты есть динамическое образование, и психологическая зрелость ее носителей может варьировать в достаточно широком диапазоне.

С позиций этнофункционального подхода условиями приближения к идеалу *элитной ментальности* для конкретного человека может являться наличие у него: 1) *архегенитной направленности (на идеальный прообраз родной этносреды)*; 2) *высокого образовательного уровня и наличия научных представлений о развитии этносферы в целом*; 3) *высокого уровня психологической зрелости, включающего гармоничное взаимодействие когнитивного и эмоционально-чувственного компонентов отношений*; 4) *высокого уровня нравственности и способности к креативному мышлению (напрямую связаны с психологической зрелостью)*.

В плане оптимизации ментальности элиты мы полагаем, что учет системных этнофункциональных закономерностей развития ментальности субъекта в процессе формирования содержания обра-

зования, политики СМИ и пр. может обеспечить дополнительные условия, необходимые для обретения личностью важных для национальной элиты качеств.

Индивидуальная и коллективная субъектность

Для целей нашего исследования необходимо определить некоторые существенные аспекты представлений об индивидуальном и коллективном субъекте. Понятие субъектности важно для нас прежде всего тем, что в него включено представление о внутренней активности, являющейся исходной для всякого развития; согласно Гегелю, субъектность трактуется как «источник „причинения“ всего бытия» (цит. по: Проблема субъекта..., 2000, с. 21). Факт, что развитие личности обусловлено ее внутренней субъектной активностью, вряд ли вызывает у кого-либо сомнения. На важном для нашего дальнейшего исследования понятии коллективного субъекта, подчас являющемся предметом дискуссий, остановимся несколько подробнее.

В настоящее время среди исследователей продолжаются дискуссии по проблеме субъекта в психологии. До сих пор не достигнута определенность в вопросах соотношения субъекта и личности, развития субъекта и личности, их зрелости и т. п. (Проблема субъекта..., 2000). Еще меньше ясности в вопросе определения и соотношения психологических характеристик группового субъекта и социальной группы (Журавлев, 2009; Митькин, 2002; и др.). Мы согласны с мнением А. Л. Журавлева о том, что дискуссии по вопросу о возможности применения характеристик субъектности к таким большим группам, как политические объединения, этносы и т. п., носят временный характер (Журавлев, 2009, с. 79). Исторический анализ поведения данных групп свидетельствует о том, что в определенных социально-исторических ситуациях некоторые признаки субъекта им, несомненно, могут быть присущи.

Для коллективного субъекта речь идет о следующих его критерияльных свойствах:

- 1) *взаимосвязанность и взаимозависимость индивидов в группе – базовое «надындивидное» качество, определяющее целостность проявлений коллективного субъекта;*
- 2) *способность группы проявлять различные формы совместной активности, т. е. выступать и быть единым целым по отношению к другим социальным объектам или по отношению к себе самой, – генеральный признак субъекта;*

- 3) *способность группы к саморефлексии*, которая еще недостаточно изучена; она далеко не всегда характеризует ту или иную конкретную группу (Журавлев, 2009, с. 74–76).

Обобщая существующие данные об использовании представления о групповой саморефлексии, А. Л. Журавлев выделяет ее типичное содержание (предметы). Приведем ниже те, которые существенны для применения этнофункционального подхода к развитию субъекта:

- а) *«историко-биографический опыт жизни группы, особенности ее первоначального формирования, становления и последующего развития, включая особенности существования группы на момент самоанализа, т. е. порождение некоторой групповой „схемы“, „сценария“ с элементами некой „легенды“ об истории группы (или групповой „автобиографии“);*
- б) *главное предназначение группы – групповой „образ цели“, смысл ее существования;*
- в) *реальные (как достаточно общие, так и частные) формы совместной жизнедеятельности группы, ее конкретные деяния, достижения, эффективность и т. п.; в результате саморефлексии этого содержания возникает феномен группового „портрета“ сегодняшнего функционирования группы, ее жизни, бытия» (там же, с. 75, курсив наш. – А. С.).*

Из приведенной цитаты видно, что выделенные предметы групповой саморефлексии являются представлениями субъекта о *прошлом* (а), *настоящем* (в) и *будущем* (б). Детерминации, оптимизации и динамике данных представлений, как мы уже отмечали, в наших исследованиях уделено большое внимание.

К основным функциям групповой саморефлексии относятся, во-первых, формирование в группе социально-психологического чувства «Мы», т. е. переживания членами группы своей принадлежности к ней, формирование групповой идентичности. Групповая саморефлексия рассматривается в качестве одного из механизмов включения индивидуального субъекта в группу. Во-вторых, это формирование групповых социальных представлений о своей группе, о ее когнитивных оценках, суждениях, мнениях и т. п. В-третьих, групповая саморефлексия настраивает членов группы на разные формы совместной активности, т. е. способствует формированию их психологической готовности к совместной активности. В-четвертых, она способствует более адекватному ориентированию членов

группы в социальной среде (там же, с. 75). Другими словами, *групповая саморефлексия способствует формированию групповой идентичности (например, этнической), саморегуляции поведения и более адекватному взаимодействию с реальной, в том числе социальной, действительностью.*

Некоторые авторы выделяют такие составляющие коллективного субъекта, которые относятся не собственно к субъекту, а к характеристикам социальной группы: а) *взаимосвязанность, взаимозависимость индивидов в группе* и б) *способность группы к саморефлексии.* Данные признаки мы относим к организации внутреннего пространства субъекта. Существенно, что они характеризуют и отношение к прошлому, настоящему и будущему, связаны с организацией времени и пространства, со структурой и порядком.

Рассмотрим представление об уровнях субъектности, в качестве которых могут рассматриваться три основных психологических качества коллективного субъекта. Иерархию данных уровней можно представить следующим образом: от а) *первичных форм взаимосвязанности (потенциальной субъектности)*, к б) *многообразным формам совместной активности (реальной субъектности)* и, наконец, к в) *формам различных проявлений групповой саморефлексии как особой, качественно отличной от других форм совместной активности (развитой субъектности)*, проявляемой далеко не всякой группой. Такое поуровневое развитие может быть присуще коллективному субъекту (Журавлев, 2009, с. 77).

Таким образом, в данной иерархии акцент делается именно на формы проявления субъектности. В определении развитой субъектности необходимо сформулировать также присутствие энергии субъекта, его потенциальной или актуальной активности, т. е. развитую субъектность может характеризовать: а) *высокий уровень активности субъекта* и б) *высший уровень его организации.*

Если динамизирующий потенциал (активность) коллективного субъекта велик, то встает вопрос: соответствует ли организационный уровень данной социальной группы ее динамизирующему потенциалу? Например, низкий уровень организации мощного стихийного национально-освободительного движения не приведет к оптимальному результату.

Абстрактное понятие субъекта мы наделяем единственным атрибутом «причинения», трактуемого как его активность, т. е. энергетический (адаптационный) потенциал личности или общества. Кроме того, мы полагаем, что *исходный динамизирующий потенциал субъекта может иметь внутреннюю, латентную направленность.* На-

правленность данного потенциала изначально проявляется диффузно, а затем все более определенно.

Для индивидуального субъекта под уровнем данного потенциала можно понимать, например, уровень напряженности потребностно-мотивационной сферы ребенка, его психологический адаптационный потенциал. В наших эмпирических и экспериментальных исследованиях показано, что повышение уровня данного потенциала обусловлено снижением возраста возникновения первых хтонических представлений (о природе и др.)²³, а также возрастанием выраженности их эмоционально-чувственной окраски в ранних воспоминаниях индивида (Сухарев, 2008; Сухарев, Чулисова, 2013; и др.).

Вопрос о спонтанном возникновении архегений/анархегений направленности субъекта остается, в принципе, неопределенным. Доказано лишь то, что целенаправленные психолого-педагогические или психотерапевтические усилия могут способствовать формированию архегений направленности. Если общество, в котором осуществляется воспитание, не представляет собой набор «мультикультурных» индивидов, ориентирующихся в вопросах нравственного выбора на экзистенциальный онтопсихологический личный опыт (например, подобно тому, как это понимает А. Менегетти), и обладает минимальным уровнем коллективной субъектности (Журавлев, 2009; Менегетти, 2003; Орлов, 1995; Сухарев, 2007б, с. 90–100), то данный вопрос, в принципе, имеет перспективу решения.

Ментальность является атрибутом индивидуального и коллективного субъектов. Например, можно говорить о ментальности конкретной личности, ментальности конкретного общества, этноса, социального слоя и пр. Поэтому ментальность всегда обладает хотя бы минимальным уровнем субъектности, обеспечивающим минимальный порог сохранения целостности личности или общества. *Ментальность субъекта всегда проявляется в определенных формах и качествах, являясь как результатом, так и условием развертывания его динамизирующего потенциала. Она характеризуется энергетическим потенциалом (источник – выражено этноинтегрирующие хтонические представления) и собственной структурной организацией (источник – надэтнически-религиозные и естественнонаучные представления). Оптимизация развития ментальности как личности, так и общества заключается в обеспечении гармо-*

23 В нашей клинической практике самый ранний возраст, к которому пациент относил свои воспоминания о природе, был 1 год.

Этнофункциональный аспект психологических понятий

ничности взаимодействия психологических проявлений энергетического потенциала – напряженности потребностей, эмоций и организации когнитивных процессов. Результат данной оптимизации метафорически представлен Л. С. Выготским как «единство аффекта и интеллекта» (Выготский, 1983, с. 252; Божович, 2001, с. 188).

Глава 4

ОСНОВНЫЕ ЭМПИРИЧЕСКИЕ РЕЗУЛЬТАТЫ ПРИМЕНЕНИЯ ЭТНОФУНКЦИОНАЛЬНОГО ПОДХОДА К ИССЛЕДОВАНИЮ ИНДИВИДУАЛЬНОГО СУБЪЕКТА

В настоящей главе приведены основные эмпирические результаты этнофункциональных исследований индивидуального субъекта (личности) (Сухарев, 2008, с. 177–192), необходимые для интерпретации макропсихологических результатов историко-психологического исследования, представленных в следующем разделе.

Этнофункциональные исследования в области аффективной патологии

Важнейшим результатом в исследовании личности, на наш взгляд, является выявленная в клинических условиях связь типов ведущих аффектов с наличием тех или иных искажений этнофункционального развития личности («временных», темпоральных деформаций этноида). Разработка типологии ведущих аффектов была осуществлена в школе аффективной патологии под руководством О. П. Вертоградовой (Вертоградова, 1980). Результаты данного исследования показали связь искажений этнофункционального развития в раннем возрасте с типом ведущего аффекта при аффективных расстройствах, возникших у пациентов в более позднем возрасте.

Основные типы ведущего аффекта – апатия, тоска, тревога, гневный аффект и маниакальный аффект – имеют фенотипические различия и являются синдромообразующими в структуре аффективных расстройств, а апатический, тоскливый и тревожный аффекты играют ту же роль в структуре депрессивных состояний (Вертоградова, 1998). Достоверность исследований обеспечивалась клинической достоверностью диагнозов, установленных в Институте психиатрии МЗ РФ (1996–2006 гг.), и математической обработкой данных.

Далее в изложении результатов мы объединяем «природно-анимистическую» и «героическую» стадии развития в «сказочно-мифо-

логическую» по признаку существенной выраженности в них хтонического содержания.

1. У пациентов с ведущим *апатическим* аффектом, по сравнению со здоровыми, отсутствуют воспоминания о природных, сказочно-мифологических этноинтегрирующих образах, как и об авторских образах, относимые ими к возрасту до 8 лет, а возникновение представлений, связанных с нравственными переживаниями, относится к возрасту не ранее 9 лет.
2. У пациентов с ведущим *тоскливым* аффектом, в отличие от здоровых, практически всегда отсутствуют природные и сказочно-мифологические воспоминания до 5 лет, а с 6 до 7 лет преобладают этноинтегрирующие представления – природные, сказочно-мифологические и образы авторских сказок.
3. Пациенты с ведущим *тревожным* аффектом отличаются от здоровых (условная норма) наличием любых этнодифференцирующих представлений, меньшим количеством сказочно-мифологических представлений и преобладанием образов авторских сказок в воспоминаниях, относимых к возрасту до 5 лет и/или слишком ранним началом надэтнически-религиозной стадии, т. е. возникновением первых нравственных переживаний в возрасте до 5 лет. Существенно, что тревога как психическое проявление стрессового состояния организма может играть адаптирующую роль (Селье, 1960). И.Л. Степанов показал, что тревожный аффект непсихотического уровня является менее дезадаптирующим, чем тоскливый и апатический аффекты в отношении социально-психического функционирования больных депрессиями (Степанов, 2004).
4. У пациентов с ведущим *гневым* аффектом, по сравнению со здоровыми, преобладают этноинтегрирующие образы природы в возрасте до 5 лет, отсутствуют сказочно-мифологические образы, относимые к возрасту до 5 лет и имеются слишком ранние нравственные переживания, относимые к возрасту 6 и менее лет.
5. У пациентов с ведущим *гипоманиакальным* аффектом, по сравнению со здоровыми, преобладают эмоционально яркие, позитивно окрашенные этноинтегрирующие образы родной природы, относимые к возрасту от 1,5 до 4 лет (например, «восхитительное восходящее солнце», «волшебно-счастливый вид соснового бора над озером» и т. п.). Кроме того, при гипоманиакальном аффекте преобладают воспоминания образов этнодифференцирующих авторских и/или зарубежных сказок, относимые к возрасту 2–5 лет.

У пациентов, страдающих различными аффективными расстройствами, в целом, в отличие от здоровых испытуемых, отсутствуют воспоминания этноинтегрирующих природных и сказочно-мифологических образов, относимые к возрасту до 5 лет. Сказочно-мифологические образы и образы из авторских сказок, относимые к возрасту после 5 лет, также реже встречаются у страдающих аффективными расстройствами, по сравнению со здоровыми; у них реже возникают первые нравственные переживания, относимые к оптимальному периоду (7–8 лет): данные переживания они чаще относят к возрасту после 9 лет.

Начало стадии Просвещения (по показателю возникновения устойчивых познавательных интересов) связано с минимальной выраженностью апатического, тоскливого и тревожного аффектов при отнесении возникновения данных интересов к возрасту 7–9 лет. Возникновение познавательных интересов, относимое к возрастному периоду 3–6 лет, связано с возникновением тревожного аффекта (при его оптимальном уровне – мотивирующего). Если они относятся к возрасту после 9 лет, то это связано с аффектами тоскливо-апатического спектра (снижение мотивации).

Итак, исследование показало, что в соответствии с нарастанием количества искажений на всех стадиях этнофункционального развития нарастает и выраженность психопатологических расстройств в целом. Наиболее значимыми маркерами для диагностики апатического и тоскливого аффектов являются отсутствие в воспоминаниях субъекта природных, природно-анимистических и героических представлений, относимых к возрасту до 5 лет. Причем при наличии специфического ведущего тоскливого аффекта данные воспоминания чаще всего относятся субъектом к довольно узкому возрастному периоду – с 6 до 7 лет.

Также возникновение ведущего тревожного аффекта связано с ранним возникновением познавательных интересов (3–6 лет), надэтнически-религиозных переживаний и авторских сказочных образов до 5 лет.

В целом исследование показало, что уменьшение количества показателей искажений этнофункционального развития личности связано с увеличением ее энергетического (адаптационного) потенциала; уменьшение же адаптационного потенциала в наибольшей степени связано с искажениями на природной, природно-анимистической и героической стадиях этнофункционального развития.

Кроме того, многочисленные исследования, проведенные как на контингенте условной нормы, так и в патологии свидетельствуют

о том, что наличие в системе отношений или в образной сфере личности этнодифференцирующего содержания связано с повышением уровня тревоги. Данный результат мы интерпретируем как следствие повышения у личности тревоги как первого этапа адаптационного синдрома (Селье, 1960), который возникает в условиях современного мультикультурного общества вследствие дополнительных инокультурных (этнодифференцирующих) воздействий. Напротив, этноинтегрирующие воздействия в определенной мере снижают уровень тревоги (Выдрина, 2007; Сухарев, 2008; и др.).

Отметим, что у здоровых испытуемых (в условной норме) ведущие аффекты мы рассматриваем как «*ведущие эмоциональные состояния*», т. е. преобладающие способы эмоционального реагирования, которые могут быть присущими клинически здоровой личности.

Кроме того, в исследованиях, проведенных на контингенте страдающих эндогенными аффективными расстройствами – шизофренией, маниакально-депрессивными психозами (по старой классификации) и, с другой стороны, невротами, было установлено, что по мере углубления уровня нозологической отнесенности заболеваний (от невротического до шизофрении) количество этнодифференцирующих образов природы в воспоминаниях и отношениях пациентов увеличивается. Этот и другие результаты позволили сделать вывод, что *этническая функция образов природы является наиболее дискриминантным критерием отделения эндогенных расстройств от расстройств невротического уровня* (наряду с религиозными отношениями и отношениями к продуктам питания). Аналогичную роль данные маркеры играют для отделения, например, опийной наркомании от алкоголизма и др. (Сухарев, 2007а, с. 26–38; Сухарев, 2008, с. 146–156).

Ниже приведен клинический случай, иллюстрирующий использование результатов этнофункциональных исследований в психодиагностике.

Больная Б., 54 года, преподаватель вуза. Диагноз – «эндогенная апатическая депрессия». Госпитализировалась 4 раза, каждый раз во время осеннего обострения в течение 18 лет. В анамнезе через полгода после выписки из клиники осуществила завершённый суицид.

При наличии этнофункциональных маркеров ведущего апатического аффекта (помнит себя с 8 лет, природу не любит, сказок не помнит, считает себя урбанисткой и «нерелигиозным человеком») у нее диагностировалось гармоничное взаимодействие эмоционального и когнитивного компонентов отношений по тесту Роршаха (несколько ответов типа FFb+) и один ответ «девитализация»,

свидетельствующий о наличии депрессии. Пациентка выкуривает около 1 пачки сигарет в день. С некоторым смущением призналась, что ежедневно уже много лет выпивает в день не менее 4 чашек крепкого кофе.

В процессе более углубленного идиографического исследования пациентки было установлено, что она со студенческой скамьи еженедельно посещала театры (классические постановки в Малом театре, театр на Таганке, Современник, МХАТ и др.), художественные выставки и т. п., по ее словам, черпая силы для этого и «подстегивая» себя посредством ежедневного употребления большого количества крепкого кофе.

Парадокс в том, что у пациентки наличие клинически достоверной апатической депрессии, подтвержденной этнофункциональным исследованием (отсутствие хтонических, героических и надэтнически-религиозных представлений до 8 лет) и ответом «девитализация» по тесту Роршаха, сочеталось с наличием гармоничности взаимодействия эмоционально-чувственной и когнитивной сфер (чего не бывает при апатическом аффекте).

Мы полагаем, что «наработанная» с помощью «миметического механизма» (от др.-гр. «мимесис» – подражание) восприятия театрального искусства гармонизация эмоциональной и когнитивной сфер какое-то время помогала пациентке адаптироваться к ситуации, несмотря на наличие у нее ведущего апатического аффекта и связанный с ним низкий адаптационный потенциал. По-видимому, постоянное употребление психостимулятора (кофе) поначалу способствовало поддержанию у пациентки интереса к жизни. Но в итоге психоактивное вещество истощило ее последний адаптационный потенциал, и у пациентки созрело решение о самоубийстве.

Вероятность такого печального исхода подтверждается нашими исследованиями роли ведущего апатического и тоскливого аффектов в возможном обусловливании склонности к употреблению психостимулирующих средств, а также склонности к суициду (Сухарев, Чулисова, 2014).

Представляет интерес тот факт, что в беседе с психологом пациентка проявила интерес к дальнейшим встречам, мотивируя это тем, что «психолог, в отличие от врачей, интересовался не симптомами заболевания и эффектом от приема лекарств, но ее детством и личной жизнью в целом». Факт проявления пациенткой интереса к психотерапии также нехарактерен для страдающих апатическим расстройством. Важно, что пациентка проявила интерес именно к тем сферам ее жизни, которые являются предметом этнофункцио-

нальной психотерапии (по организационным причинам дальнейшая работа с пациенткой не состоялась).

Исследование эффективности этнофункциональной психотерапии для облегчения тяжести основной симптоматики при эндогенных аффективных расстройствах было осуществлено в Отделении аффективной патологии Института психиатрии МЗ РФ в 1996 г. (руководитель отделения – проф. О. П. Вертоградова) (Сухарев, 2008, с. 303–310, 318–329).

Этнофункциональные исследования репродуктивного и творческого интеллекта

Результаты сравнительного этнофункционального исследования уровня репродуктивного интеллекта у здоровых детей и детей с умственной отсталостью

Эмпирические (констатирующие) исследования, проведенные Е. А. Выдриной в обычном детском саду и в детском саду компенсирующего вида, показали, что у детей в возрасте 5–7 лет, страдающих легкой умственной отсталостью (УО), по сравнению со здоровыми (З) выявлен более низкий уровень репродуктивного интеллекта, более выражена степень эмоционального торможения когнитивных процессов и ниже качество взаимодействия (гармоничности) когнитивных и эмоционально-чувственных компонентов отношений личности (Выдрина, 2007).

Также Выдриной была установлена связь наличия у детей умственной отсталости с искажением этнофункционального развития и наличием этнодифференцирующих предпочтений.

1. У детей с УО чаще встречаются этнофункциональные искажения отношений к *родной природе*, т. е. негативное отношение к зиме (этнодифференцирующие представления). Причем у детей, не любящих зиму, по сравнению с любящими зиму, выявлены более низкие показатели репродуктивного интеллекта.
2. На *сказочно-мифологической (природная, природно-анимистическая и героическая)* стадии у детей с УО, по сравнению со здоровыми, также чаще выявляются искажения развития. У детей с УО реже присутствуют воспоминания каких-либо сказочных образов, относимые ими к возрасту до 4 лет. Причем дети с УО чаще относят к возрасту до 4 лет экзотические и авторские сказочные образы, а здоровые чаще относят к данному возрасту этноинтегрирующие образы народных сказок. В возрасте 5–7 лет

как у здоровых, так и у детей с УО предпочтение этноинтегрирующих образов народных сказок, по сравнению с этнодифференцирующими, связано с более высоким уровнем репродуктивного интеллекта. В группе здоровых детей в возрасте 5–7 лет предпочтение этноинтегрирующих сказочных образов этнодифференцирующим (экзотическим) связано с более гармоничным взаимодействием когнитивных и эмоционально-чувственных компонентов отношений личности.

3. У детей с УО чаще фиксируются этнофункциональные искажения на *надэтнически-религиозной* стадии: начало данной стадии у них реже выявляется в оптимальном возрасте 5–7 лет. В данном возрасте дети с УО, по сравнению со здоровыми, чаще считают, что «Бога нет».

У здоровых детей и детей с УО в возрасте 5–7 лет, которые считали, что верят в Бога, по сравнению с теми, кто не верит в Бога, был выявлен более высокий уровень репродуктивного интеллекта, менее выражено эмоциональное торможение когнитивных процессов и реже фиксировались признаки неконтролируемых эмоциональных реакций. У здоровых детей, впервые узнавших слово «Бог» в возрасте 5–7 лет (относительно более близкий к оптимальному период начала *надэтнически-религиозной* стадии), по сравнению с теми, кто узнал слово «Бог» в 2–4 года, был выявлен более высокий уровень репродуктивного интеллекта, более гармоничное взаимодействие когнитивных и эмоционально-чувственных компонентов отношений личности, снижение количества признаков неконтролируемых эмоциональных реакций, менее выражено эмоциональное торможение когнитивных процессов.

Кроме того, было установлено, что у здоровых детей и детей с УО, предпочитающих *этноинтегрирующие народные игры и игрушки*, по сравнению с предпочитающими *этнодифференцирующие игры и игрушки*, зафиксированы более высокий уровень репродуктивного интеллекта и менее выраженное эмоциональное торможение когнитивных процессов.

Искажения по признаку предпочтения в возрасте 5–7 лет «технических игр» (нулевая выраженность этнической функции) «народным играм» (этноинтегрирующая функция) связаны со снижением уровня репродуктивного интеллекта, с более выраженным эмоциональным торможением когнитивных процессов; у таких детей чаще встречаются признаки неконтролируемых эмоциональных реакций.

Результаты экспериментальных (формирующих) исследований уровня интеллекта у здоровых детей и детей с умственной отсталостью

Формирующий эксперимент состоял в психотерапевтической проработке отношений к этноинтегрирующим образам природы и природно-анимистическим представлениям у детей с УО и здоровых в возрасте 5–7 лет с использованием контрольных групп (Выдрина, 2007; Сухарев, 2008, с. 282–302). Прорабатывались эмоционально-чувственные, когнитивные и двигательные компоненты отношений. Детям, например, предлагалось «чувствовать», «вести себя», «думать», как те или иные образы природы, природные явления, стихии или сказочные природно-анимистические персонажи.

Результаты эксперимента в группе детей с УО показали, что после эксперимента у них повысился уровень репродуктивного интеллекта, снизилась степень эмоционального торможения когнитивных процессов, повысилось качество взаимодействия когнитивных и эмоционально-чувственных компонентов отношений личности.

В группе здоровых детей после эксперимента произошли аналогичные изменения: увеличилось количество показателей эмоционального торможения когнитивных процессов, а в контрольной группе детей с УО, наряду с этим, снизился уровень репродуктивного мышления.

Представленные выше результаты соответствуют полученным ранее на контингенте здоровых детей 3–4 лет (Сухарев, Радионова, Коляда, 2003).

По результатам этнофункционального интервью, как в группе здоровых детей, так и в группе детей с УО после эксперимента дети стали чаще относить к воспоминаниям до 4 лет этноинтегрирующие природные и сказочные образы и реже – экзотические. В обеих экспериментальных группах дети стали чаще положительно оценивать зиму.

В контрольной группе детей с УО по результатам этнофункционального интервью достоверных изменений выявлено не было.

Интересно, что после эксперимента у детей с УО количество утвердительных ответов на вопрос «Верить ли ты в Бога?» достоверно увеличилось, хотя на занятиях с ними данная тема не затрагивалась. В контрольной группе подобных изменений выявлено не было.

Итак, наличие легкой умственной отсталости у дошкольников 5–7 лет связано с увеличением количества искажений этнофункциональ-

ного развития личности, а также со снижением качества взаимодействия когнитивных и эмоционально-чувственных компонентов отношений личности.

Наличие у дошкольников УО связано с «выпадением» у них сказочно-мифологической стадии этнофункционального развития личности и с отсутствием религиозных представлений в возрасте 5–7 лет.

Наличие УО в дошкольном возрасте связано с увеличением количества этнодифференцирующих представлений природы и климата.

Восстановление в образной сфере личности этноинтегрирующих образов природы и природно-анимистических представлений этносреды рождения и проживания у здоровых дошкольников и дошкольников с УО в возрасте 5–7 лет способствует повышению у них уровня репродуктивного интеллекта и качества взаимодействия (степени гармоничности) когнитивных и эмоционально-чувственных компонентов отношений личности.

Современные программы дошкольного воспитания и образования, ориентированные в основном на развитие познавательной сферы, обуславливают рост эмоционального торможения когнитивных процессов.

Результаты полевых исследований уровня интеллекта

Связь наличия легкой степени дебильности с различными этнофункциональными параметрами у школьников в возрасте 12–16 лет была выявлена в полевых этнофункциональных исследованиях на контингенте чукчей и коряков. Было установлено, что наличие у детей легкой степени дебильности, по сравнению со здоровыми детьми, связано с наличием у них в воспоминаниях, относимых к возрасту 5–8 лет, этнодифференцирующих природно-анимистических образов, а также с предпочтением этнодифференцирующих образов природы и климата, животных, продуктов питания, с негативным отношением к родному языку, к музыке и к традиционной народной культуре в целом (Сухарев, 2013).

Результаты, полученные на контингенте нивхов, свидетельствуют о том, что наличие у школьников в возрасте 13–16 лет диагноза «легкая степень дебильности», по сравнению со здоровыми детьми, связано с отсутствием в воспоминаниях, относимых к возрасту до 6 лет, этноинтегрирующих образов природы, а также с более негативным отношением к родному (нивхскому) языку, с отсутствием интереса к народным традициям и национальной (анимистической) вере (Сухарев, Панкова, Соснин, Чулисова, 2015). Данные результа-

ты частично совпадают с результатами, полученными в процессе полевого исследования чукчей и коряков, а частично дополняют их. Также было установлено, что чукчи и коряки, говорившие до 7 лет только на родном языке (этноинтегрирующий фактор) имели более высокий показатель уровня абстрактного мышления и более гармоничное взаимодействие когнитивных и эмоционально-чувственных компонентов отношений личности (там же).

В целом результаты полевых исследований свидетельствуют о связи наличия у подростков различных этносов легкой умственной отсталости с искажением этнофункционального развития личности на природной и природно-анимистической стадии и с преобладанием этнодифференцирующей направленности личности (этнодифференцирующих предпочтений в образной сфере).

Экспериментальное исследование влияния этнофункциональной психокоррекции на динамику уровня творческого мышления у детей

В исследовании, осуществленном в 2002 г. на контингенте младших школьников (8–11 лет, более 90% русские по самоопределению, родившиеся и проживающие в г. Москве) (Сухарев, Кравченко, Овчинников, Тимохин, Шапорева, 2003; Сухарев, 2008, с. 243–249) был проведен сравнительный формирующий эксперимент на этноинтегрирующем и этнодифференцирующем материале. В процессе психокоррекции использовались элементы психодрамы, велась работа со зрительными и музыкальными образами, с видеофрагментами природных и природно-анимистических представлений. Детям предлагалось «воплотиться» (в двигательной динамике и статике, эмоционально-чувственно и пр.) в тех или иных этнодифференцирующих или этноинтегрирующих природно-анимистических персонажей, в образы природных стихий, явлений, животных, растений и пр. Работа проводилась в трех группах сравнения:

1. «ТВ-группа». Здесь использовались антропологические (не аутентичные) этнодифференцирующие образы, городские или фантастические ландшафты, такие персонажи, как покемоны, телепузики, Карлсон, мыши-рокеры с Марса, Винни-Пух и т. п. Критерий отбора данных этнодифференцирующих образов – их нереалистичность, антропологичность, не аутентичность, культурная эклектичность.
2. Группа «Австралийцы». Для данной группы были подобраны сюжетные сказки аборигенов Австралии с природно-анимистичес-

ким и природным содержанием с использованием видеоматериалов, фотообразов, аутентичных музыкальных фрагментов. Критерий отбора материалов – их этнодифференцированность по отношению к русской этносреде и в то же время – внутренняя этнофункциональная однородность.

3. Группа «Русские». В данной группе использовались этноинтегрирующие русские аутентичные природные и природно-анимистические образы, фрагменты аутентичной музыки, видеоматериалы.

С целью снятия эффекта «личностного воздействия» психологи, ведущие занятия, все время менялись (6 человек). Всего было проведено 15 занятий в каждой группе. Использовался метод срезов, тест Роршаха, метод структурированного этнофункционального интервью, метод экспертных оценок и тест Торренса (для диагностики уровня творческого интеллекта). Оценивались следующие показатели: степень эмоционального торможения когнитивных процессов, уровень качества взаимодействия эмоционально-чувственных и когнитивных компонентов отношений личности, уровень репродуктивного интеллекта, уровень творческого интеллекта.

После проведения психокоррекционных и сравнительных экспериментальных процедур было установлено, что наиболее низкие показатели проявились в «ТВ-группе»: у детей достоверно увеличилась степень эмоционального торможения когнитивных процессов, снизилось качество взаимодействия эмоционально-чувственных и когнитивных компонентов отношений личности, снизился уровень творческого интеллекта.

В группе «Австралийцев» снизилась степень эмоционального торможения когнитивных процессов, но при этом снизилось и качество взаимодействия эмоционально-чувственных и когнитивных компонентов отношений личности, также снизился уровень творческого интеллекта.

В группе «Русские» снизилась степень эмоционального торможения когнитивных процессов, повысилось качество взаимодействие когнитивных и эмоционально-чувственных компонентов отношений личности, а также повысился уровень творческого интеллекта.

Таким образом, положительные изменения всех показателей произошли только в группе «Русские» (повышение уровня творческого интеллекта и др.). В группе «Австралийцы» произошло лишь достоверное снижение эмоционального торможения когнитивных процессов. При этом снизилось качество взаимодействия эмоциональ-

но-чувственных и когнитивных компонентов отношений и уровень творческого интеллекта. Наихудшие результаты были зафиксированы в «ТВ-группе»: все показатели ухудшились, а уровень творческого интеллекта – в наибольшей степени.

Итак, данное исследование показало, что наиболее патогенным для личности в целом и для уровня ее творческого интеллекта является одновременное воздействие не только этнодифференцирующих, но и антропогенных параметров. Этнодифференцирующие, но при этом аутентичные воздействия имеют единственный положительный эффект – снижение степени эмоционального торможения когнитивных процессов. При этом снижаются также уровень творческого мышления и качество взаимодействия эмоционально-чувственных и когнитивных компонентов отношений личности, являющееся результатом и условием личностного развития (Выготский, 1983; Божович, 2001; Сухарев, 2016б, с. 421–437). В «ТВ-группе» ухудшились все показатели, что свидетельствует о безусловно патогенном влиянии указанных выше этнодифференцирующих антропогенных представлений на развитие личности, ее мышление. К сожалению, данные представления наиболее распространены в ТВ-среде, в школьном и домашнем досуге детей и т. д. (Сухарев и др., 2003; и др.).

Во многом сходные результаты получились на контингенте онкобольных школьников в возрасте 11–16 лет. В процессе психокоррекции на этноинтегрирующем материале природных и природно-анимистических образов в экспериментальной группе достоверно повысились все показатели творческого интеллекта (по тесту Торренса), а также повысилось качество взаимодействия эмоционально-чувственных и когнитивных компонентов отношений личности и уменьшилось количество показателей эмоционального торможения когнитивных процессов. В контрольной группе по тесту Торренса повысились значения только показателей «скорость» и «гибкость», а «разработанность» понизилась. Других изменений в контрольной группе выявлено не было (Сухарев, 2008, с. 278–279; Шапорева, 2007).

На контингенте подростков в экспериментальном исследовании с использованием этноинтегрирующих материалов (образы природы и природно-анимистические представления) в экспериментальной группе, по сравнению с контрольной, повысился уровень репродуктивного и творческого интеллекта, повысилось качество взаимодействия когнитивных и эмоционально-чувственных ком-

понентов отношений, повысился уровень мотивации к обучению и уровень академической успеваемости. Кроме того, в экспериментальной группе снизились уровень тревоги и количество показателей эмоционального торможения когнитивных процессов (Сухарев, Неверова, 2011).

Результаты эмпирических исследований роли этнофункциональных параметров в становлении творческого и репродуктивного интеллекта у взрослых

Недавно проведенное нами исследование на контингенте взрослых (студенты, 175 чел.) показало, что повышение общего уровня как креативного интеллекта (по методу Торренса), так и уровня общих способностей (по методу КОТ В. Е. Бузины) связано как с повышением уровня психологической зрелости личности, так и со снижением количества искажений ее этнофункционального развития, обеспечивающим ее адаптационный потенциал, а также с общим снижением количества этнофункциональных искажений (Сухарев, Тимохин, Выдрина, Шапорева, 2017, с. 64–71)²⁴. Высокий уровень творческого и репродуктивного интеллекта в определенной мере обусловлен гармоничным взаимодействием когнитивного и эмоционально-чувственного компонентов отношений личности, сформированном в раннем онтогенезе (от 1 до 8 лет). В свою очередь, как показали наши исследования, гармоничность взаимодействия данных компонентов отношений и адаптационный психологический потенциал личности обусловлены этнофункциональными психологическими механизмами развития личности.

В целом высокий уровень репродуктивного и творческого интеллекта связан с уменьшением количества искажений этнофункционального развития на природной, природно-анимистической и надэтнически-религиозной стадиях развития личности.

Для нашего дальнейшего историко-психологического исследования существенно важно следующее: различие респондентов с высоким репродуктивным интеллектом и высоким творческим интеллектом состоит в том, что последний связан с отсутствием искажений *на всех стадиях* этнофункционального развития, а первый возможен при наличии искажений развития *на природно-анимистической стадии*. При этом наличие высокого уровня творческого интеллекта

24 Исследование осуществлено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 16-06-00218.

та связано также с наличием этнодифференцирующих отношений (антропоэстетических, к питанию, растениям и животным) на момент обследования. По-видимому, данные отношения играют иницирующую роль в разрешении возникающих этнофункциональных конфликтов, необходимых для начала творческого процесса.

Также у обследованных студентов с высоким уровнем репродуктивного (но не творческого) интеллекта был выявлен определенный негативизм по отношению к религиозной культуре и даже к заповедям Божьим. Данный факт мы объясняем (как будет подробнее показано в разделе, посвященном историческому развитию русской ментальности) спецификой исторически сложившихся взаимоотношений интеллигенции (в данном случае студентов как ее будущих представителей) и духовного сословия (Сухарев, 2012а, с. 154–192; 2012б, с. 155–200; 2014в, с. 103–121; 2015б, с. 20–29).

В широком плане результаты этнофункционального исследования творческого интеллекта у детей и взрослых свидетельствуют о том, что повышение его уровня обусловлено наличием в образной сфере субъекта *хтонических представлений* наряду с надэтническими.

Этнофункциональные исследования качества взаимодействия эмоционально-чувственных и когнитивных компонентов отношений личности

В отечественной психологии еще Л. С. Выготский отмечал, что «степень развития есть степень превращения динамики аффекта, динамики реального действия в динамику мышления» (Выготский, 1983, с. 252). Выготским было показано, что самое главное в психическом развитии заключается в изменении межфункциональных связей и отношений между отдельными процессами, прежде всего между интеллектуальной и эмоциональной сферами психики. «Единство аффекта и интеллекта» является результатом и в то же время условием развития самосознания личности, обеспечивающим «такие новообразования, как убеждения, представляющие собой не что иное, как знание, ставшее мотивом поведения и деятельности человека» (Божович, 2001, с. 188). Полноценно усвоенные нравственные нормы и являются таковыми убеждениями.

Метафорическое представление о «единстве аффекта и интеллекта» в науке и философии имеет древнюю историю. Как мы уже отмечали, согласно Платону, душа человека может проявлять себя как в сдержанных, так и в необузданных влечениях: ее можно представить в виде колесницы, где ум играет роль возничего. У богов

стихийные и разумные страсти пребывают в равновесии. Но в человеческих духовных колесницах дурные кони часто оказываются сильнее добрых (Платон, 1970, с. 181–193). Для формирования нравственных убеждений, говоря языком Платона, необходимы, во-первых, гармония страстей и ума, а во-вторых – эталон для разделения дурного и доброго. Для формирования способности к разумному познанию (естественнонаучному мышлению) необходима, во-первых, сформированность гармоничного взаимодействия эмоционально-чувственных и когнитивных компонентов отношений личности, что обуславливает возможность формирования нравственных убеждений. Во-вторых, на этой основе гармоничного взаимодействия эмоционально-чувственных и когнитивных компонентов отношений может быть сформирована *способность к некататимному (т. е. не подверженному эмоциональным искажениям) естественнонаучному познанию мира.*

Гармоничное взаимодействие эмоционально-чувственного и когнитивного компонентов отношений личности характеризует более высокую степень ее целостности и более высокий уровень взаимодействия ее функциональных систем. В то же время данное качество является условием психологической адаптированности субъекта по широкому спектру показателей (Сухарев, 2008 и др.). Современные эмпирические исследования утверждают, в частности, что в период от 2 до 7 лет взаимодействие эмоционально-чувственных и когнитивных компонентов отношений изменяется от полностью неуправляемой эмоциональности к неудачным попыткам эмоционального контроля и, наконец, к относительно гармоничному взаимодействию данных сфер (Беспалько, Раева, 1978).

Многочисленные исследования влияния этнофункциональных параметров на качество взаимодействия эмоционально-чувственных и когнитивных компонентов отношений личности выявили его обусловленность влиянием этноинтегрирующих природных, природно-анимистических и героических представлений и последующим усвоением надэтнически-религиозных представлений (Сухарев, 2003 и др.). Установлено, что положительное отношение личности к этноинтегрирующим природным, природно-анимистическим и героическим образам обуславливает снижение у нее степени эмоционального торможения когнитивных процессов, повышение качества взаимодействия эмоционально-чувственных и когнитивных компонентов отношений и лучшее усвоение заповедей Божьих (Выдрина, 2007; Тимохин, 2005; Шапорева, 2007; Сухарев, 2008; Сухарев, Чулисова, 2013 и др.).

На контингентах чукчей, коряков и нивхов в 1993, 2010 и 2014 гг. нами были проведены *полевые этнофункциональные исследования* качества взаимодействия эмоционально-чувственных и когнитивных компонентов отношений личности. Выяснилось, что более высокое качество взаимодействия когнитивных и эмоционально-чувственных компонентов отношений личности присуще тем взрослым испытуемым-чукчам, которые до 7 лет говорили только на родном языке (этноинтегрирующий фактор) (Сухарев, 2013). В исследованиях, проведенных на контингенте только нивхов, было установлено, что гармоничность взаимодействия эмоционально-чувственных и когнитивных компонентов отношений связано с наличием в их воспоминаниях, относимых к возрасту до 7 лет, природно-анимистических представлений (Сухарев, Панкова, Соснин, Чулисова, 2015). На контингенте чукчей данная связь была выявлена для этноинтегрирующих природных и природно-анимистических образов (Сухарев, 2013). Направленность на родную природу и культуру у нивхов, чукчей и коряков также связана с высоким качеством взаимодействия эмоционально-чувственных и когнитивных компонентов отношений (Сухарев, 2013, с. 36–50; Сухарев Панкова, Соснин, Чулисова, 2015, с. 279–289). Было установлено, что *принятие нивхами заповедей Божьих связано со сформированностью у них способности к гармоничному взаимодействию когнитивных и эмоционально-чувственных компонентов отношений личности* (Сухарев, Панкова, Соснин, Чулисова, 2015, с. 279–289). В наших ранее проведенных исследованиях на контингенте русских респондентов показано, что наличие гармоничного взаимодействия эмоционально-чувственных и когнитивных компонентов отношений связано с наличием в воспоминаниях респондентов представлений о родной природе, сказочно-анимистических представлений, а также с наличием представлений о себе как о православном верующем человеке (Сухарев, 2008, с. 169).

Некоторые социально значимые результаты эмпирических этнофункциональных исследований

Результаты исследования в криминальной психологии

Данное исследование касалось нравственно-психологических факторов возникновения криминального и делинквентного поведения. Оно проводилось с применением психокоррекционного воздействия в «прямом» (на этноинтегрирующем материале) и «обратном» (на этнодифференцирующем материале) экспериментах; также ис-

пользовалась контрольная группа, был сделан идиографический анализ каждого случая (Сухарев, Чулисова, 2013).

Проведенное на взрослых осужденных за насильственные преступления (русских по самоопределению), исследование показало, что такие особенности личности, как неконтролируемая эмоциональность и тревожность, эмоциональное торможение когнитивных процессов, отвержение заповедей Божьих, связаны с возникновением природных, сказочно-мифологических образов не ранее 5 лет, представлений о Боге, грехе и справедливости не ранее 9 лет, а также с предпочтением этнодифференцирующих образов животных, ландшафта, климата и антропологических типов лиц противоположного пола.

Срезы, осуществленные в экспериментальной группе, где использовались *этноинтегрирующие образы природы*, выявили в образной сфере личности осужденных изменения в онтогенетическом и пространственном аспектах. После эксперимента у них чаще фиксировались ранние воспоминания об этноинтегрирующих образах природы, относимых ими к возрасту до 5 лет (оптимальный период), а также воспоминания о возникновении в возрасте 6–8 лет (оптимальный период) представлений о справедливости, грехе, совести. Вместе с тем, у них появились отрицаемые до эксперимента предпочтения этноинтегрирующих образов зимней природы. Кроме того, психокоррекция на материале этноинтегрирующих образов природы обусловила позитивные изменения в эмоциональной, когнитивной, а также нравственной сферах их личности: снижение уровня тревожности, степени эмоционального торможения когнитивных процессов, более положительное отношение к заповедям.

Использование *этнодифференцирующих образов природы* в психокоррекции личности осужденных также обусловило изменения в онтогенетическом и пространственном аспектах их этнофункционального развития. После эксперимента в образной сфере заключенных чаще фиксировалось появление этноинтегрирующих образов природы, относимых ими к 6–7 годам (т. е. к неоптимальному периоду); у них реже фиксировалось отнесение переживаний, связанных с представлениями справедливости, грехе, к оптимальному возрастному периоду 6–8 лет. Они реже стали положительно относиться к этноинтегрирующим образам природы, чаще отдавать предпочтение экзотическим продуктам питания. Таким образом, использование этнодифференцирующих представлений о природе в процессе психокоррекции личности осужденных за насильст-

венные преступления обусловило негативные изменения в эмоциональной, когнитивной, нравственной сферах их личности: снизился уровень контроля тревожности и вместе с этим повысилась склонность к делинквентному поведению и к правонарушениям.

Существенным для формирования положительного отношения к нравственным ценностям (заповедям Божьим) и для коррекции правосознания личности осужденных за насильственные преступления является восстановление в их образной сфере именно этноинтегрирующих образов природы.

Констатирующее эмпирическое исследование показало, что у осужденных за насильственные преступления, по сравнению с законопослушными гражданами, в ранних воспоминаниях чаще встречаются этнодифференцирующие сказочно-мифологические образы и реже – этноинтегрирующие. Причем данные образы осужденные чаще относят к возрасту после 8 лет (т. е. существенно позже оптимального периода), а законопослушные граждане – к оптимальному периоду до 5 лет. Осужденные чаще предпочитают этнодифференцирующие образы природы, фауны и флоры, экзотические продукты питания.

В целом аналогичные результаты получились в экспериментальном исследовании склонности к делинквентному поведению, проведенном на подростках (Сухарев, Грачев, 2010). Также получены результаты, касающиеся низких оценок по поведению в школе, что часто связано с отклоняющимся и делинквентным поведением. Было установлено, что школьники-чукчи с оценками по поведению «2–3», по сравнению с теми, кто имеет оценки «4–5», чаще относят первые воспоминания о родной природе к возрасту после 6 лет (Сухарев, Панкова, Соснин, Чулисова, 2015, с. 279–289).

Подводя итог экспериментальному исследованию роли этноинтегрирующих образов природы в формировании социально-нравственной сферы, можно заключить, что отнесение личностью первых воспоминаний об этноинтегрирующих (родных) образах природы к оптимальному возрастному периоду (до 5 лет) обуславливает формирование положительного отношения к заповедям Божьим. Установлено, что осужденные, по сравнению с законопослушными лицами, чаще предпочитают этнодифференцирующие сказочно-мифологические образы и относят первые воспоминания о них к существенно более позднему возрасту после 8 лет (законопослушные – к возрасту до 5 лет). Также осужденные чаще предпочитают этнодифференцирующие образы природы, фауны, флоры и экзотические продукты питания.

В целом результаты исследований показывают, что искажения этнофункционального развития личности на природной стадии (и на хтонической в целом) являются важным фактором риска возникновения социальной дезадаптированности в форме криминального поведения.

Результаты исследования на пренатальной стадии этнофункционального развития (с беременными)

Предполагается, что этнофункциональное развитие личности матери может обуславливать не только ее собственное психофизиологическое состояние во время беременности и родов, но и влиять на психическую и психосоматическую адаптированность младенца и на его психофизиологическое развитие в целом.

Настоящее исследование имело целью выявить предполагаемую взаимосвязь этнофункционального развития личности (образной сферы) матери и психофизиологических показателей процесса беременности, родов, а также психофизиологического состояния младенца (Сухарев, 2008, с. 169–163).

Исследование проводилось в 2006 г. Л. Б. Мокиной (Сухарев, 2008, с. 159–163) на базе женской консультации и родильного отделения Центральной районной больницы г. Химки Московской области. Все обследованные женщины родились в России и считали себя русскими.

Искажения этнофункционального развития личности матери определялись с помощью метода структурированного этнофункционального интервью. Фиксировались следующие типы искажений: отсутствие в воспоминаниях природных и сказочно-мифологических образов, относимых к возрасту до 5 лет; отсутствие в воспоминаниях образов русских народных сказок, относимых к возрасту до 5 лет; возникновение переживаний, связанных с нравственными представлениями (о грехе, справедливости, совести), в возрасте после 9 лет.

Психофизиологическая дезадаптированность матери и младенца определялись по клиническим показателям: по наличию угрозы прерывания беременности (маловодие, плацентарная недостаточность, гестоз); по показателям осложнений при родах (слабость родовой деятельности, необходимость экстренного кесарева сечения, разрыв шейки матки и влагалища, эпизиотомия, перинеотомия, раннее послеродовое кровотечение и др.); по показателям нарушения психофизиологической адаптированности у младенца в первые дни

жизни (гипотрофия, оценка по шкале Апгар²⁵ меньше 7); по показателям нарушений внутриутробного развития плода (порок сердца и пороки развития мозга, диагностированные у младенца в возрасте до 3 месяцев, а также преждевременные роды (до 30 недель)).

Результаты исследования показали, что роженицы, у которых беременность протекала с осложнениями, по сравнению с теми, у кого она протекала без осложнений, свои первые воспоминания об этноинтегрирующих сказочно-мифологических (природных, природно-анимистических и героических) образах относили к возрасту после 5 лет (т. е. позже оптимального периода), а первые переживания, связанные с нравственными представлениями, относили к возрасту после 9 лет (позже оптимального периода).

Роженицы, у которых роды протекали с осложнениями, по сравнению с теми, у кого роды протекали без осложнений, чаще относили возникновение первых воспоминаний этноинтегрирующих сказочно-мифологических образов к возрасту после 5 лет (позже оптимального периода).

У новорожденных, матери которых относили возникновение в памяти первых этноинтегрирующих сказочно-мифологических образов к возрасту после 5 лет, чаще встречались различные невропатологические нарушения.

Патология протекания беременности и родов часто может являться причиной общего недоразвития новорожденного, в том числе и морфофункциональных нарушений («порок сердца», «порок мозга»). Врожденные нарушения развития мозга («пороки») непосредственно связаны с психическим дизонтогенезом ребенка (Лебединский, 1985; Сухарева, 1984). В свою очередь, в исследованиях регуляции психофизиологической сферы человека в качестве чрезвычайно важной, но пока еще недостаточно изученной отмечалась роль вторичных образов (Гостев, 2007, с. 58). В связи со сказанным есть основания предполагать, что психологическую регулирующую функцию на пренатальной стадии развития ребенка выполняет этническая функция содержания образной сферы (вторичных образов – памяти, представлений, воображения и пр.) его матери.

Итак, на основании полученных результатов можно сделать вывод, что наличие этнофункциональных искажений развития личности у рожениц на надэтнически-религиозной и сказочно-мифо-

25 Показатели частоты сердечных сокращений и дыхательных движений, мышечного тонуса, реакции на носовую катетер, рефлекс на раздражение подошв, цвет кожи – в первую и пятую минуты жизни младенца.

логической стадиях связано с осложнениями беременности и родов, а также с наличием морфофункциональных осложнений у новорожденных в первые недели после рождения. Наиболее дискриминантными для всех видов осложнений родов и беременности, а также наличия морфофункциональной патологии у новорожденных являются искажения на сказочно-мифологической стадии (задержка начала и выпадение) этнофункционального развития личности матери.

Результаты полевых исследований отношения к деторождению

Экспедиционные исследования, проведенные среди коренных народов России в 1993, 2010 и 2014 гг., показали, что наличие биологического воспроизводства населения (определяемое при наличии 3-х и более детей в семье) связано с положительным отношением к этноинтегрирующим образам природы (чукчи, юкагиры, эвены) (Сухарев, 2008, с. 144–145), к родному языку и культуре, с предпочтением этноинтегрирующих образов животных, продуктов питания (чукчи, коряки) (Сухарев, 2013, с. 36–50), а также с отнесением первых воспоминаний о родной природе к возрасту до 6 лет (нивхи, русские) (Сухарев, Панкова и др., 2015, с. 279–289).

Результаты исследования в области психоонкологии

У детей, страдающих онкологическим заболеванием, по сравнению со здоровыми детьми, чаще встречалось слишком раннее (до оптимального возрастного периода 6–8 лет) начало надэтнически-религиозной стадии развития и отсутствие этноинтегрирующих природных и сказочно-мифологических образов, относимых ими к возрасту до 5 лет. Также у детей с онкологическими заболеваниями различной нозологии отсутствовали показатели гармоничного взаимодействия когнитивных и эмоционально-чувственных компонентов отношений личности.

Экспериментальное исследование показало, что в процессе психокоррекции на этноинтегрирующем материале природных и природно-анимистических образов в экспериментальной группе, по сравнению с контрольной, у детей, страдающих онкологическими заболеваниями, чаще стало встречаться положительное отношение к этноинтегрирующим природным и природно-анимистическим образам. Кроме того, после психокоррекции в данной группе

стали встречаться показатели гармоничного взаимодействия когнитивных и эмоционально-чувственных компонентов отношений личности (Сухарев, 2008, с. 271–273).

Результаты исследования в психолого-педагогической области

Исследования Т. В. Неверовой, проведенные в 2007–2009 гг., показали, что подростки с низким уровнем мотивации к учению, по сравнению с подростками с высоким уровнем мотивации, реже относят первые воспоминания о родной природе и об образах этноинтегрирующих народных сказок к возрасту до 5 лет, а первые переживания, связанные с представлениями о справедливости, совести, грехе и т. п., чаще относят к оптимальному возрасту 7–8 лет.

В процессе экспериментального исследования с применением психокоррекции на этноинтегрирующем материале образов природы и природно-анимистических представлений, у подростков количество данных представлений, относимых к оптимальному возрасту до 5 лет, увеличилось, по сравнению с контрольной группой. Также в экспериментальной группе повысились уровень мотивации к учению, уровень академической успеваемости, репродуктивного и творческого интеллекта, повысилось качество взаимодействия когнитивных и эмоционально-чувственных компонентов отношений личности и т. п. (Сухарев, Неверова, 2011).

В уже упомянутых выше полевых исследованиях было установлено, что школьники-чукчи (12–16 лет) с оценками по поведению «2–3», по сравнению с теми, кто имеет оценки «4–5», чаще относят первые воспоминания о родной природе к возрасту после 6 лет, школьники-нивхи – к возрасту после 5 лет. Школьники-нивхи (13–16 лет) с успеваемостью «4–5», по сравнению с теми, кто успевал на «2–3», реже относили возникновение первых воспоминаний о родной природе к возрасту старше 7 лет (Сухарев, 2013, с. 36–50; Сухарев, Панкова и др., 2015, с. 279–289).

Результаты исследования зависимостей от психоактивных веществ

Исследования, проведенные как в клинических условиях, так и в общеобразовательных и специальных учебных заведениях (вуз, школа), показали, что определенные типы химической зависимости от психоактивных веществ (ПАВ) связаны с различными искажениями

этнофункционального развития личности и этнодифференцирующими предпочтениями в отношениях. В частности, лица, зависимые от опиатов, по сравнению со «здоровыми и некурящими» людьми чаще относят первые воспоминания о природе к возрасту после 5 лет, начало надэтнически-религиозной стадии у них, по сравнению со здоровыми, реже происходит в 7–8 лет, а чаще – после 9 лет. У лиц, зависимых от психостимуляторов (первитин), по сравнению со здоровыми, практически не бывает воспоминаний о родной природе, относимых к возрасту до 4 лет, а надрелигиозно-этическая стадия чаще начинается после 9 лет. У лиц с алкогольной зависимостью, по сравнению со здоровыми, отмечается лишь позднее начало надэтнически-религиозной стадии (после 9 лет). У курящих, по сравнению со здоровыми некурящими, практически не встречается одновременное оптимальное отнесение первых образов природы к возрасту до 4 лет, начала надэтнически-религиозной стадии к возрасту 7–8 лет и этноинтегрирующих сказочных образов к возрасту 2–4 года (Сухарев, Тимохин и др., 2007, с. 45–54).

Было также проведено экспериментальное исследование на контингенте студенток 1–4 курсов Медицинского колледжа МИИТа в возрасте от 15 до 19 лет (263 человека), родившихся и проживающих в средней полосе России и обучавшихся в школах на русском языке. Результаты исследования показали следующее.

1. Своевременное начало природной и сказочно-мифологической (до 5 лет) стадий этнофункционального развития личности связано со снижением потребности в употреблении алкоголя, табака и марихуаны.
2. Этнодифференцирующие отношения личности к климато-географическим, антропо-биологическим и конфессиональным элементам этносреды связаны с регулярным употреблением алкоголя в сочетании с табаком и/или марихуаной.
3. Задержка начала природной и сказочно-мифологической стадий этнофункционального развития личности позже 5 лет связана с регулярным употреблением алкоголя в сочетании с марихуаной или алкоголя в сочетании с табаком и марихуаной.
4. Психокоррекция, осуществляемая на материале этноинтегрирующих природных и народных сказочных образов, обуславливает снижение позитивного и повышение негативного отношения к ПАВ (Сухарев, 2008, с. 259–269; Шустова, 2007).

В экспериментальных исследованиях была осуществлена верификация этнофункционального подхода в диагностике и психокоррек-

ции зависимостей от опиатов, психостимуляторов и алкоголя (Сухарев, 2007а, с. 26–38; Сухарев, 2008; и др.).

Результаты исследования эмиграционных намерений

Исследование эмиграционных намерений, проведенное на контингенте жителей г. Москвы, г. Саратова, русских камчадалов и коренных жителей о. Сахалин, показало следующее. Выявлена связь возникновения эмиграционных намерений у городских студентов с недостатком в воспоминаниях испытуемых образов родной природы и сказочно-мифологических представлений в целом, относимых к возрасту до 5 лет (Фролова, 2006). Установлено, что лица, желающие уехать из родного природно-географического ареала навсегда, изначально менее интегрированы в родную этносреду по показателям негативного отношения к родному ландшафту и традиционному для родной этносреды питанию (Сухарев, Панкова, Соснин, Чулисова, 2015, с. 279–289).

В данном заключении суммированы результаты, необходимые для интерпретации выводов историко-психологического анализа, осуществленного в последующих разделах нашего исследования.

Искажения на пренатальной и природно-анимистической стадиях развития следует признать особенно опасными факторами риска возникновения психологической дезадаптированности по различным показателям:

- риск возникновения криминального и делинквентного поведения, наркотизации, алкоголизации и зависимости от различных ПАВ;
- риск снижения у детей мотивации к учению, возникновения поведенческих расстройств, делинквентного и противоправного поведения;
- риск возникновения психосоматических расстройств и онкологических заболеваний;
- отрицание заповедей Божьих (у русских);
- риск возникновения аффективных расстройств;
- риск снижения уровня репродуктивного и творческого интеллекта;
- риск возникновения врожденной патологии у новорожденных, а также патологии беременности и родов у матери;

Глава 4

- риск снижения намерений биологического воспроизводства и фактического снижения биологического воспроизводства населения;
- риск возникновения эмиграционных намерений.

Повышение качества взаимодействия эмоционально-чувственных и когнитивных компонентов отношений личности обеспечивается коррекцией искажений ее этнофункционального развития. Данная коррекция оптимизирует уровень психической адаптированности личности по различным междисциплинарным показателям – медицинским, педагогическим, юридическим, демографическим и пр.

Глава 5

МЕТОДОЛОГИЯ И МЕТОДИКА АНАЛИЗА ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ МЕНТАЛЬНОСТИ ОБЩЕСТВА

Принцип единства микро- и макрокосма в науках о человеке

Методологической особенностью нашего подхода к исследованию исторического развития общества является обоснование применения результатов исследований ментальности личности (индивидуального субъекта) к исследованию развития коллективного субъекта. В философском смысле речь идет о параллелизме «*микрокосма*» и «*макрокосма*» (в пер. с гр. «малый мир» и «большой мир») (Флоренский, 1994а, с. 184–197), который рассматривается философами с древнейших времен и лежит в основе одной из натурфилософских концепций целостного человека, в том или ином виде представленной в мифологиях Древней Индии, Китая, Скандинавии и др. В истории европейской философии аналогия между микро- и макрокосмом проводилась у досократиков (Анаксимен, Гераклит, Диоген Аполлонийский), а представление о человеке как о «малом мире» впервые встречается у Демокрита, затем у Платона в «Тимее», у стоиков, далее – в святоотеческой литературе (Григорий Нисский, Григорий Богослов, Василий Великий и др.).

В XII в. данная идея была рассмотрена, например, французским философом-неоплатоником Бернардом Сильвестром. В эпоху Возрождения она пережила свой новый расцвет. Она пронизала всю традицию немецкой мистики от Майстера Экхарта до Якоба Беме, служила обоснованием новой антропологии у Пико делла Мирандолы и натурфилософии Джордано Бруно, отразилась во взглядах Леонардо да Винчи.

Г. В. Лейбниц в XVII–XVIII вв. использовал принцип микро- и макрокосма в своем представлении о монадах как отражениях универсума. Он опирался на представление Плотина о Едином (Плотин, 2016, с. 332–353) и учение Анаксагора о «семенах вещей» (гомомерии), изначально составлявших хаос, которые приводит в движе-

ние и упорядочивает Мировой Ум, образуя вещи (Лейбниц, 1982, с. 282, 413–429).

В XVIII–XIX вв. в своем мировоззрении на идею единства микро- и макрокосма в той или иной мере опирались И. Гёте, И. Гердер, А. Шопенгауэр.

В XX в. данная идея нашла свое применение в ряде биологических и психологических концепций. В отечественной философской мысли XIX–XX вв. развитие идеи единства микро- и макрокосма продолжает античную и святоотеческую традицию в связи с концепцией «русского космизма» и представлено, в частности, в работах А. С. Хомякова, В. С. Соловьева, Н. Ф. Федорова.

Мысль об идеальном сродстве микро- и макрокосма, мира и человека в аспекте гносеологии, биологии, экономики, богословия и психологии как важнейшую и актуальную для современной цивилизации отметил П. А. Флоренский (Флоренский, 1994). Данная идея получила всестороннее освещение с позиций гуманитарных и естественных наук на Всесоюзной конференции «Русский космизм и ноосфера» в 1989 г., проведенной под эгидой кафедры философии АН СССР, Философского общества СССР, Московского физико-технического института и Государственного комитета по народному образованию СССР, в частности, в докладах Г. С. Батищева, Л. И. Василенко, В. Я. Прохоренко, А. И. Субетто (Русский космизм..., 1989).

В области философии и естественных наук представление о внутреннем единстве микро- и макропроцессов находит свое новое осмысление у А. Гумбольдта, К. Э. Циолковского, Э. Леруа, Тейяра де Шардена, А. И. Вернадского и др. В начале XIX в. Карл Бэр отмечал, что в науке его времени господствовало представление о том, что «зародыш высших животных проходит стадии, отвечающие постоянным формам низших» (цит. по: Воронцов, 2004, с. 162–163), фактически введя в современную науку представление о «законе рекапитуляции». Далее в биологической науке вопросы соотношения онто- и филогенеза разрабатывались Ч. Дарвином, Э. Геккелем, Н. А. Северцовым и др. Наиболее известным приложением представления о параллелизме микро- и макрокосма в биологической науке XIX и начала XX вв. было учение Э. Геккеля, согласно которому общий план филогенеза отражает онтогенез; в частности, стадии развития эмбриона человека сопоставляются со стадиями филогенеза человека как вида (принцип рекапитуляции) (Геккель, 1909). В Советском Союзе теории рекапитуляции в исследовании морфофункциональной эволюции мозга придерживались такие ученые, как Л. А. Орбели (Орбели, 1949), А. И. Карамян (Карамян, 1979) и другие.

С конца XIX в. в психологии возрастает интерес к поиску общих закономерностей психического развития человека по аналогии с этапами развития животного мира и человеческой культуры. В психологической науке начала XX в. положение о параллелизме микро- и макрокосма оказало влияние на формирование теорий психического развития человека. Аналогию между развитием общества и онтогенезом человека в конце XIX в. проводил еще Г. Спенсер (Спенсер, 1997). Вопрос о параллелизме филогенеза и онтогенеза ставился в эволюционном аспекте уже в XIX в. в трудах Г. Маудсли (Maudsley, 1887) и Ч. Дарвина (Дарвин, 1953), по замечанию Н. А. Корнетова, в такой форме: «Не могут ли психические заболевания быть реликтом далекого прошлого, указывающего на родство, от которого человек почти удалился?» (Корнетов, 1994, с. 143).

Иллюстрацией продуктивности эволюционных идей являются известные сопоставления архаических механизмов при истерических состояниях с филогенетически древними животными реакциями в виде «двигательной бури» и «мнимой смерти», проведенные Э. Кречмером (Кречмер, 1996). Сюда же можно отнести «убедительное исследование С. Н. Давиденкова о типологическом сходстве ритуала больного неврозом и защитного действия, свойственного традиционной культуре. Очень показательно проиллюстрированы и аргументированы общность черт регрессии при психопатологических расстройствах и архаического сознания» (Корнетов, 1994, с. 145–146).

Вслед за Л. С. Выготским Корнетов считает, что «явления распада психических функций могут изучаться как средство реконструкции ранних форм развития психики, и для этих целей необходимо выделить „пережиточные черты“, архаизмы, которые сохраняются в семантически неосложненных, простых по смыслу стереотипах поведения» (там же, с. 144). Данная идея развивалась также в работах В. Вундта, З. Фрейда, В. Штерна, С. Холла, К. Бюлера и др.

Фрейд, в частности, полагал, что смысл мифологических представлений древних народов может быть выявлен по «инфантильным следам... в каких он снова проявляется в процессе развития наших детей», и соглашался с К. Г. Юнгом в том, что эти древние представления можно обнаружить в фантазиях некоторых душевнобольных (Фрейд, 1991, с. 194, 196). В связи с этим Фрейд отмечал, что данные факты не только указывают на «новый источник самых странных психических продуктов болезни», но и подчеркивают «самым решительным образом значение параллелизма онтогенетического и филогенетического развития и в душевной жизни». То общее, что имеется у душевнобольного и невротика, с «человеком далекого

доисторического времени», согласно З. Фрейду, может быть сведено к «типу инфантильной душевной жизни» (там же, с. 196).

Идея о повторении в онтогенезе психики человека этапов общественно-исторического развития под непосредственным влиянием воззрений Э. Геккеля была высказана в начале XX в. Стэнли Холлом. Согласно Холлу, онтогенез психики ребенка воспроизводит историческое развитие человеческого рода, точнее, «собственной расы», начиная с млекопитающего до высшего млекопитающего, обезьяны и первобытного человека. Он отмечал, что «для полноты развития ребенка» необходимо, «чтобы он переживал древние чувства и точки зрения своей расы» (Холл, 1914, с. 30).

Понятие расы в англоязычных странах в начале XX в. имело более широкий смысл и нередко применялось и применяется до сих пор также для обозначения этносов, особенно при наличии существенных культурно-языковых различий. Однако сегодня в отечественной науке это понятие имеет антропо-биологический смысл: «раса» понимается как большая группа людей, имеющих общее биологическое происхождение (Козлов, 1995, с. 108).

Холл основывался на эволюционно-биологической концепции происхождения человека и полагал, что в воспитании и развитии ребенка необходимо выделять стадии «собираательства», «охоты» и пр. (Холл, 1914, с. 30). Исходя из современных ему представлений о расе, Холл, по существу, разрабатывал концепцию этнопсихологического (типологического) подхода к психическому развитию человека, однако не сформулировал эту идею как таковую.

Также существование аналогии между индивидуальным и родовым психическим развитием предполагал Вильям Штерн. В его концепции, по сравнению с представлениями Холла, «животные» ступени развития дополнены более поздними «культурными» ступенями. По аналогии с этапами исторического развития человека европейской культуры у Штерна рассматривались этапы развития индивида, которые привязывались к определенным возрастным периодам. С первыми пятью годами развития ребенка («игры и сказок») он проводил аналогию со ступенью развития первобытного человека; первые школьные годы у него соответствуют «античному и ветхозаветному духу»; средний школьный возраст соответствует «фанатизму раннего христианства»; пубертатный возраст – эпохе Просвещения (Обухова, 1995; Stern, 1906, 1914). В отечественной психологии роль филогенетического аспекта культурного развития психики человека рассматривалась в исследованиях Л. С. Выготского и А. Р. Лурии (Выготский, Лурия, 1993).

В связи со сказанным выше, в качестве основного философско-методологического принципа, лежащего в основе учета аналогий эмпирически и экспериментально подтвержденных закономерностей развития индивида в изучении закономерностей развития общества, мы рассматриваем *принцип единства микро- и макрокосма*, а применительно к нашей концепции – *принцип этнофункционального единства микро- и макрокосма*.

Развитие ментальности общества в нашем исследовании мы рассматриваем как развитие ментальности коллективного субъекта по аналогии с развитием индивидуального субъекта (личности).

Методика этнофункционального исследования ментальности коллективного субъекта

Как мы уже видели, перенесение результатов психологических наблюдений и теоретических положений на исторический материал, проведение аналогии между психическими и историческими феноменами уже с 1912 г. последовательно осуществлял З. Фрейд (Фрейд, 1991). Перенесение клинического метода на познание исторического процесса с психоаналитических позиций в психологической науке предпринималось также в концепции «психоистории» Э. Эриксона, который предполагал возможность и «социотерапии» общества (Erikson, 1975). Явление исторического «персоногенеза» как процесса исторического формирования личности в ту или иную историческую эпоху исследовал основоположник французской школы исторической психологии И. Мейерсон (Meerson, 1972).

Рассмотрим далее метод исследования развития коллективного субъекта с позиций этнофункциональной методологии.

Этнофункциональный историко-психологический подход к анализу развития ментальности

Центральным инструментом нашего анализа развития ментальности общества является *актуальная в современной культурно-исторической ситуации* (Сухарев, 2009) этнофункциональная методология. *Принцип исторической актуальности* определяет выход из провозглашенного П. Фейерабеном теоретико-методологического плюрализма, или вседозволенности (Фейерабенд, 2007), и в качестве *базовой науки* (Шихирев, 1993) для новой научной парадигмы выделяет этнологию, научный и повседневный интерес к которой, начиная с конца XX в., заметно нарастает (Сусоколов, 1990; и др.). По существ-

ву, этнофункциональная методология есть способ применения этнологии к современным реалиям мультикультурного мира.

Помимо принципа этнофункциональности, наделяющего все компоненты ментальности этнической функцией, данная методология включает принципы этнофункционального единства микро- и макрокосма, этнофункциональной системности, развития, детерминизма и субъектности.

Рассмотрим специфику использования данных принципов применительно к исследованию коллективного субъекта.

Принцип этнофункционального единства микро- и макрокосма

Данный принцип составляет основу исследования коллективного субъекта и постулирует тождественность идеального прообраза развития (архегении) общества и личности в конкретной этносреде.

Принцип этнофункциональной системности

Принцип этнофункциональной системности постулирует следующее:

- 1) ментальность личности и общества в определенной этносреде является единым целым (в идеале), а этнофункциональность – ее системообразующим принципом;
- 2) личность или общество могут описываться единым набором ментальных категорий (отношения, представления, ценности, суждения и пр.), наделенных той или иной этнической функцией;
- 3) изменение этнической функции отдельных ментальных категорий неразрывно связано с изменением данной функции и для других категорий, характеризующих данную ментальность.

Принцип этнофункциональной системности в историческом плане неразрывно связан с принципом этнофункционального развития.

Принцип этнофункционального развития

Этнофункциональное развитие ментальности личности и общества означает наличие определенной последовательности и содержания стадий онтогенеза для личности или этапов исторического развития для общества в конкретной этносреде. Согласно данному принципу,

этнодифференцирующие изменения в содержании и/или последовательности этапов (стадий) развития ментальности общества (личности) в определенной этносреде приводят к искажениям в развитии. В различных этносредах могут иметь место не только разные по содержанию этапы, но и различное их количество, что также рассматривается в качестве специфической этнофункциональной характеристики конкретной этносреды.

Принцип этнофункционального детерминизма

Данный принцип, в свою очередь, постулирует, что нарушение принципов этнофункциональной системности и развития является существенным условием искажения ментальности личности или общества в нравственном (духовном), социальном, культурном, психическом (ментальном) и природно-биологическом аспектах. Например, согласно нашим исследованиям, повышенный уровень личностной тревоги может быть обусловлен этнодифференцирующими искажениями на природной или природно-анимистической стадиях развития личности.

Принцип этнофункциональной субъектности

Принципу субъектности принадлежит особая роль в исследовании ментальности общества. С позиций данного принципа, как отдельный человек, так и общество являются субъектами этнофункционального познания и взаимодействия, в процессе которого нужно учитывать обязательно присутствующее субъектное искажение предмета познания («предпосылочность» познания) и деятельности, обусловленное этнической функцией содержания ментальности исследователей. Например, в процессе историко-психологического исследования необходимо всегда отдавать себе отчет, какова этническая функция исходной позиции исследователя или даже анонимного автора исторического источника, его мотивов, ценностных ориентаций, не говоря уже о саморефлексии собственной позиции и мотивов исследователя.

Еще в конце XIX в. М. О. Коялович в своей работе «История русского самосознания» отмечал, в частности, что когда в русской истории начинают искать что-то «объективное», то обязательно находят «что-то немецкое»; поэтому необходимо исследовать именно «субъективное», русское в нашей истории (Коялович, 1997, с. 33–37). Его замечание отражает тот известный факт, что историки XVIII в.

были немцами и, как можно предположить, поэтому активно поддерживали так называемую «норманнскую теорию» происхождения русского государства, ныне подвергшуюся серьезной критике (Изгнание норманнов..., 2010; и др.). По существу, Коялович исследовал историю общества, в нашей терминологии, с позиций субъектного анализа этнической специфики и интерпретации исторических событий.

Для исследования этнофункционального историогенеза ментальности общества и его возможных искажений мы использовали *метод этнофункциональной историко-психологической реконструкции* (Сухарев, 2011). Он является вариантом метода историко-психологической реконструкции, разработанный французской исторической школой Анналов (Блок, 1986; Февр, 1991; и др.) В нашей стране метод историко-психологической реконструкции развивается, в частности, в исследованиях В. А. Кольцовой (Кольцова, Королев, Луков, 2004 и др.). Метод этнофункциональной историко-психологической реконструкции дополняет указанные выше разработки рассмотрением этнофункциональной специфики реконструируемых ментальностей.

Метод реконструкции ментальностей близок к идее непосредственного проникновения в историческое прошлое («оживления» исследователя в изучаемую эпоху, во внутренний мир индивидуального или коллективного субъекта как создателя источника), принадлежащей «психологической герменевтике» В. Дильтея. Понимаемая изначально как искусство толкования и интерпретации текстов, герменевтика Дильтея учитывает не только психологическую и философскую позиции исследователя, но и культурно-историческую специфику условий, в которых возникло то или иное произведение автора («исторический источник»). Познающий субъект не только понимает других через себя, но и себя через других (Дильтей, 2001). В историческом познании субъект понимает и интерпретирует прошлое сквозь призму собственных «внутренних условий» (выражение С. Л. Рубинштейна).

Особенностью нашего подхода к психологической реконструкции смысла текстов исторических или историографических источников (с наших «субъектных» позиций они «равнозначны») является учет этнической функции, во-первых, ведущих представлений авторов, пусть даже анонимных, а во-вторых – особенностей ментальности современного данному автору общества, культурно-историческому моменту. Необходимо также, чтобы исследователь обладал максимальной направленностью на учет (саморефлексию) сво-

ей собственной позиции, на осознание ее культурно-исторической и личностной специфики. Данный подход мы определяем как метод этнофункциональной историко-психологической реконструкции.

С позиций принципа этнофункциональной субъектности мы оцениваем любые тексты, на которые могут опираться исторические исследования. Летописи, хроники, мемуары, письма, исторические исследования и пр. всегда несут на себе отпечаток ментальности субъекта – реального или анонимного автора того или иного текста. Как авторская историография, так и анонимные тексты или летописи в значительной мере отображают специфику ментальности всего современного им общества или определенного социального слоя или группы.

Например, древнерусские летописи, традиционно считающиеся в классической исторической науке «источниками», часто написаны анонимными авторами, которые в любом случае являлись христианами. Поэтому, в частности, описания событий (иногда с чужих слов или по преданиям), отбор и интерпретация фактов, касающихся дохристианских верований, скорее всего, будут неполными, в некотором роде тенденциозными. Другими словами, любой текст отражает субъектную оценку: даже простое перечисление фактов указывает на то, что именно они осознанно или неосознанно были отобраны автором из всей полноты бытия.

В целом «субъектному» методу в историческом познании аналогичен «метод субъективного анамнеза» в клиническом исследовании личности, в котором на первый план выдвигается «субъективный» самоотчет пациента о развитии своих чувств, представлений, мышления, по сравнению с т. н. «объективным анамнезом» (суждения родственников, знакомых пациента и т. п.) (Мясищев, 1995). Учет исследователем этнической функции выявленного субъектного содержания психики пациента мы представили, как было указано выше, в клиническом методе «структурированного этнофункционального интервью».

Как психолог в клиническом исследовании ментальности пациента, так и историк в исследовании, например, ментальности автора древних текстов, через систему знаков (речь, поведение или текст, дополнительные исторические сведения) восстанавливают ментальность субъекта методом субъектного анамнеза или историко-психологической реконструкции. Как единый метод познания ментальности субъекта при «субъект-субъектном» взаимодействии, наш метод можно назвать *методом этнофункциональной реконструкции ментальности субъекта*.

В историко-психологическом исследовании, которое мы и осуществляем, предметом является не то, что было «на самом деле», а то, как представлял себе автор или группа авторов те или иные события, т. е. содержание их ментальности и этническая функция ее составляющих. Ибо именно представления субъекта определяют его поведение в самом широком смысле.

Наличие этнофункциональной субъектной позиции исследователя предполагает определенное установочное («предпосылочное») этнофункциональное восприятие и оценку. Оно будет представлять собой, выражаясь языком О. Тоффлера (Тоффлер, 1972) и А. А. Сусоколова (Сусоколов, 1990), «этнокультурный информационный фильтр», разделяющий этноинтегрирующие и этнодифференцирующие элементы объекта познания. Такой фильтр предполагает наличие у исследователя критерия различения, например, собственно «русских» или «чужеземных» влияний на историческое развитие России. С данных позиций особое значение имеют различные зарубежные описания и оценки развития русской ментальности (Древняя Русь..., 2009; и др.)

История России с древнейших времен до настоящего времени освещалась и освещается различными учеными с различных идеологических позиций. На наш взгляд, на современном этапе исторического развития России актуальным является не размежевание, а конструктивный синтез идеологически различных субъектных оценок, суждений и т. д. Целостный анализ исторического развития предполагает взвешенное рассмотрение содержания всех его этапов и присущих им идеологий. Поэтому на начальном этапе следует представить все основные, пусть даже взаимоисключающие, позиции и, возможно, оценки событий и явлений. Затем в нашем исследовании на основе этнофункциональной методологии предполагается осуществить конструктивный синтез развития государствообразующей в России русской ментальности.

Конструктивный синтез осуществляется исходя из *проекта* будущего этапа развития исследуемой ментальности субъекта. Данный проект реализуется как конструирование желательного содержания будущей ментальности на основе критериев максимальной оптимизации развития субъекта по различным показателям. В нашей книге в качестве основного показателя развития ментальности коллективного субъекта, как будет показано ниже, выступает тип его развития – менее оптимальный мобилизационный и более оптимальный эволюционный.

В связи со сказанным, в процессе анализа развития русской ментальности мы сопоставляли, например, субъектные оценки офици-

альных христианских историков до 1917 года (Н. М. Гальковский и др.), историков духовной культуры России из числа эмигрантов «первой волны» (С. В. Зеньковский, Н. Ф. Каптерев, А. В. Карташев и др.), советских историков-материалистов, относившихся к язычеству и к христианству в равной мере как к явлениям культуры (А. И. Клибанов), российских историков, стоящих на православных позициях (Я. Н. Шапов и др.), сторонников относительно взвешенного, комплексного историко-культурного анализа (И. Я. Фроянов и др.), историков, открыто или сочувственно относящихся к старообрядцам (С. В. Зеньковский, Б. П. Кутузов и др.).

Для сопоставительного анализа мы привлекали материалы работ не только признанных ученых-историков, таких как С. В. Зеньковский, В. О. Ключевский, но и филологов, искусствоведов (А. М. Панченко, А. А. Панченко, Г. М. Прохоров и др.), и авторов исторических исследований, основной ценностью которых является для нас именно выраженная (порой, возможно, чрезмерно) *субъектная* позиция. К последним относятся, например, историки-старообрядцы Б. П. Кутузов, Ф. Е. Мельников, писатель, государственный деятель, этнограф и исследователь старообрядчества в XIX в. П. И. Мельников, историк «языческой ориентации» А. Р. Прозоров и некоторые другие.

В настоящем исследовании нас были важны субъектные оценки и интерпретации различными авторами только общепризнанных исторических фактов и событий (особые случаи специально оговорены в тексте).

С позиций этнофункционального подхода, истоки различных «кризисообразующих» влияний (или «вызовов», по А. Дж. Тойнби) на ход исторического процесса в любой стране так или иначе всегда являются этнодифференцирующими: вопрос только в степени давности данных влияний. Объективным этнофункциональным критерием сравнения «кризисообразующей силы» влияния этноинтегрирующих и этнодифференцирующих воздействий может являться выраженность их этнической функции.

Мы знаем, что искажения этнофункционального развития, приводящие к психической дезадаптированности (к снижению уровня психологической зрелости или к инфантилизации), для индивидуального субъекта могут обуславливаться появлением этнодифференцирующих образов на любой из стадий развития или «выпадением» каких-либо детских воспоминаний (образов природы, сказок и пр.). Это может происходить и в том случае, если в характере системы образования определенного общества преобладают те или иные этнодифференцирующие представления, отношения, суждения и пр.

или же какое-либо этноинтегрирующее содержание ментальности находится под запретом. Например, подавление «языческого» компонента в ментальности коллективного субъекта политическими средствами, транслируемое через систему образования и микросоциальное окружение отдельной личности, может приводить к искажению ее этнофункционального развития на природно-анимистической и героической стадиях и, соответственно, к определенной степени психической дезадаптированности.

Кратко сформулируем еще раз основной результат этнофункциональных теоретических и экспериментальных исследований личности, который мы предполагаем использовать для анализа истории ментальности общества: *нарушения последовательности и этнодифференцирующие изменения в содержании стадий развития ментальности личности снижают ее адаптационный потенциал и обуславливают определенные проявления психологической незрелости.* При этом задерживается развитие личности вплоть до ее разрушения (в частности, могут возникать психологически незрелые формы поведения и реагирования и пр.). Различные признаки снижения уровня психологической зрелости как следствие искажений этнофункционального развития могут проявляться в нравственном, социокультурном, психологическом и психосоматическом аспектах.

В качестве *признаков снижения уровня психологической зрелости* мы рассматриваем все возможные искажения этнофункционального развития индивидуального и коллективного субъекта. Такие искажения этнофункционального развития, как выпадение или этнодифференцирующие изменения содержания на природном и природно-анимистическом этапах, в наибольшей мере обуславливают снижение уровня психологической зрелости того или иного коллективного субъекта.

В обобщенном виде, в рамках психологического рассмотрения можно сформулировать следующее положение: *оптимальное развитие субъекта, как индивидуального, так и коллективного, осуществляется при оптимальном взаимодействии (балансе) всех компонентов его отношений – когнитивных, эмоционально-чувственных, поведенческих.*

Если оптимальный баланс нарушается, то это может проявляться, например, либо в беспрепятственных иррациональных, бесконтрольных эмоционально-чувственных проявлениях в поведении субъекта, либо в крайней формализации и регламентации жизнедеятельности. И то, и другое является показателями искажения раз-

Методология анализа развития ментальности общества

вития и в самом общем случае может проявляться в безнравственном и патологическом поведении.

В следующих главах анализ исторического развития русской ментальности осуществляется с изложенных выше философско-методологических позиций.

Глава 6

ИСТОРИКО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ЭТНОФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ РАЗВИТИЯ РУССКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ В XI–XVII ВВ.

Развитие ментальности в период расцвета русской культуры (XI–XII вв.)

Историческое развитие русской ментальности мы рассматриваем как системообразующее в России, начиная, как минимум, с этапа Крещения Руси. Начало христианизации Руси в X в. явилось мощным «вызовом» (А. Дж. Тойнби), вследствие которого началось взаимодействие этнодифференцирующей христианской ментальности, восходящей, кроме прочего, к древнегреческой античности и этноинтегрирующей русской дохристианской ментальности. Взаимодействие этих двух составляющих обусловило возникновение в ментальности русского общества этнофункционального конфликта, разрешение которого, как будет показано далее, дало возможность ее творческого развития. В качестве показателя творческого уровня разрешения данного конфликта может выступать появление творческой личности, в перспективе определившей этноинтегрирующую направленность развития в рассматриваемый исторический период.

Русская ментальность с Крещения Руси до татаро-монгольского завоевания

После Крещения в Древней Руси возникло новое властное сословие – духовное, как непосредственный проводник этнодифференцирующей христианской ментальности. Мощному этнодифференцирующему воздействию, оказанному христианской культурой, ее идеологией и ценностями, подверглось прежде всего княжеское и дружинное сословие.

Вместе с тем с Крещением уже не только для русского духовенства (первые митрополиты преимущественно были греки, см.: Зна-

менский, 2000), но и для княжеского сословия открылся доступ к совершенно отличным от русского «язычества» мировоззренческим установкам. Летописцы, равно как и другие авторы, в интерпретации исторических событий воспроизводили христианскую схему, ориентированную не только на канонические, но и на апокрифические источники (Мильков, 2001, с. 200).

Говоря о ментальности Древней Руси в первые века после Крещения, следует отметить существенные различия ментальности простых людей (посадских, смердов, крестьян) от ментальности правящих сословий: последние были в течение более длительного времени и более глубоко затронуты надэтническим христианством и сопутствующими воззрениями, чем низшие сословия (Фроянов, 2007; Щапов, 1989, с. 99, 116).

Наличие существенных различий в ментальности высших и низших сословий в тех или иных культурах не является общим правилом. Как будет показано далее, например, в ментальности Флоренции и Венеции эпохи Возрождения и ранее данные различия были существенно сглажены, в соотношении «языческого» и христианского компонентов ментальности Флоренции и Венеции имел место определенный баланс как в низших, так и в высших сословиях (Буркхард, 2003). Это резко контрастирует со структурой ментальности Древней Руси: с XI до первой половины XIII вв. христианство преобладало в высших слоях общества, тогда как «двоеверие» («оязыченное христианство» и наряду с ним «язычество») преобладало в низших слоях. По мнению, И. Я. Фроянова, мировоззрение низших слоев общества до второй половины XIII в. в большей мере определяло «язычество» (Фроянов, 2007, с. 221–222).

Основным сакральным объектом, почитавшимся дохристианской Русью, была плодоносящая Мать-Земля. С этим образом были связаны образы Мокоши, Берягини и рожаниц, а огненно-водная стихия неба олицетворялась в образах Перуна, Стрибога и Дажьдбога-Хорса. Верховным небесным божеством был Сварог, позднее почитавшийся в образе Рода-Святовита, олицетворявшего всю неземную часть мироздания (Мильков, 2001, с. 299). В ментальности как властных, так и низших сословий, присутствовал природно-анимистический компонент.

Характеризуя ментальность Древней Руси в целом, В. В. Мильков отмечает, что даже в XIV в. исторический и сакрально-нравственный мотивы такого фольклорного произведения, как «Камское побоище», могли иметь единую дохристианскую мировоззренческую основу. В данной былине описывается Куликовская битва под углом

зрения древнего сюжета о Святогоре и Земле. Уклонившиеся от участия в битве с врагами Русской земли новгородские богатыри осуждаются за их кощунственную похвальбу и непочтительное отношение к земле и небесным силам (Мильков, 2001)²⁶. Рассматривая роль дохристианских представлений в связи с вопросом о средневековом патриотизме, Мильков справедливо замечает, что «святость охраны границ родной земли обусловлена архаическим пантеистическим мировосприятием, согласно которому обожествляется и жизненное пространство этноса как земля своих предков и богов» (Мильков, 2001, с. 300).

В историческом взаимодействии дохристианской и христианской ментальностей в Древней Руси можно выделить два периода: первый – до татаро-монгольского завоевания, второй – во время него.

Согласно Милькову, в самом начале татаро-монгольского завоевания для оценки летописями (т. е. церковными авторами) отношения к захватчикам и русской земле было характерно следующее. «Тверской летописный свод»²⁷ залогом общественного спокойствия считал справедливую и крепкую власть удельных правителей, а причины поражения в битве с татарами видел в раздробленности и вражде властителей как главных виновников бедствий (там же, с. 206–208). В трудах митрополита Иллариона, в частности, в его «Слове о Законе и Благодати» (XI в.), практически отсутствует тема прижизненного воздаяния за грехи. Здесь безнравственное состояние общества не расценивается как основание для казней Божьих. «В своем молитвенном обращении к Богу Илларион предостерегает Творца (!), что всякая угроза в отношении новообращенных опасна» (там же, с. 215). Данной позицией Иллариона может объясняться также то, что при извлечении выдержек из Библии он опускал ссылки, упоминавшие о божественной каре в отношении народов (там же). «Человеколюбивый Бог» у Иллариона действует как заступник и «поучитель», «и в этом своем проявлении мало чем отличается от древних

26 Уместно отметить, что стихия земли (Мать-Земля) почиталась в протестной антиклерикальной среде стригольничества, распространившегося в Новгороде к концу XIV в.; протестуя против мздоимства иереев, стригольники исповедовались Матери-Земле (Клибанов, 1960).

27 Летопись XVI в., содержащая значительные фрагменты тверского летописания с конца XIII по конец XV вв. Важно, что Тверь стояла в описываемый период наособицу среди городов русских, претендовала на собиранье русских земель, была завоевана татаро-монголами лишь в начале XIV в. Поэтому данная летопись отражает взгляды, более характерные для домонгольского периода.

славянских божеств-покровителей. Бог... призван быть источником милости» (там же, с. 216). В самом названии сочинения Иллариона – «Слово о Законе и Благодати» – противопоставляется тема ветхозаветного закона, грозного Бога, и христианская тема Бога милостивого, любящего, тема Благодати. Прощающий, любящий Бог Нового Завета гораздо ближе к русскому дохристианскому мировоззрению с его поклонением Матери-Земле, чем суровый ветхозаветный Бог.

Общая положительная оценка дохристианского периода истории Руси объединяет сочинение Иллариона с одной из древнейших редакций «Повести временных лет» и «Словом о полку Игореве», относящимся к XII в.

Иное положение наступило с началом татаро-монгольского завоевания, когда Церковь рассматривала его с позиций «теории казни» как наказание за грехи, обосновывая тем самым необходимость смирения перед ханской властью, уплаты налогов и т. д. (Мильков, 2001, с. 200).

Таким образом, в развитии русской ментальности после Крещения можно выделить два направления, или компонента: 1) общинное природно-анимистическое, этноинтегрирующее Землю, народ и его историческое прошлое; 2) этнодифференцирующее надэтнически-христианское, переносящее мировоззренческий центр тяжести от сакральной природы, Земли на вину человека и общества перед Богом и необходимость искупления грехов.

Борьба церковных властей с дохристианской культурой, в целом поддерживаемая княжеской властью, продолжалась достаточно долго (Древнерусские..., 1976, с. 23; Максимович, 2008, с. 182, 194 и др.). С XIV в. гражданская власть берет на себя обязанность карать грех внешними мерами (Гальковский, 2000, с. 117). Подробнее данного вопроса мы коснемся в конце Главы 6.

Дохристианская культура Руси традиционно проявлялась в быту, музыке, песнях, скomorошестве, народной медицине, питании (употребление таких сакральных (для «язычников») напитков, как меды, пиво, квас, березовица и др.). Специфическими носителями данной культуры, помимо служителей культа (волхвов), были, в частности, скomorохи. Дохристианская русская культура включала особое отношение к природным стихиям, явлениям, к взаимодействию человека с духами родной природы (Гальковский, 2000, с. 112).

До начала татаро-монгольского завоевания в Древней Руси для отдельной личности выбор между двумя взаимно этнодифференцированными компонентами – «языческим» и «христианским» – был относительно свободен даже для представителей великокняжеского

окружения, части городского населения, а отношение духовенства к дохристианским верованиям и обычаям на практике, как будет показано ниже, было относительно терпимым. В целом в домонгольский период в ментальности древнерусского общества имело место длительное (около 250 лет), политически относительно сбалансированное взаимодействие этноинтегрирующего дохристианского мировоззрения и мироощущения с этнодифференцирующим христианским, способствуя в дальнейшем возникновению компромисса в форме «народного православия» (Панченко, 1998).

К вопросу о школах в домонгольской Руси

Насколько позволяют судить современные исследования, в связи с христианизацией Древней Руси возникла возможность не только распространения книжного знания, но и появления школ с обучением на древнеславянском языке. Первая попытка создания школы была предпринята в 988 г. по указу князя Владимира.

Обучение книжному знанию на Руси предназначалось для представителей высших сословий – духовного и княжеско-дружинного.

Образование насаждалось «сверху» жесткими правительственными мерами. Детей бояр и других именитых людей по указу князя отдавали «на учение книжное» болгарам, грекам, а также русским учителям, овладевшим «премудростью книжною». Так как первыми учителями были представители южнославянских государств, то языком богослужения и деловой переписки стал не греческий, а этноинтегрирующий славянский язык (в Северной Европе, например, повсеместно использовалась этнодифференцирующая латынь) (Джаксон, 2010, с. 307).

Т. Н. Джаксон отмечает, что школа князя Владимира была для избранных, и число ей подобных было невелико (Джаксон, 2010, с. 308). Она готовила клир из местного населения и, по мнению В. Г. Пуцко, «вряд ли духовенство стремилось к распространению грамотности среди широких масс»; однако в домонгольской Руси школа для представителей княжеско-дружинного сословия и духовенства не только учила грамоте, но заботилась о «подготовке книжных людей, способных к литературному труду, таких как митрополит Илларион – автор „Слова о Законе и Благодати“» (цит. по: Джаксон, 2010, с. 308).

Широкое распространение школьного дела связывается с эпохой Ярослава Мудрого (там же), который в 1030 г. учредил школу в Новгороде «собра от старост и поповых детей 300 учити книгам» (ПСРЛ, Т.5, с. 126). Также есть свидетельства о создании школы в XI в. в Курске, в XII в. в Галиче, а в начале XIII в. во Владимире-на-Клязьме.

В домонгольской Руси существовала значительная письменная традиция, но обычный школьный курс для простого народа ограничивался обучением чтению и в определенной мере письму. Джексон солидаризируется с мнением Д. М. Буланина: отсутствие в славянском мире школы как специального института объясняется тем, что славянское христианство «никогда не отказывалось от конфессиональной оценки дохристианской культуры» (курсив наш. – А. С.) и было ориентировано на греческую монастырскую культуру. Древние славяне не приняли школы византийского образца именно из-за ее связи с враждебной христианству религией» (Джексон, 2010, с. 311).

Возникает вопрос: почему же, например, тогда древние кельты или германцы приняли школу римского образца, весьма тесно связанную с враждебной христианству античностью (Варбург, 2008; Панофский, 2006; и др.), и даже духовные лица с уважением сохраняли собственное дохристианское наследие (Петрухин, 2002; Стурулусон, 1970; Кельтская мифология..., 2002; и др.)? По нашему мнению, дело здесь не в этнических различиях славян, кельтов или германцев. Гораздо более вероятно, что политика духовного сословия на Руси по каким-то причинам препятствовала распространению знаний, выходящих за рамки церковных нужд. Мы коснемся данного вопроса в последующих разделах, но в целом, похоже, что обучение античной и западноевропейской естественнонаучной книжности пресекалось действиями митрополитов. Кроме того, имело место некоторое «отвращение» греков «к русским, как к варварам» (Карташев, 1993, с. 255), а русское Просвещение на целый ряд веков свелось к «грамотности». А. В. Карташев отмечал, что, «очевидно, мы сами были неспособны заинтересоваться наукой и упустили это сокровище, предложенное нам греками из своих рук» (там же, с. 256).

Буланин отмечает также, что «Русь на ранних этапах сложения системы образования не только отказалась от элементов классического знания, но и получила недостаточно развитый институт школы» и лишь в XVI–XVII вв., когда «языческие науки становятся обязательными для каждого культурного человека», на Руси начинает осознаваться необходимость устройства школ (цит. по: Джексон, 2010, с. 311).

В целом школа давала низшим слоям населения лишь грамотность, но властные сословия, в особенности духовенство, имели возможность получения образования «византийского образца» (обучение философии, риторике и пр.) (Джаксон, 2008, с. 311). Для дальнейшего изложения важен не только факт наличия школ в домонгольский период, но и то, что монастыри, в частности, в Киеве и Новгороде, были крупными центрами книжной учености.

Этнофункциональные условия возникновения естественнонаучного знания на Руси в XI–XII вв.

Появление на Руси естественнонаучного знания как важнейшего итога западноевропейского Возрождения и, соответственно, книжности связывается в науке с христианизацией и возникновением письменности (Естественнонаучная книжность..., 2005). Христианизация, безусловно, явилась важнейшим фактором развития отечественной культуры. Однако картина представляется более сложной, ибо перестраивавшаяся ментальность властных сословий включала также античные философские представления, апокрифы и пр., составляющие *необходимый исходный материал для построения естественнонаучного знания.*

Исследователи, к сожалению, редко обращают внимание на то, что средневековая научная мысль на Руси представляла собой одну из граней господствующей официальной культуры, которая непосредственно зависела от властных слоев общества (как духовных, так и светских). Однако одной исторической и социальной доступности книжного натурфилософского знания недостаточно для формирования коллективного и индивидуального субъекта, *активно и творчески развивающего* это знание (Анцыферова, 2000, с. 27–43; Журавлев, 2000, с. 133–150).

Открытым остается вопрос о внутренних – психологических и историко-психологических – условиях возникновения и развития в ментальности коллективного субъекта естественнонаучных представлений. Эти условия состоят не только в наличии данных представлений в ментальности общества, но и в способности субъекта активно и творчески развивать и реализовывать их.

Казалось бы, что, однажды возникнув, научные идеи в отечественной книжности должны были эволюционировать и развиваться. Однако уровень естественнонаучного знания, достигнутый на Руси во второй четверти XI в., был преодолен только на рубеже Нового времени. Необходимость познания природы и развития естествен-

нонаучной мысли не были философски обоснованы и собственно с явлением христианизации по существу связаны не были. Отечественная естественнонаучная мысль, как показывает опыт, была тем богаче, чем глубже она была погружена в контекст поликультурности. Наши исследования показывают, что развитие естественнонаучного мышления возможно при интегральном укоренении в собственных традициях именно в психологическом плане. Грани данного феномена достаточно четко можно проследить с позиций психологического этнофункционального анализа, который сквозь призму параллелей в других культурах позволяет оценить историко-психологические условия возникновения и специфику процесса развития естественнонаучных представлений в Древней Руси.

Как уже выше говорилось, важнейшим показателем наличия историко-психологических условий для возникновения устойчивого и зрелого интереса к познанию природы и естественнонаучных знаний в ментальности коллективного субъекта может служить появление в обществе психологически зрелого индивидуального субъекта познания (Сухарев, 2009; Журавлев, 2009; Феномен и категория зрелости..., 2007). Ярким примером такой личности в 30–50-х гг. XII в. был Кирик Новгородец – выдающийся ученый, крупный богослов, инок Антониева монастыря в Новгороде.

Феномен Кирика весьма показателен в том, что его появление стало возможным именно в условиях поликультурности и открытости, в частности, собственной дохристианской культуре. В его научном наследии тесно переплетены математические, календарные, хронологические и философские идеи.

В своем «Учении о числах», которое по жанру является научным микро трактатом, мыслитель демонстрирует великолепные знания астрономических основ календаря, умение производить расчеты как с очень большими (до десятков миллионов), так и с чрезвычайно малыми дробными (до $1/50000000$) числами. Кирик изучает присущие действительности природные ритмы, опираясь на пифагорейскую методологию, согласно которой все выражается и познается числом. Он оперирует разными хронологическими системами, а это возможно только с точки зрения признания действительности разных философско-религиозных традиций при описании действительности. Для трактата характерно почти полное отсутствие богословских рассуждений и уклонение от буквалистских ссылок на Св. Писание. В результате Кирик формирует концепцию, в которой пытается примирить линейную модель времени с циклизмом, христианские установки мировосприятия с характерными

для античности трактовками феноменальной сферы бытия. В общем и целом он демонстрировал непревзойденную для своей эпохи образованность (Герасимова, 2012, 2014; Мильков, 2010; Мильков, Симонов, 2011). Как творческая личность, Кирик представлял то направление в древнерусской мысли, для которого были характерны «интерес к античности, неортодоксальным идеям, веротерпимость» (Мильков, 2014, с. 276).

В другом труде Кирика – «Вопрошании» – затрагиваются проблемы новгородского двоеверия, взаимодействия христианского и дохристианского мировоззрений, широкий круг нравственных проблем. Как пишет один из авторов недавно подготовленного корпуса переводов наследия древнерусского ученого мыслителя, «Кирик оказывается почти у истоков и задает высокую и несколько столетий недостижимую (курсив наш. – А. С.) планку профессиональных знаний и уровня подготовки» (Мильков, Симонов, 2011, с. 22). В то же время Р. А. Симонов в полемике с болгарскими исследователями обоснованно обращает внимание на оригинальность и творческое развитие Кириком математических способов расчета астрономических явлений, транслированных на Русь с болгарского протографа (там же, с. 21–23). Если ранее труды Кирика исследовались с позиций лишь отдельных областей знания – математики, астрономии, философии, религиоведения, культурологии, – то указанные выше исследователи подчеркивают широту и разнообразие дарований ученого, высокий уровень его естественнонаучных знаний, сопоставимый с уровнем знаний тогдашней Западной Европы. Новейшие публикации полного корпуса сочинений Кирика служат надежным основанием для историко-психологического анализа его творчества.

Кирик являлся редким типом книжника из числа тех, кто транслировал античное наследие на Русь (там же, с. 167). По-видимому, на такого рода литературе был воспитан и прославившийся знаниями античной мудрости автокефальный митрополит Климент Смолятич (середина XII в.), который за приверженность к древнегреческой античной философии подвергался идеологической критике со стороны духовенства. В качестве конкретной философской основы произведений Кирика В. В. Мильков называет христианизированный платонизм, отмечая, что именно он «знакомил крещеный мир с пифагореизмом» (там же, с. 168).

С этим нельзя не согласиться. Синтез христианства и неоплатонизма прослеживается еще в трудах Отцов Церкви – Василия Великого, Григория Нисского и др. (Космос и душа, 2005). Еще в большей мере синтез христианства и античных идей проявился в эпоху

западноевропейского Возрождения и составил основу для зарождения современного естественнонаучного знания.

Считается, что эпоха западноевропейского Возрождения положила начало научным исследованиям природы в современном понимании (Гайденко, 1980, с. 505). Хотя Возрождение хронологически далеко отстоит от рассматриваемой эпохи, но все-таки в древнерусской ментальности домонгольской эпохи достаточно рельефно выявляются существенные признаки естественнонаучного освоения действительности. Сходным в ментальности домонгольской Руси и западноевропейского Возрождения, на наш взгляд, явилось именно сочетание нравственного вектора, заданного христианством, с оснащённостью античными прочими натурфилософскими идеями, что явилось фактором, хотя и не единственным, способствовавшим возникновению феномена естественнонаучного знания в Древней Руси.

Рассмотрим один общий для домонгольской Руси и эпохи западноевропейского Возрождения фактор, относящийся собственно к индивидуально-психологическим условиям формирования способности к творческому естественнонаучному мышлению. Данная способность предполагает наличие таких психологических качеств, как высокий энергетический потенциал (понимаемый как напряженность мотивационно-потребностной сферы личности) и высокая степень гармоничности (системности) взаимодействия эмоционально-чувственных и когнитивных (мышление, восприятие и переработка информации) компонентов отношений личности. Недостаточная способность личности контролировать свои эмоции и чувства и недостаточное качество их взаимодействия свидетельствуют о снижении уровня ее *психологической зрелости* (Феномен и категория..., 2007). В качестве психологических признаков данного снижения обычно выделяют слабый эмоциональный контроль в сочетании с силой эмоциональных реакций, интенсивные вспышки гнева, общую психическую неустойчивость, несамостоятельность в поведении и мышлении, внушаемость, снижение качества взаимодействия мышления, чувств и эмоций. В интеллектуальном плане на первый план выступает снижение способности к обобщению и др. Не только продуктивный (творческий), но и репродуктивный интеллект является важнейшим фактором психологической адаптации личности (Психология адаптации..., 2007).

Напомним, что ранее полученные результаты позволяют говорить о том, что высокий уровень общих способностей обусловлен качественным и своевременным (в оптимальные возрастные периоды)

усвоением содержания *природной* и *надэтническо-религиозной* стадий этнофункционального развития. В свою очередь, высокий уровень творческого интеллекта обусловлен, помимо усвоения содержания *природной* и *надэтническо-религиозной* стадий, еще и усвоением в оптимальные периоды *природно-анимистических представлений*. Наличие в образной сфере субъекта *всего комплекса* указанных выше представлений и является неременным условием формирования творческого естественнонаучного мышления, что имело место, например, в ментальности итальянского Возрождения (Сухарев, 2014а, с. 129–141).

Субъектная фиксация в оптимальных возрастных периодах наличия этноинтегрирующих природных представлений обеспечивает высокий энергетический потенциал, а сочетание фиксируемых природно-анимистических и надэтнически-религиозных представлений обеспечивает гармоничное взаимодействие эмоционально-чувственных и когнитивных компонентов отношений личности. Последнее является важнейшим условием формирования способности к «некататимному» и творческому мышлению. Если наличие природных и надэтнически-религиозных представлений в ментальности властных сословий по понятным причинам не вызывает сомнений, то на наличии природно-анимистических представлений следует остановиться особо.

До Крещения в ментальности Руси ведущими представлениями являлись природно-анимистические (оживотворение или одухотворение природы). В соответствии с ними принимались жизненно важные общественные и индивидуальные решения, человек жил и действовал в гармоничном взаимодействии с окружающей его действительностью. Такова была ментальность всех сословий, которая проявлялась в повседневной жизни – обрядах, быту и т. д.

Убедительные подтверждения сохранения в ментальности общества дохристианских верований дают данные археологии. Детали погребальной обрядности в курганах и жальниках древнерусского времени повсеместно отражают веру в живого мертвеца, а по наличию инвентаря и пищи можно делать заключение, что проводы покойников сопровождалась ритуалами перехода в мир предков, путь в который, да и сама жизнь после смерти мыслились вполне материально.

В трактовке предметов с христианской символикой (крестов, икон), обнаруженных в древнерусских захоронениях, отчетливо проявились различия идеологических позиций современных исследователей. Ряд ученых трактуют эти находки как непосредственные

показатели христианизации населения Древней Руси и не видят достаточных оснований говорить о длительных пережитках дохристианской поры (Беленькая, 1976, с. 93–94; Соболев, 1995, с. 74–76 и др.). Другие же справедливо указывают на то, что христианские символы встречались и в кремациях (дохристианские погребения), а при ингумациях (христианский тип захоронений) они часто помещались по нескольку штук в составе ожерелий и подвесок при недопустимом для христианства расположении (у бедра, на поясе, в ногах). Также обращалось внимание на наличие крестов в составе амулетов (крест, кресало – древнейший символ огня у многих народов), а также на «языческую» логику вещеположения (Анучин, 1889, с. 258–259).

Как считает В. В. Седов, христианскими могут считаться лишь те захоронения с крестиками и образками, которые не сопровождаются другими сопутствующими материальными объектами (характерными для дохристианской обрядности), постепенное исчезновение которых из погребений фиксируется лишь со второй половины XII–начала XIII вв. (Седов, 1993, с. 3–11) и после начала монгольского завоевания. По наблюдениям Милькова, один из важнейших показателей христианизации в сельской местности – наличие христианских храмов – отмечается только с XVI в.; до того они фиксируются лишь в княжеских поселениях.

Определенную ясность в разногласия по данному вопросу вносят свидетельства Кирика, который в своем «Вопрошании» перед владыкой Нифонтом озвучил проблему помещения его современниками в захоронения литых иконок (Мильков, Симонов, 2011, с. 419). Собственной прямой оценки Кирик не дает, но из контекста ясно, что такого рода обрядность он безусловно ортодоксальной не считал, потому и обращал внимание владыки на действия сомнительного свойства. Владыка же, судя по ответу, вынужден был мириться с рецидивами не свойственного христианству вещеположения и чисто по формальному признаку готов был допустить сопровождение умерших образками Михаила Архангела (который, кстати, по народным представлениям считался проводником в иной мир). Вопрос, похоже, стоял очень остро, ибо, судя по альтернативному мнению, кто-то требовал выкапывания таких покойников. Последнее Нифонт считал неприемлемым. Трудно интерпретировать обычай подобного употребления христианского символа иначе, чем проявление грубого двоеверия (там же). Кирик это хорошо понимал, но в свойственной ему манере уклонился от обличения архаических воззрений своих современников, предоставив это право лицу иерархически уполномоченному.

Таким образом, Церковь вынуждена была мириться с рядом проявлений дохристианской ментальности. «Вопрошание» Кирика отражало ситуацию в самом Новгороде, и можно только предположить, насколько ярче это все могло проявляться в сельской местности. Многочисленные артефакты из раскопок древнерусской деревни это наглядно иллюстрируют (Мильков, Симонов, с. 186–210, 447–448).

Есть все основания утверждать, что, по крайней мере, до начала татаро-монгольского завоевания в Древней Руси наряду с официальным христианством были представлены традиционные дохристианские верования. Судя по «Слову христолюбца», обнаруженному в списке XIV в., но, по мнению Н. М. Гальковского, возможно, составленному в домонгольский период, «двоеверно жили не только невежи, но и вежи, т. е. не только люди темные, не отдающие себе отчета в своих поступках, но и люди, знающие учение веры; даже „попове и княжици“, духовенство и люди начитанные в священных книгах (курсив наш. – А. С.)» (Гальковский, 2000, с. 124). Материалы антиязыческих поучений духовенства, согласно автору, дают основание заключить, что вплоть до XIII в. «еще жива была память о языческих богах, которым русские люди продолжали тайно молиться» (там же, с. 125).

Такое синкретическое состояние религиозности исследователи интерпретируют как двоеверие (Мильков, Пилюгина, 1987, с. 263–273; Рыбаков, 1987, с. 781–782). Весьма специфическая по своим мировоззренческим признакам ситуация позволила И. Я. Фроянову говорить о существовании на Руси в период с XI–первой половины XIII в. двоеверия как «языченного христианства» и наряду с ним – чистого язычества. Причем мировоззрение древнерусского общества, по его мнению, в большей степени определяло язычество и лишь со второй половины XIII, в XIV и XV вв. «русские люди стали (во всяком случае, формально) христианами, а язычество как самостоятельное вероисповедание отошло в прошлое» (Фроянов, 2007, с. 221–222).

По-видимому, в домонгольский период, несмотря на постепенно нарастающее влияние Церкви, складывался различный «баланс» взаимодействия христианских и дохристианских представлений в высших и низших слоях общества. Ускоренно христианизация проходила в среде представителей властных сословий, где, несмотря на это, имели место случаи проявления «двоеверия». Поскольку дохристианские представления традиционно регулировали взаимоотношения человека и природы, то сельское население придерживалось их и в более поздний период. Даже после христианизации деревни

этот компромисс не утратил своего значения, хотя и существовал в форме «народного православия»²⁸.

Единообразия не было и в официальной культуре, примеры чего весьма красноречивы. В естественнонаучной книжности в домонгольской Руси были известны космологические модели мироустройства в интерпретации Иоанна, экзарха Болгарского, и Иоанна Дамаскина, придерживавшихся передовых для данной эпохи платонеевских взглядов.

В то же время были распространены воззрения популярного у древнерусских книжников Козьмы Индикоплова, Он говорил, что мироздание подобно скинии²⁹, а та – космическому дому, в котором Земля имеет форму прямоугольника, удерживающего стены небесного потолка (Святский, 2007, с. 347). Данная картина мира сохраняла архаические черты древних космологий, рассматривавших мироздание по аналогии с жилищем, которое мыслилось подобием Космоса. На Руси отдавали едва ли не большее предпочтение образу мироздания с архаическими чертами, чем естественнонаучно построенной геоцентрической космологии. Получается, что при отборе переводных произведений срабатывал этноопределяющий принцип, хотя оригинальных космологических теорий в Древней Руси выработано не было. В целом «литература Древней Руси была богата текстами космологической тематики, говорить об однородности которой не приходится» (Мильков, Полянский, 2005, с. 34). Идеи плоскостно-комарной космологии, типологически родственные космологии Козьмы Индикоплова, на Руси распространялись также благодаря текстам Севериана Габальского и Феодорита Киррского. Инерция архаики действовала в этом случае и при отборе формально безупречных с библейских позиций космоописаний.

Помимо прочего, на Руси сохранялись и бытовые проявления дохристианских воззрений в форме календарных и свадебных обрядов, игр и увеселений, поверий, украшений и т. д., а также природно-анимистических представлений. Подобные факторы накладывали свою печать на официальную культуру в целом, поэтому в том или ином виде проявлялись в творчестве образованных книжников.

Таким образом, историко-психологические условия обеспечивали потенциальную возможность для оптимизации этнофункцио-

28 Некоторые исследователи, правда, не склонны отождествлять народное православие с синкретическими «православно-языческими» формами религиозности (см., например: Панченко, 1998).

29 Скиния (Исх. XXV, 9) «собственно означает подвижной шатер, переносную палатку, кушу» (Библейская энциклопедия, 1990, с. 655).

нального развития личности, что особенно важно для интерпретации деятельности людей творческих. Данные условия, как мы упоминали, могут влиять на формирование не только высокого адаптационного потенциала личности, но и гармоничного взаимодействия эмоционально-чувственных и когнитивных компонентов ее отношений, что способствует как развитию нравственности, так и повышению качества мыслительных способностей. По данным критериям можно оценивать личность и наследие ученого инок Антониева монастыря – Кирика Новгородца.

Наследие Кирика имеет огромное значение по той причине, что в нем отображена ментальность духовного сословия его времени, ментальность простонародной части новгородского общества, а труды Кирика позволяют судить о своеобразии личности автора – выдающегося представителя ученой элиты Древней Руси. Его работы интересны еще и потому, что отразили начальную стадию христианизации древнерусского города, когда перестройка архаической ментальности только начиналась. В ментальности Кирика преломились острые проблемы общества, прежде всего касающиеся взаимоотношений язычества и христианства.

Обширная панорама религиозной и бытовой жизни в той неоднозначной обстановке отражена в «Вопрошании» Кирика Новгородца, материалы которого позволяют судить о специфике мировоззрения и мироощущения его автора (Мильков, Симонов, 2011, с. 184–297).

Кирик задавал свои непростые и глубокие по смыслу вопросы в то время, когда широко практиковалось Крещение взрослых язычников. В частности, он описывает принятую тогда христианскую практику оглашения и соблюдения телесной чистоты крещаемых (40-й и 50-й вопросы). Судя по всему, никаких суровых требований к человеку, желающему принять христианство, не предъявлялось. Все сводилось к формальной и упрощенной процедуре и свидетельствовало о достаточно медленном процессе христианизации города (там же, с. 417, 418).

Описывается также двоеверная практика в такой важной сфере, как погребальная обрядность. В 53-м вопросе Кирика Нифонту заостряется внимание на том, что современники считали правильным хоронить умерших после захода солнца, описывается поверье, что после заката с солнца снимается светоносный венец (с. 418). Здесь апокрифические и мифологические мотивы сочетаются с хорошо известной по данным фольклора вере в переход умерших в мир предков по освещенной дороге (с. 446, 447). Данная норма погребения отражает веру в «живого мертвеца», сохраняющего способ-

ность видеть после кончины (отсюда приборы освещения, обнаруживаемые археологами в захоронениях). Характерно, что Нифонт не протестует против дохристианской нормы и фактически легализует архаическую традицию, тем более что в отрыве от религиозной подоплеку действий внешне ничто не указывает на враждебность христианству. О другом двоеверном обычае вещеположения внешне христианских символов в могилу достаточно сказано выше. Оба сообщения надо рассматривать как взаимосвязанные аспекты дохристианской обрядности, с которой мирились идеологи древнерусской Церкви. Но ни Нифонт, ни тем более Кирик не предполагают действий, направленных на тотальный слом дохристианских традиций.

Благодаря Кирику до нас дошли уникальные свидетельства о почитании дохристианских божеств – Рода и Рожаниц, содержание которого, в виду скудности источниковедческой базы, вызывает споры ученых. Они тем более ценны тем, что Кирик описывает детали родо-роженичного культа (с. 416). Судя по описанию, он сам непосредственно мог наблюдать, как данным божествам приносятся в жертву хлеб, сыр и мед. Личное знакомство Кирика с такого рода практикой можно предполагать потому, что по другим источникам эти двоеверные трапезы приурочивались к Богородичным праздникам и осуществлялись в церквях.

Судя по ответу автокефального митрополита Климента Смолятича, с которым Кирик вел беседы (несмотря на то, что его собеседник был неканоническим главой Церкви и врагом его патрона Нифонта), главным элементом обряда были возлияния. Показательно, что Кирик просто фиксирует факт существования такого рода обычая. За оценкой не надо было бы обращаться к первоиерарху. Но Кирик едва ли не с иронией попустительства создает краткий сюжет – набросок с натуры. Благодаря этому мы имеем свидетельство о живом осколке дохристианской старины, о центральных божествах славянского пантеона, о сакральной парности божеств, от которых зависело продолжение жизни и плодородие на земле (Мильков, Симонов, 2011, с. 227–260).

Еще одна тема «вопрошания» – это тема судьбы и предсказаний. В вопросе № 74 Кирик зачитывает Нифонту имеющиеся у него «некоторые заповеди», согласно которым зачатый в среду или пятницу ребенок будет блудником либо разбойником (там же, с. 421). Поэтому за близость супругов в эти дни «заповеди» налагают епитимью. Подобного рода заповеди известны. Они читаются в «худых» апокрифических «номоканунцах». Поверья о злых днях фиксируются также в предсказательной литературе, которая по своему

содержанию является дохристианской народной астрологией. Комплекс подобных воззрений восходит к дохристианским представлениям о судьбе и факторам, которые ее предопределяют. По мнению Симонова, Кирика данная проблема могла интересовать в виду его знакомства или даже владения методами астрологии (Симонов, 1998, с. 13). Понимал ли подоплеку подобных предписаний Нифонт – не известно. По крайней мере, книжные предрассудки он опровергает гораздо резче, чем рассмотренные выше проявления дохристианской ментальности.

Интересно отметить отношение новгородского владыки к проблемам половой чистоты. Он проявляет весьма нехарактерную для служителя Церкви осторожность в оценках половой невоздержанности. А ведь многие из прецедентов граничили с дохристианскими нравами (многоженство, наложницы, внебрачные дети, блудная гиперсексуальность, неверность, ранняя половая жизнь, извращения). Владыка, несмотря на очевидную греховность «полуязыческой» паствы, рекомендует допускать ее до Причастия. Здесь, по-видимому, имела место борьба не столько с образом жизни паствы, сколько за удержание ее в лоне Церкви. Факты подобного рода попустительства Кирик бесстрастно фиксирует. Он знает церковные установления для указанных выше случаев и даже смеет намекать на расхождение с ними рекомендаций владыки. Но Нифонт выступает как законодатель, хорошо знающий доктринальные основания своих рекомендаций.

Двоеверную подоплеку имел и вопрос № 1, где поднималась проблема допустимости резать скот по воскресеньям (Мильков, Симонов, 2011, с. 415). Вопрос двусмысленный, ибо заклание скота по праздникам вызывало ассоциации с закланием жертвенных животных. В данном случае можно говорить о чуткости Кирика к смыслу ритуала. Нифонт прямолинейно санкционирует подобного рода действия, хотя их подоплека могла быть ясна и для него. Кирик же поднимает данную двусмысленную тему, наверняка зная о запретах на подобные действия в греческих и древнерусских епитимийниках.

Существенно, что Кирик проявляет прекрасную осведомленность о дохристианских обрядовых практиках, бытовавших среди населения, и о скрытых смыслах связанных с ними проблем. Однако в своих вопросах он не выказывает каких-либо личных оценок, что свидетельствует об определенной сглаженности его аффективных реакций на дохристианские реалии.

Например, Кирик касается такого распространенного явления, не вписывающегося в христианские представления, как употребление в пищу удушенных животных (пойманных силками) (88-й во-

прос) (там же, с. 423). Ловля силками была чрезвычайно распространена в Древней Руси. Владыка Нифонт решительно осудил практику закалывать ножом удувленную в силке дичь (87-й вопрос). При этом он даже разрешал ходить в шкуре медведя (91-й вопрос), хотя с дохристианских времен вплоть до XX в. шкура медведя использовалась отнюдь не в христианских ритуалах (там же, с. 296). Вопроситель тонко демонстрирует непоследовательность иерарха, сам же беспристрастно набрасывает крупными штрихами панорамную картину религиозной ментальности своего времени, фиксируя множество явлений на разных социальных срезах.

Представляют интерес также вопросы Кирика, касающиеся благочестивого поведения священнослужителей. В 12-м вопросе он обсуждает с новгородским владыкой наложенный им запрет на паломничество к святыням в Иерусалим. Нифонт одобряет его действия (там же, с. 415). Подоплека состоит в том, что посещавшие Иерусалим иногда давали обет посещения святых мест и «в гордости возносились своим умом» (с. 291). На самом деле Кирик, по-видимому, был озабочен отрывом паломников от семьи и их общественных обязанностей.

На наш взгляд, своими записями бесед с новгородским владыкой Кирик выявляет в действиях Нифонта определенный ветхозаветный подтекст, влияние которого на ментальность духовного сословия впоследствии стало определяющим. П. Ф. Каптерев, анализируя одно из поучений XIII в., отмечал, что «у наших предков окрепло христианство особого склада, напоминавшее старое моисеево иудейство с его бесчисленными формалистическими предписаниями о жертвоприношениях, очищениях и одеждах и угрозами жесточайших кар (также и при жизни. – А. С.) за малейшее отступление от установленной обрядности» (Каптерев, 2004, с. 26).

Например, на вопрос Кирика о возможности принятия священного сана лицом, уличенным в краже (83-й вопрос), Нифонт, как это ни парадоксально, допускает принятие священного сана даже вором, *при условии сохранения тайны о его прежних прегрешениях* (Мильков, Симонов, 2011, с. 422). Здесь уместно провести аналогию с поучением из ветхозаветной «Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова»: «Над умершим пролей слезы... и продолжи сетование о нем, по достоинству его, день или два, для избежания осуждения...» (Сирах, 38, 16; курсив наш. – А. С.). Очевидно, что в обоих случаях явно просматривается далекая от представления о внутренней сущности истинного благочестия и *благодати* установка на внешнюю пристойность и законность (Илларион, 1990).

Тонкость данного отличия не всегда очевидна, особенно в русских переводах. Например, в Евангелии от Марка читаем, что Христос «учил их как власть имеющий, а не как книжники» (Мк 1: 22). Однако слова «власть имеющий» в переводе с древнегреческого означает «исходя из сущности» (την ουσίαν), т. е. Благодати, что характеризует отличие ветхозаветного и христианского понимания закона – «по букве» и «по существу», т. е. как в «Слове о законе и благодати» митрополита Иллариона.

Приведем заключение одного из новейших авторов, работающих в области кириковедения: «Кирик... объективно и в редкой для церковной книжности беспристрастной манере отразил *состояние древнерусского общества* (курсив наш. – А. С.) на стадии его религиозной перестройки в период перехода от язычества к христианству. Кирик не замалчивает и не лакирует неприглядные с точки зрения новой идеологии пережитки прошлого, но и не выпячивает их... Автор „Вопрошания“ избегает прямых оценок – только фиксация явлений и нормы должного... Его диагноз в отношении современного общества суров, правдив и неутешителен для тех, кто хотел бы видеть скорые результаты христианизации» (Мильков, 2011, с. 297).

По мнению В. В. Милькова, при всей своей нейтральности создатель «Вопрошания» сказал много больше, чем авторы, работающие в аналогичном жанре. Эта необыкновенная для церковной книжности нейтральность по отношению к острейшим идеологическим проблемам, всегда тревожившим Церковь, позволила Кирику не только без надрыва и лишних эмоций описать далеко не идеальное состояние религиозной жизни современников, но и самому в «Учении о числах» воспроизвести космоциклические описания мироздания, включив пифагорейские мотивы и восходящую к античности стихологию в рамки христианского по форме произведения. Точно с такой же свободой и идеологической раскованностью он поступал, когда задавал Нифонту «неудобные» вопросы или когда без боязни демонстрировал знание западной покаянной дисциплины и предлагал владыке для обсуждения возможность замены епитимий денежной пеней (т. е. выкупления грехов по типу индульгенций) (Мильков, Симонов, 2011, с. 421). В целом Кирик продемонстрировал, что дохристианская ментальность была актуальна в его эпоху; в специфической форме она представлена и в его творчестве.

Феномен Кирика во многом был обусловлен начавшимся было в Древней Руси синтезом в ментальности древнерусского общества дохристианских и «внехристианских» естественнонаучных идей

с христианским мировоззрением. С позиций этнофункционального подхода данный синтез обеспечивал гармоничное межфункциональное взаимодействие эмоционально-чувственных и когнитивных компонентов отношений личности и, как следствие, формирование способности к эмоционально сбалансированному творческому мышлению. Для коллективного субъекта духовного сословия в домонгольской Руси было характерно *отсутствие тотального подавления природно-анимистического компонента русской дохристианской ментальности, являющегося условием для формирования творческого мышления.*

Наряду с развитием естественнонаучного знания, в Древней Руси X–XIII вв. при соприкосновении с произведениями мировой культуры развивались и те области науки и культуры, которые принято считать гуманитарными. В частности, в данный период зарождалась отечественная психологическая мысль. В исследованиях М. В. Соколова показано, что в данный период в русскую ментальность начинали прочно входить вопросы, относящиеся к психической жизни человека. Они обсуждались не только на страницах переводных сочинений, но изучались и в сочинениях, создававшихся в самой Руси (Соколов, 1963).

Также, например, в недавних искусствоведческих исследованиях выявлены существенные творческие разработки в изобразительном искусстве: использование миниатюристом Остромирова Евангелия (1057 г.) двух символических трактовок евангелиста Иоанна – орла и льва, – восходящих к Иринею Лионскому и блаженному Иерониму (Чернышова, Дубовицкий, 2016, с. 167–169). Напомним, что к данному историческому периоду относится и чуть ли не единственный сохранившийся дохристианский по содержанию древнерусский памятник «Слово о полку Игореве» (XII в.); можно привести и другие примеры.

Таким образом, историко-психологические условия, способствующие формированию в ментальности общества гуманитарного и творческого естественнонаучного мышления, наиболее выражено проявились на Руси в домонгольский период. Происходило это в условиях относительного баланса взаимодействия христианства и дохристианской культуры с древнегреческими и другими влияниями.

Анализ домонгольской эпохи и ее отражения в творчестве Кирика дают основание считать, что спустя полвека после принятия христианства в Новгороде существовали условия, способствующие фор-

мированию психологически зрелого субъекта и его способности к творческому естественнонаучному мышлению.

Как будет показано далее, с позиций этнофункционального подхода ментальность наиболее образованных представителей домонгольской Руси имела определенные черты сходства с ментальностью, сложившейся в Западной Европе в эпоху Возрождения. Они заключались в существенно меньшей степени упомянутого выше подавления дохристианского природно-анимистического компонента «внешними мерами» (Гальковский, 2000, с. 117), а развитие древнерусской ментальности шло *эволюционным путем* и имело конструктивную синтезирующую направленность. Вследствие особенностей новгородской жизни и культурных контактов с Западной Европой во времена Кирика в городе отсутствовала и жесткая цензура по отношению к западноевропейским и античным влияниям.

После Крещения Руси до татаро-монгольского завоевания во властных сословиях общества – дружинно-княжеском и духовном – сложились оптимальные культурно-психологические условия для формирования целостной личности, обладающей высоким творческим интеллектом и способной к восприятию естественнонаучного мировоззрения.

В философско-культурном плане данные условия заключались в относительном балансе или даже гармоническом взаимодействии, с одной стороны, хтонических этноинтегрирующих природных и природно-анимистических представлений, а с другой – относительно этнодифференцирующих («надэтнических») христианских представлений, а также естественнонаучных представлений, обладающих нулевой выраженностью этнической функции и являющихся уже абсолютно «внеэтническими».

Баланс в ментальности индивидуального субъекта взаимодействия хтонических и христианских представлений, как уже говорилось, психологически отражает гармоничность взаимодействия эмоций, чувств и знаний, разума, интеллекта, что обеспечивает необходимую мотивацию и способность к творческому решению проблем, а также способность к восприятию естественнонаучного мировоззрения.

У нас нет данных о развитии и воспитании Кирика в раннем детстве. Однако на основании его произведений можно сделать заключение, как минимум, об отсутствии отвержения им дохристианских представлений, сохранившихся среди его современников. Более того, можно предполагать наличие у него достаточно сба-

лансированного отношения как к христианству, так и к дохристианским представлениям и обрядности.

С позиций этнофункционального подхода, взвешенность отношения Кирика к христианскому и дохристианскому компонентам русской ментальности является условием наличия у него относительно высокого уровня психологической зрелости. Об этом также свидетельствуют и не вызывающие сомнений выдающиеся достижения Кирика в естественнонаучной области, что является показателем наличия креативного интеллекта.

В последующих разделах будет рассмотрено, как и почему необходимые для развития естественнонаучного знания условия исчезли в русской ментальности почти на шесть столетий, а последствия культурно-исторических процессов в России, имевших место с XIII по XVII вв., оказывают влияние на развитие России до настоящего времени.

Анализ развития ментальности высших слоев русского общества с XIII по XVII вв.

В настоящем разделе мы рассмотрим особенности этнофункционального развития ментальности княжеского и духовного сословий в русском обществе XIII–XVI вв., которые могли послужить условием возникновения деструктивных явлений в ментальности «переломного» XVII в. и в более поздние периоды (Сухарев, 2011, с. 83–118). В качестве наиболее существенного психологического показателя деструктивных процессов рассматривается снижение уровня психологической зрелости представителей властных сословий, во многом определяющее их мироощущение, ценности, мотивы, мышление и, как следствие, внешнюю и внутреннюю политику государства.

С позиций этнофункционального подхода, ментальность общества на практике всегда является в той или иной степени неоднородной, постоянно подвергаясь различного рода этнодифференцирующим воздействиям. В период X–XVII вв. в русской этносреде не отмечалось системных природных катаклизмов, способных оказать достаточно мощное этнодифференцирующее воздействие на ее развитие. Однако социокультурные воздействия, имеющие характер «вызова», по А. Дж. Тойнби (Тойнби, 1991, с. 358–415), несомненно, имели место. По-видимому, можно принять за основу, что наиболее значительными этнодифференцирующими влияниями, обусловившими возникновение кризисов в ментальности русского общества и предшествовавшими ее состоянию на XVII–начало XVIII вв., были

Крещение Руси, татаро-монгольское завоевание и начало укрепления идей Просвещения в русской ментальности.

Начало эпохи Просвещения в России ряд авторов относят к XVII в. С. М. Соловьев писал, что в Московском государстве к XVII в. «преобразования сильно стучались в двери» (Соловьев, 1989, с. 249). А. И. Клибанов отмечал «неожиданность» скачка русского общества XVII в. в «мир гуманизма» (Клибанов, 1960, с. 396), а М. П. Алексеев констатировал, что «никто не объяснил еще вполне удовлетворительно, почему в московские библиотеки XVII века, как официальные, так и частные, хлынули широким потоком не только лучшие издания античных писателей в XVI–XVII вв., но, наряду с ними, также важнейшие труды... крупнейших европейских ученых того времени, по всем областям знания» (Алексеев, 1958, с. 275–330). Указанные влияния по содержанию были преимущественно просветительской и естественнонаучной направленности и в целом не имели выраженной этнической функции.

На наш взгляд, такие «неожиданные», скачкообразные изменения в ментальности общества имели место прежде всего вследствие продолжительного влияния этнофункциональных искажений развития ментальности княжеского и духовного сословий, берущих свое начало с XIII в. Данные искажения проявлялись в подавлении природно-анимистического компонента ментальности и обуславливали недостаточную психологическую зрелость властного коллективного субъекта в XVII в. и, соответственно, снижение его способности к самостоятельному творческому мышлению. С одной стороны, результатом снижения способности к творческому мышлению была несамостоятельность в развитии и незрелое подражание западноевропейским образцам, а с другой – вследствие исчезновения ордынской поддержки снизился авторитет церковной цензуры (данный фактор в меньшей степени). По-видимому, данные два фактора последовательно сыграли существенную роль для проникновения западноевропейской естественнонаучной книжности в Московское государство XVII в. (см. ниже).

Однако, как будет показано ниже, вследствие недостаточной психологической зрелости ментальность русских властных сословий не была готова к восприятию транслируемых из Западной Европы естественнонаучных представлений, наряду с различными бытовыми и др. влияниями. Отметим также, что раскол Церкви в середине XVII в., по существу, основывался на этнодифференцирующих элементах поздневизантийской ментальности и западноевропейского барокко и, кроме того, на очередной волне этнодиф-

ференцирующих гонений на «остатки язычества» (Сухарев, 2011, с. 83–118).

В связи со сказанным, перед нами встает задача установить, каким образом в развитии ментальности высших слоев русского общества до XVII в. определились культурно-исторические условия, способные оказать влияние на становление ментальности властных сословий и, как следствие, обусловить приоритеты внутренней и внешней политики Московского государства. Попытаемся охарактеризовать общую картину тенденций этнофункциональных изменений ментальности властных сословий в указанный период.

Социально-политические изменения и ментальность русского общества в период с XIII до первой половины XIV вв.

После ряда поражений, нанесенных русским войскам в XIII в., сложилась особая форма взаимодействия власти золотоордынских ханов с великокняжеской и церковной властью Древней Руси. В первые десятилетия своего владычества монголы не умаляли значения великокняжеского стола. В 1252 г. после отказа в союзническом договоре с папой Иннокентием III Александр Невский был поддержан Батыем и посажен на княжение во Владимире. А после проведенной монголами переписи в 1257 г. татаро-монголы даже поддерживали общерусские притязания Владимирского стола на северо-востоке Руси.

В то же время русские князья и войска в составе многонациональных золотоордынских войск использовались ханом и для походов «на Немцы» и на Литву (в 1275 г.), опустошая по дороге и ряд русских земель (Насонов, с. 217, 219, 246, 265). Князья поддерживали баскаческие отряды, руководимые монголами и состоящие из воинов русского и других покоренных народов, а также иностранцев. Усмирять взбунтовавшихся против переписи 1257 г. жителей Новгорода вместе с татарами приходилось и благоверному князю Александру Невскому (там же, с. 222–223). Князья и ордынцы часто действовали заодно, и отнюдь не в интересах простого народа. Данные этнодифференцирующие проявления, естественно, не могли не отразиться на взаимоотношениях княжеско-дружинного сословия и простых людей.

Неблагоприятно сказалось монголо-татарское завоевание и на культурных и торговых связях Руси с зарубежными странами – Литвой, Польшей, Германией, Францией, Арменией, Грузией и Византией: ордынские ханы препятствовали развитию отношений с ними (Карагалов, 2011, с. 124–127). По-видимому, это также сыгра-

ло определенную роль в будущем расширении русских хозяйственно-географических связей на Восток и затруднении восприятия естественнонаучных достижений католической Европы.

На Руси имела место активная политика ордынских ханов, которая направляла внутривосточные отношения в завоеванной стране в своих интересах в течение более полутора столетий. Основное направление этой политики выражалось в стремлении препятствовать консолидации Руси и поддержке взаимной розни отдельных политических групп и княжеств (Насонов, 2006, с. 217). Образование же централизованного русского государства явилось уже результатом борьбы с завоевателями в более поздний период ослабления Золотой Орды.

Как великокняжеская власть, так и власть митрополитов в указанный период легитимизировалась ханским ярлыком, причем представители духовной власти молились за «великого хана и его воинство» (там же, с. 249–251). Церковный институт оказался под защитой верховного сюзерена завоеванной страны. Например, в ярлыке хана Менгу-Темира митрополиту Кириллу II (около 1266–1267 гг.) говорится: «Кто веру их (русских) похулит или ругается, то ничем не извинится и умрет злою смертью». То же говорится и в ярлыке хана Узбека митрополиту Петру в 1313 г. и т. д. (Макарий, 1995б, с. 199–201). «Ярлыки освобождали духовенство и церковных людей от всякой ответственности перед властями и судами гражданскими во всех делах, даже в разбое и душегубстве, и подчиняли этих людей только власти и судам церковным» (там же, с. 201). В результате политическое влияние и материальное благосостояние института Церкви выросло, что объективно превратило ее в соперника светской власти. При этом количество монастырей на Руси за период ордынского владычества существенно выросло, а школы исчезли практически совсем, вплоть до времени Петра I (Каптерев, 2004, с. 61, 86).

На наш взгляд, вполне вероятно, что духовенство могло использовать свое возросшее политическое влияние и ханскую поддержку для борьбы со своими врагами, хулиателями христианской веры – русскими «язычниками», не говоря уже об уничтожении материальной культуры, связанной с дохристианскими верованиями. Отметим, что, с позиции принципа этнофункциональной субъектности, данное предположение вряд ли может быть подтверждено письменными источниками, так как они писались христианами.

В хозяйственно-экономическом отношении налоговое бремя низших слоев городского и сельского населения Руси оказалось двойным. Помимо княжеской доли, в налогах прибавилось бремя

ханское: историки насчитывают 14 видов даней и «ордынских тягостей», наложенных ханами Золотой Орды на Русь (Карагалов, 2011, с. 121). Сбор даней осуществлялся при поддержке духовенства, великого князя и монгольских отрядов, что являлось этнодифференцирующим фактором. Существенно, что непосредственно против монголов происходили «полустихийные», в частности, «вечевые» народные выступления, но они «подавлялись совместными усилиями монголов и княжеских войск» (Насонов, 2006, с. 339, 344).

Итак, после татаро-монгольского завоевания характер взаимодействия княжеско-дружинного сословия, духовенства и большинства населения существенно изменился. Ментальность русского общества начала обретать дополнительные этнодифференцирующие линии раскола. С позиций нашего подхода, княжеская власть обрела в глазах простых людей некоторую этнодифференцирующую функцию вследствие действий заодно с ордынцами. Также и духовенство, вследствие поддержки золотоордынских ханов и молитв за них, приобрело для простого народа определенную дополнительную этнодифференцирующую функцию.

До татаро-монгольского завоевания этнодифференцирующее воздействие христианства, поддерживаемого великокняжеской властью, противопоставлялось дохристианскому мировоззрению и культуре Руси, однако, как мы уже отмечали, не было полного политического подавления последнего. После завоевания раскол между христианской и дохристианской ментальностью усилился вследствие поддержки золотоордынскими ханами великокняжеской власти и духовенства, что осложнялось разорением русской земли и усилением ее налогового гнета.

Кроме того, политика Церкви и золотоордынских ханов по разным причинам способствовала ограничению взаимодействия Западной Европы и Руси в торгово-промышленном аспекте и, что было существенно для развития естественнонаучного знания на Руси, – резкому ограничению доступа к трудам естествоиспытателей-католиков и к античному философскому наследию.

Изменения отношения к земле и к дохристианской ментальности с началом татаро-монгольского завоевания

На Руси признали, что русская земля стала землей Батыя и каана (верховного монгольского хана) и что «не подобает» на ней «жити не поклонившись има» (Насонов, 2006, с. 221). Теперь в представлении древнерусского человека о том, что земля принадлежит кня-

зю (Ключевский, 1937а, с. 53–56), включился дополнительный этнодифференцирующий образ – «земля Батыя и каана». Данный факт оказался существенным для дальнейшего развития русской ментальности: как мы уже отмечали, изменение отношения к образу родной земли, природы обладает наиболее выраженной этнодифференцирующей функцией.

В отношении дохристианской веры и культуры в ментальности Руси произошли не менее существенные сдвиги. Г. М. Прохоров отмечает, что «русский фольклор, вплоть до Нового, если не до Новейшего времени, так и не был допущен народом в материалы письма», в то время как в Скандинавии процесс записи песен скальдов и саг достиг своего апогея (в XIII в. – А. С.), «на Руси всяческая культурная жизнь оказалась сильно заторможена». После XIII в., отмечает автор, «ушла из жизни значительная часть языческих традиций, имевших наибольшее отражение в письменной литературе, – традиций княжеского рода... Остаткам языческой культуры на Руси золотоордынское иго причинило, кажется, более серьезный урон, чем церковной вере» (Прохоров, 2010, с. 130–131). Ордынское завоевание, по его словам, «переломило хребет дружинно-городскому слою» (там же, с. 270). В. Л. Комарович отмечал, что княжеские родовые имена исчезают одновременно с «внецерковной молитвой в поколении сыновей Александра Невского в конце XIII столетия» (Комарович, 1960, с. 84–104). В частности, ни в письменных, ни в археологических источниках после монгольского периода на Руси уже не встречается упоминаний или материальных следов городских капищ (Прозоров, 2006).

По замечанию Н. М. Гальковского, историка Русской Православной Церкви конца XIX–начала XX вв., «греки и римляне в течение многих веков после принятия христианства еще помнили свое старое язычество, а в эпоху возрождения наук и искусств в Италии в некоторой мере возродилось и старое язычество...». В то же время на Руси «через два–три века после князя Владимира помнили, да и то плохо, имена своих древних богов, тогда как в Италии через тысячу с лишним лет после официального торжества христианства память о древнем язычестве была достаточно сильна. Русские значительно скорее забыли свое язычество» (Гальковский, 2000, с. 130–131).

По замечанию В. С. Иконникова, существенного для последующего изложения, «в то время как на Западе остатки древней (дохристианской. – А. С.) образованности послужили основанием, из которого развилась культура новой Европы, а латинский язык, распростра-

ненный религией, облегчил доступ к пониманию древней науки, Россия не имела подобных условий» (Иконников, 1869, с. 1). В формировании западноевропейской ментальности важнейшую роль играли не только образы позднего античного искусства, но и транслируемые латинским языком древнегреческая философия и античные мифологические представления (Варбург, 2008).

С началом татаро-монгольского завоевания изменилось и отношение духовенства и, соответственно, власти в целом к защите родной земли и тому, что сейчас называют патриотизмом. Как мы уже упоминали, приоритет чувства любви к родине и защиты отечества от внешних врагов изначально был присущ дохристианской ментальности. Христианство с началом татаро-монгольского завоевания вносит в отношение к врагам русской земли иной ракурс – с позиций «теории казней». Еще в «Повести временных лет» XI века летописец-христианин со ссылкой на «Откровение Мефодия Патарского» сравнивает нашествие на Русь половцев с нашествием измаильтян (согласно апокрифическому рассказу об изгнании библейским Гедеоном в Етревскую пустыню этих воинствующих племен). Так он обосновывает понимание его как Божьей кары, ибо нашествие нечистых народов происходит по воле Бога в наказание за грехи (т. н. «теория казней») (Мильков, 2001, с. 200).

С XIII в. эти воззрения становятся политическим приоритетом в оценке татаро-монгольского нашествия и обретают непреодолимо-фатальную окраску. Описание татаро-монгольского разорения «Лаврентьевской летописью» в 1237 г. и в последующие годы также осуществлялось с позиции теории казней как Божьей кары, которая должна способствовать исправлению в первую очередь религиозного, нравственного состояния общества и отдельных граждан. При епископе Серапионе Владимирском (в 1274–1275 гг.) теория казней принимает свой законченный вид, а нашествие рассматривается как наказание за уклонение к русскому «язычеству», которое, «судя по содержанию проповедей, приобрело массовый характер» (там же, с. 208). У Серапиона эта идея выражалась в убеждении, что Божьему гневу невозможно противиться. Если в XII в. у сторонников теории казней проповедь смирения сливалась с призывом к прекращению розни между князьями, то у Серапиона призыв к всеобщей любви звучит уже пораженчески: «Духовенство, рассматривая хана как „божий батог“, непрестанно внушая народу мысли о смирении, слепой покорности завоевателям, глушило всякие проявления протеста против ига и считало неуплату дани тяжким грехом» (Будовиц, 1960, с. 326–328).

В «Повести о Куликовской битве», которая входила в состав «Троицкого свода» 1408 г., из общего контекста следует, что русский народ не заслужил победы, которую Господь ниспослал исключительно за христианские достоинства князя Дмитрия, а Мамаю приписывается поклонение славянским языческим богам (Мильков, 2001, с. 209). Т.е. здесь мы видим все ту же теорию казней, построенную на идеях как апокрифических, так и канонических источников, в целом коренящихся в Ветхом Завете (с. 213).

Обобщая сказанное с позиций этнофункционального метода, можно заключить, что в итоге татаро-монгольского завоевания произошли следующие изменения в ментальности русского общества.

Во-первых, в само отношение к Русской земле вклинилась этнодифференцирующая составляющая – не только как к земле русского князя, но как к земле «Батыя и каана».

Во-вторых, перелом, произошедший в данный период в отношении к дохристианской вере и культуре, означал подавление в структуре русской ментальности хтонических представлений о духах природных стихий и явлений, традиционного бытового и сакрального содержания взаимоотношения человека с природой и дохристианским «миром невидимого». Данное подавление, наряду с изменением отношения к земле (как к хтоническому представлению), также имело этнодифференцирующий смысл. Оно способствовало последующему углублению тенденции раскола в развитии ментальности русского общества и, в особенности, его властных сословий, в первую очередь подверженных новым иноземным влияниям и более «христианизированным», чем низшие слои городского и сельского населения.

Принадлежность к княжеско-дружинному сословию наследовалась преимущественно по родовому принципу, что обуславливало его относительную замкнутость. Замкнутость духовного сословия была, в свою очередь, обусловлена идеологически. Поэтому подавление природно-анимистической составляющей постепенно снижало уровень психологической зрелости прежде всего коллективного субъекта властных слоев общества и, соответственно, снижалась способность их представителей к творческому мышлению.

Этнофункциональный анализ развития ментальности властных сословий в XV–XVI вв.

Если русские в начале своей истории были «народом вполне европейским», то «к концу домонгольского времени, под влиянием религиозного разделения с Западной Европой, все подобные следы

прошлой близости к ней русских людей почти совершенно исчезают и, после катастрофы монгольского нашествия, становятся невозможными» (Карташев, 1993, с. 266). В результате разделения Церкви на Восточную и Западную дистанция между Русью и Западом еще более увеличилась.

Фактор политического усиления русской Церкви во время татаро-монгольского завоевания обеспечил ей возможность активно вмешиваться в жизнь общества и осуществлять строгую религиозную цензуру, а также способствовал ее дистанцированию от Западной Европы.

После Флорентийской унии 1439 г. и взятия Константинополя турками-османами в 1453 г. в России конца XV в. сошел на нет живой культурный прообраз Византии и получила развитие идея преемственности как ведущей православной державы, нашедшей свое воплощение в идеологеме «Москва – третий Рим». Кроме того, в начале XIV в. после утверждения ханом Узбеком в Золотой Орде ислама появились основания для политического ухода митрополитов из-под ханской власти. Идея «Москва – третий Рим» была основана, по-видимому, на сочиненной митрополитом Геннадием «Повести о белом клобуке» как символе преемственности православия от Константинополя к Москве, тесно связанной с версией о происхождении московских великих князей от римских императоров (Зеньковский, 1995, с. 31). Духовенство использовало концепцию «Москва – третий Рим» для сохранения и укрепления своей политической власти и социально-идеологической перспективы: идеологическое взаимодействие с исламизированной Ордой стало еще менее оправданным. В тезисе о третьем Риме звучит обоснование не только мирового значения русского государства, но и исключительного значения Русской Православной Церкви.

В связи со стремлением духовенства к усилению своего политического влияния среди его представителей произошла определенная формализация отношения к вере, а внешняя обрядовость и наружное благочестие, на наш взгляд, стали в большей степени содержанием, но не формой представлений и чувств православного человека. Этому в немалой степени способствовала и тенденция к подавлению в русской ментальности природно-анимистических представлений как основы для полноценного усвоения надэтнически-христианских нравственных норм. Сложившаяся ситуация способствовала возникновению среди духовенства злоупотреблений (мздоимства), общему падению нравов, снижению стремления к повышению образованности и общей грамотности. Духовенство

путем реформ «сверху» пыталось преодолеть указанные тенденции, что способствовало укреплению великокняжеской власти и служило интересам политической централизации.

Как реакция на отмечавшееся падение нравов среди высшего духовенства и низших слоев городского населения, а также некоторых представителей «белого духовенства» и крестьянства, в XIV–XV вв. возникли реформационные движения (Клибанов, 1960, с. 92–94). Протестные антицерковные взгляды, унаследованные от дедов и прадедов и вылившиеся во второй половине XIV в. в идеологию стригольничества, находили широкий отклик в разных слоях городского населения Новгорода и Пскова. В процессе анализа различных источников конца XIV в., пишет Б. А. Рыбаков, подчас невозможно разделить взгляды стригольников и новгородцев всех званий (Рыбаков, 1993, с. 250, 318). Похоже, что стригольники были лишь выразителями общего городского умонастроения (там же). Таким образом, новая протестная идеология начала зарождаться в различных социальных слоях именно в период укрепления церковной и ханской властей.

Анализируя критику стригольников у Стефана Пермского, Рыбаков приходит к выводу, что объектом их возмущения была лишь недобросовестность духовенства – невежество, пьянство, поставление в сан по мзде (симония), но не сами основы православия (там же, с. 258). Стригольники утверждали, что невозможно исповедоваться и причащаться у погрязших в грехах священниках и монахах. Поэтому исповедь у стригольников осуществлялась «небу и земле», в соответствии с более ранним дохристианским мироощущением в изначальной структуре русской ментальности.

В связи со сказанным выше отметим, что средневековые люди католического Запада, по словам того «философа», который разъяснял Владимиру I сущность христианства, сохранили древнее почтительное отношение к земле и небу: «они землю глаголют мäterию. Да еще им есть земля мати, то отъць им есть небо» (Шахматов, 1916, с. 145). По замечанию Рыбакова, в произведениях русского фольклора земля устойчиво называлась «Мать-Сыра-Земля», т. е. земля, напоенная небесной влагой. Стригольники не отвергали важнейшего христианского таинства – исповеди. Они исповедовались непосредственно Богу, и местом такой исповеди являлись природа, открытое пространство, где можно мысленно или словесно обратиться к Матери-земле и, «от земли к воздуху зряще», поведать свои грехи Отцу небесному (Рыбаков, 1993, с. 98–99). По-видимому, «философ», просвещавший Владимира I в своем отношении к земле-ма-

тери и отцу-небу, передавал ему дохристианское мироощущение в структуре западноевропейской ментальности, которая относительно более бережно, как мы уже упоминали, сохраняла свои дохристианские традиции. Это мироощущение было созвучно в тот момент князю Владимиру. Протестуя против искаженной нравственности духовенства, стригольники возродили в своей идеологии дохристианское этноинтегрирующее отношение к природе, небу и земле как вечным сакральным сущностям.

Становление антицерковного движения в конце XIV–начале XV вв. совпадает с активными народными выступлениями, происходившими в Новгороде, Ярославле, Курске, Ростове, Суздале, Твери и других местах и направленными прежде всего против татаро-монгольского ига. В этой борьбе, в ее непосредственной практике ясно различимы «мотивы социального протеста, прежде всего против сотрудничавших с оккупантами бояр и верхов духовенства» (Клибанов, 1960, с. 85). Среди протестов низшего духовенства (в «Написании» Анкидина и других церковных документах) характерно стремление так или иначе связать в одном узле «поганское насилие» и пороки духовенства (с. 85–86).

Таким образом, в движении стригольничества вполне различимы не только протест против этнодифференцирующего взаимодействия Золотой Орды и высшего духовенства, но и возрождение дохристианского отношения к этноинтегрирующим сакральным сущностям – Матери-Земле и Небу-Отцу.

В своем учении стригольники опирались также на вполне доступную им патристическую литературу. Например, в трудах Псевдо-Дионисия Ареопагита для «изучивших словеса книжные» стригольников было представлено не одно лишь православно-ортодоксальное мировоззрение. «Новгородские вольнодумцы, – отмечает Клибанов, – разрабатывали Псевдо-Дионисия в кругу идей итальянского Возрождения» (курсив наш. – А. С.). Русский читатель конца XIV в., воспитывавшийся христианской аскетической проповедью и письменностью в духе умерщвления греховной и брэнной плоти, узнавал из ареопагитских сочинений: „Но не в материи пресловутое зло, как это говорят, потому, что материя и та красоте, добру и форме причастна“» (Клибанов, 1960, с. 319, 325). Из сочинений Псевдо-Дионисия, в частности, можно было узнать, что Бог «есть в духах, и в душах, и в теле, и в небесах, и на земле, во всех вместе [что он есть] в мире, о мире, над миром, над небесами, над существенным; что он – солнце, звезда, огонь, вода, ветер прохладный, облако, что он камень основополагающий – все, что существует, и ничто из существующего»

(там же, с. 319). Данное мирочувствование соответствовало в то же время и русскому дохристианскому чувству, одухотворявшему природу, живую и неживую.

Такая форма антицерковного движения XV–XVI вв., как антиринитаризм («ересь жидовствующих»), не только опиралась на основной принцип стригольников – нестяжательство, но шла дальше и, можно сказать, пришла к некоей противоположности стригольникам в весьма существенном вопросе – в отношении к Ветхому Завету. Церковь обвиняла их в «субботстве» и, как отрицающих троичность Бога (антитринитаризм), в «жидовстве», т. е. в склонности к ветхозаветному пониманию Бога. А. В. Карташев отмечал западное происхождение «ереси жидовствующих» и полагал ее «новинкой западного еврейства» (Карташев, 1993, с. 489, 491).

Придерживаясь Евангелия на словах, высшее духовенство склонялось к ветхозаветной религиозной нетерпимости и концепции первенства духовной власти над светской. Это послужило причиной возникновения полемики между «нестяжателями» (противниками поставления в сан за мзду, проповедниками Евангельских идей – Нилом Сорским и др.) и официальной Церковью, склонной к ветхозаветному законничеству, – «иосифлянами», сторонниками Иосифа Волоцкого.

Заволжские старцы, иноки Белозерских и Вологодских монастырей (в частности, Вассиан Патрикеев) обвиняли Иосифа Волоцкого в «субботстве», т. е. в ветхозаветном смещении «Закона» и «Благодати» (Клибанов, 1960, с. 339–340). Старцы требовали гуманного отношения к жидовствующим и предлагали отлучать от Церкви лишь упорных еретиков, а раскаявшихся прощать совершенно. Некоторые из них полагали, что о еретиках нужно только молиться, а не судить их или наказывать. Это заступничество, а также критицизм и обличение пороков монашества навлекли на старцев обвинение в еретичестве. Их монастыри резко отличались по своей бедной, простой обстановке от богатых храмов сторонников Иосифа Волоцкого. Нестяжатели стремились к нравственному совершенствованию путем сознательного изучения Священного Писания. В целом они предпочитали индивидуальное молитвенное сосредоточение коллективным ритуальным формам обращения к Богу, хотя, например, в ските Нила Сорского было заведено воскресное собрание в скитском храме; кроме того, он установил правило приема в скит, согласно которому новопришедший должен был владеть грамотой (Преподобный Нил Сорский, 2011). Убежденные, что каждый (духовное лицо или мирянин) должен учительствовать, старцы энергично это пропаган-

дировали. По их мнению, обладание землями ставило духовенство в зависимость от мирской власти, лишало его самостоятельности в столкновениях с последней, не позволяло обличать и сдерживать сильных мира, снижало нравственный уровень монашества. Данный порядок вещей они полагали противоречащим Евангелию и не согласующимся с жизнью древних русских подвижников.

Возможность отстаивать свои интересы в Орде независимо от княжеской власти сделала духовенство активным участником политической борьбы на Руси в XIV–XV вв. и позволила Русской Православной Церкви в XV в. стать крупнейшим землевладельцем (Щапов, 1989, с. 63–64, 84). Духовенство в XIV–XV вв. боролось с русскими дохристианскими представлениями как ненасильственными, так и насильственными методами, в т. ч. и среди нерусского населения (там же, с. 87). Кроме того, духовенство по мере возможности осуществляло этнодифференцирующую провизантийскую политику (Борисов, 1986, с. 137) и, в ряде случаев, шло на «прямое сотрудничество с противниками объединения страны» (с. 187). Поэтому политическая самостоятельность Церкви в рассматриваемый период зачастую порождала и конфликты с княжеской властью.

Противодействие настойчивому стремлению духовенства к руководству в государственных делах в конце XV в. оказывал Иван III. Он сам стремился использовать его в качестве орудия своей политики. Иван III в известном противостоянии с автором «Повести о белом клобуке» новгородским митрополитом Геннадием использовал ересь «жидовствующих» в своих политических интересах. Однако, по-видимому, в основе великокняжеских действий (защита еретиков от казни), помимо политико-хозяйственной необходимости борьбы за власть, лежал и мировоззренческий компонент.

Мировоззрение «жидовствующих» опиралось не только на нестяжательство и антиринитаризм. В рамках занятий астрологией они пользовались таблицами для определения лунных фаз и затмений, им был известен ряд отрывков из произведений античной философии: «Логика Авиасафа», а точнее – «Стремление философов» Аль-Газали, а также «Книга, глаголемая логика» еврейского философа XII в. Моисея Маймонида (1135/38–1204 гг.) (Мильков, 2016). Оба труда – опирающиеся на идеи Аристотеля компиляции основ математики и логики. В целом, мировоззрение жидовствующих содержало много того, что в последующем стало необходимой естественнонаучной составляющей ментальности эпохи Просвещения в России. Существенно, что «новгородские еретики имели в своих руках большое число книг, между прочим, таких, каких архи-

епископ Геннадий не мог отыскать у новгородских православных» (Святский, 2007, с. 386), – «Логика», «Шестокрыл» и другие труды, имеющие естественнонаучное содержание. Несмотря на это, «все эти книги после вторичного осуждения жидовствующих... яростно уничтожаются», – цитирует академика А. И. Соболевского Д. О. Святский (Святский, 2007, с. 385–386). Таким образом, используя известную метафору, можно сказать, что «вместе с водой из ванночки выплеснули младенца», т. е. необходимый материал для построения естественнонаучного знания.

Княжеская власть в целом нейтрально-благожелательно относилась к проявлениям этноинтегрирующей русской дохристианской культуры. В то же время в княжеском и служилом сословии проявлялся интерес и к естественнонаучным представлениям западноевропейской и античной культуры, позднее влившимся в ментальность России эпохи Просвещения.

Церковь в данный период (XIV–XV вв.) постепенно усиливала этнодифференцирующие гонения на остатки дохристианских верований среди русского населения (Гальковский, 2000; Панченко, 2008, с. 161) и противостояла Западу – как католицизму, так и естественнонаучным западноевропейским достижениям, исходящим преимущественно от ученых-католиков (Алпатов, 1973, с. 110–128; Мильков, 2016; Райков, 1947, с. 11, 42–46; Святский, 2007, с. 343, 420; и др.). В то же время такие представители духовенства, как Иосиф Волоцкий и Геннадий Новгородский, склонялись к существенно этнодифференцирующему пониманию примата духовной власти над светской.

Мы полагаем, что в рассматриваемый исторический период наиболее выраженное этнодифференцирующее и дезинтегрирующее русскую ментальность влияние оказывала политика духовенства – в подавлении дохристианской русской культуры (главное) и тенденции к папоцезаризму. Последнее стало результатом искажений этнофункционального развития ментальности властных сословий: подавление природно-анимистической компоненты в ментальности обуславливает снижение уровня психологической зрелости субъекта и, соответственно, формализацию отношения к вере.

Экономико-географический фактор и отношение русского коллективного субъекта к Западной Европе в XIV–XVII вв.

По мере ослабления золотоордынского влияния на Московское государство устанавливалось более или менее равноправное взаимодействие русских и ордынцев. В частности, в XV в. им приходилось

неоднократно объединяться в борьбе против новгородских ушкунников на Волге, опорным пунктом которых была новгородская колония Вятка (Бердинских, 2002, с. 32). Именно волжский торговый путь продолжал успешно развиваться в XIV–XV вв., и Новгород, соединявший его с балтийскими странами, не только богател, но и начинал играть разбойно-паразитическую роль. В XIV в. торговля по пути через Волгу в Персию, а также по Дону в Крым во владения генуэзцев шла через ордынские земли. Поэтому своего рода «окно в Европу» и связь с богатым Средиземноморьем находились под контролем ордынских ханов. К XVI в. (с ослаблением ордынского влияния) началось завоевание Поволжья Московским государством: Волга становится «русской рекой» (Кагарлицкий, 2009). Однако в тот момент, когда волжский путь полностью и окончательно переходит под власть Москвы, мировые торговые пути смещаются на запад (Смирнов, 1980).

В XVI в. открытие Америки и западного морского пути в Индию в эпоху Великих географических открытий вносит существенные изменения в европейскую ментальность и в то же время дает толчок к формированию новой мировой экономической системы. На Запад, прежде всего из Ост-Индии, хлынуло огромное количество материальных и финансовых ресурсов, что на первом этапе создало чрезвычайно благоприятные условия для развития торговли, промышленности и новых технологий во всех сферах жизни. Правда, вскоре именно приток в Европу драгоценных металлов в итоге обесценил деньги.

Хотя Московское царство активно торговало и развивалось, все же речные пути уступали тем новым возможностям, которые открылись Западу с морской торговлей в эпоху географических открытий. «Ничего не получая от расцвета европейской торговли, начавшейся после открытия Америки, Россия неизбежно оказывалась и на периферии мирового экономического развития... Таким образом, именно конец XV–начало XVI вв. стали решающим рубежом, предопределившим дальнейшую судьбу России – борьбу с отсталостью и изоляцией» (Кагарлицкий, 2009, с. 135). Включение России того времени в европейскую экономику осуществлялось в основном за счет поставок на Запад сырья для развивающейся кораблестроительной промышленности, а чуть позже она начала заниматься производством и экспортом зерна (там же, с. 138, 150–152). Понятно, что бурное развитие технологий в Западной Европе существенно опередило их развитие в России. Однако имевшее место в XV и XVI вв. приглашение иностранных мастеров могло свидетельствовать об отстава-

нии, но не о технологической отсталости, т. к. приглашение мастеров из Италии и Германии в различные страны (например, Швецию, Англию) было тогда общеевропейской нормой (с. 15).

Экономико-географический фактор с позиций нашего подхода не был ведущей причиной технологического отставания России. В качестве ведущего фактора мы рассматриваем этнофункциональные искажения в ментальности властных и образованных слоев русского общества.

Обращаясь к поиску психологических причин технологического (и естественнонаучного) отставания России в русской ментальности, отметим ее важнейшую особенность, обозначенную В. О. Ключевским. Характеризуя отношение к Западной Европе в русском обществе того времени, он приходит к выводу, что *заимствование России в Западной Европе «плодов просвещения» в XV и XVI вв. являлось «общением», а «влияние» как осознание «превосходства» западноевропейской культуры и заимствование не одних только «житейских удобств», но и «самых основ житейского порядка» началось именно в XVII в.* (Ключевский, 1937а, с. 275–276, 281). Почему же «общение» России с Западной Европой сменилось на «влияние» последней? Ответ на этот вопрос, на наш взгляд, определяется этнофункциональными искажениями развития ментальности российской власти, сложившимися к XVII в. Данные искажения обусловили снижение уровня психологической зрелости властных слоев и ослабление их способности к творческому мышлению. Это же и определило отмеченное Ключевским неоправданное и в целом неразумное заимствование этнодифференцирующих «самых основ житейского порядка», свойственное недостаточно зрелому коллективному субъекту.

Изменения ментальности Древней Руси в XVI–XVII вв.: скоморохи, раскол Церкви и западноевропейское барокко

С XIII по XV вв. в рамках теории казней окончательно формируется официальная идеология политически сильной Церкви. Согласно данной идеологии, все, начиная от светского властителя и кончая простым мирянином, должны обладать такими качествами, как послушание, смирение, почтение к Церкви. Происходит подмена идеи посмертного и земного воздаяния за грехи и смещение центра тяжести на прижизненное наказание ради облегчения посмертного (Панченко, 2008, с. 222). Постепенно в русской ментальности в целом нарастало противоречие между следующими взаимно этнодифференцирующими тенденциями: 1) нарастанием в Русской Церк-

ви тенденции к папоцезаризму, т. е. к приоритету духовной власти над светской; 2) сохранением дохристианского компонента (скоморошество и пр.); 3) нарастанием влияния культуры западноевропейского барокко. При этом проникновение в Россию естественнонаучных знаний, обладающих нулевой выраженностью этнической функции, ввиду психологической неготовности властных сословий к их восприятию было крайне незначительным.

Наряду со свидетельствами о протестных явлениях среди духовенства (стригольники), с XIV по XVI вв. нарастало количество письменных свидетельств об общем увлечении скоморошеством (Клибанов, 1960, с. 353). В рассматриваемый исторический период скоморошество, несомненно, осознавалось в древнерусском обществе как проявление традиционных дохристианских верований.

Отметим, что конец XIV в. и весь XV в. – это время последовательного подавления духовенством любых проявлений дохристианской ментальности (Панченко, 2008, с. 161). А. М. Панченко отмечает, что до 1470 г. (дата условная) имело место поразительное явление – «золотой век скоморошества» (там же).

Активизацию скоморошества и сопутствующих проявлений дохристианской ментальности в рассматриваемый период мы трактуем как неизбежный всплеск архаики в ответ на подавление дохристианской культуры.

Такие выдающиеся правители, как Иван III и Иван IV, также в определенной мере были не чужды антицерковных взглядов. Как мы уже упоминали, Иван III, известный своим покровительством ереси «жидовствующих», сам был замечен в клятве «небом и землей» (Клибанов, 1960, с. 192), что совершенно неприемлемо с позиций Русской Православной Церкви.

Интересно отношение Иван Грозного к играшкам и «глумлениям» (в аспекте развития личности), которое мы находим в его ответе Андрею Курбскому, упрекавшему царя в попирании ангельского образа, в бесовских трапезах, кощунничестве и глумлении. Грозный пишет: «Играм же – сходя немощи человеческой... *яко же мати детей пуцает глумления ради младенчества*, и егда же совершени будут, тогда сия отвергнут, или убо от родителей разумом на уншее возведутся... (курсив наш. – А. С.)» (цит. по: Панченко, 2008, с. 176–177).

Напомним, в наших клинических и психолого-педагогических исследованиях показано, что наличие в онтогенезе образной сферы личности (до 5 лет) волшебных сказочных образов, открывающих таинственный мир духов и явлений природы, народных игр и т. п., очень важно для формирования здорового и нравственного человека.

Панченко полагает, что народу не нравились церковные строгости, и Иван IV, «заботясь о популярности», стал вести себя в соответствии с исконными народными обычаями (Панченко, 2008, с. 177). На наш взгляд, вряд ли такое поведение Грозного было следствием политизированной «заботы о популярности», скорее это было проявлением «двойничества» его личности, о чем упоминает сам Панченко (там же, с. 246). Анализируя «Временник» участника и историка событий Смуты Ивана Тимофеева, Панченко отмечает, что Тимофеев – один из первых русских авторов, который пишет «о раздвоении и прямо о двойничестве» царя Ивана Грозного. Тимофеев усматривал в деятельности царя разделение предшествующей культуры на две противоположные – опричнину и земщину, каждая из которых осмысляет противостоящую как антипод. Тимофеев изображал опричников почти как иноверцев: они давали клятву не общаться с земскими.

Говоря о двойничестве, Панченко противопоставляет, с одной стороны, дохристианскую и христианскую народную культуры, с другой – новые западноевропейские влияния (барокко). Двойничество Грозного проявлялось, например, в том, что он плясал со скomorоxами, но при этом хвалил немецкие обычаи, позволял лютеранам завести в Москве церковь и т. д., и т. п. Есть сведения и о предоставлении иностранцам особых льгот по политическим соображениям: в частности, они, по сравнению с коренными русскими, имели существенные судебные льготы (там же, с. 246–247, 249).

Однако, на наш взгляд, наиболее существенным в двойничестве Ивана Грозного было противоречие между дохристианской и христианской компонентами его ментальности. Не следует искусственно снимать противоречие между дохристианской («языческой») и православной культурой, объединяя их как «традиционные»: для данного возражения у нас есть аргументы, связанные с различной выраженностью этноинтегрирующей функции этих двух типов ментальности в развитии личности даже в настоящее время (Сухарев, 2008). Дохристианская и православная русская ментальности могут быть противопоставлены и соотноситься с западноевропейской ментальностью каждая по-своему.

Известна крайняя религиозность Ивана Грозного, что проявлялось, в частности, в его особых отношениях, сложившихся с московским юродивым святым Василием Блаженным. Царь много и подолгу беседовал с ним, выслушивал его обличительные речи, а по кончине святого сам нес гроб с его телом (Сарыева, 2015 и др.).

Хотя духовенство осуждало и считало крайне неприличными любовь царя Ивана к пляскам, игрищам со скomorоxами в кругу близ-

ких друзей, но это было лучшее для скоморохов время. Первые государственные акты, враждебные скоморохам, под влиянием Церкви появляются в XV в. (Панченко, 2008, с. 201), т. е. с периода окончания золотоордынского влияния и, соответственно, ослабления реальных возможностей высшего духовенства в борьбе с проявлениями русского «язычества». Вместе с тем Панченко отмечает, что в народном сознании конца XVI в. «скоморохи как бы конкурируют с попами» (там же, с. 161). Можно сказать, что царь Иван Грозный был последним из великих князей, в ментальности которого еще был существенно представлен русский дохристианский компонент.

Репрессии против скоморошества и других дохристианских традиций, проводимые после Смутного времени и подготовленные кружком «боголюбцев» при дворе царя Алексея Михайловича, «были признаком не силы, а слабости Церкви»: она, по словам Панченко, «впервые испугалась мирской культуры как способного к победе соперника» (там же, с. 201).

Программу оцерковления жизни и быта русского общества в середине XVII в. создали и приняли к исполнению «боголюбцы», в число которых, помимо самого царя Алексея Михайловича, входили и такие различные фигуры, как протопоп Аввакум и его политический и духовный оппонент будущий автор церковных реформ патриарх Никон. Первым русским царем, свадьбу которого «не играли», а осуществляли обряд венчания исключительно по церковному обычаю, был царь Алексей Михайлович Романов.

Наряду со строгостью «старомосковской» церковной политики (как старообрядцев, так и сторонников Никона) внутри церковной и светской власти, ей противостояли «латинствующие» – Симеон Полоцкий (воспитатель царевичей), Сильвестр Медведев и др. В целом, не выходя за рамки православия, они пропагандировали западноевропейскую схоластическую науку. Во главе последней стояли иезуиты, которые учли некоторые уроки Реформации и пытались приблизиться к практическим запросам эпохи (Панченко, 2008, с. 353).

Характер западных («латинствующих») влияний на ментальность высших слоев русского общества XVII в. хорошо иллюстрирует содержание произведения Симеона Полоцкого «Вертоград многоцветный». Панченко относил его к жанру барокко именно из-за его мозаичности, всеохватности: в данном произведении просматривается стремление охватить все сюжеты, которые должен был знать просвещенный человек того времени. Симеон Полоцкий хотел дать читателю широчайший свод знаний византийской и римской исто-

рии, включая исторические анекдоты о Цезаре и Юстиниане, Диогене и Аристотеле и пр. В его произведении содержатся сведения о вымышленных и экзотических животных (птице феникс, плачущем крокодиле и т. д.), о драгоценных камнях. Здесь же имеются изложение космогонических воззрений, сведения о христианской символике, многочисленные фрагменты из античной мифологии, различные «раритеты» и «курьезы»; книга иллюстрирована произведениями живописи, графики, представляя собой поистине «разноцветный сад» (там же, с. 357). «Вертоград многоцветный» являлся, таким образом, крайне неоднородным, «этнофункционально мозаичным» источником образов прежде всего для властных сословий русского общества XVII в. Содержание данного произведения было выражено этнодифференцирующим по отношению ко всем компонентам русской ментальности. *Русские дохристианские представления в «Вертограде многоцветном» отсутствовали.*

В самой русской православной ментальности к середине XVII в. отчетливо обозначилось противоречие между крестьянским «народным православием» и сторонниками «ревнителей древлего благочестия». В среде «ревнителей» также не было единства: в частности, протопоп Аввакум и патриарх Никон, поначалу вместе участвовавшие в кружке «боголюбцев», впоследствии стали заклятыми врагами. Их идейное расхождение было обусловлено тем, что под нарастающим влиянием в церковных кругах ветхозаветного папоцезаризма и вселенской православной идеи «Москва – третий Рим» была осуществлена церковная реформа, окончательно оформившая еще одну линию раскола ментальности русского общества середины XVII в. – внутрицерковную. Сохраняя старину, последователи Аввакума в большей степени, чем их оппоненты, сохранили, хотя и не явно, но все же дохристианскую архаику.

В результате в структуре ментальности Московского государства возникли дополнительные линии раскола между ментальностью сторонников «древлего благочестия» во главе с Аввакумом, ментальностью сторонников никонианских церковных реформ, дохристианской ментальностью и поликультурной ментальностью западноевропейского барокко. Последняя включала как этнодифференцирующее содержание, так и естественнонаучные представления с нулевой выраженностью этнической функции. Но к восприятию естественнонаучных представлений, как мы уже упоминали, ментальность властных сословий не была готова вследствие этнофункциональных искажений своего развития, обуславливающих недостаточный уровень психологической зрелости.

Краткий этнофункциональный анализ состояния образования и школьного дела на Руси к началу XVII в.

Одним из наиболее глубоких сочинений, дающих в то же время достаточно сжатую и обобщенную картину образования в нашей истории до XIX в., является труд П. Ф. Каптерева «История русской педагогики» (Каптерев, 1915). Его взгляд на историю образования в России, по замечанию вице-президента РАО В. П. Борисенкова, по сравнению с трудами, посвященными данной теме за последующие 80 лет, можно уподобить «картине художника» по сравнению «с черно-белой фотографией» (Борисенков, 2004, с. 558). Исследуя русскую педагогическую мысль, Каптерев подвергает «тщательному анализу и критическому разбору взгляды почти всех известных ее представителей» (там же, с. 559). Особенно углубленно его работа представляет религиозно-идейное содержание образования, не умаляя внимания школьному делу и семейному воспитанию, в связи с чем мы использовали данный источник как основной для этнофункционального анализа состояния русского образования в указанный период.

В целом образование в Древней Руси и позже было в руках церковных властей, что сходно с его устройством в Западной Европе аналогичного исторического периода. Каптерев считал, что «наши древние моралисты дали изложение педагогики святого писания Ветхого Завета именно произведений Соломона и Иисуса Сирахова» почти с Крещения Руси (Каптерев, 2004, с. 33). Он отмечает, что с началом татаро-монгольского завоевания «суровый ветхозаветный дух все более нарастает в педагогике» (там же). И даже когда в XVII веке в Московское государство, казалось бы, стала активно проникать европейская образованность, наставник детей царя, ученый монах, латинист, антигрекофил и антистарообрядец, «воспитатель царевичей» Симеон Полоцкий так же, как и его ярый идеологический антипод протопоп Аввакум, был педагогом вполне ветхозаветного склада. В частности, Симеон Полоцкий наряду с тем, что в Европе того времени понимали под необходимой для просвещенного человека суммой знаний и умений, дает следующие рекомендации по нравственному воспитанию детей (а именно младенцев): «Родителям от младых ногтей, от сосцу матерню страху Божию обучати младенца своя, да паче растут в добродетели, нежели в количество плоти. Чин же учения их буди сицев: первое, да учат прежде всех словес, глаголати Господню молитву и архангельский глас к Богородице...». Первые же слова, которые младенец должен произнести в своей жизни – это «Бог на небе» (там же, с. 38).

Как мы уже отмечали, одно из последних проявлений дохристианской русской ментальности во властном сословии можно было наблюдать у Ивана IV Грозного, который указывал на необходимость для детей «глумления ради младенчества», доколе те «от родителей разумом на уншее возведутся». То есть взгляды на воспитание в раннем детстве у царя Ивана еще в конце XVI в. являли собой противоположность взглядам на воспитание детей с младенчества у Симеона Полоцкого – воспитателя царей в середине XVII в.

В XVII в. взгляды на образование старообрядцев, в частности, в лице протопопа Аввакума, и просветителей в лице Симеона Полоцкого сходились в *ветхозаветной, законнической ориентации в противоположность «благодатного» отношения к детям* – без внушения страха Божьего, но с любовью и послаблениями, как предлагал обвиняемый в язычестве Иван Грозный. «Никонианскую» ментальность и ментальность «ревнителей древлего благочестия» объединяло в равной степени нетерпимое отношение к русской дохристианской культуре, проявлявшееся у «боголюбцев» прежде всего в борьбе за чистоту нравов против «язычества» (Зеньковский, 1995)

Кроме того, в отличие от некоторых высших иерархов, среди рядовых представителей духовенства имело место и прямое нерасположение и недоверие к науке, опасение, как бы из-за нее не потерять веру и даже самый разум. Каптерев приводит слова из одного древнерусского сочинения: «Богомерзостен пред Богом всякий, кто любит геометрию; а се душевные грехи – учиться астрономии и еллинским наукам» (Каптерев, 2004, с. 28–29).

Похоже, тенденцию к папоцезаризму и «теорию казней Божьих» в сочетании с настороженным отношением к науке Русская Православная Церковь, как главный устроитель образования в то время, пронесла до XVII и даже до XVIII вв. (Сухарев, 2012а, с. 154–192; 2014б, с. 134–143).

Кроме того, с позиций этнофункционального подхода общность взглядов на образование и педагогику у старообрядцев, представляющих итог развития Русской Церкви с XI до начала XVII вв., и «никониан», реформировавших эту Церковь на основе западноевропейских и византийских влияний, состояла в этнодифференцирующем вытеснении дохристианского компонента русской ментальности. Причем у Симеона Полоцкого при недопущении познания русской дохристианской древности вполне дозволялось просвещение в духе греко-римской античности – получение знаний об античных языческих богах (этнодифференцирующее влияние), о трудах Аристотеля, Платона и др.

Согласно Стоглавому собору (1551 г.), училища на Руси были до XIV в., а позднее «у нас был сплошной вопль об учреждении училищ» (Каптерев, 2004, с. 86). Крайне мало было училищ в XV, XVI и XVII вв. (там же, с. 60). В. Н. Татищев, считавший, что главнейшее в жизни есть вера, писал, что в древности в Россию были введены науки, но «после нашествия татар власть духовенства возросла» и тогда последнему для приобретения больших доходов и власти «полезнее явилось народ в темноте неведения и суеверия содержать», поэтому училища были оставлены (Каптерев, 2004, с. 172). Однако взгляды Татищева впоследствии подвергались критике (Карташев, 1993, с. 256–257; Голубинский, 1997).

В XVII в. прибывшие в Россию византийские иеромонахи почти «по-ленински» заключили, что России «нужны, во-первых, училища, во-вторых, училища и, в-третьих – училища» (Каптерев, 2004, с. 61). Напомним здесь, что «вопли» о нехватке церковных училищ, начавшиеся с середины XV в., возникли именно тогда, когда золотоордынская поддержка духовенства практически уже исчезла и оно вынуждено было начать зарабатывать себе политическое влияние не силовыми методами, но дать обществу реальное духовное просвещение, как и новую идеологию в духе возникшей тогда же идеологии «Москва – третий Рим».

Если же говорить о грамотности населения и духовенства, то есть вполне надежные данные С. А. Зеньковского о том, что к началу раскола Церкви около 75% духовенства было грамотным, высшие иерархи были грамотными поголовно, а грамотность среди крестьянства была около 15% (Зеньковский, 2009, с. 98). Но грамотность – это одно, а образование, включающее древние языки и западноевропейские естественнонаучные представления – совсем другое.

После реформ Петра Великого и «европеизации» России в целом грамотность населения значительно падает. Причиной этому, видимо, явились разгром русского духовенства и монашества при Петре и более тяжелое положение крестьянства, попавшего еще в худшие условия полного крепостного права, чем в XVII в. (Зеньковский, 2009, с. 99).

В допетровский период «мастера грамотности» при обучении чтению и письму «о природе, о растениях, о животных, об астрономических и химических явлениях ничего не говорили своим ученикам, так как сами о таких явлениях ничего не знали; но зато много твердили о Боге, ангелах, чудесах, злых духах, их действии на человека» (Каптерев, 2004, с. 93).

Каптерев указывает, что все историки до времен Петра I постоянно задавались вопросом: «Кто виноват в том, что меч ярости

Божьей столько лет подряд поражает Русь, не переставая?». «Как вся еврейская история некогда приводила к уклонениям евреев в идолопоклонство и к наказаниям Иеговы за эти отступления от веры в истинного Бога, так и вся русская история в древности сводилась к божеским наказаниям за грехи людей, за отклонения их с пути добродетели и благочестия» (там же, с. 97). Возникшие с 1386 г. западные православные так называемые «братские школы» помимо того, что «держали оборону от католиков», также имели целью обучения ветхозаветный идеал, исключающий самостоятельность ребенка (с. 107).

Что касается дошкольного образования, то в ментальности властных слоев русского общества преобладало ортодоксальное церковное воспитание, а проявления дохристианских народных представлений в целом подавлялись (особенно в XVII в.). Это обусловлено тем, что Церковь окормляла власть и не могла допустить относительно «вольномудства» в семейном воспитании властных слоев.

Мы полагаем, что в процессе воспитания и обучения властных слоев общества в Древней Руси с конца XIII по XVII вв. практически во все возрастные периоды преобладали такие искажения этнофункционального развития ментальности, как вытеснение природно-анимистических представлений и слишком раннее начало активного внедрения в психику надэтнически-религиозных (христианских) представлений. Данные искажения типически обуславливали *недостаточно высокий уровень психологической зрелости*, что проявлялось в относительно низком качестве взаимодействия эмоционально-чувственных и когнитивных компонентов отношений личности, в формальном усвоении нравственных норм и повышенном уровне тревожности. Кроме того, это обуславливало снижение способности к творческому мышлению и зрелому усвоению естественнонаучных представлений, а также формирование психологически незрелого и неоправданного подражания западноевропейским образцам буквально во всем и прежде всего – в быту. Источников развития внутри России власть не видела.

Ментальность царя Алексея Михайловича и патриарха Никона как ключевых фигур церковного раскола

Рассмотрим этнофункциональные особенности личности и бытовой культуры наиболее значимых, ключевых фигур в инициации церковного раскола – царя Алексея Михайловича и патриарха Никона. Прежде всего, отметим, что внутренним двигателем реформ,

хотя они и остались в истории как «никонианские», по мнению ряда исследователей, был сам царь, что и проявилось в дальнейшем его разрывом с патриархом и определенными изменениями в курсе реформ (Зеньковский, 1995, с. 223; Кутузов, 2003, с. 400).

В личном плане царем Алексеем Михайловичем завладела политически незрелая, авантюрная и проталкиваемая иезуитами идея создания неовизантийской Великой Греко-Российской империи с единой церковной обрядностью по греческому образцу, что вполне отвечало ведущей идее «Москва – третий Рим». В политическом аспекте данная идея предполагала провокационную возможность защиты христианских стран от гигантского Османского султаната, что, естественно, ослабило бы Россию и усилило бы позиции римо-католиков (Кутузов, 2003, с. 302).

Краткий анализ ментальности царя Алексея Михайловича

В целом ведущее содержание ментальности царя Алексея Михайловича, психологический облик которого хорошо представлен в работах С. А. Зеньковского, Н. Ф. Каптерва, Б. П. Кутузова и других исследователей (Зеньковский, 2009; Каптерев, 1995; Кутузов, 2003), состояло в безусловном и подчас наивном подражании западным культурным и поведенческим образцам.

С одной стороны, с детства царь воспитывался в грекофильских воззрениях. О пристрастии его к поздневизантийской греческой культуре явствует из письма к нему протопопа Аввакума: «О царю Алексее!.. Воздохни-тко по-старому, как при Стефане, бывало, добренько, и рцы по русскому языку: „Господи, помилуй мя грешного!“ А кирелейсон-от оставь; так елленя говорят, плюнь на них! Ты ведь, Михайлович, русак, а не грек. Говори своим природным языком, не унижай ево и в церкви, и в дому, и в пословицах» (Аввакум, 1927, с. 475).

С другой стороны, приверженность греческой Церкви и поздневизантийским обычаям современного царю Константинополя, находящегося с 1453 г. под властью османов, сочеталась в его душе с приверженностью вообще ко всему иностранному. Воспитателем царя, родившегося в 1629 г., был боярин Борис Иванович Морозов, во многом ориентировавшийся на иностранцев и иностранные обычаи. До пятилетнего возраста молодой царевич Алексей оставался на попечении у царских «мам». С пяти лет под надзором Морозова он стал учиться грамоте по букварю, затем приступил к чтению Часослова, Псалтири и Деяний святых апостолов, в семь лет начал обучаться

письму, а в девять – церковному пению. С течением времени у ребенка (11–12 лет) составила маленькая библиотека; из книг, ему принадлежавших, упоминаются, кроме прочего, изданные в Литве Лексикон и Грамматика, а также Космография. В числе его игрушек были конь и детские латы «немецкого дела», иностранные музыкальные инструменты, немецкие карты и «печатные листы» (картинки) в целом этнодифференцирующего содержания.

Предположительное отсутствие в педагогической среде, в которой царь воспитывался в раннем детстве, 1) этноинтегрирующих *природно-анимистических* представлений в сочетании 2) со слишком ранним (не позднее 5 лет) религиозным воспитанием и 3) богатыми этнодифференцирующими представлениями в возрасте до 5 лет – все это в совокупности могло стать условием формирования *тревожного аффекта и психологически недостаточно зрелого отношения к религии (психологические истоки инициированного им раскола Церкви) и ко всему иностранному (западноевропейскому)*.

Наряду с прежними образовательными средствами, в воспитательном инструментарии для молодого царя заметны и нововведения, которые сделаны были не без прямого влияния Морозова. Последний и одел в первый раз молодого царя с братом и другими детьми в немецкое платье (Берх, 1831; Кутузов, 2003, с. 202; Платонов, 1913).

Вторая половина XVII в. была связана с пребыванием русских войск в Литве, Польше, Ливонии, Малой и Белой Руси, что неизбежно привносило в русскую ментальность элементы абсолютизма и секуляризации, распространяющиеся в Западной Европе. У царя преобладало безусловное и подчас наивное подражание западноевропейским культурным образцам, опосредованное польским влиянием. «В модах, одежде и украшениях польское влияние быстро проникает и растет с каждым годом... близкий родственник царя Никита Романов одевает своих слуг в польское и немецкое платье. В 1654–1657 гг. дворец царя украшается мебелью западного стиля, а на троне Алексея Михайловича делается не славянская или греческая, а латинская надпись. Уже в юности царь знал польский и латинский языки (но не греческий. – А. С.), чем приводил в восторг западноевропейцев. К концу царствования этого второго Романова дворцовые порядки уже напоминают скорее будущие петровские ассамблеи» (Зеньковский, 1995, с. 254).

В период правления Алексея Михайловича происходила тотальная внешняя «византизация» церковной жизни: духовенство во главе с Никоном стремилось подражать поздневизантийским установлениям в обряде и книжной справе; Никон предаст анафеме старое

(русское и ранневизантийское) перстосложение и обряды. Существенные этнодифференцирующие изменения произошли в характере иконописания; в церковное пение было введено итальянское бельканто и пр.

В то же время духовенство и Алексей Михайлович боролись, наряду с кабаками и пьянством, с дохристианской культурой (скоморшеством и пр.), с традиционными напитками, в первую очередь, с пивом и медом (связанными с дохристианскими верованиями), во вторую – с «бестрадиционной» водкой. Борьба с кабаками и «питухами» осуществлялась, кроме прочего, по причине необходимости пополнения казны, путем государственного регулирования производства алкогольных напитков (Похлебкин, 1991; Прыжов, 1992).

Переломным для дохристианской культуры был 1648 г. Известно, что Алексея Михайловича называли «тишайшим», потому что он еще во второй год своего правления издал указ, в котором под угрозой батога и «насильственной смерти» *запрещались игра на народных музыкальных инструментах, «возбуждающих духов природы», пение и пляски под них.* А на третий год им были запрещены игры в тавлеи (шашки) и шахматы, кулачные бои, качание на качелях, сказывание сказок, загадывание загадок и многое другое; гусли при этом изымались у населения и сжигались возами (Гальковский, 2000, с. 327–329, 345–348). В то же время свадьба царя Алексея Михайловича была первой в истории Руси, совершенной исключительно по церковному обряду (Зеньковский, 1995).

Сам государь и его приближенные были на бытовом уровне ориентированы на немецко-польские образы культуры. «Царь одевает польское платье, зовет во дворец польских актеров, которые, по всей вероятности, были еще менее церковны, чем русские скоморихи» (Зеньковский, 1995, с. 256). В быту, пишет В. О. Ключевский, царь Алексей Михайлович «страдал вспыльчивостью... легко терял самообладание и давал излишний прстор языку и рукам» (Ключевский, 1937а, с. 349). Многие историки, включая С. М. Соловьева и В. О. Ключевского, отмечают, что он легко поддавался чужому влиянию. Ближайшее окружение царя составляли, с одной стороны, личности польско-латинской ориентации – А. С. Матвеев, Ф. М. Ртищев, А. Л. Ордин-Нащокин, а с другой ортодоксальные грекофилы – церковнослужители Стефан Вонифатьев, Никон (Кутузов, 2003).

На «разбойном», по определению старообрядцев, соборе 1666–67 гг., руководимого греками, с соизволения царя Алексея Михайловича фактически осуждается и уничтожается «вся прошлая русская история, начиная с принятия русскими Крещения»: на первый

план ставился греческий авторитет буквально во всем, т. е. на государственном уровне началось гонение на все русское (Кутузов, 2003, с. 498).

Царь во многом отступал от старозаветной жизни: ездил в немецкой карете, брал жену с собой на охоту, водил ее и детей на «иноземную потеху», «комедийные действия», дал детям западнорусского ученого монаха (Симеона Полоцкого), который учил царевичей латинскому и польскому (Ключевский, 1937а, с. 300, 355).

В ментальности Алексея Михайловича мы наблюдаем упомянутое выше явление «двойничества», которое А. М. Панченко прослеживал еще в душевных метаниях Ивана Грозного (Панченко, 2008, с. 246–247). Душевный раскол у Алексея Михайловича проходил по линии «грекофильство»–«полонофильство» (последнее опосредствовало его тяготение ко всему западноевропейскому). Представления русской дохристианской культуры, насколько мы можем судить, царя и его ближайшее окружение не интересовали, – их просто «не было», они выпали из процесса развития их ментальности.

Б. П. Кутузов отмечает у царя «наивное преклонение перед всем иностранным», «ограниченные умственные способности» и «инфантилизм» (Кутузов, 2003, с. 204). Заграница была для царя «страной светлых чудес» и безграничных возможностей. Царь предлагал садовнику-немцу Индрику привить на яблоне «все плоды, которые у Бога есть». Немец сказал, что это невозможно, но царь был упрям и приказал приступить к тайному эксперименту. Не имея точного представления об основах материальной культуры Запада и воспринимая ее в виде всяких, как он сам однажды выразился, «дикинок, каких в Московском государстве нет», он наивно был убежден в почти всеобъемлющем техническом могуществе мастера-иностранца (там же, с. 210). Алексей Михайлович сам прививал на яблоню побеги тополя, осины, а также пшеницы, ячменя, мака: «Вдруг что-нибудь да выйдет» (Бахревский, 1997, с. 140–141). Т. е. у царя авторитет всего иностранного преобладал над способностью самостоятельно мыслить в рамках естественнонаучных представлений.

Алексей Михайлович хотел даже иметь просто деревья или растения, о которых знали одно: они должны быть непохожи на свои, московские. Предписывалось, например, царскому комиссионеру Гебдону купить «дерев немецких мерою по сажени» (Заозерский, 1937, с. 268). Таково было стремление ко всему западноевропейскому. Восхищенное отношение царя ко всему заграничному, вернее, ко всему нерусскому имело характер психологически незрелого детски-восторженного поклонения.

У патриарха Никона и других искренних сторонников церковной реформы такое отношение проявлялось лишь к культуре Византии, у всего княжеско-дружинного сословия – в той или иной мере по отношению к Западной Европе.

Краткий анализ характерных черт ментальности патриарха Никона

В реконструкции ментальности личности патриарха Никона мы не будем касаться церковно-политической стороны его деятельности, которая признана неправомерной с позиций православного богословия многими авторитетными исследователями – Н. Ф. Каптеревым, Е. Е. Голубинским, С. А. Зеньковским и др. Отметим лишь использованные Никоном жестокие методы насаждения реформ, помимо введения необоснованной «книжной справы»: жгли, душили, пытали и пр. (Зеньковский, 1995). Психологический портрет патриарха Никона включает определенные характеристики, повторяющиеся у различных авторов. Это страстность, жестокость, стяжательство, что попирает самые основы христианской нравственности. У Никона был снижен контроль эмоций, потребностей и имело место недостаточно органичное усвоение христианской нравственности. Наивное стремление Никона быть «как все патриархи» и мелочное подражание греческим патриархам даже в быту и одежде свидетельствуют о его недостаточной психологической зрелости.

Н. Ф. Каптерев отмечает склонность Никона к роскоши, а современники патриарха единогласно заявляли, что Никон всю свою огромную церковную власть, свое влияние на царя употребил как средство скопления в своих руках громадного имущества, которое он приобретал самыми разными способами (Каптерев, 1996, с. 156, 166–167).

Вместе с тем как церковный политик Никон боролся с пьянством и прочей безнравственностью, стремился восстановить строгость церковных служб. Жесткое гонение на скоморошество и дохристианские народные традиции также было важной стороной его деятельности.

Ориентация на Византию, вроде бы подобающая церковному иерарху на Руси, буквально сквозила в духовном облике Никона, этнического мордвина (Зеньковский, 1995, с. 223). Зеньковский отмечает, что вся одежда его, в том числе знаменитый белый клобук русского патриарха, была заменена на греческую, а «грекомания патриарха зашла так далеко и была так наивна, что он даже завел

в патриаршей кухне греческую еду. Теперь он мог думать, что выглядит и действует так же, как патриархи восточные, и что в случае освобождения православного Востока Россией он сможет возглавить весь православный мир без того, чтобы греки косились на него, как ему казалось, смешные русские провинциальные замашки и обряды. Комплекс неполноценности и провинциальности, желание стать „как все патриархи“, выглядеть и служить, как служили блестящие и столь соблазнительные византийцы, несомненно, играли очень значительную роль в развитии обрядовой политики патриарха из простых крестьян, пробывшего почти всю свою жизнь в глубокой провинции. Весь его „эллинизм“ вытекал не из преклонения перед греческой культурой и греческим богословием, а из мелко-го тщеславия и легковесных надежд на вселенскую роль» (там же). Психологический эффект вследствие книжной справки – выход нового Служебника – «был ужасен», отмечает Зеньковский, ибо «сам глава Русской Церкви необоснованно и легкомысленно начал нарушать „лепоту“ русского богослужения, за полноту восстановления которого боголюбцы боролись уже десятки лет» (там же, с. 225–226).

Недостаточная психологическая зрелость и *сниженный контроль эмоций и чувств* с позиций этнофункционального подхода свидетельствуют об искажении этнофункционального развития личности, прежде всего на *природно-анимистической* и героической стадиях.

Действительно, жестокое обращение мачехи с юным Никитой (будущим патриархом Никоном) в детстве с 3-х лет, его тяжелая борьба за существование в данный период жизни вряд ли способствовали счастливому детству. Вместо народных сказок, детских песен, игр и т. д. на первый план у него выступали, скорее, моральные и житейские проблемы. Поэтому очень рано в нем пробудилось рвение к духовным книгам и созрело самостоятельное решение уйти в монастырь в возрасте 12 лет (Севастьянова, 2003).

Вполне вероятно, что недостаточный контроль эмоций и чувств, наряду с формальным отношением к христианской нравственности, могли являться следствием отсутствия в раннем детском периоде развития ментальности Никона природно-анимистических образов, присущих дохристианской русской культуре. Отсутствие природно-анимистических образов в раннем онтогенезе его ментальности до 5 лет (скорее всего, при наличии образов природы) обуславливает напряженность потребностно-мотивационной сферы (энергии личности) при отсутствии сформированных когнитивных механизмов контроля эмоций и чувств (Сухарев, 2008, с. 93–97, 177–193, 258, 302 и др.), а также органичного усвоения нравствен-

ных норм (страстность, жестокость патриарха Никона). В сочетании с ранним религиозным воспитанием данная психолого-педагогическая среда обусловила недостаточный уровень психологической зрелости и недостаточный контроль ведущего *гневно-тревожного аффекта* (там же).

На этом фоне этнодифференцирующие поздневизантийские церковные установления могли способствовать возникновению высокой личностной предметной тревоги, излишне мотивирующей незрелое отношение ко всему греческому.

Итак, патриарх Никон и царь Алексей Михайлович – две ключевые фигуры, которые надолго определили содержание дальнейшего развития ментальности властных слоев – светского и духовного – русского общества. Психологически их объединяет одно – недостаточная психологическая зрелость, проявлявшаяся, прежде всего, в снижении качества эмоционального контроля, взаимодействия сферы мышления, чувств и эмоций и, как следствие, наивное ожидание волшебных перемен от чего-то далекого, иностранного. Данные особенности, как мы предполагаем, в преобладающей мере обусловлены вытеснением из ментальности Никона и царя Алексея Михайловича этноинтегрирующих природно-анимистических представлений русской дохристианской культуры.

Тема земли и природы в русской ментальности XVII в.

В соответствии с теоретической и экспериментально установленной системообразующей ролью для ментальности личности образов ландшафта и климата, согласно принципу этнофункционального единства микро- и макрокосма, ведущим в ментальности этносреды является отношение коллективного субъекта к земле и природе в целом.

В. О. Ключевский писал, что в «московском политическом сознании» перед Смутой и в ее ходе имело место одно недоразумение: «государство, как союз народный, не может принадлежать никому, кроме самого народа; а на Московское государство и московский государь, и народ Московской Руси смотрели как на вотчину (наследственное землевладение. – А. С.) княжеской династии, из владений которой оно выросло. В этом вотчинно-династическом взгляде на государство я и вижу одну из причин Смуты» (Ключевский, 1937а, с. 53–55). В продолжение всей Смуты народ не мог освоиться с мыслью о выборном царе и, по замечанию Ключевского, царь Михаил утвердился на престоле не столько потому, что был земским избранником, сколько потому, что доводился племянником последне-

му царю прежней династии (там же, с. 56). Всенародная выборность царя и благословение его на царство патриархом сделало Михаила Федоровича Романова действительно царем людей, помазанником Божьим, а в ментальности русского общества произошло радикальное изменение представления о власти, народе и земле.

Митрополит Иоанн Петербургский и Ладужский с удовлетворением отмечал, что именно с приходом на царство первого Романова русский народ получил «правильное земное устроение именно как народ», а «преступление против государства и государя... равно преступлению церковному, религиозному, направленному против промыслительного устроения земли Русской» (Иоанн, 1996, с. 202).

Ранее великому князю принадлежала его вотчина, – Русская земля, – а смерды и крестьяне были верными Русской земле, Богу и великому князю. До избрания царя отношения народа характеризовались тем, что на первом месте были земля и Господь, а уже потом – князь. После избрания царя во главу угла ставился Господь и его помазанник – царь, а во вторую очередь – земля. В устроении России по образу «царь – пастырь народа» государь де факто обрел абсолютную власть над крестьянством. При этом уже при царе Алексее Михайловиче земские соборы стали происходить значительно реже (Беляев, 2004).

В русской ментальности XVII в. имело место характерное для периодов гонений на дохристианскую культуру явление, связанное с отношением к земле и имевшее место среди противников церковных реформ. Оно продолжило традицию протестных настроений XIV в., когда стригольники практиковали исповедь земле, которая получила в конце XVII–начале XVIII вв. распространение и среди раскольников-нетовцев и в других толках (Зеньковский, 1995, с. 475).

В сочинениях наиболее авторитетного старообрядца-беспоповца Андрея Денисова (1672–1730 гг.) после никонианских реформ в роли преемника вселенской задачи охраны подлинного православия выступают «все русские города и деревни, веси и села, сам русский народ, а не „великий государь“ Московской Руси» (там же, с. 461). Андрей Денисов и его брат Семен выдвинули новую соборную организацию своей Поморской Церкви, подчеркивая именно ее соборное, а не иерархическое начало. В данном движении можно усмотреть косвенные признаки подвижки ментальности к более архаичной, по сравнению с «великим государем», идее «земля–народ».

Характеризуя эстетические изменения в мироощущении, проявлявшиеся в церковных песнопениях вследствие никонианских реформ, Н. С. Серегина пишет: «Тема земли, истории, народ-

ной памяти теряет свое конкретное выражение через воспоминания о событиях прошлого. . . Идеалы Святой Руси постепенно теряют живительную связь с землей, с историческими источниками духа, с исключительно богатым национальным христианским преданием» (Серегина, 1994, с. 16).

В заключении рассмотрения роли образа земли и природы в русской ментальности XVII в. отметим, что как в протестных реакциях XIV в., так и в реакции на церковный раскол в XVII в. народ обращался к архаическим этноинтегрирующим образам земли и природы. С приходом к власти Романовых тема земли в ментальности общества отошла на второй план: народ теперь принадлежал не земле, а непосредственно царю, помазаннику Божьему. *Данный факт имел дополнительный этнодифференцирующий смысл в надломе русской ментальности. Дохристианский компонент ментальности в XVII в. еще более подвергся подавлению со стороны духовенства.* Напомним, что согласно нашим исследованиям именно этноинтегрирующее отношение субъекта к природному ареалу рождения и проживания играет системообразующую роль в развитии его ментальности.

Четыре линии надлома русской ментальности XVII в.

В результате реформы Русской Церкви возникли различные протестные «раскольничьи» толки, которым были присущи такие явления, как крайний ригоризм, самосожжение, отрицание церковной иерархии, отрицание брака и деторождения, возобновление исповеди земле, воде, деревьям и т. п. Однако источники не сохранили сведений о возрождении «язычества». Похоже, что проявления дохристианского компонента ментальности практически на протяжении всей истории крещеной Руси то усиливались, то ослабевали. Они сопутствовали народной жизни и не были непосредственно связаны с историческими перипетиями христианства на Руси и в России, а также по понятным причинам не были допущены в памятники письма.

Как мы уже отмечали, с момента Крещения Руси всегда имел место более или менее выраженный *надлом русской ментальности по оси «русская дохристианская культура–христианство»*. В XVII в. в результате никонианских реформ данная линия надлома дополнилась еще одной – расколом внутри самой Церкви. Если история церковного раскола XVII в. в научных исследованиях XX в. стала освещаться не только с церковных позиций (Голубинский, 1997; Зеньковский, 1995; Каптерев, 1909; Кутузов, 2003; Мельников, 1999; и др.), то «языческо-христианскому» аспекту надлома ментальнос-

ти посвящено весьма незначительное количество попыток «внецерковного» рассмотрения. К сожалению, эти попытки часто были тенденциозными и «язычески заангажированными», подобно тому как «христианская заангажированность» и известная политизация по понятным причинам были свойственны авторам, исследовавшим русское язычество до начала XX в.

Отметим, что «нормальная субъектность», например, христианских летописцев по отношению к язычникам или современных неоязычников по отношению к христианству имела место всегда. В работах по исследованию дохристианского компонента в «общественном сознании», относящихся к периоду до начала XX в., используется либо официально-христианский подход в аспекте «борьбы христианства с остатками язычества» (Гальковский, 1916), либо гуманитарно-эстетический – изучение «поэзии древних славян», «народной культуры» и др. (Афанасьев, 1994; Сахаров, 2013). В советское время было распространено понимание как христианства, так и язычества в качестве вредных предрассудков. «Языческая» ментальность в России с позиций «христианской субъектности» описывалась в работах дореволюционных (Н.М. Гальковский и др.) или некоторых «неохристианских» постперестроечных авторов (с начала 90-х годов XX века).

Как мы уже отмечали, для современного исследования русской дохристианской ментальности, на наш взгляд, интерес представляли бы также научно выверенные работы с позиций «языческой субъектности», что позволило бы как-то компенсировать известную субъектность в «христианских» и «марксистско-ленинских» исследованиях.

Работами, относительно свободными от субъектности христианской или марксистской методологии, являются, на наш взгляд, исследования А.А. Панченко (Панченко, 1998) («либерально-научная субъектность постперестроечного периода») и Л.Р. Прозорова («языческая субъектность») (Прозоров, 2006).

Исследования Прозорова, определяющего себя как «язычника», осуществленные им в процессе консультаций с И.Я. Фрояновым, заслуживают внимания в историческом аспекте. Вот как Прозоров с позиций собственной «языческой субъектности» представляет этапы христианизации Руси (Прозоров, 2006, с. 307):

- X–XI вв. – Крещение князей и их приближения; разгром открытого противодействия христианству, удаление волхвов с политической арены.
- XI–XIII вв. – Крещение городских общин, прекращение конкуренции волхвов и князей, утрата последними интереса к насажде-

нию христианства; параллельное существование христианства и язычества в городе с преобладанием язычества в сельском округе (особенно на периферии).

- XIII–XIV вв. – ликвидация духовенством (при поддержке татар) городского язычества; начало проникновения христианства в сельскую округу, отмирание обряда кремации.
- XIV–XVI вв. – христианизация сельских жителей: возникновение синкретического «народного православия» и угасание язычества как самостоятельного культа.
- XVI–XVIII вв. – последние упоминания о русских язычниках.
- XVIII–XIX вв. – евангелизация русской деревни, искоренение «обрядоверия» и «пережитков язычества» в православном крестьянстве.
- XX в. – падение Российской империи и православной церкви.

На наш взгляд, данная работа, при всей ее дискуссионности, как минимум не искажает фактическую сторону событий, при этом в ней приводятся новые, малоизвестные сведения, отражающие реалии взаимодействия христианства и «язычества» в истории русской ментальности.

В отношении отмеченного Прозоровым явления «народного православия» в одноименной работе А. А. Панченко описываются фактически дохристианские обряды, переплетенные с христианскими представлениями, которые «приобретают реальный смысл только в пределах определенной ландшафтной структуры» (Панченко, 1998, с. 14). В данном случае автор говорит о двоеверии, но не в смысле картезианского богословия (там же, с. 20–21): он фиксирует устойчивую ритуальную традицию почитания чудесных свойств определенных мест, элементов ландшафта (камни, родники, деревья и пр.) (с. 67). Более полно, на наш взгляд, народное православие понимал Н. И. Толстой, отмечая в нем смешение трех элементов: ортодоксально-догматического христианства, славянского язычества и «антихристианства» (чаще всего, опять-таки язычества, но неславянского происхождения) (Толстой, 1995, с. 56–57).

«Языческие» проявления, не относящиеся непосредственно к живой природе (игры, пляски, музыка), в первые века христианской веры на Руси «не подвергались гонениям», как полагает Гальковский, вследствие влияния придворных традиций византийских императоров, в ментальности которых была широко представлена античность. Потом, когда «связь древней Руси с Византией стала слабеть, в правящих сферах возобладало аскетическое направление» (Гальковский, 1916, с. 345). Далее Гальковский отмечает, что некоторое время граж-

данская власть «безмолвствовала относительно светских развлечений» (там же). Но по мере укрепления Московской Руси со второй половины XV в. власть начинает «следить за религиозной и нравственной сторонами жизни своих подданных» (там же). С конца XV–начала XVI вв. появились запреты скоморошества (наряду с запретами «бесовских потех» и т. п.) как недозволенного для народа, однако практикуемого, например, при дворе Ивана Грозного и на свадьбе царя Федора Михайловича (1626 г.). Но уже 1649 г. царь Алексей Михайлович, принадлежа вместе с будущим (с 1652 г.) патриархом Никоном к кружку боголюбцев, издал ряд строгих указов, направленных против музыки, плясок, дохристианских проявлений в целом, чтобы «Колед, Плуг и Усений не кликали, песен бесовских не пели, не сквернословили, на рождественских святках не собирались на бесовские игрища» (там же, с. 348). Даже свадьба царя впервые в русской истории, как мы уже упоминали, проходила исключительно по церковному обычаю, но при этом различные празднества при дворе проводились под сильным влиянием западноевропейских обычаев (театральные действа с переводным репертуаром, музыка и пр.).

Другими словами, при дворе Алексея Михайловича расцветало то, что Н. И. Толстой определил как «неславянское язычество» (Толстой, 1995, с. 55–56). Это направление в придворной жизни во всей полноте проявилось при сыне Алексея Михайловича Петре I и стало распространяться во властной чиновничьей и мещанской (городской) среде, почти не затрагивая при этом крестьянство (среди которого получило распространение лишь употребление хлебного вина, т. е. водки).

Итак, к концу XVII в. можно выделить *четыре линии раскола (надлома)* русской ментальности по наиболее активно действующим взаимно этнодифференцированным компонентам: 1) дохристианская русская культура («язычество»), 2) древлеправославие (обрядность ранневизантийского христианства), 3) никонианство (поздневизантийская христианская обрядность), 4) западноевропейская (преимущественно польская, отчасти немецкая и пр.) культура.

Аффективные составляющие ментальности русского общества в XVII в.

В настоящем разделе кратко представлены результаты этнофункционального историко-психологического анализа ментальности властных сословий на основе представлений отечественной школы аффективной патологии о *типах ведущего аффекта* (школа О. П. Вер-

тоградовой) (Вертоградова, 1980; Сухарев, 2008, с. 177–193). В данном историко-психологическом исследовании мы на доклиническом уровне вводим представление о «ведущих эмоциональных состояниях» субъекта, соответствующих «внеболезненным» проявлениям данных аффектов в «норме». Типы ведущих эмоциональных состояний мы далее для краткости все же будем обозначать как «аффекты». Типы ведущих аффектов, выделяемые Вертоградской, таковы: апатический, тоскливый, тревожный, гневный и маниакальный. Соответственно, в условной норме мы выделяем и типы ведущих эмоциональных состояний. В исследованиях И. Л. Степанова, как уже отмечалось (см. главу 4), показано, что относительно менее дезадаптирующим является ведущий тревожный аффект, в наименьшей степени нарушающий социально-психическое функционирование личности (Степанов, 1993, 2004). Рассмотрим особенности русской ментальности изучаемого периода с позиций клинических исследований типов ведущего аффекта.

В XI в. Киевский митрополит Илларион и его единомышленники исповедовали историософию *оптимизма* (Мильков, 2001, с. 222), в нашем понимании – конструктивный гипоманиакальный аффект (ведущее эмоциональное состояние), на основе которого строился расцвет наук и искусства в домонгольской Руси. Данный аффект был обусловлен относительно гармоничной представленностью в русской ментальности того времени природного, природно-анимистического, нажэтнически-религиозного (христианского), а для властных сословий – и естественнонаучного компонента.

В период же татаро-монгольского завоевания вследствие подавления природно-анимистического компонента во властной ментальности возобладала *гневно-пессимистическая* (дискардантный гневно-тоскливый аффект) ветхозаветная составляющая. *Гневное* обличение пороков русского народа с позиций теории казней идейно основывалось на ряде апокрифических и родственных им канонических сочинений, восходящих к Ветхому Завету, и было окрашено некоторым *пессимистическим* (тоскливым) чувством (вследствие выпадения природно-анимистического компонента во властной ментальности), которое проявлялось в примиренческой позиции по отношению к ордынцам.

Аффективную окраску ментальности традиционалистов-старобрядцев в XVII в. А. М. Панченко отметил как «оханье» и «горевание»: «Ах, ах! Увы, увy! Горе, горе!» (Панченко, 2008, с. 116). Ментальность традиционалистов пронизана *сокрушением* по утраченной «старой вере» (преобладание тоскливого аффекта).

Однако существенно, что, например, в обличениях Аввакумом Никона и никониан в целом в основном преобладают укор и *гневный* аффект, а «горевание» выступает преимущественно как сопутствующий повод для упрека (Аввакум, 1960). Это объясняется также жесткой позицией протопопа, связанной с его близостью к власти (в кружке «боголюбцев» помимо него состояли царь, Никон и др.).

Низы стояли за старую веру, а верхи предлагали русским людям новое будущее (Панченко, 2008, с. 115, 141). При этом *радостно-оптимистическую* аффективную составляющую ментальности (гипоманиакальный аффект) Панченко отмечает и у *новаторов-никониан*, обратившихся к современной им византийской обрядности, и у *светских носителей ментальности западноевропейского барокко*. Любимый ученик Симеона Полоцкого Сильвестр Медведев признавал, что «Русь – страна без мудрецов, познавших „семь свободных художеств“, без правильного образования, без света наук» (цит. по: Панченко, 2008, с. 121). Их трудами, как они чувствовали, Русь «преодолевала культурное одиночество, приобщалась к европейской цивилизации, становилась великой державой», и поэтому «ключевые слова сочинений новаторов – „*радость*“ и „*веселье*“» (там же, с. 118–119).

В целом, если сравнить характер ментальности властных слоев русского общества начиная с XIII по XVII вв., то ведущий аффект ментальности сторонников теории казней и ревнителей древнего благочестия (старообрядцев-«раскольников») совпадал по преобладающей *гневно-пессимистической* окраске.

Как уже отмечалось, ментальность домонгольского этапа в XI–XII вв., например, у митрополита Илариона в «Слове о Законе и Благодати», так же, как и у новаторов-западников вроде Симеона Полоцкого в XVII в., имела преимущественно *радостно-оптимистическую* аффективную окраску. Однако у западника Симеона Полоцкого, равно как и у его современника, ориентированного на русские традиции, протопопа Аввакума, сохранялось церковное понимание как истории Руси, так и содержания образования (Каптерев, 2004, с. 33–38).

При этом общим знаменателем в аффективной составляющей русской ментальности данного периода для властных слоев общества, несомненно, была более или менее выраженная *тревога*, являющаяся психологической характеристикой начальной фазы адаптационного синдрома (Г. Селье) и типически сопутствующая «эпохам перемен» и личности, и общества.

У ревнителей «древнего благочестия» тревога проявлялась в деструктивной (для земной, телесной жизни) форме *страха перед будущим в сочетании с его гневным неприятием*, что в то же время

сочеталось с тоской по прошлому. А у новаторов сформировалась *тревожно-оптимистическая* направленность в будущее (тревожно-гипоманиакальный аффект), мотивирующая на конструктивную деятельность и радостную подготовку к земному будущему.

А. М. Панченко со ссылкой на А. С. Демина отмечает, что «боязнь промедлить, не успеть, не совладать со временем – типичная черта зрелых лет царя Алексея» (Панченко, 2008, с. 142), свойственная для новаторов того времени и представляющая собой проявление тревожного аффекта.

Гневно-пессимистические настроения здесь точнее охарактеризовать как *дискардантный* (внутренне противоречивый) «гневно-тоскливый» аффект вплоть до разрушения каких бы то ни было мотивов к продолжению земной жизни и отрицания необходимости собственного земного существования, т. е. с суицидными тенденциями, к примеру, у сторонников «огнепальной веры» братьев Андрея и Семена Денисовых (поморцы-беспоповцы), восторгавшихся подвигами самосожжения (Зеньковский, 1995, с. 466).

С позиций этнофункционального подхода, *гневное неприятие будущего* «ревнителями древлего благочестия» является следствием выпадения из раннего онтогенеза их ментальности русского природно-анимистического компонента в сочетании с жестким религиозным воспитанием начиная с ранних лет. Тоскливый аффект связан с определенным *снижением энергии субъекта и с суицидными тенденциями* («огнепальная вера»), также обусловленной данным подавлением (Сухарев, Чулисова, 2014).

«*Радостно-тревожный*» аффект (гипоманиакально-тревожный) у «новаторов» (официальной духовной и светской власти) обуславливался, в свою очередь, их направленностью на этнодифференцирующие западноевропейские представления (*сочетание тревоги и недостаточного уровня психологической зрелости*). «Сверхтревожно-мотивированное» или «*радостно-незрелое*» отношение к западноевропейским «новинам» также обуславливалось вытеснением из раннего онтогенеза ментальности высших сословий русского природно-анимистического компонента.

Относительно более выраженное подавление природно-анимистического компонента русской ментальности именно в высших слоях общества (княжеско-дружинного сословия и духовенства) определялось тем, что как изначально, так и впоследствии влияние христианства было особенно сильно именно в них. Это подавление и обуславливало недостаточную психологическую зрелость властного коллективного субъекта русского общества.

Таким образом, ведущие эмоциональные состояния, характеризующие ментальность властных слоев Древней Руси, связаны с теми или иными искажениями этнофункционального развития данного коллективного субъекта. Отмеченные искажения обусловили недостаточный уровень психологической зрелости властных кругов в сочетании с деструктивными аффектами – гневным, тоскливым, а в разбираемом нами случае – предметно-тревожным по отношению к этнодифференцирующим западноевропейским представлениям.

Также у обладающих элитным сознанием сторонников «древлего благочестия» (у некоторых групп «раскольников») сформировался дискардантный гневно-тоскливый (или тоскливо-гневный) аффект с суицидными тенденциями.

Проведенный выше краткий этнофункциональный анализ иллюстрирует возможность использования данного подхода для прогноза и проектирования развития типа ведущего аффекта, ведущей характеристики эмоционально-чувственного компонента социальных отношений как основы мотивации поведения субъекта. Анализ показал, что относительно более конструктивным типом ведущего аффекта (эмоционального состояния) является доклинический «гипоманиакальный аффект», т. е. ведущее эмоциональное состояние радости, окрашивающее оптимистические представления и мировоззрение. Данный тип аффекта в большей мере присутствовал в ментальности властного коллективного субъекта домонгольской Руси, а также в ментальности властного коллективного субъекта русского общества XVII в. с его увлечением модернизацией в духе западноевропейского Просвещения. Другое дело, что *вследствие недостаточной психологической зрелости властный коллективный субъект наивно переоценивал значение плодов этого Просвещения, копируя их формальные черты без должного осмысления.*

Общий итог анализа динамики ментальности русского общества в XIII–XVII вв.

Изменения в ментальности княжеского и духовного сословий русского общества в рассматриваемый период с позиций этнофункционального подхода можно сформулировать следующим образом.

Во-первых, важнейшим следствием татаро-монгольского завоевания было привнесение в ментальность всех сословий русского общества этнодифференцирующего образа родной земли как принадлежащей и князю, и хану. Этнодифференцирующие изменения в отношении к земле, природе обладают выраженной этнической

функцией и являются, согласно нашим клиническим исследованиям, сильнейшим дискриминантом, отделяющим норму от патологии, деструктивным и дезадаптирующим фактором. Данное этнофункциональное изменение отношения к земле не только снижает энергетический потенциал субъекта, но и способствует росту тревоги (преимущественно предметной этнодифференцирующей) и формированию недостаточного уровня психологической зрелости (Сухарев, 2008).

Во-вторых, успешная борьба духовенства с русским (и не только) дохристианским компонентом ментальности, по-видимому, в значительной мере подавила в ментальности русского общества (особенно княжеского и духовного сословий) дохристианские природно-анимистические представления. Подавление данных представлений также обладало выраженной этнодифференцирующей функцией. Согласно нашим эмпирическим и экспериментальным исследованиям, это обуславливает ослабление контроля эмоций и чувств, ухудшение качества взаимодействия мышления, чувств и эмоций, снижение уровня психологической зрелости, уровня творческого мышления, а также незрелость побуждений, мотивов, (там же).

В-третьих, с одной стороны, усиление политического влияния духовенства следует рассматривать как проявление этнодифференцирующей тенденции к папоцезаризму в развитии ментальности высших церковных иерархов. Его политическое усиление как уступка «искушению власти» в качестве реакции породило в русском обществе такие явления, как этноинтегрирующее стригольничество и этнодифференцирующую ересь антитринитариев («жидовствующих»). Вместе с приданием анафеме антитринитариев в начале XVI в. попали под запрет и не получили широкого распространения философские, астрономические и математические тексты, т. е. в очередной (но далеко не в последний) раз на Руси «вместе с водой из ванночки выплеснули и младенца».

С другой стороны, общее развитие ментальности русского духовенства можно рассматривать как этнодифференцирующий отход от сформулированного в XI в. киевским митрополитом Илларионом в «Слове о Законе и Благодати» первенства Евангельской Благодати над ветхозаветным Законом (Илларион, 1990, с. 106–122). Церковь, усиливая свою политическую власть, все более ориентировалась на ветхозаветный закон: об этом свидетельствует, в частности, жесткое преследование еретиков.

В-четвертых, описанные выше искажения этнофункционального развития русской ментальности (прежде всего – подавления при-

родно-анимистических представлений) обусловили формирование в высших слоях русского общества недостаточного уровня психологической зрелости в сочетании с тревожным аффектом по отношению к этнодифференцирующим (западноевропейским и позднелинзантийским) представлениям.

И наконец, в-пятых, изоляционистская политика духовенства препятствовала проникновению в Россию «еретической» естественнонаучной книжности, исходящей от западноевропейского католицизма.

Таким образом, этнодифференцирующему воздействию в рассматриваемом историческом периоде с XIII по XVII вв. включительно подверглись практически все этнофункциональные компоненты русской ментальности – природная, природно-анимистическая (и, соответственно, героическая), а также надэтнически-религиозная (раскол Церкви). В наибольшей степени указанные воздействия коснулись властных сословий Древней Руси.

Искажения развития и связанное с ними снижение уровня психологической зрелости коллективного субъекта властных сословий обусловили отмеченное В. О. Ключевским явление трансформации взаимодействия русской ментальности с западноевропейской во *влияние* последней на первую, а также снижение уровня творческого интеллекта и степени самостоятельности внутренней и внешней политики Руси, осуществляемой властными сословиями.

Взаимоотношения христианской и русской дохристианской ментальностей до эпохи Петра Великого

Для человека в XXI в. достаточно очевидно, что современное духовенство использует преимущественно «увещательную» практику в работе с верующими и с населением в целом. Потому обыденному сознанию, как правило, не требуется доказательств о применении Церковью в Средние века в борьбе с остатками «язычества» данного вида воздействия, т. е. психологического.

Иначе дело обстоит с использованием насильственных мер различного характера, – в частности, преследований церковным и светским судом «религиозных преступлений» или «преступлений против веры», которые в современной русской ментальности зачастую не рефлексированы и подвергаются психологическому вытеснению.

По понятным причинам, современные отечественные исследования по проблеме «преступлений против веры» практически отсутствуют. В дореволюционных работах анализ проблемы религиозных преступлений осуществляется в историческом срав-

нении с уголовным законодательством зарубежных стран (Белогриц-Котляревский, 1886; Ширяев, 1909; Познышев, 1906; Попов, 1909; и др.).

В связи с этим в данном разделе мы коснемся именно насильственных мер как административного, так и уголовного характера, касающихся религиозных преступлений. В основе возникновения понятий «церковное» и «религиозное преступление» лежит византийский Лишанский эдикт 313 г. Константина и Лициния. Россия вместе с православием из Византии восприняла и ее церковно-светское право. Полный свод этого права назывался «Кормчие книги» и в различных списках включал в себя множество разнообразных источников. Практически все национальные юридические источники перенимали, заимствовали основные положения, а то и полные тексты из этих Кормчих книг. В них определены понятия и санкции, в частности, касающиеся волшебства и чародеяния, неисполнения обрядов христианской веры и исполнения языческих обрядов (Ширяев, 1909, с. 224).

Как было показано в начале настоящей главы, до начала татарино-монгольского завоевания в Древней Руси XI–XII вв. взаимоотношение между «языческой» и «христианской» компонентами ментальности было относительно гармоничным. Согласно М. Н. Гальковскому, «рука об руку» со взглядом на язычество как на «почитание стихий и видимой природы... и поклонение твари... существовал у нас другой взгляд, что язычество – это служение дьяволу, а древние боги – это бесы» (Гальковский, 2000, с. 112).

«Но почитание стихий и видимой природы у нас очень скоро было предано забвению...» (там же). Гальковский приводит сведения анонимного автора произведения XIII–XIV вв. «Слова св. Григория Богослова» (его переработки) о том, что «русские люди, будучи уже крещены, кланялись и приносили жертвы грому и молниям, солнцу и луне, Перуну, Хорсу, Стрибогу, Дажьдбогу, вилам, Переплуту, Мокоши, упырям и берегиням. Кланялись огню-сварожичу, камням, рекам, источникам, деревьям» (там же, с. 126).

До XIII в., по мнению Гальковского, преобладал «увещательный» характер вытеснения дохристианского компонента, по крайней мере, для властных сословий, а отношение духовенства к дохристианским верованиям и обычаям на практике было относительно терпимым (Гальковский, 2000, с. 117). В частности, традиционные дохристианские свадебные обряды в XII в. в целом допускались, если в их процессе не происходило случаев убийства, а контроль со стороны Церкви ограничивался центральными территориями государст-

ва, городами и феодальными вотчинами (Макаров, 1991, с. 11–20; Щапов, 1989, с. 99, 116, 190).

Вместе с тем, Гальковский замечает, что «христианство было введено у нас по инициативе гражданской власти. Идолы были сокрушены по приказанию князя Владимира. В XI веке государство также стояло на страже интересов Церкви; *появляющиеся волхвы „погибоша“*; о некоторых из них мы знаем, что они погибли от руки представителей государства, о других можно думать, что *их исчезновение произошло при содействии той же власти* (курсив наш. – А. С.). Стремясь к скорейшему и наиболее глубокому усвоению русским народом христианства, наши князья официально предоставляли Церкви право суда на некоторыми видами преступлений³⁰. Таким образом, государство добровольно поступалось своими правами в пользу церкви» (Гальковский, 2000, с. 115).

Более того, некоторые современные исследователи отмечают, что уже в XI–XII вв. духовенство и светские власти *активно боролись с русским «язычеством»*, как *в форме прямого подавления движения волхвов* (Повесть временных лет, 1951, с. 96, 117–119), так и *путем законодательного запрета прежних верований и культов* (курсив наш. – А. С.) (Древнерусские..., 1976, с. 23; Максимович, 2008, с. 182, 194; и др.). В случае подавления восстаний в Суздальской земле, Ростове и в Новгороде (1071 г.), инициированных волхвами, речь идет противостоянии властей-христиан и населения под предводительством волхвов. События 1071 г. были спровоцированы неурожаем и голодом. Это привело к волнениям смердов во главе с волхвами против местной власти. Волхвы действовали *по религиозным мотивам* и пытались использовать недовольство населения верхами («старшая чадь»), разоблачая их в сокрытии продовольствия (Рыбаков, 1982, с. 437–438). По мнению И. Я. Фроянова, изначально целью деятельности волхвов были магические действия для предотвращения неурожая и всяких несчастий, которые пресекались христианами (Фроянов, 2012, с. 95–101). Так что в данном случае можно сказать, что и волхвы боролись с новым для населения христианством, используя смешение религиозных и экономических мотивов у недовольного населения.

Гальковский пишет, что еще на Владимирском соборе 1274 г. «иерархи находили возможным пользоваться увещаниями; высшей карой от уставов церкви было отлучение. *Начиная же с XIV века отно-*

30 Имеются в виду преступления «против веры», в которые включались и проявления языческого культа, волхование, чародейство и пр.

шение к проступкам против веры изменяется: гражданская власть берет на себя обязанность карать грех внешними мерами (курсив наш. – А. С.)» (Гальковский, 2000, с. 117). Еще в начале XIII в., отмечает С. А. Лукьянов (специалист в области права), епископ Серапион издал специальную инструкцию церковным судам о способах изобличения волхвов: «Вы же воду послухом поставите и глаголисте: аще утопати начнеть, неповинна есть, аще поплыветь – волхов есть». Между тем, в X–XIII вв., по словам автора, «каноническими нормами Русской Православной Церкви не предусматривалась ответственность за „простую принадлежность“ к язычеству, как и жестокие наказания за совершение языческих обрядов» (Лукьянов, 2009, с. 59).

Возможно, некоторые приведенные выше различия в историографических трактовках обусловлены ментальностью различных исторических периодов, в которых работали упомянутые исследователи, и различным уровнем развития исторической науки.

Таким образом, есть основания полагать, что при отсутствии законодательного запрета «прежних верований и культов» в XI–XII вв., начиная с XIV в. борьба духовенства и светских властей с «остатками язычества» подкреплялась законодательством.

В анализе политики Церкви по отношению к «язычеству» нельзя не отметить уже упомянутую нами выше поддержку митрополитов ордынскими ханами в XIII–XIV вв., которые прямо указывали в своих ярлыках на применение силы в отношении некоторых «преступлений против веры». В частности, говорится, что «кто веру их (русских) похулит или ругается, то ничем не извинится и умрет злою смертью» (Макарий, 1995б, с. 199–201). И это при том, что «ярлыки освобождали духовенство и церковных людей от всякой ответственности перед властями и судами гражданскими во всех делах, даже в разбое и душегубстве» (там же, с. 201). В связи со сказанным, представляется вполне объяснимым, что после периода властвования на Руси ордынских ханов и в археологических, и в письменных памятниках отсутствуют материальные следы упоминания о городских капищах (Прозоров, 2006).

Духовенство в XIV–XV вв. боролось с русскими дохристианскими представлениями как ненасильственными, так и насильственными методами, в том числе и среди нерусского населения (Щапов, 1989, с. 87). Мы полагаем, что «борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси» (название книги Н. М. Гальковского, впервые изданной в 1913 г.) осуществлялась как «увещательными» («вытеснение») методами, так и в порядке судебного преследования («политическое подавление»). Соотношение данных двух форм искоренения «язычест-

ва» определялось характером того или иного исторического периода. А. М. Панченко отмечал, что в конце XIV в. и весь XV в. осуществлялось «последовательное подавление» духовенством «язычества» (Панченко, 2008, с. 161); в XV в. появились первые государственные акты, направленные против скоморошества (там же, с. 201).

Обратимся к вопросу о компетенции церковного суда и о мерах, используемых в качестве наказаний за преступления против веры, относящихся к преследованию русских дохристианских культов и различных проявлений «язычества».

Компетенция церковного суда в Древней Руси была необычайно обширна. Правовые нормы уставов св. Владимира и Ярослава сохраняли полную силу вплоть до Петровской реформы. В Стоглаве (1551 г.) приводится полный текст церковного Устава св. Владимира как действующего закона, согласно которому церковному суду подлежали преступления против веры и Церкви, в том числе и за «совершение христианами языческих обрядов, волшебство». За преступления против веры, кроме покаяния, епитимьи, предания анафеме и пр., предусматривались такие наказания, как наложение штрафов, принудительный постриг (Российское законодательство..., 1985, с. 490–493; Акты исторические..., 1842, с. 124–126). В XVI в. «миряне судились церковным судом по делам, касающимся ереси, колдовства и чародейства, святотатства, осквернения церквей, разорения могил, семейно-брачных дел, нарушения детьми родительской власти, рассмотрения и утверждения духовных завещаний, решения тяжёлых дел о наследстве, похищения женщин, блуда, прелюбодеяния» (Амплеева, 2005, с. 399). Занимающихся волхвованием надлежало сперва отклонять от греха словесным увещанием, а если не послушаются, «яро казнити, но не до смерти убивати, ни обрезать сих телесе». Под «ярой», строгой казнью, не лишавшей жизни и не уродующей тело, разумеется телесное наказание (кнутом, батогами. – А. С.) (Попов, 1904, с. 46). С XV–XVI вв. для «борьбы с волшебством» государственная власть «вводит в употребление „градские казни“, ссылки, темничные заключения» (Гальковский, 2000, с. 243).

Стоглав изображает проявления «языческих» обычаев в народе следующим образом: «На мирских свадьбах играют органники, гуельники и смехотворцы, и поют бесовские песни, и как поедут в церковь венчаться, священник едет с крестом, а перед ним со всеми теми бесовскими играми рыщут (глава 41, вопрос 16). <...> В Троицкую субботу по селам и по погостам сходятся мужи и жены на жальниках (кладбищах) и плачут на гробах с громким воплем, а когда начинают играть скоморохи, гудники и перегудники, то, перестав плакать,

начинают скакать и плясать, и бить в ладони, и петь сатанинские песни на тех же кладбищах (вопрос 23) <...> В ночь под праздник Рождества святого Иоанна Предтечи и на самый праздник во весь день и ночь, равно и навечеря Рождества Христова и Богоявления, в городах и селах мужи и жены, отроки и девицы собираются вместе со всякими скоморошествами, с гуслими и сатанинскими песнями, с плясками и скаканием ходят по улицам и по водам, предаются играм и пьянству, и бывает отрокам осквернение, а девам растление, а под конец ночи спешат к реке с великим криком, как бесные, и умываются водою, и, когда начинают звонить к заутрени, отходят в дома свои и падают, как мертвые, от великого клокотания (глава 92, вопрос 24) (цит. по: Макарий, 1995а, с. 167–168). Митрополит Макарий отмечает, что «против всех этих многообразных недостатков и пороков как в духовенстве, так и в народе, заявленных самим царем на Стоглавом Соборе, Собор изложил в своих постановлениях и поучения, и убеждения, и соответствующие правила на Кормчей, и, где находил нужным, даже угрозы наказаниями не только церковными, но и царскими» (там же, с. 168).

Вместе с тем, как отмечает ведущий специалист Российского государственного архива древних актов А. А. Булычев, «вплоть до 1736 г. чародеи подвергались в России мучительной „огненной казни“. <...> Подобная норма по отношению к „птицегадателям“, „жрецам“ и их ассистентам встречалась только в раннем византийском законодательстве (Cod. IX, 18, 3), откуда ее заимствовал составитель Номоканона в XIV в. (IX, гл. 25)» (Булычев, 2005, с. 46). Следует отметить, что даже такие «мягкие» наказания, как отлучение от Церкви, «запрещение» (епитимьи) или предание анафеме, предполагали на практике исключение человека из официально признанной общественной жизни – невозможность заключения брака, наследования имущества и пр.

Начиная с XV–XVI вв. преступления против религии и вообще всякого рода остатки язычества считаются государственным преступлением. *Ересь приравнивается к чародейству* (курсив наш. – А. С.) и наказуется сожжением. Митрополит Сибирский и Тобольский Игнатий (XVII в.) в своем послании против сибирских раскольников говорит о еретиках, что они отступили от Святой Троицы и последовали окаянными волхвам и чародеям» (Гальковский, 2000, с. 243–244).

В 1635 г. одна из «царицыных золотых мастериц выронила в мастерской платок, в который был завернут какой-то корень». Мастерицу пытали и вместе с мужем сослали (Забылин, 1901, с. 419–432). В 1638 г. царская мастерица Дарья Ломанова сыпала пепел на след

царицы Евдокии Лукинишны. Участников этого преступления пытали, жгли огнем; одни из них скоро умерли, а другие были разосланы в ссылку по разным городам (там же, с. 423–432).

В XVII в. при царе Алексее Михайловиче преследование «остатков язычества» существенно усилилось, под страхом сурового наказания запрещались песни, сказки, гусли и пр. (Гальковский, 2000). При нем в 1674 г. в Тотьме публично сожжена была какая-то Феодосия по обвинению в порче. При казни она объявила, что порчи ни на кого не насылала; поклепала же на себя ложно, не стерпев пытки (Гальковский, 2000, с. 244–246).

Судебные процессы о колдовстве в XVIII в. не прекращаются. В. Б. Антонович привел 70 судебных процессов, извлеченных из актов книг Киевского центрального архива между 1700–1768 гг. (Антонович, 1877, с. 17–18). При Екатерине II наказания стали уже существенно мягче (Гальковский, 2000, с. 247). Тем не менее, еще в самом конце XVIII в. были судебные процессы о колдовстве. Д. Л. Мордовцев изложил по архивным данным шесть таких процессов; последний относился к 1795 г. (Мордовцев, 1871, с. 2–28).

Таким образом, на наш взгляд, вполне объяснимым представляется отмеченный Г. М. Прохоровым «уход из жизни» значительной части «языческих традиций» и тот факт, что «русский фольклор, вплоть до Нового, если не до Новейшего времени, так и не был допущен народом в материалы письма» (Прохоров, 2010, с. 130–131).

На наш взгляд, на основании сказанного выше и приведенного далеко не полного списка свидетельств характера взаимодействия христианской и дохристианской ментальностей на Руси и в России с XIII до конца XVII вв. можно с достаточной определенностью предположить, что дохристианский – и прежде всего природно-анимистический – компонент русской ментальности подвергся существенному психологическому вытеснению («увещевания») и преследованию церковным судом (подавлению). В первую очередь, данное вытеснение касалось ментальности коллективного субъекта русской власти.

Глава 7

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ ЭТНОФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ РАЗВИТИЯ МЕНТАЛЬНОСТИ РУССКОГО И ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОГО ОБЩЕСТВА В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ

В настоящей главе мы рассмотрим развитие ментальности русской цивилизации в сравнении с развитием Западной Европы приблизительно в тот же исторический период. Под «цивилизацией» мы понимаем достаточно обобщенное, сложно устроенное, исторически развитое общество, в котором важную роль играют не только моральные принципы регуляции отношений, социальная, экономическая и политическая система, но и (что для нас особенно важно) идеалы, определяющие ее развитие (Сравнительное изучение..., 2001). В нашем понимании цивилизация в идеале представляет собой этническую систему, этносреду, а в реальности – более или менее разнородное смешение элементов различных этносов, «привязанное» к определенному природному ареалу (этнофункциональная среда).

Мы исходили также из того, что системообразующей для русской цивилизации является развитие русской ментальности – от Руси к России. В настоящей главе приведены результаты этнофункционального анализа тех изменений в развитии русской и западноевропейской ментальности, которые определили, на наш взгляд, не только основные характеристики ментальности «переломного» XVII в. (Сухарев, 2011, с. 83–118), но и специфику развития России как цивилизации в европейском контексте.

В Западной Европе (прежде всего в Италии) в период с X по XVII вв. произошли существенные изменения, обусловившие относительно непрерывное развитие философии, искусств и естественных наук. При этом в Древней Руси в аналогичный исторический период не было заложено достаточно оснований для философского и естественнонаучного «прорыва», и необходимость решения проблемы научно-технологической оснащенности общества, то разгораясь, то затухая, только лишь намечалась на различных этапах ее развития. Мы полагаем, что сопоставительное исследование раз-

вития русской и западноевропейской ментальностей с позиций этнофункционального подхода может выявить причины такого положения.

Этнофункциональный анализ динамики западноевропейской ментальности в эпоху Возрождения

Говоря об эпохе Возрождения в Европе, прежде всего мы имеем в виду итальянское Возрождение, которое обуславливалось не одним только заимствованием, но и деятельной реставрацией собственных древностей, основанной на *памяти о прежнем величии*. Население Италии уже по своей природе имело потенциальную внутреннюю связь с античностью, и ее «народ, освободившись от гнета варваров, тотчас возвратился к воспоминаниям о своем историческом прошлом», а «вслед за слиянием настоящего с прошедшим возрожденная Италия вскоре почувствовала себя впереди всех прочих европейских наций» (Буркгард, 2003, с. 166–169).

Еще древнеримская культура органично включала в себя греческую античность и религию (Моммзен, 1993 и др.). Начиная с XIV в. классическая древность Рима и Греции проникает во все уголки итальянской жизни, становится источником и фундаментом ее культуры. Интерес к древним развалинам языческих храмов, включенным в итальянский ландшафт, весьма сходный с греческим, интегрирует этносреду Италии не только во времени, но и в пространстве. Единство наиболее этноинтегрирующих природных и в определенной мере мифологических представлений Рима и Греции облегчало также интеграцию в ментальность Италии эпохи Возрождения философских и естественнонаучных представлений греческой античности. В ученых трудах начала XV в. описываются классические раскопки, проявляется интерес к античной литературе и, как писал В. Дильтей, в изучении древних мыслителей «возрождается могучая воля римлян» (Дильтей, 2000, с. 30).

Латинский язык, претерпевший в своей основе за период от существования Римской империи до эпохи Возрождения не столь уж существенные изменения (Пановский, 2006, с. 117), являлся мощным носителем культуры, связывавшим в единое целое природно-ландшафтные представления, мифологию и содержание древнегреческой литературы и философии.

До начала эпохи Возрождения человек познавал себя только по расовым особенностям или по признакам, различавшим народ, партию, корпорацию, семью. Другими словами, понятие личности

всегда связывалось с какой-нибудь общественной формой. С началом эпохи Возрождения в Италии зарождается объективизм в отношении к государству, религии, человеческим делам вообще и растет субъективизм в гуманитарной сфере, где человек осознает свою индивидуальность (Буркгардт, 2003; Делюмо, 2008; Баткин, 1989; Лосев, 1978; и др.).

Я. Буркгардт отмечает, что в эпоху Возрождения как высшая степень индивидуации развивается космополитизм, который может рассматриваться как компонент древнегреческой ментальности после пелопонесской войны. Автор приводит слова Данте, который называет своим отечеством весь мир и говорит, что может везде любоваться солнцем и звездами и размышлять о высоких истинах: «Где поселится ученый человек, там и будет его отечество» (Буркгардт, 2003, с. 130, 133, 134).

Мы полагаем, что космополитизм Данте имел определенный географический ареал и основывался именно на древнеримской учености и христианстве «первого Рима», а его космос представлял собой мир итальянского гуманизма. Именно в патриотическом стремлении итальянцев к этноинтегрирующей римской ментальности – древней и эпохи Возрождения – состоял мощный источник развития. Тот же Буркгардт в другом месте заключает, что итальянцы отличались с давних времен а) ясным сознанием ценности и духовного своеобразия своих городов и местностей; б) местным патриотизмом в Италии, может быть, более сильным, чем в каком-нибудь другом средневековом народе; в) памятью о прошлом величии Рима, присущей как представителям знати, так и простым людям, а также любовью к литературе, тесно связанной с представлением о славе (Буркгардт, 2003, с. 301).

Этноинтегрирующим фактором явился и наименее острый характер разделения между образованными и необразованными людьми в самой Италии. Известно, что, например, даже тосканские погонщики ослов распевали канцоны Данте, а «произведения величайшего гения Италии Торквато Тассо часто можно было видеть в руках беднейших из ее сынов». Буркгардт даже отмечает тенденцию к «исчезновению сословных различий»; люди ценились по личным достоинствам и талантам, а происхождение имело значение только, например, в случае, когда оно было связано с наследством и т. п. В культурной атмосфере эпохи нарастало, а в XV в. стало господствующим убеждение, что человеческое достоинство не зависит от социального происхождения (Буркгардт, 2003, с. 136, 166, 308, 313). При наличии нищеты простых людей и пышности и блеска представителей правящих сословий все же ментальность общества бы-

ла проникнута духом национального единства, т. е. общность культурная преобладала над социально-политической.

В частности, при описании крестьянской жизни в своем произведении «Ненчия Барберино» глава Флорентийской республики Лоренцо Великолепный использовал «квинтэссенцию настоящих народных песен» (Буркгардт, 2003, с. 308). При этом понимание Лоренцо современного ему народного духа сочеталось у него с огромным интересом к античной классике и другим областям знания (Баткин, 1989, с. 106).

В Италии как нигде имели место культурная пестрота воскрешенных античных образов, интерес к представлениям арабской астрономии, каббалистической астрологии и пр. Наряду с этим на палитре духовной и культурной жизни возникают такие гиганты христианского духа, как Савонарола (XV в.), при том что интенсивно происходит обмирщение религии.

В результате творческой работы с античным наследием снимается необходимость теологической и метафизической догматики в обосновании существования человека (Дильтей, 2000) и начинается научное исследование природы в современном представлении (Гайденко, 1980, с. 505).

В двух городах, имеющих «огромную важность для всей истории человечества», Венеции и Флоренции, а более всего в последнем, начиная с XIV в. политическое самосознание и все формы общественной жизни достигают наивысшего развития, а «виды древнего Рима и знакомство с его историческими авторами дали толчок к этому» (Буркгардт, 2003, с. 80).

При дворах флорентийских властителей, начиная с Козимо Медичи, превратившего свой дворец в крупнейший гуманистический центр Италии, особо почитались поэты, ученые, художники. Для личности флорентийца в XV в. была характерна широкая «всесторонность». Например, не только государственный человек, но и флорентийский купец очень часто являлись знатоками древних языков, латинского и греческого, знакомыми с «Политикой» и «Этикой» Аристотеля, с сочинениями Плиния, Лукиана, Эпикура.

В 1462 г. Козимо Медичи дарит молодому выпускнику Флорентийского университета Марсилио Фичино виллу в Кареджи и кодекс греческих рукописей с сочинениями Платона и его последователей – в расчете на их латинский перевод. С этого момента и на протяжении последующих трех десятилетий Платоновская академия, руководимая Фичино, являлась центром духовной жизни итальянского и европейского Возрождения (Кудрявцев, 2008, с. 100–161; Сочинения итальянских..., 1985, с. 211–229).

Важно, что нередко интересовались античностью, собирали статуи древнеримских богов и проявляли интерес к древней литературе представители духовенства. В монастырских текстах в огромном объеме заимствовались материалы из римских авторов. Особым было отношение к римским древностям со стороны папства. В частности, в начале XVI в. папа Лев X, достойный внук Козимо Медичи, выросший и воспитывавшийся в атмосфере Платоновской академии, оказывал особое покровительство поэтам, художникам и ученым, посещал древние развалины в сопровождении поэтов и одаренных людей, сам черпал при этом полезные указания для собственных поэм, изучал античное наследие в библиотеке Ватикана, а «весь Ватикан наполнен был песнями и звуками струнных инструментов» (Буркгардт, 2003, с. 182, 183).

Еще в XII в. погружение латинских авторов в античные сказания, мифы и историю вызывало в религиозной и отчасти в философской среде сопротивление, «которое, как это ни парадоксально, но и характерно, стремится говорить тем же голосом, какой оно пыталось заглушить» (Пановский 2006, с. 142). Апостол Павел величался Вергилием, Вакха называли Богом, св. Августина называли «пифическим пророком богословия», а св. Фому Аквинского – «Аполлоном христианства» (Делюмо, 2008, с. 481).

Наряду с огромным интересом к античности итальянцы активно делают свои и заимствуют иностранные научно-технические изобретения. В частности, они первые начинают охотно пользоваться немецкими огнестрельными орудиями, многое заимствуют в торговле, в сельскохозяйственной деятельности, становятся европейскими учителями пушечного и литейного дела и др., значительно опережая прочих европейцев XV в. (Делюмо, 2008, с. 85, 99–102).

Необходимо отметить, что вследствие относительно независимого существования в ментальности Италии XV и XVI вв. представлений из различных периодов ее истории, *политической равноправности духовной и светской власти* явилось то, что эта страна стала для всей Европы, наряду с распространением античной классики, и «школой пороков». Это относилось и к светской власти, и к духовенству (Буркгардт, 2003, с. 156).

Специфика «ренессансов» в Северной Европе

Э. Пановский выделял представление о Ренессансе (Италия) и «ренессансах» (Северная Европа). Он отмечал, что в Северной Европе ренессанс воспринимался как нечто привозное и был как бы «откро-

вением» (Панофский, 2006, с. 348). При этом содержание образования и многие другие творческие сферы в Италии вполне сохранили национальную самобытность, а античность и христианство исторически более длительно и органично (по крайней мере, до начала Реформации) вплетались в структуру итальянской ментальности, чем в других странах (там же, с. 165).

Наряду с христианством, связующим звеном всей западной культуры стала античная классика и научные достижения различных цивилизаций, распространившиеся из Италии на всех образованных европейцев.

В Северной Европе классическая древность пробуждалась иначе, чем в Италии. Буркгард отмечает, что вне Италии имело место лишь «рефлективное» использование элементов античной древности (Буркгардт, 2003, с. 166). Римская культура имела для Италии эпохи Возрождения относительно этноинтегрирующую функцию, а заимствованная античность для стран Северной Европы – этнодифференцирующую. Потому они обратились к собственной культурной традиции – готике (Панофский, 2006, с. 103–104), что имело этноинтегрирующее значение.

Образование и школьное дело в Западной и Северной Европе

Эпоха Возрождения, после характерного для средневековья восприятия ребенка как маленького взрослого, «открыла» детство (Арьес, 1999), и проблеме школы и образования молодежи стало уделяться особое внимание (Делюмо, 2008, с. 432). К началу XV в. в итальянских школах помимо латыни распространенным явлением стало преподавание греческого языка (Буркгард, 2003, с. 191), а с XVI в. преподавали уже грамматику, риторику, диалектику, а также геометрию, арифметику, астрономию и музыку (Паульсен, 1908; Делюмо, 2008, с. 433–445). В Западной Европе из системы ученичества, цеховых и гильдейских «школ счета» возникли городские школы, которые вели общеобразовательную подготовку на родном языке и содержались на средства ремесленников. В школах, помимо нравственного воспитания, арифметики и грамматики, в некоторых странах преподавали навигацию и др.

Первый университет возник в Болонье в XI в., а с XII–XIII вв. они стали создаваться в Неаполе, Падуе и в ряде стран Северной Европы. В университетах изучали диалектику, право, риторику, астрологию, а с XV в. акцент усилился в сторону античной философии, языков и естественных наук – астрономии, геометрии, химии, медицины.

Еще в VIII в. Карл Великий, стараясь привить в своей империи (приблизительно территория современных Франции, Германии и части Италии) античную образованность, в значительной степени ориентировался на древнегреческую ученость и неоплатонизм (Панофский, 2006, с. 105, 106). К XII в. школьное образование было уже значительно распространенным явлением. Причем вторая ступень монастырского образования включала общеобразовательные научные предметы «семи свободных искусств», традиция преподавания которых восходила к античности: грамматику, риторику, диалектику, арифметику, геометрию, музыку, астрономию (Паульсен, 1908, с. 14, 37). Характеризуя образование в Западной Европе в целом, Ф. Паульсен отмечает, что «к концу XV в. почти не оставалось городов без школы, и училища не были редкостью даже в мелких местечках и деревнях», а к началу XVI столетия у всех западных народов существовал «обширный класс лиц, получивших образование в университетах или в средних школах» (Паульсен, 1908, с. 33, 35).

Если ранее школа занималась все же преимущественно «миром иным», основы наук давались лишь по мере необходимости изучения Священного Писания, то итальянское Возрождение дало Европе античный эстетически-аристократический идеал. Лютеранская Реформация 1517 г. в свою очередь определила религиозное индивидуально-этическое и национально-демократическое направление образования (на немецком и других национальных языках). «Тема немецкого национализма отчетливо звучала в речах Лютера» (Руткевич, 1996, с. 4) и его бунт против Рима имел этноинтегрирующее значение.

При наличии общей антично-христианской направленности западноевропейская ментальность начале XVI в. была все же крайне мозаична. Например, с одной стороны, она была насыщена доверием к эллинистической и вавилонской астрологии (Варбург, 2008, с. 311, 314), а с другой – являлась воплощением духа Реформации, который Ф. Паульсен определял как «единство евангелического верования и гуманистического образования» (Паульсен, 1908, с. 63).

Рассмотрим вкратце особенности школьного дела в Северной Европе на примере Исландии. Как и Древняя Русь, эта страна была крещена достаточно поздно – в 1000 г. Т. Н. Джаксон, ссылаясь на исследование Е. А. Мельниковой, отмечает, что «именно в силу „периферийности“ хронотопа в обоих регионах» интернациональное по сути своей христианство и христианская культура столкнулись с развитой национальной культурой, берущей свое начало

в языческой религии. Вместе с тем формы этого столкновения оказались различными (Джаксон, 2010, с. 302).

Что касается начала школьного дела на Руси в X–XII вв. и причин его последующего угасания на длительный период, то данный вопрос рассматривался нами выше. Важно то, что русская школа имела в тот момент исключительно богослужебные цели. Обучение осуществлялось на церковнославянском языке, «который весьма отличался от древнерусского разговорного языка» (Очерки истории школы..., 1989, с. 28), а вопрос о существовании русской дохристианской письменности до сих пор остается дискуссионным (Джаксон, 2010, с. 303–306, 312).

На наш взгляд, влияние византийской политики на Руси было гораздо сильнее, чем римской – в Исландии: христианское мировоззрение насаждалось на Руси преимущественно «сверху», для внешнеполитических и культурных целей.

В отличие от Древней Руси, т. н. «старшим руническим алфавитом» во II–VII вв. пользовались все германские племена. Введение латинской письменности вместо исландской, норвежской, датской и шведской осуществилось не сразу после введения христианства в соответствующих странах (Джаксон, 2010, с. 312; Стеблин-Каменский, 1953). Исландия была заселена норвежцами (германцами) и отчасти кельтами. Джаксон отмечает: «Самое удивительное заключается в том, что народный язык не только широко использовался, но и изучался в Исландии даже в середине IX в.» (Джаксон, 2010, с. 312).

С конца IX до середины XIII в. социальное устройство Исландии характеризуется как «период народовластия»; она была «была обществом без государства, хотя в ней существовали отдельные институты, напоминавшие государственные», и страна управлялась «языческими» жрецами (там же, с. 314). Некоторые дохристианские законы оставались в силе и после принятия христианства в качестве официальной религии в 1000 г. (там же). Исландские вожди не были против европейского клерикального образования, но «им представлялось желательным получить это образование от человека, сведущего в национальных традициях. Три основных центра европейской учености в Исландии были связаны с наиболее знаменитыми учителями, которые могли сочетать привнесенную извне ученость с традиционной культурой своего народа (с. 318).

Существенно, что школы в Исландии не были исключительно церковными или монастырскими. «В усадьбах, где эти школы создавались, существовали церкви... но школа при этом оставалась светской по духу» (курсив наш. – А. С.). Преподаватели в школах

Исландии имели клерикальное европейское образование, а ученики приобщались не только к богословию, но и к культуре в целом, к местным традициям (там же, с. 322).

Заключая анализ школьного образования в Исландии, Джаксон отмечает, что если на европейском континенте в Средние века связи между фольклорными традициями и письменной литературой в эпоху господства латыни были весьма слабыми, то большинство сочинений исландско-норвежской историографии были написаны, напротив, преимущественно представителями клира на древнеисландском и древненорвежском языках. Что касается алфавита, то младший рунический алфавит использовался в письме с IX по XI вв. и сохранялся в XII–XIII вв., а «к концу XI в. возникла руническая скоропись и пунктирные руны, постепенно сливаясь с латинским языком» (с. 312). Кстати, столь же прочные связи между фольклором и письменной культурой с VI в. сохранили кельты в Ирландии.

По-видимому, благодаря описанной выше ситуации именно исландский (германский) эпос сохранился и был записан Снорри Стурлусоном в XIII в. В целом исследователи, например, Йон Сигурдссон (XIX в.), отмечают «интеллектуальное превосходство» исландцев данной эпохи над другими скандинавами (цит. по: Джаксон, с. 318).

С позиций этнофункционального подхода «интеллектуальное превосходство» исландцев обусловлено уникальным сочетанием в развитии исландской ментальности традиционных мифологических (природно-анимистических, героических) представлений с христианским мировоззрением и западноевропейской ученостью античного происхождения. Все указанные компоненты ментальности не противостояли друг другу, а взаимодействовали в процессе школьного обучения. В данном отношении германская и кельтская ментальности обнаруживают сходство с итальянской ментальностью эпохи Возрождения.

Сходство между ментальностью итальянского Возрождения, ментальностью Исландии (с X в.) и ментальностью Древней Руси (X–XII вв.) также имело место по признаку представленности в них природно-анимистического и героического компонентов (правда, в различном объеме). Однако после XIII в. на Руси данные компоненты либо не были допущены в памятники письма, либо были уничтожены позднее.

Далее обратимся к особенностям этнофункционального развития ментальности Северной Европы в целом, а именно – к представленности в ее ментальности этноинтегрирующих природно-анимистических и героических компонентов не античного происхождения.

Дохристианская ментальность Северной Европы

Дохристианская ментальность Западной и Северной Европы представлена в письменных источниках преимущественно как кельтская и германская мифология.

Благодаря своей фиксации на письме мифология Западной Европы избежала забвения, которое постигло, например, мифологию балтийских славян. Известно, что после захвата германцами западных провинций Римской империи классическое мифологическое наследие греков и римлян хранилось в монастырских (!) библиотеках вместе с кельтскими литературными памятниками. А содержание северной мифологии, как мы упоминали выше, не затерялось в веках благодаря усилиям таких людей, каким был исландский скальд, ученый и государственный деятель Снорри Стурлусон (Mortensen, 1913).

Современные исследования свидетельствуют, что кельты и германцы изначально принадлежали к единой северо-европейской традиции и распались на отдельные лингвистические группы после того, как были географически разделены римлянами (Cunliffe, 1992). Древние греки называли кельтами народы Центральной Европы, которые к концу V в. до н. э. расселились в Галлии, Британии, Ирландии, Северной Италии и отчасти в Иберии, на Балканах и в Малой Азии. Кельтская цивилизация сформировалась около 700 г. до н. э. на территории современной Австрии (галльштатская культура) (Пенник, Джонс, 2000, с. 149). Кельтская мифология, религия друидов «без сомнения пользовались особым почитанием у кельтов не только Великобритании, но и континентальной Галлии» (Кельтская мифология, 2002, с. 48). Римляне с переменным успехом боролись с сильной властью жрецов-друидов, однако свидетельств о проведении масштабных гонений нет; при этом религия кельтов несколько романизировалась. В Галлии и др. местностях с IV по VIII вв. проявления дохристианской ментальности сохранялись не только среди простого народа, но и во властных сословиях.

Дольше всего религия кельтов сохранялась в Британии и особенно в Ирландии (до XVII в.), где сохранились наиболее древние и полные тексты, отражающие кельтскую мифологию. Средневековые ирландские саги попали на страницы рукописей после утверждения в V в. на острове христианства и обретения кельтами латинской письменности. С VI по X вв. в Ирландии постоянно трудились не менее 100 монахов-скрипториев, деятельность которых далеко не сводилась к записям текстов христианского содержания. На страницах многочисленных монастырских рукописей имело место существование ирландского языка (рун) и латыни. Строгая аскеза

ирландских монастырей сочеталась с трепетным отношением к своему культурному наследию, благодаря которому многочисленные древние и языческие по содержанию предания сохранились в рукописях. Большинство документов по кельтской мифологии было собрано в период, продолжавшийся примерно от начала XII до конца XVI вв. (Шкунаев 1991, с. 5, 10, 14).

Наиболее почитаемому в Ирландии христианскому чудотворцу и проповеднику св. Патрику (V в.) исключительно влиятельная каста кельтских жрецов-друидов не оказала какого-либо серьезного сопротивления. В свою очередь, св. Патрик, как позже и все ирландское христианство, был предельно терпим к вере друидов, запретив лишь жертвоприношение «языческим» богам. В Ирландии имело место своеобразное слияние друидической и христианской традиций. Например, одна из самых почитаемых святых в Ирландии – св. Бригитта – является «языческой» богиней, которая не сменила с приходом христианства не только места почитания, но и функций (Пенник, Джонс. 2000, с. 8–9, 13).

Сохранность кельтской мифологии в рассматриваемый период была обеспечена терпимым отношением к ней Церкви из-за удаленности Ирландии от Рима, отсутствия достаточной политической власти у духовного сословия и наличия патриотического интереса самих ирландцев-христиан к сохранению этноинтегрирующей дохристианской составляющей родной культуры.

Сохранение в Европе германской мифологии по своим социальным, культурным последствиям было значимым для Германии, Нидерландов, Дании, Швеции и англосаксонской Англии. Германские племена жили к западу от Рейна, конфликтовали с кельтами римской Галлии и были относительно независимы от римского влияния. Англо-саксонские короли долгое время принимали того бога, который приносил им победу (Chaney, 1970). С переменным успехом христиане и «язычники» приходили к власти в Норвегии, Дании и даже Нормандии (современная северная Франция). Последней страной из германских племен, принявшей официальное христианство, была Швеция (в начале XII в.).

Для германской мифологии так же, как и для кельтской в Ирландии, существовала страна Исландия, где уничтожение дохристианских традиций было в наибольшей степени затруднено. Скандинавы, недовольные политикой христианских правителей с IX в., бежали туда. В 1000 г., когда конунг-христианин Олав Трюгвасон явился в Исландию и потребовал, чтобы островитяне приняли Крещение, собрался альтинг, который принял решение: чтобы избежать

кровопролития, все должны принять христианство, но разрешалось внутренне придерживаться родной веры и отправлять прежние дохристианские культы (Петрухин, 2002, с. 49). В результате, обретя с Крещением письменность, исландцы-христиане записали свои «языческие» песни, саги, мифы и эпос. Однако в определенном смысле романизированное христианство принесло с собой в Исландию (как и в другие германские страны) и этнодифференцирующее влияние культуры древнего Рима и Греции. Поэтому, например, если римские авторы возводили происхождение своего народа к троянскому герою Энею, спасшемуся после падения Трои, что как бы объединяло их с греками, то и многие средневековые европейские авторы стали выводить происхождение своих народов от Трои.

Через 200 лет после христианизации Исландии Снорри Стурлусон, записавший многие древние мифы, также выводил происхождение германцев от Трои. В то же время, будучи христианином и наследником латинской ученой традиции, он, как и ряд скандинавских авторов (в частности, в Дании Саксон Грамматик около 1200 г. и др.), возводил род верховного германского бога Тора (Одина) через Приама к библейскому Адаму. Характерно, что дохристианскую скандинавскую мифологию Стурлусон представил в своем изложении «Видения Гюльви» именно как «видение», т. е. то, что «привиделось», которое при таком способе подачи не могло быть понято как направленное против христианства (Петрухин, 2002, с. 64).

Принципиальная доступность в письменных источниках древнегерманской, кельтской и древнеримской мифологии, а также христианских и античных произведений как в Италии, так и в остальной Западной Европе обеспечивалось, к началу эпохи Возрождения, во-первых, отсутствием у духовных властей достаточных политических возможностей для подавления дохристианских ментальностей различных этносов, во-вторых – непосредственной заинтересованностью всех общественных слоев, включая духовенство, в сохранении национального дохристианского наследия – преданий, традиций.

Сравнивая ментальность, например, флорентийского клира с ментальностью духовного сословия в Древней Руси после XIII в. на бытовом уровне, даже трудно себе представить, чтобы русский священник или иерарх любого уровня мог проявлять интерес к дохристианским верованиям и, тем более, ставить у себя во дворе статую «языческого» бога, как зачастую это делали итальянцы (например, Аполлона) из уважения к своим древностям.

Лояльное отношение духовенства к дохристианской ментальности не препятствовало усвоению, наряду с христианским миро-

Сравнение ментальности русского и западноевропейского общества

воззрением, этноинтегрирующих природно-анимистических и героических представлений в процессе семейного и школьного воспитания как высшими, так и низшими слоями европейского общества.

Итоги этнофункционального анализа развития западноевропейской ментальности в эпоху Возрождения

Относительно полная представленность в западноевропейской ментальности содержания всех этапов ее развития (вследствие отсутствия их искусственного вытеснения политическими средствами) – этноинтегрирующего природного, мифологического (природно-анимистического и героического), надэтнически-христианского, философского и естественнонаучного (античная, древнеиудейская и арабская образованность) знания – обеспечила социокультурные условия ее полноценного развития. Это, в свою очередь, обусловило возможность формирования психологически зрелого субъекта и снижение степени выраженности кататимности мышления. При этом субъект обретал способность во всей полноте воспринимать «голос разума» и, как следствие, имел возможность интеллектуального развития в области естественных наук и технологий (с нулевой выраженностью этнической функции). *Данные условия способствовали формированию высокого уровня интеллекта, в том числе и творческого.*

В соответствии с принципом этнофункционального единства микро- и макрокосма, мы полагаем, что *высоким психологическим и энергетическим потенциалом, высоким уровнем психологической зрелости и, как следствие, высоким уровнем творческого интеллекта обладал не только индивидуальный субъект – личность отдельного западноевропейца, но и коллективный субъект, западноевропейская ментальность эпохи Возрождения и, в особенности, ментальность властных и образованных слоев общества.*

Гармоничное взаимодействие в ментальности общества и личности хтонического, героического, надэтнического (христианства) и естественнонаучного компонентов обеспечивало широкие возможности развития во всех сферах человеческой жизнедеятельности.

Сравнительный этнофункциональный анализ развития ментальности в Италии, Северной Европе и Древней Руси

В Италии отношение к дохристианскому содержанию ментальности собственной этносреды, начиная с X в., становилось все более положительным, что способствовало нарастанию степени ее этно-

функциональной интеграции к началу эпохи Возрождения. Кроме того, политические возможности в идеологическом противостоянии со стороны как светской, так и духовной власти (Ватикана) были взаимно скомпенсированы. Это обусловило представленность в ментальности данного коллективного субъекта природных, природно-анимистических, героических и христианских представлений, что обеспечило, в свою очередь, возникновение и развитие естественнонаучного знания в эпоху Просвещения.

В странах Северной Европы влияние этнодифференцирующих идей итальянского Возрождения, как уже отмечалось, было «наносным», «рефлектирующим». Эти страны не были в состоянии достаточно быстро и органично усвоить этнодифференцирующие для них образы античной классической мифологии и, в частности, приводившие в восторг итальянцев образы древнеримских развалин и ландшафтов. Дохристианская ментальность стран Северной Европы к началу эпохи Возрождения уже длительное время взаимодействовала с христианством. Новая волна экспансии в эпоху Возрождения существенно этнодифференцирующих античных природных и мифологических образов требовала от коллективных субъектов дополнительных адаптационных усилий. Естественная возможность обретения дополнительной энергии – обращение к образам родной этносреды. Этнодифференцирующие образы античности, «заряженные» мощной итальянской ментальностью эпохи Возрождения, обеспечивали тот «вызов» (А. Тойнби), который в качестве катализатора обусловил обращение других европейских стран к источнику этнической (хтонической) энергии для обеспечения их выживания и развития. По аналогии с итальянским Возрождением, таким источником были образы родной (этноинтегрирующей) для стран Северной Европы природы, а также природно-анимистические и героические компоненты их дохристианских традиций в целом. Увеличение энергетического потенциала коллективных субъектов было осуществлено в Северной Европе в процессе ассимиляции этноинтегрирующих образов природы и связанных с ними природно-анимистических и героических представлений.

Повышение адаптационного потенциала западноевропейской ментальности, уровня психологической зрелости ее коллективного субъекта в целом и, как следствие, повышение уровня творческого интеллекта обеспечили возможность развития этнофункционально нейтральных (естественнонаучных) систем представлений во всех сферах жизнедеятельности.

Сравнение ментальности русского и западноевропейского общества

В ментальности Древней Руси с Крещения до начала татаро-монгольского завоевания (XI–XII вв.) имела место ситуация, сходная с италийской и северовропейской ментальностью эпохи Возрождения по показателю представленности природно-анимистического и героического компонентов, наряду с христианскими представлениями, а также западноевропейскими и античными философскими и естественнонаучными представлениями. Это обеспечило, как и в Западной Европе, развитие естественнонаучного знания и пр.

После начала золотоордынского периода ментальность древнерусского общества, особенно ее властных сословий, по сравнению с европейскими странами, стала гораздо менее этноинтегрирована. Это было обусловлено, на наш взгляд, подавлением духовенством дохристианского и естественнонаучного компонентов в ментальности властных слоев общества. Важнейшим показателем для сравнения ментальности коллективного западноевропейского и древнерусского субъектов после XIII в. является различие их уровней саморефлексии как коллективного субъекта (Журавлев, 2009), а именно: *уровень саморефлексии субъекта древнерусской ментальности по показателю наличия дохристианских представлений в памятниках письма был несравненно ниже, чем данный уровень в западноевропейской ментальности.* Это обусловило недостаточно высокий уровень психологической зрелости древнерусского властного коллективного субъекта со всеми вытекающими последствиями.

В целом в России, по сравнению с Западной Европой, после XIII в. *взаимодействие в ментальности русского коллективного субъекта христианского и дохристианского компонентов было существенно менее сбалансировано в пользу первого.*

В контексте выявленных этнофункциональных закономерностей развития западноевропейского и древнерусского коллективных субъектов в следующей главе мы рассмотрим дальнейшее развитие русской ментальности, начиная с эпохи Петра I.

Глава 8

ЭТНОФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ РЕФОРМ ПЕТРА I В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ РУССКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ

Настоящая глава посвящена анализу взаимосвязи ментальности Петра I и изменений русской ментальности в целом, произошедших в эпоху его правления.

Начиная с XVIII в. до современности в историографии сосуществуют совершенно разные оценки реформ Петра I и самой его личности (Дашкова, 2006, с. 239–243; и др.). Однако практически все авторы сходятся на том, что в его эпоху неоспоримым положительным изменением было укрепление военно-политического могущества России, развитие науки и технологий, в значительной мере связанных с усвоением достижений европейского Просвещения (Хьюз, 2008, с. 421). Эти достижения были не просто значимы для России: они в политическом отношении не только открыли выход к морям (Черному и Балтийскому), но обеспечили и само ее существование как независимого государства, являющегося фактором мировой политики. В частности, опасения, что Россия, учитывая цели, которые ставили перед собой Карл XII, турецкий султан, прусский король Фридрих II, Польша и пр., могла потерять многие свои земли и выходы к морям и просто стать шведской провинцией, высказывали еще М. М. Щербатов, П. Я. Чаадаев и другие историки (Мавродин, 1988, с. 199; Щербатов, 2006, с. 304; Чаадаев, 1991).

Сошлемся на исследование Е. В. Тарле, отмечавшего, что еще в допетровском поколении перед «сколько-нибудь прогрессивно и самостоятельно мыслящими людьми встал грозный вопрос о возможности дальнейшего сохранения государственной безопасности и даже о национальном самосохранении в широком смысле этого слова, если остаться при рутинном быте, политическом и общественном, при рутинной непримиримо консервативной идеологии, при отказе от сколько-нибудь активной внешней политики» (Тарле, 1958, с. 8). Военно-политический вызов, брошенный России в начале XVIII в., можно оценить по целям короля Карла XII, суть которых

обобщил авторитетный историк: «Русские должны быть наказаны полным уничтожением их государственной самостоятельности, новый шведский герой – Карл XII, столь же христоролюбивый, как его предок, войдет в Москву, сгонит Петра с престола, посадит вассалом либо шляхтича Якуба Собесского, либо, если заслужит, – царевича Алексея; Псков и Новгород отойдут, как и весь север России, к Швеции; Украина, Смоленщина и другие западные русские территории – к вассальной, покорной шведам Польше, а остальная Россия будет разделена на удельные княжества, как было встарь, до возвышения Москвы» (там же, с. 29). Об Урале и Сибири и пр. при таком результате Северной войны и думать не приходится, не говоря уже о судьбе Русской Православной Церкви.

В связи со сказанным попытаемся с позиций этнофункционального подхода в общем виде проанализировать роль преобразований Петра I для развития русской ментальности в XVIII в. и их последствия для современной России.

Состояние русской ментальности в период, предшествующий эпохе Петра I

Анализ этнофункциональной специфики русской ментальности в XVII в., сложившейся в русском обществе вследствие раскола Русской Церкви, отчасти осуществлялся нами в ранее проведенных исследованиях (Сухарев, 2012а, 154–192, 2012б, с. 155–200, 2014а, с. 129–140). Как было показано выше, после «разбойного» собора 1666–1667 гг., ознаменовавшего и закрепившего раскол, русская ментальность оказалась разделена на четыре взаимно этнодифференцированные и некомплементарные части – русскую дохристианскую культуру, старообрядчество, никонианство и европейское эпигонство.

Что касается «плодов Просвещения», то напомним, что в России XVI–XVII вв. не существовало школы ни как государственного, ни как общественного учреждения (Князьков, 1914). Политика русского духовенства к середине XVII в. характеризовалась существенным изоляционизмом, направленным против иноконфессиональных и западноевропейских влияний в целом (Паскаль, 2011; и др.).

Проблема была, в частности, в том, что технологический прогресс и естественнонаучное мировоззрение могли проникнуть в Россию только благодаря контактам с католической или протестантской Западной Европой. Даже такой просвещенный иерарх, как местоблюститель патриаршего престола Стефан Яворский, достаточно четко понимавший различие веры и знания, в тех случаях, когда наука

и церковь, вера и знание вступали в конфликт, становился на сторону религии (Ничик, 1991, с. 98).

Конструктивную роль в идеологической поддержке петровских реформ сыграл глава «ученой дружины» Петра I, государственный и церковный деятель, ректор Киево-Могилянской академии Феофан Прокопович, которому принадлежали символические слова: «Пусть просвещение волнует век» (Ничик, 1977, с. 5). Собственно, этими словами и определяется деятельность Прокоповича, притом отнюдь не отрицавшего важности религии и остававшегося христианином. Его борьба, так же, как и Петра I, велась не против Церкви Христа, но против церковных иерархов, стремившихся оказывать влияние на государственную политику и в целом препятствовавших внешним влияниям в науке и культуре, в том числе и естественнонаучным представлениям. Особенно эти запреты касались «новин», связанных с католическими или протестантскими деятелями науки.

Характеризуя ментальность русского общества в эпоху, непосредственно предшествующую реформам Петра I, с позиций этнофункционального анализа можно заключить следующее: дохристианские природно-анимистические представления тем в большей мере, чем ближе к властным и образованным слоям были существенно подавлены, что являлось этнодифференцирующим фактором, блокирующим необходимую начальную фазу формирования когнитивного контроля эмоций и чувств (Сухарев, 2008).

Выстраиваемые духовенством барьеры на пути проникновения и распространения идей Просвещения (прежде всего естественнонаучных) являлись фактором, сдерживающим развитие общества в целом. Идеи западноевропейского Просвещения, прежде всего естественнонаучные, в незначительной мере проникали почти исключительно во властные слои населения и по возможности подвергались церковным преследованиям наравне с «остатками язычества». Сам раскол Русской Церкви и сопутствующие ему внутривосточные события мы расцениваем как относительно менее мощный, по сравнению с подавлением природно-анимистических представлений, но все же дополнительный этнодифференцирующий фактор.

Этнофункциональный анализ развития личности Петра I с раннего детства

Царь Пётр с раннего детства преимущественно проживал в селе Преображенском недалеко от Москвы, где он, по словам М. П. Погодина, «среди полей и рощей, вдали от придворного тунеядства...

и закоснелых обычаев... приготовится на царственное делание, по-своему, как на святой Руси никто прежде не думал, не гадал, как во сне никому присниться никогда не могло» (Погодин, 1875, с. 16). Природа постоянно присутствовала в окружении маленького Петра, и не только непосредственно. Трехлетнему царевичу специально делали игрушки, описывающие преимущественно жизнь родной природы: расписанные красками деревянные гнезда голубей, ракушек, щеглят, чижей, выводок баранов с «сущей» шерстью и др. Согласно нашим эмпирическим исследованиям, рано запечатленные в сознании образы природы (до 5 лет) обуславливают высокий адаптационный (энергетический) потенциал личности.

Кроме того, у мальчика имелось огромное количество специально изготовленных детских военных игрушек: лучек, барабанов, бубнов, топоров, чеканцев, пицалей, пистолей, пушечек, булав (там же, с. 10). Воспринятые в возрасте до 5 лет, эти образы стали условием закрепления личностной предметной тревоги (интереса) по отношению к оружию и военному делу, так как усвоение социально-технологических представлений оптимально лишь с 7 до 9 лет.

Счастливые родители – царь Алексей Михайлович и царица Наталья Кирилловна – везде брали малолетнего Петра с собой; уже с трех лет он участвовал в торжественных царских выездах на своей маленькой карете с «лошадками крошечной породы» (с. 11). Все семейство вне заседаний Думы вместе с любимым ребенком смотрело комедии с выписанными немецкими актерами и музыкантами, слушало их игру на трубах и органах. Мальчик имел возможность играть на природе с одноклассниками – до 5 лет это является условием закрепления повышенного интереса (предметной тревоги) к русским простонародным забавам. Разнообразие в их жизнь вносили путешествия по селам и на богомолья (с. 11, 13), что могло формировать у ребенка дихотомический комплекс представлений «от забав – к сакральности».

Обучение маленького царя чтению, писал Погодин, начали с возраста около 3,5 лет (согласно С. Князькову, обучение его грамоте началось в 5 лет (Князьков, 1914, с. 5)). Главными книгами, которые Пётр читал и даже впоследствии мог цитировать наизусть, были Часослов, Псалтирь, Евангелие (Погодин, 1875, с. 17). Писать он начал учиться только с 7 лет, т. е., по мнению Погодина, «поздно», и «писать не мог выучиться порядочно». Причиной тому было, что он «не имел терпения выводить черты, как требовалось по правилам, и слова не успевали у него следовать за мыслями. Почерка

его ничто не может быть безобразнее, а правописание было ему совершенно чуждо» (там же).

В возрасте с 4 до 7 лет Пётр особое удовольствие получал от рассматривания картинок – «фряжских потешных листов», раскрашенных потешных книг и тетрадей, в которых были изображены «грады, палаты, великие корабли, бои, взятие городов, разные истории в лицах», картинки из русской истории, с «двенадцатью месяцами и богами небесными» и прочими «кунштами», числом более тысячи (там же, с. 18). В возрастном периоде с 2 до 5 лет подобные влияния обуславливают и закрепляют предметную тревогу (возникновение личностного интереса) по отношению к военно-исторической тематике. А уже с 10 лет для маленького царя начали устраиваться потешные войска с «ребятками» из детей спальничьих, конюхов, боярских чад и пр.

Царица Наталья Кирилловна и ее окружение были очень набожны, но молодой Пётр вежливо и под разными предложениями стремился избегать посещения служб, богомолий и т. п. У него развился огромный интерес к технике, различным устройствам и практической деятельности. Хотя его мать, ревнительница церковной старины, уговаривала его поменьше знать с иностранцами, Пётр активно стремился к ним, но все же приоритетом для него были соотечественники, Россия, ее будущее (Буганов, 1989, с. 22). Вместе с тем, похоже, религиозно-нравственные представления юного царя были усвоены им не позже оптимального возраста (7–8 лет); царь не был чрезмерно набожным, но в Бога верил твердо.

В психологическом плане уже с юности и впоследствии Петра характеризовали энергичность, импульсивность, даже постоянная спешка, боязнь что-то не успеть, куда-то опоздать (Буганов, 1989, с. 21). В этой тревожной «боязни не успеть», по-видимому, он унаследовал черты своего отца (Панченко, 2008, с. 161).

Оценивая политику Петра, А. С. Пушкин пишет: «Пётр был нетерпелив; став главой новых идей, он, может быть, дал слишком крутой оборот огромным колесам государства. В общее презрение ко всему народному включена и народная поэзия... Я роюсь в архивах, там ужасные вещи, действительно много было пролито крови, но уж рок велит варварам проливать ее, и история всего человечества залита кровью... Это может быть неутешительно, но не для меня, так как я имею в виду будущность (курсив наш. – А. С.). Пётр был революционер-гигант, но это гений, каких нет» (цит. по: Мережковский, 1990, с. 140). Достоин внимания следующий факт: *Пушкин считал Петра I «архирусским» человеком и считал, что именно его «нетерпеливость» и буйный характер являются признаками того (там же).*

В соответствии с результатами наших исследований, этнофункциональные педагогические условия развития Петра I обеспечили ему высокий психологический адаптационный потенциал (энергию личности), так как образы живой природы окружали ребенка в наиболее оптимальный период его развития. Обращает на себя внимание полное отсутствие в литературе о детстве Петра упоминаний народных и, что существенно, волшебных сказок, связанных с природно-анимистическими и героическими дохристианскими представлениями. Данный факт может свидетельствовать о значительном выпадении в этнофункциональном развитии его личности сказочно-мифологической стадии, а именно – анимизированных образов природы, обуславливающих начальную фазу формирования когнитивного контроля эмоций и чувств. Царя окружала родная природа, он получал общение со сверстниками из простонародья, смотрел представления с немецкими актерами, трубами и органами (этнодифференцирующие факторы) и, возможно, имел общение с духовными лицами из окружения его матери. Данные условия воспитания, с одной стороны, осложняли прохождение им необходимой начальной стадии формирования гармоничного взаимодействия когнитивных и эмоционально-чувственных компонентов отношений личности, контроля эмоций и чувств. С другой стороны, у ребенка ввиду указанных выше этнофункциональных особенностей развития формировалась предметная тревожность позитивной модальности по отношению к западноевропейскому искусству, к западноевропейской и русской истории, к науке и технике, к военному искусству.

Предметная тревожность негативной модальности по отношению к духовенству могла сформироваться у Петра ввиду весьма выраженной религиозности его матери, мягко, но упорно и с самого юного возраста (не позднее трех лет, т. е. в период существенно раньше оптимального – 7–8 лет) прививавшей ребенку привычку к православной регламентации жизни, наперекор желанию самого Петра.

В целом условия воспитания царя Петра с самого раннего детства были типичны для высших слоев русского общества. При этом следует констатировать, что его личность в нравственном отношении, в отличие от многих других из его ближайшего окружения, характеризовалась архегенийной направленностью на творческое разрешение личностного этнофункционального конфликта в формировании *проектируемого* будущего этапа развития русского общества. В архегенийной направленности ментальности и по масштабу личности Пётр был сходен с великим Пушкиным.

Реформы Петра I и ментальность русского духовенства

Наибольшее сопротивление реформам Петра I оказывало духовенство, хотя в целом процесс поглощения Церкви государством, начавшийся в XVI в., при царе Алексее Михайловиче был «как будто остановлен» (Никольский, 1983, с. 189). Однако тенденция к реализации никонианской идеи главенства Церкви над государством («папоцезаризм») оставалась, и после собора 1666–1667 гг., когда патриарх Никон был подвергнут опале, высшие церковные иерархи чувствовали себя ущемленными и требовали к себе чести, «равной царской» (Князьков, 1914, с. 424).

На данном фоне государство уже давно стремилось лишить Церковь привилегий, не оправданных идеей эпохи Просвещения об «общем благе». Внутреннее отношение царя Петра к духовенству может характеризовать, например, его вспышка гнева на патриарха Адриана, когда тот во время приготовления к страшным казням стрельцов поднял чудотворную икону и пошел крестным ходом к месту казни. Царь воскликнул: «К чему эти иконы? Разве твое дело приходить сюда? Убирайся скорей отсюда вон и поставь иконы на место. Быть может, я больше тебя почитаю Бога и Пресвятую Его Матерь. Я исполняю свою обязанность и делаю богоугодное дело, когда защищаю народ и казнь злодеев, против него умышляющих» (там же, с. 433). Это эпизод, на наш взгляд, свидетельствует об искренности веры Петра.

Царь издал ряд указов, очень существенно ограничивающих права духовенства. В частности, в указе 1701 г. говорилось: «Древние монахи сами трудолюбиями своими руками пищу себе промышляли... и многих нищих от рук своих питали, а нынешние монахи не только не питают нищих от трудов своих, но сами чужие труды поедают; начальники их впали в роскошь, а подначальных держат в нужде; из-за вотчин происходят ссоры, убийства и обиды многия» (там же, с. 436). Напомним, что нравственная несостоятельность представителей священства и в прежние века осуждалась (вспомним хотя бы стригольников в конце XIV в.)

Целями церковной реформы Петра были следующие: 1) устранение возможности вырасти «русскому папе» – второму государю (патриарх Никон требовал величать себя «великий государь»); 2) подчинение Церкви государственной власти. «Духовный регламент», составленный Феофаном Прокоповичем (1721 г.) и подписанный царем, указывал на недопустимость тунеядства в монастырях (жизнеобеспечение монахов осуществлялось преимущественно крепостными) и на необходимость завести «художества», например,

столярное дело и пр.; запрещалось только писать всякие «грамотки», чтобы «монашеского безмолвия» не нарушать (Князьков, 1914, с. 459).

Также духовный регламент ограничивал количество монастырей, а их внутреннюю организацию направлял на прагматические цели, подчеркивал необходимость осуществления в них определенной производственной деятельности и предписывал: «весьма монахам праздным быти да не попускают настоятели, избирая всегда дело некое» (там же). В регламенте отмечалось, что в пустынножительстве спасались святые Антоний Великий, Макарий Египетский, однако это были мужи «добре в богословии христианством обучени и великого рассуждения и искусства, а у нас кто идет в пустыни? – люди „невежливые“, а затем, где же в России пустыни?». «Пустыням прямым быть в России холодного ради воздуха невозможно, – говорит регламент, – ибо в Палестине и в пустынях и в прочих теплых странах есть довольно плодов, чем питаться, и тако может (там пустынный) от миру весьма отлучиться: zde же без пашни, рыбы, огородов прожить невозможно, что тайно и уединенно быть не может» (там же). Другими словами, регламент учитывал *определенную природно-климатическую специфику христианской жизни в России*.

На необходимость учета природной специфики в отношении времени и содержания постов в условиях русской природы, климата и хозяйственного уклада много раньше указывал нестяжатель св. Нил Сорский, а позже данного вопроса касался наследник государственных начинаний Петра М. В. Ломоносов (Ломоносов, 1950, с. 598–614).

Знаменитый указ Петра I от 1724 г. определял в монастырях учреждение семинарий и госпиталей, а также направлял в монастыри отставных солдат. Согласно данному указу монашество сохранялось отныне «только для удовольствования им тех, кто прямою совестью оного желают, и для архиерейства, потому что по обычаю архиереи могут быть только из монахов». «Нынешнее житие монахов, – определяет указ, – точию вид есть и понос от иных законов... понеже бо́льшая часть (монахов. – А. С.) тунядцы суть... прилежат ли [монахи] разумению божественных писаний? Всячески нет, а что говорят „молятся“, то и все молятся, и сию оговорку отвергает Василий святой. Что же прибыль обществу от сего? Воистину только старая пословица: ни Богу, ни людям, понеже бо́льшая часть бегут от податей и от лености; дабы даром хлеб есть» (там же, с. 460). Через год царя не стало, и данный указ не успел войти в жизнь во всей полноте. Однако «из опекаемого детища богомольных царей... монастыри со времен Петра входят в круг государственных учрежде-

ний, подлежащих рассмотрению светской власти с точки зрения их надобности и полезности. Первенствующая роль их в обществе как учителей и наставников жизни кончена» (там же).

В сложившихся для Русской Церкви к концу XVII в. кризисных условиях как непосредственно вследствие церковного раскола, так и вследствие комплекса более древних причин (Сухарев, 2011, с. 110–146), Пётр I и его сподвижники (Феофан Прокопович, Курбатов и др.) полагали, что *такое важное дело, как управление Церковью, не может находиться в одних руках, т. е. патриарха*. А сторонники независимой от государства Церкви представлялись Петру I и его соратникам «зараженными папешским делом» (папоцезаризм. – А. С.). При том, что учреждение святейшего Синода (собора) похоронило «гордое учение о превышнем естестве духовной власти над светской», царь думал сохранить «то особое верховное в Церкви значение, которое имеет патриарх или церковный собор и которого никакая светская власть сообщить не может» (Князьков, 1914, с. 461) (курсив наш. – А. С.).

По объяснению Духовного регламента, вся разница между духовной коллегией и собором предполагалась в том, что собор созывается на время, а духовная коллегия учреждается навсегда и действует постоянно; «а то, что собор называется коллегией, так это только слово новое». Название «духовная коллегия» вскоре вообще выходит из обращения и сменяется на «святейший правительствующий Синод». «Таковое было, – говорит регламент, – церковное синедрион в ветхозаветной церкви в Иерусалиме» (там же). В грамоте Петра к патриарху константинопольскому говорится: «...заблагорассудили установить со властью равнопатриаршескою – духовный Синод». Сам Синод готов был считать, что он «имеет честь, силу и власть патриаршескую или едва ли не бóльшую – понеже собор» (там же). Восточные патриархи так и поняли совершившийся факт установления святейшего Синода, что «он есть и называется нашим во Христе братом и имеет право совершать и устанавливать то же, что и четыре апостольских патриарших престола» (т. е. утверждается принцип соборности! – А. С.) (там же).

Таким образом, царь Пётр впервые со времени первых христиан ввел в Церкви соборное управление вместо единоначалия, по духу родственного папизму. Введение соборного управления Церковью в данных культурно-исторических условиях имело, несомненно, этноинтегрирующее значение. Вопрос о том, в какой мере это удалось на практике, лежит, как и оценка всех дел человеческих, уже в другой плоскости.

В отношении явных старообрядцев широко известны факты, свидетельствующие о том, что именно царь, в отличие от официальных представителей Церкви, смог найти с ними общий язык, т. е. он дал им, вопреки их воле, саму возможность законного существования, хотя и при двойном налогообложении. Он находил с ними общий язык путем привлечения к «общему делу» – литью пушек и другим работам.

Более того, именно поддержка царем жалоб местных властей на чрезмерное и незаконное притеснение старообрядцев со стороны надзирающих за ними церковных иерархов (в основном – выходцев из Малороссии) позволила обеспечить им более или менее сносное существование (Зеньковский, 2009). В данном аспекте царь осуществлял вполне этноинтегрирующую политику.

На наш взгляд, замысел преобразования Петром I организации и регламента Русской Православной Церкви был близок по духу сочинению митрополита Иллариона «Слово о Законе и Благодати» (XI в.) (Илларион, 1990), т. е. при изменении буквы церковной организации налицо было его стремление к сохранению духа христианской церкви, одобренное не только вселенским (константинопольским) патриархом, но и рядом русских церковных иерархов.

Таким образом, в противоположность этнодифференцирующей реформе патриарха Никона, реформа царя Петра являлась этноинтегрирующей (Сухарев, 2014б, с. 134–143).

Реформы Петра I в области образования

К началу петровских преобразований (конец XVII в.) основные педагогические идеи заимствовались из Ветхого Завета (книги Навина и Сираха) и сочинений Иоанна Златоуста. На первом этапе преобразований «обратились к грекам, а потом не побрезговали и нелюбимыми латинянами, ... хотя оставались при убеждении, что... той земли (русской) и чудные нет» и что «Москва – третий Рим» (Каптерев, 2004, с. 126). Образование было церковным, главной воспитательной задачей являлась душеспасительность, а педагогическое сословие отсутствовало (там же).

Ближайшего сподвижника Петра в реформе Церкви, образования и науки, Феофана Прокоповича, защитники старины – и никоиане, и старообрядцы – называли «безбожным ересиархом» (там же, с. 154–155). Он вел подготовку реформы в философском, религиозном и мировоззренческом планах. Сам имевший подчеркнута церковный характер образования, Прокопович проектировал уже шко-

лы трех разрядов: академии, семинарии и элементарные училища. Первым делом он рекомендовал осуществлять качественный отбор учителей, учитывающий их умение переводить с латыни на русский и обратно и т. д.; рекомендовал пользоваться учебниками, изданными в Париже. Академия, например, проектировалась как сословная школа для духовенства, где преподается грамматика, история, география, геометрия, арифметика, политика и богословие (Ничик, 1977). Другими словами, был взят курс на углубление образования и чрезвычайное расширение диапазона естественнонаучных преподаваемых предметов при сохранении богословия и общей христианской направленности учения. Содержание предметов существенно изменилось: например, геометрия стала теоретико-прикладной дисциплиной, а не практическим землемерием, как ранее.

Вследствие мировоззренческих подвижек в ментальности власти были организованы «адмиралтейские русские» и «цифирные» школы, а главное – в России возникла школа как учреждение, нужное государству и отвечающее идее общего блага (Князьков, 1916, с. 490). При этом Петр, обладая высоким уровнем саморефлексии и имея особенный интерес к критике русской жизни иностранцами, стремился всеми силами сохранить «русский стержень», за что и любил его Пушкин (Мережковский, 1990).

В области образования и науки Пётр I стремился внедрить естественнонаучное мировоззрение и представление в широкое общественное сознание. Противодействовали органичному усвоению естественнонаучного мировоззрения этнодифференцирующие тенденции, сложившиеся к концу XVII в. в ментальности русского духовенства: стремление к папоцезаризму, ветхозаветная ориентация в образовании (Каптерев, 2004) и изоляционистская политика Церкви.

Как мы уже отмечали, основным этнодифференцирующим фактором в ментальности высшего духовенства было и имевшее место с конца XIII в. подавление русской дохристианской культуры – природно-анимистических и героических представлений. Рассмотрим реформы царя Петра под данным углом зрения.

Природно-анимистический компонент русской ментальности в условиях петровских реформ

Подавление дохристианского компонента русской ментальности в эпоху Петра I осуществлялось исключительно духовными властями. Изменение отношения к данному компоненту происходило

на практике спонтанно, по мере возможности. Царь Петр не то чтобы поддерживал русское «язычество», но оно во всех своих проявлениях (музыка, скоморохи, танцы, глумотворцы, игры и т. д.) было предоставлено им самому себе, наряду с западноевропейским театром, «кунштами», актерами, органом и пр.

Проникновение при Петре I в городскую среду европейского карнавала позволило в значительной мере возродить *и отдельные формы дохристианской культуры*. До Петра Великого в высших слоях русского общества не существовало почти никаких веселий, а возникшие при Петре маскарады проходили в форме уличных шествий (Леготина, 2008).

Западноевропейское «язычество» (античные представления) уже легче проникало в русскую ментальность, так как эти представления с необходимостью сопутствовали античной философии, западноевропейской моде, «реалистичной» манере иконописи и т. п. Однако преследовать «язычество» западноевропейское («неоязычество», в понимании Н. И. Толстого), в отличие от подавления сохранившихся отправлений культа предков в русской деревне, духовенство могло уже в гораздо меньшей степени – в этом определилась двойственность его политики в отношении к «язычеству».

Указ Петра I от 1702 г. провозглашал *веротерпимость* одним из главных государственных принципов. Этот указ был действительно применен, *но только в отношении религии иностранцев* (Зеньковский, 2009, с. 237). К старообрядцам и «язычникам», еще сохранившим остатки культа (Прозоров, 2006), Петр в целом относился нейтрально. Поэтому они оставались в юрисдикции церковных властей, действия которых, по мере нарастания жалоб от государственных чиновников о жестокостях церковных преследований, он лишь время от времени корректировал.

Дохристианский «анимизм», наряду с образами природы («фетишизм»), обладает наиболее выраженной этнической функцией, что обуславливает мощные изменения адаптационного потенциала (энергии) общества, так же как и личности. Терпимость светской власти к отдельным дохристианским проявлениям даже в городе являлась существенно этноинтегрирующей. *Мы полагаем, что положительное отношение царя к западноевропейским проявлениям «язычества», косвенно свидетельствует и о его как минимум безразличном отношении к русским дохристианским проявлениям*. Не имея, по понятным причинам, доказательств нашему утверждению, мы можем предположить, что данное скорее «моральное», чем фактическое послабление энергетически обеспечило, с позиций этнофунк-

ционального подхода, тот исторический «скачок», который совершило русское общество вследствие реформ Петра I в начале XVIII в.

Регулятивную функцию по отношению к высвободившемуся потенциалу сыграло оптимизированное «ученой дружиной» православное мировоззрение, а инструментальную – преимущественно естественнонаучное мировоззрение и технологии эпохи западноевропейского Просвещения.

Итоги этнофункционального анализа русской ментальности в эпоху Петра I

Исходя из данных исторической науки о роли реформ Петра I для России, мы полагаем, что они обеспечили саму возможность ее существования, что имеет неоспоримый этноинтегрирующий смысл.

В развитии личности Петра I с детских лет отобразилось типичное содержание ментальности высших сословий русского общества конца XVII в., при этом у него имела место архегенийная нравственная направленность на *проектируемый*, ранее не бывший, этап развития русской ментальности. Данная направленность имела подчеркнута этноинтегрирующий характер, что отличало его и сподвижников реформ от их противников.

Противники реформ из числа представителей духовенства часто ориентировались на образцы, коренящиеся в этнодифференцирующих исторических явлениях прошлого. После смерти Петра духовенство в своем противостоянии латинским влияниям продолжало отрицать ряд западноевропейских естественнонаучных достижений, например, в «запрещении что-либо печатать о гелиоцентрической теории» (Райков, 1947, с. 300). Также продолжались преследования церковным судом таких «преступлений против Церкви», как чародейства, идолопоклонничества и др. Наказаниям подвергались волхвы, чародеи, чернокнижники, заговорители ружей, сеятели суеверий (Артикул воинский..., 1757, главы 1–2). Преследования Церковью старообрядцев при жизни Петра Великого, о чем подробнее будет сказано в главе 10, также продолжали усугублять церковный раскол (Зеньковский, 2000).

Воздействие реформ на *ментальность властных сословий* высвободило ее скрытый адаптационный потенциал в результате ослабления давления со стороны духовенства на бытовые стороны жизни. Также была осуществлена этноинтеграция ментальности Русской Православной Церкви: было юридически (но не фактически) узаконено само существование старообрядчества и преодолены тенден-

ции к папозезаризму созданием святейшего Синода – по замыслу Петра, соборного органа, одобренного вселенским (константинопольским) патриархом.

Этноинтеграция Русской Православной Церкви, в свою очередь, обеспечила более цельную и дифференцированную каналлизацию энергии, высвободившейся вследствие ослабления клерикального подавления архаических слоев ментальности власти. Получившая выход энергия обеспечила усвоение и использование русским коллективным субъектом этнофункционально нейтрального естественнонаучного и технологического инструментария (военно-политическое строительство, просвещение, технологии и пр.), без овладения которым Россия стала бы, скорее всего, чем-то вроде «шведской провинции».

В силу отмеченного в предыдущих разделах более выраженного, по сравнению с западноевропейским, искажения этнофункционального развития ментальности властных и образованных слоев русского общества в XVIII в., русская ментальность характеризовалась *недостаточным уровнем психологической зрелости*.

Вследствие этого коллективный властный субъект типически недостаточно четко мог дифференцировать отличия сущности естественнонаучного и технологического содержания западноевропейских достижений от его буквальных внешних атрибутов: немецких камзолов, наличия париков, курения табака, отсутствия бород и длинных рукавов, а также от часто неоправданного и повсеместного введения немецкой и другой западноевропейской лексики. Поднятая Петром I «на дыбы» Россия, совершив огромный научно-технологический и военно-политический скачок, после кончины царя-гиганта в 1725 г. в лице коллективного властного (образованного) субъекта вступила в эпоху психологически незрелого подражательства исторически пройденным русским (консервация раскола) и западноевропейским этнодифференцирующим образцам (бироновщина и пр.), из которой она долго и трудно выходила, но по существу не вышла и до настоящего времени.

На уровне философского обобщения можно заключить, что реформы Петра I, высвободив дотоле подавляемую архаическую мощь, мобилизовали ее в русло неотложных технологических преобразований и оснащения русской властной ментальности естественнонаучной вооруженностью. Это обеспечило необходимый для спасения русской цивилизации «мобилизационный скачок».

Однако реформы оставили без должной саморефлексии властного коллективного субъекта важнейший этноинтегрирующий

компонент ментальности – природно-анимистический, а также и представления о земле как важнейшей ценности и святыне, вытесненные на периферию ментальности с началом династии Романовых. Поэтому имеющиеся этнофункциональные искажения ментальности не получили, метафорически выражаясь, необходимого терапевтического импульса. Данное обстоятельство, наряду с «капсулированной», но сохраняющейся консервативно-охранительной позицией духовенства, не позволило властному коллективному субъекту выработать психологические механизмы, обеспечивающие *эволюционное* развитие как его, так и русской ментальности в целом. Импульсивность властного коллективного субъекта в России в XVIII в. была следствием недостаточного уровня его психологической зрелости, что и обусловило стигматизацию мобилизационного типа развития, ставшую в дальнейшем характерным стереотипом преодоления кризисных ситуаций (см. главы 10–11).

Оптимальное развитие русской ментальности после эпохи Петра I, с позиций нашего подхода, состояло бы во всесторонней интеграции содержания всех этапов ее развития, что способствовало бы более органичному включению в нее естественнонаучного компонента. Однако этнодифференцирующие последствия мобилизационного скачка консервировались и не были изжиты во властной ментальности. Естественнонаучный компонент в ментальности представителей властных сословий стал еще более жестко связываться со всем иностранным. Но данный компонент требует для своего органичного усвоения определенных культурно-исторических условий, которые не могут быть созданы одномоментно (т. е. мобилизационным «скачком» в развитии ментальности, который, как будет показано ниже, имеет существенные недостатки) и, как показывает западноевропейский опыт, являются результатом эволюционного развития (Фома Аквинский, 2011; Хегглунд, 2001, с. 150–151). Поэтому, наряду с подчас необходимыми срочными мерами по преодолению кризисов, встает проблема возвращения русской ментальности к эволюционному типу развития.

Этноинтеграционные процессы в России все же не прекращались. Как это ни парадоксально, но в них подчас были включены весьма разнородные исторические фигуры. Если процесс этноинтеграции, осуществленный Петром Великим, можно сравнить со сшиванием стальными скобами, то величие А. С. Пушкина заключалось, кроме прочего, в том, что он наметил внутренний каркас русской идентичности и развития. Явление Пушкина и широчайшее об-

Этнофункциональный анализ реформ Петра I

ращение русских интеллектуалов к изучению народной культуры продемонстрировало, что созидательный потенциал этноинтеграции великих свершений на пользу страны не был задавлен этнодифференцирующей бюрократической машиной в постпетровский период.

Глава 9

ЭТНОФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ РОЛИ МЕНТАЛЬНОСТИ А. С. ПУШКИНА В ИСТОРИЧЕСКОМ РАЗВИТИИ РОССИИ

Почему именно личность Пушкина мы выбрали предметом анализа в целях осмысления исторического развития России, русской культуры и ментальности в целом?

Для русской ментальности это имя является эпохальным символом, в нем отразились противоречия и тенденции развития ментальности не только России, но и всей Европы и, кроме того, его заветы имеют значение для понимания плодотворного развития всего человечества. Высшей точкой обобщенной оценки значения Пушкина для России, наверное, будут ставшие притчей во языцех слова Аполлона Григорьева: «Пушкин – это наше все...».

Оценки Пушкина колебались от понимания его как «русского национального поэта», «явления чрезвычайного и, *может быть, единственного явления русского духа*» (Н. В. Гоголь), до понимания его *только* как «нашего первого поэта-художника», или «центрального» поэта (И. С. Тургенев) (Филин, 2008, с. 25). С середины XIX в. до настоящего времени ряд русских и иностранных литературоведов и писателей продолжали эту полемику.

В. С. Непомнящий, посвятив жизнь исследованию творчества Пушкина, заключил: «Авторитет Пушкина в культуре сопоставим лишь с царским» (Непомнящий, 1997, с. 361). Деятельность поэта в русской культуре «рубцевала и заживляла трещину, отделявшую новую культуру от старой, она *восстанавливала национальную целостность и нравственную преемственность культуры*» (курсив наш. – А. С.) (Непомнящий, 2001, с. 223–224).

Значение Пушкина для развития не только русской, но и западноевропейской культуры отмечалось многими авторами: Ф. М. Достоевским, Д. С. Мережковским, Б. В. Томашевским, В. В. Вейдле и др. Личность Пушкина явилась средоточием противоречий в целостном развитии русской ментальности в начале XIX в., включенной в ментальность общеевропейскую, которая имела в своих исто-

ках античность, христианство, а также ментальности всех народов Европы. Вейдле, подытожив свой анализ взаимоотношения России и Европы в творчестве Пушкина, в лекции, прочитанной в 1937 г. в Парижской русской консерватории, писал: «А Россия, знает ли она еще, что Пушкин не только Пушкина ей дал, он и Данте, и Шекспира, и Гёте, – а потому и Гоголя, и Толстого, и Достоевского, что в его творчестве больше, чем во всех революциях и переворотах, совершилась судьба его страны; знает ли, что из всех великих дел, начатых и задуманных у нас, ни одно не осуществилось так сполна, как его дело, и что все, Россией за сто лет возвращенное или подаренное Европе, родилось из его труда и пронизано светом его гения?» (Вейдле, 1999, с. 270).

В пушкинистике сложилась «филологическая» традиция анализа социально-политических (и не только) воззрений Пушкина, которая все многообразие темы зачастую сводила к личностно-эмоциональному аспекту (Петраков, 2005, с. 4, 134). На наш взгляд, справедливо наблюдение Н. Я. Петракова, что «художественный гений Пушкина отодвинул в тень» его интереснейшие соображения о национальном самосознании, конвергенции культур и пр. Идеи великого поэта рассматривались в качестве придатка его литературной деятельности, «хотя на самом деле все было если не наоборот, то, скорее всего, в органическом единстве. Иначе бы литературные шедевры Александра Пушкина не пережили бы века, а остались бы в истории литературы в одном ряду с произведениями Батюшкова, Баратынского, Вяземского, Загоскина и других литературных современников Пушкина» (Петраков, 2005, с. 133–134).

Понимание творчества и личности Пушкина как «нашего всего» вследствие ряда причин может служить и против «объективного осмысления» будущих проблем России. Настоящее психологическое исследование с методологических позиций этнофункционального анализа посвящено выявлению тех результатов и тенденций развития русской ментальности, которые отразились в «пушкинском средоточии». Мы надеемся показать, что именно обеспечило Пушкину «царское место» в русской ментальности, какие созидательные тенденции, отобразившиеся в его ментальности, могут являться базовыми для развития современной русской и западноевропейской культуры, а что не вполне приемлемо для российской современности.

Исторические личности, гении своих эпох и народов преломляли или отображали в собственной ментальности основные противоречия исторического момента или периода. В качестве примера такого отображения Э. Эриксон приводит Лютера и других истори-

ческих личностей (Эриксон, 1996). С наших позиций, исторические личности – художники, политические реформаторы и др., органично отображая в собственной ментальности этнофункциональные противоречия между ведущими представлениями родной этносреды, разрешают возникшие этнофункциональные конфликты на этноинтегрирующем творческом уровне. Тем самым они прокладывают путь в проектируемое будущее и осуществляют созидательный вклад в развитие своего народа и человечества в целом. Если, напротив, разрешение конфликта осуществляется при этнодифференцирующей направленности, то вклад является в той или иной степени разрушительным, продуцирует новые трудноразрешимые конфликты.

В действительности никакой гений не обеспечивает в чистом виде созидательный вклад, на который могут опираться последующие поколения. Все дело в своевременности его работы для его поколения, обеспечивающей оптимальное соотношение природного, хтонического, героического, надэтнически-религиозного и внеэтнического (естественнонаучные представления) в ментальности коллективного субъекта.

Особенности развития ментальности Пушкина с детских лет

До 1811 г., когда юный Пушкин был увезен в Санкт-Петербург для определения в Царскосельский лицей, все семейство летом жило в сельце Захарово под Москвой, а зимой переезжало в Москву. В семье Пушкиных родители, дети и родственники друг с другом говорили преимущественно по-французски. Исключение составляла Мария Алексеевна Ганнибал (бабка поэта по матери), которая была его наставницей в овладении русским языком. Гувернерами его были, за одним лишь исключением, иностранцы (Анненков, 1984, с. 10–11).

К шести годам Пушкин прекрасно говорил по-французски, чуть позже уже знал и итальянский. Знакомы ему были и представления французских литературных персонажей и комедий, разыгрываемые в доме Пушкиных. Маленький Александр благодаря интересу его отца Сергея Львовича к французской литературе рано познакомился с произведениями французских писателей, драматургов – Расина, Мольера и др., а также с античными авторами – Плутархом, Гомером. Самостоятельная страсть к чтению книг, находившихся в кабинете отца, развилась у него не позже 7 лет. На восьмом году жизни Александр, умея уже читать и писать, сочинял на французском языке маленькие комедии и эпиграммы на своих учителей (Вере-

саев, 1984, с. 23). Недаром в лицейские годы одной из его кличек была «Француз».

Французский язык играл огромную роль в жизни поэта. Вейдле писал: «Это едва ли не единственный случай в истории литературы, чтобы... величайший поэт своей страны признавался, что ему легче писать на иностранном языке, чем на своем... Когда ему надо было рассуждать, он делал это большей частью по-французски, и русское выражение редко приходило ему на ум первым, как это показывают черновики его критических писаний. На французской литературе он был воспитан больше, чем на русской, и не отрекся никогда от кумиров своей юности – Парни, Вольтера, не говоря уже о Шенье, которого полюбил гораздо позже» (Вейдле, 1999, с. 262). Даже славянскую поэзию «Пушкин считал возможным брать во французской интерпретации» (Томашевский, 1960, с. 63).

Интерес к французскому языку и литературе у Александра возник до 5 лет (Вересаев, 1984, с. 22), т. е. существенно ранее оптимального возрастного периода для начала стадии Просвещения (7–9 лет). Согласно результатам наших исследований, слишком раннее начало стадии Просвещения способствует закреплению у личности ведущего тревожного эмоционального состояния, которое в данном случае обеспечивало неиссякаемый интерес поэта к французской культуре и языку (т. е. предметную *тревожность*). Кроме того, этнодифференцирующие представления французского языка и культуры в возрасте до 5 лет обусловили закрепление недостаточно сформированного контроля эмоций и чувств.

Образная сфера личности Пушкина с возраста не позже 5 лет характеризовалась наличием как современных ему западноевропейских представлений, античных образов, так и представлений европейского Возрождения (Данте, Петрарка, Шекспир) и более поздних авторов (Вольтер, Расин, Мольер) (Томашевский, 1960, с. 60–62). Данные образы имеют в русской ментальности более выраженную этнодифференцирующую функцию, чем христианские представления, и, естественно, чем безусловно этноинтегрирующие древнерусские дохристианские представления и образы родной природы. Существенно то, что в ментальности самого поэта все упомянутые выше группы представлений были окрашены положительным эмоционально-чувственным тоном, он страстно и тонко выражал соответствующие устремления в своем творчестве.

В семье Пушкиных имело место достаточно вольное отношение к церкви при наличии ценностной ориентации на светскую этику во французском духе (Тынянов, 1976, с. 42). Наличие упомянутого

выше недостаточного эмоционального контроля, по-видимому, обусловило такие общеизвестные проявления его темперамента и характера, как вспыльчивость, любовные похождения, специфика отношений с женой и, конечно, дуэли (западноевропейская традиция).

Пушкин помнил себя с 4 лет – он несколько раз рассказывал о том, как однажды на прогулке заметил, как колышется земля и дрожат колонны, а последнее землетрясение в Москве было зафиксировано как раз в 1803 г. (Егорова, 2012). Не позднее пяти лет, а возможно, и существенно ранее в образной сфере Александра вполне могли возникнуть и этноинтегрирующие представления. Он общался на русском языке со своей бабушкой Марией Алексеевной и со своей любимой няней Ариной Родионовной Матвеевой, которая воспитывала ребенка на народных сказках, песнях, рассказах о крестьянском быте, природе, волшебстве и т. п. При всем при том юный Пушкин большую часть своей жизни (летом обязательно и, видимо, часть весны и осени) проводил в окружении русской природы и деревенских ландшафтов (Филин, 2008; Тынянов, 1976).

Вследствие такого воспитания и психолого-педагогической среды в возрасте до 5 лет сформировались следующие особенности ментальности Пушкина. Во-первых, будущий поэт обладал достаточно высокой энергией личности (образы природы до 5 лет). Во-вторых, начало попыток контроля своей эмоционально-чувственной сферы не достигло степени гармоничного взаимодействия когнитивных и эмоционально-чувственных компонентов отношений, так как целенаправленное религиозное воспитание у Александра в оптимальном возрастном периоде с 6 до 8 лет практически отсутствовало. Наиболее активно в его ментальности формировались западноевропейские представления о чести и морали.

Благодаря наличию у маленького Александра сказочно-поэтического восприятия сельского мира до 5 лет, у него сформировалась любовь к русской природе и простому человеку как основа любви к Родине в более зрелом возрасте. Весь детский период своей жизни до поступления в лицей он «имел возможность питаться впечатлениями родной природы, слышать говор простого народа» и в сельце Захарово «можно было иметь все удовольствия деревенской жизни. Недалеко от усадьбы была березовая роща, в которой обыкновенно при хорошей погоде пили чай. Дальше пруд с огромною липою, у которой любил играть Пушкин. В сельце раздавались русские песни; Пушкин имел возможность видеть народные праздники, хороводы. Как любил он эту деревню, видно из того, что уже в 1830 г., осенью, перед своею свадьбою, он нарочно ездил туда и, как бы прощаясь

с молодостью, осматривал все места, ему памятные, и заходил в избу к дочери своей няни» (Бартенев, 1992, с. 58–59).

Вряд ли может подвергаться сомнению влияние на Александра с самого раннего возраста (по большей части сквозь призму личности его няни) мира этноинтегрирующих образов природы, их одухотворенных представлений, народного быта, песен, праздников, традиций в целом. Существенно, что у Пушкина, по-видимому, через привязанность к няне воспитывалась любовь к сохранившимся в крестьянской среде не только бытовым и «эстетическим» традициям, но и к определенному пласту не изжитой в деревенской среде архаики с реминисценциями внецерковной обрядности. Под влиянием Арины Родионовны данные представления могли быть доступны ему в возрасте ранее пяти лет – судя по тому, что уже в 1802 г., т. е. в трехлетнем возрасте поэта, Арина Родионовна была намечена нянькою в семействе Пушкиных. Самое позднее в пятилетнем возрасте шестилетняя Оленька и пятилетний Саша уже обрели «удивительную, вещавшую по-гатчински, нараспев („певком“») рассказчицу и певунью (Филин, 2008, с. 60). В своем исследовании ее репертуара, манеры исполнения М. К. Азадовский пришел к выводу, что она была «не просто няней-рассказчицей, но выдающимся мастером-художником, одной из замечательнейших представительниц русского сказочного искусства» (цит. по: Филин, 2008, с. 60). Можно заключить, что в детский период жизни воспитательная среда будущего поэта была, помимо образов французской и западноевропейской в целом культуры, идущих от родителей, в значительной степени наполнена традиционными представлениями современных ему крестьян, что передавалось его талантливой няней.

В романе-исследовании «Пушкин» признанный знаток пушкинской эпохи Ю. Н. Тынянов так воспроизводит один из рассказов няни, которые очень увлекали мальчика: «рассказывала она о бесах. Бесов было великое множество, в лесу были лешие, в озере... у мельницы внизу – водяной, девки его видели. В Тригорье жил леший, тот был простец, его все видели. Он мастер был аукаться. Была одна девушка, рябая, у дедушки, у Осипа Абрамовича, ходила в лес по бруснику. Как звали – все равно, нечего ее поминать; он с ней аукался и защекотал. Вся душа смехом изошла. Вот и вы, батюшка Александр Сергеевич, не заснете, и вас защекочет. Ну не леший, так домовый. Он оттуда и прилетел. Вот в трубе тоненько он поет: спите, мол, батюшка Александр Сергеевич, спите, мол, скорее, не то всех по ночам извели – и бабушку, и няньку, и меня, домового вашего, Михайловской округи» (Тынянов, 1976, с. 64).

И. С. Аксаков в выступлении на московских пушкинских торжествах 8 июня 1880 г., говоря о Пушкине как «русском человеке», художнике «с таким русским складом ума и души, с таким притом глубоким сочувствием к народной поэзии – в песне, в сказке и в жизни» и, как бы синтезируя различные взгляды на роль няни в жизни Пушкина, произнес: «Внешнюю разгадку этого явления следует искать прежде всего в деревенских впечатлениях детства и в его отношениях к няне. Но и няня, и детские впечатления деревни таились тогда в воспоминаниях почти каждого отъявленно отрицателя русской народности, так что такая русская бытовая черта в поэзии Пушкина является уже сама по себе нравственною (курсив наш. – А. С.) его заслугою и оригинальною особенностью. В самом деле, от отрочества до самой могилы этот блистательный прославленный поэт, ревностный посетитель гусарских пиров и великосветских гостиных, „наш Байрон“ притом, как его любили называть многие, не стыдился всенародно, в чудных стихах, исповедовать свою нежную привязанность – не к матери (это было бы еще не странно, так многие поэты делали), а к „мамушке“, к „няне“, и с глубокой искренней благодарностью величать в ней первоначальную свою музу... Так вот кто первая вдохновительница, первая муза этого великого художника и первого истинно русского поэта, это – няня, это простая русская деревенская баба!.. Точно припав к груди матери-земли, жадно в ее рассказах пил он чистую струю народной речи и духа! Да будет же ей, этой няне, от лица русского общества вечная благодарная память» (Цит. по.: Филин, 2008, с. 16–17).

Отношение же уже взрослого Пушкина к ментальности современной ему деревни, к няне и к светской образованности можно охарактеризовать его же словами из письма к брату в ноябре 1824 г.: «Вечером слушаю сказки – и вознаграждаю тем недостатки проклятого своего воспитания. Что за прелесть эти сказки! Каждая есть поэма!» (Пушкин, 1958, с. 108). И далее в письме к Д. М. Шварцу в декабре того же года: «Вечером слушаю сказки своей няни, оригинала няни Татьяны... она единственная моя подруга – и с нею только мне не скучно» (там же, с. 115–118).

Говоря о пушкинской эпохе, Аксаков отмечал: «В это время в нашей литературе если и встречалось благосклонное упоминание о русской женщине из простонародья, то не иначе как о «простодушной поселянке» (цит. по: Филин, с. 17). Напомним, что после публикации «Евгения Онегина» скептическое отношение критики вызвало, например, именование «деревенской девки» – «девой» и т. п.,

что также свидетельствует о социально равноценном отношении поэта к женщинам разных сословий.

По словам Н. Н. Скатова, Арина Родионовна «стала одним из самых знаменитых образов пушкинского окружения, если не вообще знаком русского начала при Пушкине, да и во всей нашей жизни сделалась как бы символом всех русских нянь» (цит. по: Филин, с. 25). Даже противники представления о конструктивной роли няни в жизни поэта не могли отрицать данного факта.

Поэт и критик М. А. Дмитриев возмущался в письме к М. П. Погодину: «Из новейшей биографии Пушкина (речь идет о «Материалах к биографии Пушкина» П. В. Анненкова. – А. С.) <...> узнали мы, что, вероятно, обязан Пушкин народностью некоторых своих произведений – старухе своей нянюшке, о которой столько нынче пишут, что, я думаю, ей икается на том свете. Словом: Пушкина не выводят нынче перед публикою иначе, как со старухою нянькой. Н. М. Карамзин и И. И. Дмитриев, я думаю, смеялись бы этому; а Пушкин краснел бы, представляя из себя эту группу. <...> Только и прославляете двух богов: Пушкина и Гоголя, да одну богиню: няньку Родионовну» (Осповат, Охотин, 1985, с. 65–66).

Несмотря на отдельные критические взгляды на роль Арины Родионовны в жизни и творчестве поэта, практически всеми исследователями отмечается огромное значение ее личности в становлении юного Пушкина. На всю жизнь Пушкин сохранил нежную привязанность к няне, что нашло отражение в ряде его стихотворений, в письмах и воспоминаниях современников.

Дискуссия о роли Арины Родионовны в творчестве Пушкина началась с первых шагов пушкинистики и не прекращается до сих пор. В целом полемика условно может быть представлена как противостояние «славянофилов» и «западников»³¹: первые преимущественно

31 Например, В. В. Набоков в зените своей известности (а за ним и ряд исследователей уже после краха советской власти) писал: «Старушонка вздор!.. Не в ней дело!» (цит. по: Филин, 2008, с. 29). Одним из «противников Арины Родионовны» в постсоветской пушкинистике, отмечает М. Д. Филин, является эмигрант «третьей волны», профессор Калифорнийского университета Ю. И. Дружников, написавший в «Новом журнале» статью с характерным названием «Няня Пушкина в венчике из роз» (1996 г.). Используя фрейдовскую терминологию и рассматривая няню как «сублимированную мать поэта», Дружников выступает против идеализации ее образа: «После октябрьского переворота миф о няне был использован для политической коррекции образа Пушкина как народного поэта. <...> Рассуждения о народности творчества

но поднимали имя Арины Родионовны на щит, а вторые относились к ней существенно скептичнее. Это было одной из граней более масштабной мировоззренческой полемики о роли Пушкина в отечественной истории.

Ментальность высших слоев русского общества в пушкинскую эпоху

Для ментальности высших и образованных слоев общества в России пушкинского времени было характерно, что «сам император только в канун вторжения Наполеона в Россию впервые прочитал Новый Завет, и более всего его взволновал Апокалипсис. Основным же и любимым чтением как Александра I, как и подавляющей части образованного общества была западная литература» (Каплин, 2008, с. 24–25).

Как мы уже отмечали, начиная с XVII в. содержание воспитания представителей высшей государственной власти в России в подавляющем большинстве случаев исключало соприкосновение с протонародной русской культурой (в особенности с пережиточными элементами религиозной архаики) и основывалось все более на приобщении к иностранным образцам. В XVII в. высшие слои общества воспитывались, лишь «от сосцу матери оторвавшись», в строгом церковном духе в сочетании с разного рода иноземными увлечениями. Однако церковное воспитание, в отличие от иноземных влияний, со времен Петра I пошло на убыль и отношение к нему изменилось лишь в период царствования Николая I (Каптерев, 2004).

В целом второе десятилетие XIX в. в России «проходит под знаком Библейского общества» (Флоровский, 1983, с. 147), тесно связанного с масонскими ложами. Создаются тайные общества, растут

стали неотъемлемой частью науки о Пушкине. Пригодились и некоторые соображения славянофилов» (Филин, 2008, с. 29–30). Статья Дружниковой была неоднократно переиздана в нашей стране, где ее рекламировали как «остроумный вызов, брошенный писателем официальной пушкинистике, десятилетиями эксплуатирующей одни и те же штампы», как отмечает Филин. Для сравнения он приводит такой факт, что очерк В. Ф. Ходасевича «Арина Родионовна», где автор говорит, что няня поэта «явилась из толщи народной» и т. п., долгое время вообще отменялся российскими публикаторами, составителями его книг и даже собраний сочинений. Данный парижский очерк был напечатан лишь через пятнадцать лет после начала процесса «возвращения» эмигрантского наследия Ходасевича.

увлечение мистицизмом. В то же время набирает силу и «антимасонская» идеология, главой которой становится А. С. Шишков, а затем архимандрит Фотий (Спасский). Борьба этих тенденций находила свое отражение в церковных кругах и в самом Синоде. Большое распространение «получает католицизм, особенную активность проявляют иезуиты» (Каплин, 2008, с. 25). Ю. Ф. Самарин отмечал, что в александровское время вся сила иезуитов заключалась в «духовном бессилии» высших слоев петербургского общества. Здесь могло рассчитывать на успех и получать сочувствие «всякое со стороны занесенное учение, политическое или религиозное, всякая фантазия, всякий призрак: «По-видимому, все сияло благонамеренностью... а между тем *живое народное самосознание гибло. При сильно развитом государственном патриотизме терялся народный смысл; историческая память была как бы отшиблена* (курсив наш. – А. С.); непосредственное ощущение всего прожитого прошедшего в каждой минуте настоящего было утрачено; народный язык сделался как бы чужим, своя вера упала на степень всякой иной веры» (Самарин, 1877, с. 226–228). «Такого рода „терпимость“ бессознательно умерщвляла духовную жизнь... В эту-то дряблую и рыхлую среду, бессильную духом, оторванную от народной и церковной жизни, питавшей ее вещественно и духовно, врезались иезуиты...»; и «дворянские души и... капиталы сами собою устремились в ее раскрытые сети» (там же).

В связи с анализом взглядов Самарина А. Д. Каплин отмечает, что «даже схематически изображенная картина духовного и умственного состояния российского общества показывает, сколь сложной она была в александровское время, которое в конце концов закончилось изгнанием иезуитов (1820 г.), официальным запрещением масонских лож, закрытием Библейского общества (Башилов, 2004, с. 554–555), поражением декабристов», последнее вызвало в обществе, по словам А. И. Кошелева, «ужас и уныние» (Каплин, 2008, с. 27).

При этом, как отмечал Н. А. Цуриков, «интеллигенцию XIX в. всех мастей» объединяло «поголовное народничество», весьма по-разному понимаемое. Он видел в этом явлении лишь симптом разрыва интеллигенции с народом, ибо «сам народ не может народничать» (Цуриков, 1998, с. 161). По существу, *интеллигенция* здесь понимается как социальный слой и носитель *ментальности русской элиты*, т. е. ментальности, потенциально приписывающей себе право отвечать за судьбу страны и способность ее изменять.

Как мы уже отмечали, носители элитного сознания начиная с XVII в. были подвержены влиянию западноевропейских ценнос-

тей даже в быту (О. В. Ключевский) и имели соответствующие представления об образовании, критериях ума и глупости, целях развития общества и пр., что присуще и современной интеллигенции.

Официальная Церковь, в отличие от старообрядцев, с XVII в. ориентировалась на греческие нормы. Духовенство с XIII до начала XVIII вв. открыто, а с середины XVIII в. в скрытой форме противостояло западноевропейской ментальности, ценностям Просвещения, образованию и естественнонаучным представлениям и тем самым все более противопоставляло себя носителям элитной ментальности нарождающейся интеллигенции и высших слоев общества.

К моменту рождения Пушкина, как писал архиепископ Никанор (Боровский) о второй половине XVIII в., «христианский мир представлял страшную, можно сказать, небывалую свалку всяких антихристианских учений». А эпоха ранних либеральных преобразований Александра I не способствовала духовному оздоровлению общества (Каплин, 2008, с. 24).

Заслугу Пушкина в преодолении крайней этнофункциональной разнородности в ментальности образованных слоев русского общества можно достаточно точно охарактеризовать словами Н. Н. Скатова: «Пушкин – великий новатор. В том смысле, что он собрал, суммировал и обобщил всю ту колоссальную, но во многом еще и мозаичную работу (курсив наш. – А. С.), которую проделали все его предшественники и современники» (Скатов, 1987, с. 11). Эту работу по «целению» современных ему противоречий в ментальности общества Пушкин осуществил в процессе этнофункциональной направленности своей личности на идеальный целостный прообраз развития – архегению русской этносреды. А его «царский авторитет» в культуре обеспечил соответствующую направленность развития ментальности всего русского общества.

Религиозность Пушкина

Как мы уже упоминали, религиозное (православное) воспитание в семье Пушкиных если и было, то весьма формальное. Тынянов заметил по данному поводу: «Единственно крепкою верою в доме Пушкиных была вера в приметы и гадания. Мария Алексеевна, если встречала бабу с пустыми ведрами, тотчас возвращалась домой. Надежда Осиповна боялась сглаза... Даже Сергей Львович, встречая попа, тихонько складывал кукиш» (Тынянов, 1976, с. 42).

Следует отметить нейтральное или даже этнодифференцирующее отношение Пушкина к Православной Церкви как к общественно-

му институту при том, что он, несомненно, был религиозен. Например, С. Л. Франк приводит следующие слова Пушкина, обращенные к П. П. Чаадаеву в защиту протестантизма против «католических склонностей» последнего: «Греческая церковь – другое дело (в отличие от протестантизма. – А. С.): она отделилась от общего христианского духа» или: «...русское духовенство до Феофана (Феофана Грека. – А. С.) было достойно уважения» (Франк, 1990, с. 462). На утверждение славянофила А. С. Хомякова, будто у русских больше христианской любви, чем на Западе, Пушкин отвечал с некоторою досадою: «Может быть, я не мерял количество братской любви ни в России, ни на Западе, но знаю, что там явились основатели братских общин, которых у нас нет. А они были бы нам полезны» (там же, с. 154). В целом Пушкин не придерживался взглядов славянофилов. Его взгляды существенно отличаются также от взглядов Ф. М. Достоевского в оценке роли православия в России как основы «русского духа», а также от оценки Западной Европы в качестве «гнилого Запада» – выражение, которое вслед за С. П. Шевыревым использовали Хомяков и Достоевский.

Некоторые исследователи, как бы пытаясь оправдать отсутствие полноценной воцерковленности у Пушкина, находят «церковь и ее ценности» даже в «Гавриилиаде». «У кого религия в глубине, – пишет Ю. И. Айхенвальд, – тот воспримет от „Гавриилиады“ только красоту и не будет задет реальным содержанием поэмы» (Айхенвальд, 1997, с. 198).

В статье, посвященной исследованию религиозности Пушкина, Франк замечает, что «Пушкин был истинно русской „широкой натурой“ в том смысле, что в нем уживались крайности; едва ли не до самого конца жизни он сочетал в себе буйность, разгул, неистовство с умудренностью и просветленностью» (Франк, 1997, с. 226).

На основании огромного количества письменных источников трудно, конечно, говорить о какой бы то ни было воцерковленности Пушкина. Его духовный путь был сложен: здесь и «кошунства» в письмах и в творчестве, и период участия в одной из масонских лож, и т. п. Однако Франк сосредотачивает свое внимание на религиозности как на духовных исканиях поэта. Он заключает свою статью следующими словами: «Проследивая точнее этот духовный путь поэта, можно было бы усмотреть, как Пушкин, исходя из... своей *самобытной религиозности*, достигает основных мотивов христианской веры – смирения и любви» (там же). Духовную напряженность религиозного чувства Пушкина отображает, в частности, его известный поэтический диалог с митрополитом Филаретом (Дроздовым) (см. подробнее: Альтшуллер, 2003).

Христианская составляющая ментальности общества в пушкинскую эпоху, похоже, оставалась как бы в стороне, активно не вступая в противодействие ни с идеями Просвещения, ни с «остатками язычества» среди низших слоев населения. В личности Пушкина религиозные переживания предстают нам в преломлении духовных противоречий его времени. «Языческий, мятежный, чувственный и героический Пушкин (как его определяет К. Н. Леонтьев) вместе с тем обнаруживается нам как один из глубочайших гениев русского христианского духа (курсив наш. – А. С.)» (Франк, 1997, с. 238).

Этнофункциональный анализ языка Пушкина

Оценивая вклад Пушкина в создание русского языка, В. В. Виноградов писал: «выступив на литературное поприще как „француз“, как европеец, Пушкин скоро понял идеологическую узость и художественный „провинциализм“ стилей русских европейцев... Пушкин убедился в необходимости национально-исторического оправдания европейских, по преимуществу французских, элементов в составе русского литературного языка». С другой стороны, «в национально-бытовом дворянском просторечии, не зараженном „французской болезнью“, и в простонародном языке, к которому примыкали и „мутные, но кипящие источники“ народной поэзии и памятники древнерусской письменности, Пушкин увидел структурную основу русского национально-литературного языка. Синтез этих трех основных языковых категорий – церковнославянской, европейской и национально-русской, – по мысли Пушкина, должен был опираться на представление о языке „хорошего общества“... как об идеальной норме литературного выражения» (Виноградов, 1935, с. 454). Виноградов отмечал также, что «Пушкин создал и санкционировал многообразие национальных стилей, многообразие стилистических контекстов, спаянных темой и содержанием. Вследствие этого открылась возможность бесконечного индивидуально-художественного варьирования литературных стилей» (там же, с. 294).

Что касается собственно пушкинского языка, то, во-первых, его язык включал в себя славяно-русскую стихию, он так же, как и А. С. Шишков, считал, что в XI в. славянский и русский были разными языками. Во-вторых, Пушкин широко и нетрадиционно использовал церковнославянское наследие, откуда он черпал средства гражданской риторики и лирической патетики, религиозной лирики (Камчатнов, 2005, с. 529).

Характерно, что церковнославянизмы и библеизмы легко сочетаются у Пушкина с галлицизмами. Славянский язык, как полагает А. М. Камчатнов, служит в его научных трудах источником «метафизической», т. е. отвлеченной, лексики и фразеологии. Однако главными, по мнению автора, были «опыты по соединению славянизмов с русизмами в пределах одного текста для достижения наиболее точного выражения предмета и мысли о предмете» (там же, с. 540–542).

Например, О. И. Сеньковский, отмечает Камчатнов, современник Пушкина и ученый-арабист, полагал, в отличие от поэта, что развитие русского литературного языка должно идти не по пути синтеза с церковнославянским, а совершенно независимо от него (там же, с. 546). Сеньковский писал о русском и церковнославянском языках: «К чему ведет эта неестественная смесь двух языков? Давно пора сделать разрыв между ними. Русский язык много выиграл бы от этого... Мы бы имели постоянный и чистый элемент словесности, независимый от прихоти и личного вкуса всякого, кому ни вздумается разводить его словами другого языка, то надевать на него воображаемые формы, то избегать более или менее подобной примеси и каждый раз создавать новый язык для себя и своих приятелей» (Сеньковский, 1859, с. 223–224).

Народную речь Пушкин использовал в своих произведениях, употребляя простонародные и просторечные слова. Просторечные слова, в отличие от простонародных, можно определить как «не имеющие книжных эквивалентов» (Камчатнов, с. 548).

Использование Пушкиным стилистических и лексических форм французского языка объяснялось им тем, что они имели преимущество в тех случаях, когда требовалась точность и стройность выражения логических понятий, – в исторической, научной, публицистической и философской прозе. Несмотря на ясность и стилистическую стройность французского языка, использование его в русском светском обществе имело привкус некоторой условности, – если можно так выразиться, «салонности». По сравнению с ним, русский язык Пушкин рассматривал как сохранивший свежесть и простоту. А что касается прямых заимствований «иноплеменных слов», то он признавал справедливым их употребление в тех случаях, когда они обозначают предметы или понятия, для которых нет подходящего выражения в самом русском языке (Виноградов, 1935, с. 265).

Б. М. Гаспаров отмечал, что «в глазах Пушкина и архаистическое (А. С. Шишков и др. – А. С.), и сентиментально-элегическое (Н. М. Карамзин. – А. С.) направления страдают общим недостатком – отсутст-

вием равновесия, субъективно-аффектированными преувеличениями (курсив наш. – А. С.): в одном случае претенциозным и тяжеловесным „восторгом“, в другом – „жеманной чувствительностью“» (Гаспаров, 1999, с. 69).

В данной негативной оценке «субъективно-аффектированных преувеличений» мы видим указание на необходимость баланса, с одной стороны, близких к архаике, а с другой – более «общечеловеческих» языковых форм.

Пушкин вводит новый принцип литературного употребления языка – принцип художественности, состоящий в том, что истинный вкус заключается в чувстве *соразмерности и сообразности*, и тем самым он «окончательно разрушает ломоносовское априорно-догматическое отношение к слову». «Нельзя отвергать употребление европеизмов и славянизмов только потому, что они – славянизмы (как полагал Карамзин), или европеизмы (как полагал Шишков), или простонародные слова, как полагали, отчасти, Ломоносов, Шишков и тот же Карамзин. Важно другое – соразмерность и сообразность (синоним «точность». – А. С.), т. е. художественность употребления» (Камчатнов, 2005, с. 578). «Пушкина, – пишет А. М. Камчатнов, – не интересуют генетические характеристики слова, ибо его употребление зависит уже не от них, а от соразмерности и сообразности, зависящих от вкуса и умения автора... Принцип художественности означал освобождение литературного языка от связи с той или иной идеологией, чем он „болел“ на протяжении второй половины XVIII–начала XIX вв., и в то же время он оставался способным быть орудием выражения любой идеологии, любого идейного, научного, философского и политического содержания» (там же, с. 579).

С позиций этнофункционального анализа, в языке Пушкина в связи со сказанным выше можно выделить следующие компоненты, характеризующие последовательным снижением выраженности этноинтегрирующей функции: 1) стихия древнерусского языка; 2) стихия церковнославянского языка; 3) современное Пушкину просторечье (известно, что он прислушивался в церквях к языку московских просвириц); 4) этнодифференцирующий, но обогащающий выразительность речи компонент: галлицизмы, англицизмы; 5) относительно меньшая выраженность этнодифференцирующей функции: стихия древнегреческого языка, а затем б) латинский язык (т. к. последний появился на Руси позже).

Пушкин придерживался баланса данных компонентов, «золотой середины», отображающей баланс архаики и над- и внеэтнического в языке. В таком сплаве чужое становилось своим.

Уровень разрешения отображенного в языке Пушкина важнейшего этнофункционального конфликта, обусловленного, с одной стороны, этнодифференцирующими западноевропейскими влияниями, а с другой – собственно национальной языковой стихией можно определить как *нравственный, творчески этноинтегрирующий*. Сплавленный из разнородных начал язык Пушкина выражал важнейшие этноинтегрирующие узлы русской этносреды – одухотворенные образы родной природы, церковнославянские, античные, а также современные ему западноевропейские представления – без неоправданных заимствований, с минимумом грамматических и лексических калек.

Говоря об эстетической стороне русского языка, Пушкин пишет: «есть у нас свой язык; смелее! – обычаи, история, песни, сказки – и проч.» (Русские писатели о языке, 1955, с. 116).

Далее он говорит о русском языке в целом и о *языке науки* – в частности (1824 г.): «у нас нет еще ни словесности, ни книг, все наши знания, все понятия с младенчества почерпнули мы в книгах иностранных, мы привыкли мыслить на чужом языке... ученость, политика и философия еще по-русски не изъяснялась – *метафизического языка у нас вовсе не существует*» (там же, с. 118). О перспективах же создания языка науки, философии Пушкин говорит в письме к П. А. Вяземскому (1825 г.): «Ты хорошо сделал, что заступился явно за галлицизмы. Когда-нибудь должно же вслух сказать, что русский метафизический язык находится у нас еще в диком состоянии. *Дай Бог ему когда-нибудь образоваться наподобие французского* (курсив наш. – А. С.), ясного, точного языка прозы, т. е. языка мыслей» (Пушкин, 1958, с. 153).

Исходя из сказанного выше, можно заключить, что перспективу развития русского научного языка Пушкин видел в том, что он должен уподобиться французскому и, возможно, в поиске чего-то нового, но без обязательной опоры на язык древнегреческий. Пушкин писал Бестужеву 30 ноября 1825 г., что «*изучение новейших языков должно в наше время затмить латинский и греческий – таков дух века и его требования* (курсив наш. – А. С.)» (Пушкин, 1958, с. 191).

Вместе с тем развитие языка науки, и тем более науки о природе, в Западной Европе шло по пути расшифровки и развития древнегреческих представлений и понятий – сначала посредством латинского языка, а позже непосредственно на основе древнегреческого языка и текстов. Другого главнейшего источника для развития научного мышления, кроме греческой античности, как для Европы, так и, похоже, для всего человечества, по нашему мнению, пока не существует. Во всяком случае, для России это так.

Пушкин не то чтобы отверг, но не отметил важности для русской ментальности, тем более научной, древнегреческого языка (и, соответственно, античной философии). Возможно, это имело место в связи с западноевропейским романтизмом, протестовавшим против надоевших античных культурных шаблонов и языков.

Тем самым генеральная линия развития языка науки представлялась Пушкину в определенном смысле, «окольно» – через западноевропейские языки и культуру к античности, поскольку греческая античность проникала в Северную Европу через Рим. В частности, воспитанники Императорского Царскосельского лицея, где учился поэт, знакомились с древнегреческой античностью через посредство западноевропейских языков, а Западная Европа – через латинские переводы древнегреческих текстов.

По-видимому, такое этнодифференцирующее «перенаправление»³² русской ментальности именно в пушкинское время не было слишком большим искажением ее развития. Гораздо сильнее ощущалось противоречие (скорее, бездна противоречий) между этноинтегрирующей крестьянской (простонародной и архаичной) стихией и этнодифференцирующей ментальностью образованных (прежде всего властных) слоев общества.

В целом Пушкин осуществил этноинтеграцию русского языка, преодолев этнодифференцирующие тенденции в ментальности современников, и задал тем самым созидательную архегенийную направленность в развитии ментальности русского общества как коллективного субъекта.

Пушкин и Пётр I

Мысль о возможности сопоставления Петра I и Пушкина высказывал еще Д. С. Мережковский: «Странно, что даже те, кто глубже проникает в дух пушкинской поэзии, ослепленные односторонним христианством, не видят или не хотят видеть... связь Пушкина с Петром. А между тем, без Петра не могло бы быть русского созерцания в Пушкине, без Пушкина Петр не мог бы быть понят как высшее героическое явление русского духа... в Петре он нашел наиболее полное историческое воплощение того героизма, дохристианского мо-

32 В данном случае термин «этнодифференцирующее» используется в относительноном смысле. Новейшие европейские языки появились в русской ментальности позднее, чем древнегреческий, и в связи с этим они наделяются большей степенью выраженности этнодифференцирующей функции (см. теоретический раздел).

гущества русских богатырей, которое поэт носил в своем сердце, выражал в своих песнях» (Мережковский, 1990, с. 140).

Напомним в связи с этим емкое и художественное определение, которое поэт дал Петру в контексте исторического осмысления России. «Я утверждаю, – говорит Пушкин у Смирновой, – что Пётр был архирусским человеком, несмотря на то, что сбрил свою бороду и носил голландское платье. Хомяков заблуждается, говоря, что Пётр думал, как немец. Я спросил его на днях, из чего он заключает, что византийские идеи Московского царства более народны, чем идеи Петра» (там же). Пушкин назвал Петра революционером-гигантом, говорил о том, что он есть «в одном лице Робеспьер и Наполеон». Мережковский на это замечает, что Достоевский и Толстой, вероятнее всего, согласились бы с Пушкиным, но «подобно русским староведам, с ужасом отшатнулись бы от этого смешения Робеспьера и Наполеона как от наваждения антихристов» (с. 141). В связи с особым значением деяний Петра для Пушкина Мережковский писал: «Вся русская литература после Пушкина будет демократическим и галилейским восстанием на того гиганта, который „над бездною Россию вздернул на дыбы“» (с. 145).

Пушкин, по сути дела, своей апологией деяний царя этноинтегрировал личность Петра I и его свершения в русскую ментальность на базовом уровне. Что касается степени осознанности идеального проекта русской ментальности в целом, то о ней можно говорить только сравнительно, так как этническая функция, как и этнос – понятия соотносительные (Ю. В. Бромлей). Ближайшим этнодифференцирующим таксоном, с которым может быть осуществлено данное сравнение, является западноевропейская этносреда и ментальность западноевропейского общества.

Пушкин и западноевропейская ментальность его времени

Творчество Пушкина теснейшим образом связано с западноевропейской ментальностью (не только современной ему Европы, но и прошедших эпох). При этом «европеизм Пушкина совершенно был свободен от основного изъяна позднейшего западничества: поклонения последнему изображению, подмены западной культуры западной газетой» (Вейдле, 1999, с. 263). Вейдле писал: «Пушкин весь обращен не к сомнительному будущему, а к несомненному великому прошлому Европы. Он ее еще видел целиком, такой, как она некогда была, а не такой, какой постепенно становилась; именно эту Европу он для России открыл, России вернул, не „просвещение“, от кото-

рого исцелился, не романтизм, которым не заболел, а старую, великую Европу, в ее силе, ее здоровье, с еще не растроченным огнем души. К этой Европе он сам всем своим существом принадлежал, будучи русским и любя Россию и ее одной и той же сыновней любовью» (там же, с. 269).

Обращение Пушкина к допетровским и даже древнерусским корням России, его народность в определенной мере шли в унисон с его пристрастием к романтическому направлению во французской литературе XVIII–XIX вв. Французский классицизм XVII в. не знал проблемы национального искусства – идеалом классиков было античное понимание универсальности прекрасного, независимо от условий времени и места. Имея ярко выраженную национальную форму, французская литература XVII в. в лице ее создателей недостаточно отчетливо осознавала данный факт (Томашевский, 1960, с. 12). Но уже в XVIII в. в пределах классического искусства начинают осуществляться попытки создания национальной эпопеи.

Наиболее заметным произведением данного рода была «Генриада» так любимого Пушкиным Вольтера, а первым опытом трагедии на национальную тему была его же «Заира» (1732 г.). Б. В. Томашевский заостряет внимание на предисловии Вольтера к своей трагедии: «Английскому театру я обязан смелостью назвать на сцене имена наших королей и древних родов нашей страны. Эта новизна может стать источником нового рода трагедий, донныне нам неизвестных и в которых мы нуждаемся» (там же, с. 13). Далее Томашевский приводит суждение Ф. Шлегеля о том, что «сюжеты старой французской трагедии никогда не заимствовались из национальной истории... Вольтер понял этот недостаток и попытался исправить дело, выводя на сцену сюжеты, заимствованные из истории Франции» (там же).

Однако уже в произведении «Карл IX» М. Ж. Шенье, творчество которого Пушкин высоко оценил уже в свои зрелые годы, национальная тема после революционных событий 1789 г. переродилась: «наступление революции внесло существенную поправку в понятие национальной темы. Подлинно национальной темой была провозглашена тема революционная, т. е. тема, отражающая народные интересы» (там же, с. 14–15). Как Вольтер, так и Шенье, каждый по-своему, придали французской ментальности этноинтегрирующую направленность.

Интерес к теме народности отражен и во внимании Пушкина к работам г-жи де Сталь, писавшей в 1813 г.: «Поэтические произведения, созданные по образцу античных, редко оказывают-

ся народными, какими бы совершенными они ни были, потому что в настоящее время они не содержат в себе ничего национально-го. Французская поэзия, будучи самой классической из всей современной поэзии, одна не распространена среди народа. Стансы Тассо поют венецианские гондольеры; испанцы и португальцы всех слов знают наизусть стихи Кальдерона и Камюэнса. Шекспиром также восхищается в Англии простой народ, как и высшие классы. Поэмы Гёте и Бюргера положены на музыку, и вы слышите, как их повторяют от берегов Рейна до Балтийского моря. Нашими французскими поэтами восхищаются все образованные умы у нас, и в остальной Европе, но эти поэты совершенно неизвестны людям из народа и даже средним городским слоям, ибо во Франции искусство не родилось, как в других странах, там, где совершенствуется его красота» (Сталь, 1980, с. 386–387)³³.

О взаимоотношении античной и национальных традиций Пушкин высказывался однозначно: «у России – собственная античная традиция... у России и Запада как бы две разных античности,...и Россия связана с Грецией минуя Рим» (цит. по: Вейдле, 1999, с. 268). Вместе с тем, как мы уже упоминали выше, поэт считал, что изучение новейших языков должно в наше время затмить латинский и греческий, что таков дух века и его требования. Здесь Пушкин, на наш взгляд, слишком радикально обесценил древнегреческий язык, что противоречит его же утверждению о том, что Россия напрямую связана с Грецией, а настоящего своего языка для «всякой метафизики» у нас нет (Русские писатели..., 1955, с. 118).

Наличие у Пушкина глубокого интереса к французской литературной стихии, в которой он воспитывался, «во всяком случае, не перевесит того, что ему дало свободное и глубокое увлечение литературой английской», которое он выбрал сам (Вейдле, 1999, с. 262). В этом поэт вполне придерживался традиций образованного русского общества XVIII в., когда основной читаемой литературой были переведенные и оригинальные произведения французских и английских авторов, а русским авторам принадлежала существенно меньшая часть читательского интереса (Лабутина, 2005, с. 426).

33 Интересна оценка де Сталь славянского мира; она пишет, что «в цивилизации славян, развившейся позднее и успешнее, чем у прочих народов, доньше сильно заметна подражательность в ущерб самобытности. То, что в них европейского, имеет французское происхождение. Азиатские элементы так мало развиты, что их писатели еще не могли проявить подлинный характер, который был бы для них естественным» (цит. по: Томашевский, 1960, с. 19–20).

В 1822 г. в письме к Н. И. Гнедичу Пушкин не без удовольствия отмечал, что «английская словесность начинает иметь влияние на русскую» и это «будет полезнее влияния французской поэзии, робкой и жеманной» (цит. по: Долинин, 2007, с. 16). В последние годы жизни Пушкина чрезвычайно интересовали литературные и политические противники Байрона – «лейкисты» (от *англ.* lake – «озеро») (там же, с. 45). Единственным современным ему западноевропейским направлением, художественные принципы которого Пушкин вполне одобрял, была эта английская «озерная школа»: поэт подражал У. Вордсворту, переводил Р. Саути и др., но особенно он любил в свои зрелые годы С. Т. Кольриджа (Вейдле, 1999, с. 263).

Дело в том, что влияние классической древнегреческой мифологии, которое стало ощутимым во всех западноевропейских странах не позднее эпохи итальянского Ренессанса, было вполне заметно и в Северной Европе, в частности, на Британских островах (Пановский, 2006). Древнегреческие предания о богах и героях долгое время служили источником вдохновения для большинства британских поэтов. Однако, будучи на английской почве явлением экзотическим, древнегреческие мифы «под неискусным пером второстепенных английских пиитов XVIII в. деградировали, ... когда чуть ли не каждая чахлая рощица стала „широкошумной дубравой“ (аллюзия священных рощ в Древней Греции. – А. С.), а встречная деревенская девушка – „нимфой“ и т. п. <...> Писатели-романтики, отвернувшись от легенд, родиной которых была Южная Европа, ... обратили свой взгляд на север». Даже возобладало мнение, что «исток архайческой поэзии были скандинавская, древнегерманская и кельтская мифология» (Кельтская мифология..., 2002, с. 12).

Уильям Вордсворт был в числе первых, кто вступил в борьбу с очарованием античной культуры. В одном из своих сонетов он сетовал, что ни одна английская гора, «хотя они толпами стояли вдоль кромки моря», не удостоилась «почестей муз небесных», тогда как «в бессмертных книгах» постоянно упоминаются Пелион и Осса, Олимп и Парнас. Одно только упоминание о мифологии древних бриттов вызывало негодование у современных Вордсворту поклонников античности (там же, с. 14).

В целом озерная школа, сначала принявшая, а затем отшатнувшаяся от идеалов Великой французской революции воспевала родную природу и, обращаясь к древнеанглийской мифологии и культуре, этноинтегрировала ментальность британцев, возвещая новую эпоху в развитии английской литературы.

Нетрудно видеть, что при симпатии Пушкина к указанным выше направлениям французской и английской литературы он впитал в себя как ее гражданско-патриотический и свободолобиво-революционный пафос, так и интерес к мифологии, что было созвучно его глубокой любви к русской природе, народной культуре, легендам, поверьям, сказкам. Общей тенденцией ментальности западноевропейского романтизма и Пушкина была их этноинтегрирующая направленность. Причем сам он отлично осознавал необходимость такой направленности как общечеловеческой закономерности.

В исследованиях отмечается существенная роль архаики в развитии современной культуры (Хачатурян, 2009). Пушкин предвосхищает подобный ход мысли: «В зрелой словесности приходит время, когда умы, наскуча однообразными произведениями искусства, ограниченным кругом языка условленного, избранного, обращаются к свежим вымыслам народным и к странному просторечию, сначала презренному» (Русские писатели..., 1955, с. 119). При этом поэт, опять-таки ориентируясь на западноевропейский эталон, писал, что «у нас это время, слава Богу, еще не приспело, так называемый язык богов так еще для нас нов, что мы называем поэтом всякого, кто может написать десяток ямбических стихов с рифмами. Мы не только еще не подумали приблизить поэтический слог к благородной простоте, но и прозе стараемся придать напыщенность, поэзию, освобожденную от условных украшений стихотворства, мы еще не понимаем. Опыты Жуковского и Катенина были неудачны, не сами по себе, но по действию, ими произведенному. Мало, весьма мало людей поняли достоинство переводов из Гебеля, и еще менее силу и оригинальность „Убийцы“, баллады, которая может стать наряду с лучшими произведениями Бюргера и Саувея» (там же).

На приведенных примерах литературного пласта развития французской и английской ментальности, как и у Пушкина, просматривается не вполне осознанное деятелями литературы античное понимание развития как возвращения к изначально заданному прообразу, которое мы определили как идеальный прообраз естественного развития – архегению.

С позиций этнофункционального подхода можно говорить об этноинтегрирующей архегенийной направленности французской ментальности в гражданственном государственно-историческом аспекте. Этноинтегрирующая направленность английской ментальности выступает тогда в большей степени в природно-мифологичес-

ком аспекте. Ментальность самого Пушкина определяется направленностью как на гражданский государственно-исторический, так и на архаический природно-мифологический компоненты.

Вместе с тем именно устремленность Пушкина на «эстетическую» этноинтеграцию русской и западноевропейской ментальности XVIII–XIX вв. является важнейшим компонентом его собственной личности, что, ввиду его «царского авторитета в культуре», не могло не сказаться на дальнейшем развитии русского общества.

Направленность коллективного субъекта Северной Европы и самого Пушкина не были комплиментарными наследием эпохи Возрождения – греческой и римской античности; они обращались к собственной архаике, восстанавливающей оптимальный баланс всех компонентов ментальности.

Пушкин и эпоха Возрождения

Термин «Возрождение» (Ренессанс) изначально (например, в XVI в. у Джорджо Вазари) был связан с представлением о возрождении античности в средневековой Италии, мы же вкладываем в него смысл этноинтеграции архаических дохристианских ценностей и представлений, имевший место в разных культурах.

В русской ментальности «язычество» и христианство с Крещением Руси взаимодействовали как взаимно этнодифференцирующие компоненты. В разной форме это имело место на разных эпохальных срезах. Поэтому правомерно выделение в ментальности Пушкина христианских и дохристианских («языческих») представлений, которое встречается у разных авторов.

На наш взгляд, наиболее обобщенный, хотя и краткий анализ культурных и религиозных оснований поэтического творчества Пушкина осуществил Д. С. Мережковский. Автор выделял в творчестве поэта два начала – «языческое» начало и «религиозное» начало христианской «жалости и целомудрия». Не сомневаясь в христианстве Пушкина, Мережковский видит у русского поэта, по сравнению с христианством Гёте, у которого весь мир средневековой теологии и схоластики выступает в последней главе «Фауста», «христианство... чуждое всякой теологии, всяких внешних форм; оно естественно и бессознательно. Пушкин находит галилейскую, всепоглощающую мудрость в душе дикарей, не знающих имени Христа... Для того чтобы найти столь чистую форму галилейской поэзии, надо вернуться к серафическим гимнам Франциска или божественным легендам первых веков» (Мережковский, 1990, с. 125–126).

В ментальности Пушкина, отраженной в его творчестве, нет православия, католицизма и тем более протестантизма, – здесь сквозит первозданный христианский дух, объединяющий и Западную Европу, и Россию. Здесь уместно привести мысль о Павла Флоренского о том, что «каждая страна, область, народ, принимая Евангелие, по-своему принимает его... Западный мир, приняв Евангелие, по-своему принял его, а Восток – по-своему» (Флоренский, 1946, с. 639).

Для целей нашего анализа важны следующие наблюдения Мережковского. Он писал: «Пушкин первый доказал, что в глубине русского мирозерцания скрываются великие задатки будущего Возрождения – той духовной гармонии, которая для всех народов является самым редким плодом тысячелетних стремлений» (Мережковский, 1990).

Пушкин говорил о таких гигантах, как Гёте и Данте: «„Фауст“ стоит совсем особо. Это последнее слово немецкой литературы, это особый мир, как „Божественная комедия“; это – в изящной форме альфа и омега человеческой мысли со времен христианства» (там же, с. 148). «У самого теологического из новых поэтов – у Данте – чувствуется первое веяние воскресшей языческой древности» (с. 146). «По-видимому, – пишет Мережковский, – явления столь гармонические, как Пушкин и Гете, предрекали искусству XIX века новое Возрождение, новую попытку примирения двух миров («языческого» и христианского. – А. С.), которое уже было начато итальянским Возрождением XV века. Но этим предзнаменованиям не суждено было исполниться: уже Байрон нарушил гармонию поэта-олимпийца, и потом шаг за шагом XIX век все обострял, все углублял разлад... до... безобразного противоречия двух начал в лице безумного язычника Фридриха Ницше и, быть может, не менее безумного галилеянина Льва Толстого... Русская литература не случайными порывами, а вывод за выводом, ступень за ступенью, неотвратимо и диалектически правильно, развивая одну сферу пушкинской гармонии и умерщвляя другую, дошла, наконец, до самоубийственной для всякого художественного развития односторонности Льва Толстого» (с. 150–151).

Соглашаясь с данной оценкой определенной односторонности Толстого, мы считаем, что вряд ли ее можно определить как «самоубийственную»: это лишь одно из проявлений «метаний» русской литературы, такое же, впрочем, как и у Достоевского. Данное явление обусловлено, как было показано выше, столетиями надлома русской ментальности.

Сравнение Мережковским ментальности эпохи начала западноевропейского Возрождения в лице Данте с ментальностью более поздних мыслителей и поэтов – Гёте и Пушкина – вполне верно с позиций этнофункциональной методологии. Эти три исторические личности этноинтегрировали дохристианскую и христианскую ментальности Италии, Германии и России. Мережковский в самом общем виде усматривает вклад их в европейскую культуру прежде всего в том, что им удалось в «изящной форме» объединить два начала – «языческое» природно-стихийное и христианское начало «жесткости и целомудрия».

На наш взгляд, существенное различие ментальностей Пушкина и Гете можно видеть из их сравнения Мережковским. Он полагает, что в Пушкине «художник... сильнее мудреца», что «Пушкин менее сознателен, но зато, с другой стороны, ближе к сердцу природы. <...> По совершенному равновесию содержания и формы, по сочетанию вольной, творящей силы природы с безукоризненной сдержанностью и точностью выражений, доведенной почти до математической краткости, Пушкин, после Софокла и Данте, – единственный из мировых поэтов» (Мережковский, 1990, с. 149–150). «Поэзия Пушкина представляет собой редкое во всемирной литературе, а в русской единственное, явление гармонического сочетания, равновесия двух начал, – сочетание, правда, *бессознательное* (курсив наш. – А. С.), по сравнению... с Гёте» (там же, с. 126). Выражаясь языком психологической науки, в творчестве Пушкина Мережковским был отмечен *относительно меньший, чем у Гёте, уровень саморефлексии субъекта*.

Данное положение соответствует результатам проведенного нами историко-психологического анализа развития ментальности высших слоев образованного русского общества пушкинской эпохи. Эта ментальность, по сравнению с западноевропейской, уже к XVIII в. характеризовалась большей импульсивностью, незрелой подражательностью, менее гармоничным взаимодействием эмоций, чувств и мышления, т. е. недостаточно высоким уровнем психологической зрелости, который характеризуется недостаточно высоким уровнем саморефлексии.

Пушкин в своей архегенийной направленности объединил, подобно Данте и Гете, прежде всего архаические, а также более поздние компоненты культуры, создав тем самым на примере своей личности психологические этнофункциональные предпосылки для формирования *эволюционного типа* развития русской ментальности.

Итоги этнофункционального анализа ментальности Пушкина в контексте общеевропейской ментальности

В произведениях и текстах Пушкина в целом можно выделить эмоционально положительно окрашенные этноинтегрирующие: 1) образы русской природы и русской языковой стихии; 2) представления о духах природы (русалках, леших и пр.); 3) идеи Просвещения, которые присутствуют в языке Пушкина при осознанном, эмоционально положительном отношении к ним; 5) образы античной мифологии; 4) христианские представления, церковнославянский язык и лексику Нового Завета, заимствованную из греческого языка богослужения византийской эпохи. Помимо этноинтегрирующих чувств по отношению к общехристианским представлениям, у зрелого Пушкина имеют место этнофункционально нейтральные оценки различных христианских конфессий, представителей клира и пр.

В творчестве Пушкина присутствуют глубоко прочувствованные *архаические* образы природных стихий и явлений, одухотворение природы в целом «до степени противопоставления этой необузданной стихии и культуры», что отмечал в своем исследовании Мережковский, но «вполне не заметили ни Гоголь, ни Достоевский». «Пушкин первый из мировых поэтов с такою силою и страстностью выразил вечную противоположность культурного и первобытного человека» (Мережковский, 1990, с. 109).

Сравнимой с образами природы степенью выраженности этноинтегрирующей функции, повышающей энергию русской ментальности, обладают и природно-анимистические представления. Данную тему Пушкин только наметил, но в России начала XIX в. это было уже значимо. Арины Родионовны как источника сакральных природно-анимистических представлений было явно недостаточно, а письменных источников национальной поэтической архаики, вполне представленных в западноевропейской культуре, увы, просто не было: сведения о народном быте, поверьях и т. д. только начали собирать некоторые славянофилы (например, И. В. Киреевский), да и сам Пушкин. Налицо здесь главное – мощная, эмоционально положительно окрашенная этнофункциональная архегенийная направленность личности Пушкина.

Христианские этноинтегрирующие, но имеющие относительно менее выраженную этническую функцию, представления о Боге, любви, сострадании, милосердии также были выражены и чувственно окрашены в ментальности поэта. Следует отметить, что христианские представления в поэзии Пушкина даны в настолько обобщенном

виде, что их этническая функция по отношению к западноевропейскому христианству как минимум не является этнодифференцирующей, скорее, напротив – интегрирующей Россию и Западную Европу как христианские страны.

В отношении ментальности Просвещения, базирующейся на идеях итальянского Возрождения и греческой античности, Пушкин занимал позицию открытости. В его поэзии вполне представлены эмоционально положительно окрашенные греческие мифологические образы: «пенаты», «нимфы» и др. Однако пути заимствования не были прямыми, обращение к наследию осуществлялось посредством обращения к переводам на другие западноевропейские языки.

Древнегреческий язык и культура для русской ментальности имеют относительно менее выраженную этноинтегрирующую функцию, чем русская природа, дохристианские представления и православие (в соответствии с исторической последовательностью их проникновения в русскую ментальность в достаточном объеме).

Отношение Пушкина к греческой античности мы уже отмечали: необходимость непосредственного обращения к греческой античности для развития русской культуры им была недостаточно осознана даже в области художественной, не говоря уже о «метафизике» – философии и науке о природе. Используя слова самого поэта, как мы уже отмечали, парадокс состоит в том, что «Россия имеет свою собственную связь с Грецией, минуя Рим», а «настоящего своего языка для всякой метафизики у нас нет» (Русские писатели о языке..., 1955, с. 118), при том, что, согласно Пушкину, «европейские языки должны вытеснить античные».

Культурно-историческая специфика направленности ментальности Пушкина на архегению русской этносреды в настоящее время требует дополнения в отношении древнегреческой античности.

Как показывает этнофункциональный анализ, главное, что сделал Пушкин для России, – направил развитие русской ментальности по пути преодоления этнофункционального противоречия между образами народной (природной, дохристианской, бытовой) стихии и наднациональной ментальности Просвещения и христианства, т. е. западноевропейской ментальности. Сложившийся в пушкинскую эпоху этнофункциональный конфликт поэт разрешил на творческом этноинтегрирующем уровне, своим «царским авторитетом» в гениальном прозрении определив оптимальное направление развития русской ментальности.

Значение Пушкина для нашего времени состоит в том, что современное состояние русской ментальности сохраняет *дезинтегра-*

цию, подчас враждебно окрашенную, между ее христианским, дохристианским и естественнонаучным компонентами.

Известная всеохватность и даже «всемирность» Пушкина, о которой говорил Достоевский (Достоевский, 1997, с. 104), расширяла его объединительную работу за рамки русской ментальности.

Пушкин, в существенной мере более органично и тонко, чем реформы Петра I, связал ментальность русскую и западноевропейскую. Достоевский отмечает, что начиная с Пушкина «определилась <...> наша вера в нашу русскую самостоятельность, наша сознательная уже теперь надежда на наши народные силы, а затем и вера в грядущее самостоятельное назначение в семье европейских народов» (там же, с. 103).

Все этнофункциональные параметры развития русской ментальности пушкинской эпохи, остающиеся актуальными и в настоящее время, получили благодаря ему мощный толчок к синтезирующему развитию и объединению всех слоев общества.

Намеченное Пушкиным конструктивное разрешение конфликта между этноинтегрирующей народной, дохристианской стихией и этнодифференцирующей западноевропейски ориентированной ментальностью в настоящее время не получило оптимального развития, хотя в конце XIX–первой половине XX вв. было достигнуто существенное расширение народной, укорененной в дохристианской архаике, составляющей русской ментальности.

В настоящее время, вследствие интенсивного технологического прогресса и распространения средств массовой информации (телевидение, интернет) и коммуникации (туризм, торговля), этноинтегрирующие образы русской природы, а также природно-анимистическая составляющая русской ментальности деградируют и все в большей степени замещаются в общественном сознании этнодифференцирующими зарубежными (как западными, так и восточными) представлениями.

Историческая значимость личности Пушкина для России в том, что он органично прививал и укреплял идеи Просвещения, которые вполне сочетались у него и с идеализацией родной архаики, столь типичной для немецкого романтизма. Те же установки легли в основу «антизападнического» патриотизма русских славянофилов. Впервые представители данного направления проявили себя в Германии: Ф. Шлегель, Ф. Шлейермахер – в философии, Новалис, Гельдерлин, братья Вильгельм и Якоб Гримм – в литературе, а также в других областях. Просветительской идее прогресса романтизм противопоставлял интерес к фольклору, мифу, сказке, к простому

человеку, возвращение к архаике, природе, идеализацию исторического прошлого своей родины.

Что касается христианства, то в условиях обрядоверия и ментальной обособленности русской церкви, исторически имевших место и в XIX в. (Каптерев, 2001), Пушкин, не становясь на путь обострения конфессиональных противоречий, внутренне возвращается к духу первоначального христианства, объединяющему все христианские страны. При наличии глубокого религиозного чувства Пушкин в своем творчестве практически не касался внутри- и межконфессиональных проблем православной церкви, богословия, а также связи и взаимоотношений православия и народной культуры или Просвещения и науки (в отличие, в частности, от Гёте).

Такие исторические личности, как Данте (интеграция этноинтегрирующих античных («языческих») представлений, христианства на основе итальянского языка), Гете (интеграция идей Просвещения и науки, народной культуры, христианской метафизики, народного немецкого языка и фольклора), а также Пушкин являются гениальными гуманитарными «*этнофункциональными интеграторами*» ментальностей или «*социотерапевтами*» своих этносред и своих эпох, что существенно для синтетической, а не деструктивной глобальной интеграции ментальности человечества. Примером деструктивной глобализации в настоящее время являются *трансгуманистические* тенденции навязывания жесткой идеологической схемы мироустройства всему человечеству.

В целом проблемы, решение которых наметил Пушкин, сохранились и в наше время: интерес как к дохристианской русской культуре, так и к православию в обществе нарастает, но совершенно раздельно друг от друга и, к слову сказать, совершенно без попыток научного осмысления.

Завершая раздел, посвященный Пушкину, еще раз подчеркнем значение важного для развития науки аспекта его наследия – его отношения к античности и ее роли в развитии русской ментальности. Напомним, что в греческой античности находятся истоки столь необходимого современной России естественнонаучного мышления (Гайденок, 1980), пока еще недостаточно органично включенного в русскую ментальность вследствие неразвитости его гуманитарного основания в нашей культуре.

Естественнонаучные представления являются общими для нас, для Западной Европы и, по-видимому, для всего мира. Наднациональный язык науки родился в Западной Европе из древнегреческо-

го языка и культуры, опосредствованный латинским языком и римской культурой и далее – североевропейскими языками: немецким, французским и английским. Развитие науки опосредствуется развитием национальных языков; в нашей стране данной проблеме большое внимание уделял М. В. Ломоносов.

Современный «поворот» русской ментальности в сторону Запада *все более расширяет отрыв русской культуры не только от глубоко-традиционной «русской стихии», но и от античной (христианской и дохристианской) основы, ориентируя развитие ментальности на «евроамериканскую» эклектику, в нарастающей степени впитывающую этнодифференцирующее содержание со всего мира и, в особенности, с азиатского востока.*

В настоящее время стали уже достаточно явными разрушительные для русской ментальности последствия этнодифференцирующей тенденции незрелого ориентирования на западноевропейские языковые и культурные образцы (прежде всего французские и английские), – грамматические, лексические и пр., и, опять же, следуя современным западноевропейским тенденциям, практически полного вытеснения из русской ментальности этноинтегрирующих древнегреческого языка и культуры³⁴.

Проблема «слепого пятна» в отношении античных источников развития естественнонаучного компонента русской ментальности в настоящее время обрела небывалую остроту. Русские ориентиры философского и гуманитарного научного развития ищут в современной Западной Европе, а общий для западноевропейской и русской культуры источник развития – древнегреческая культура – к сожалению, не рассматривается. Однако данное «слепое пятно» обусловлено, на наш взгляд, в значительной мере духом пушкинской эпохи. Поэт решал наиболее существенные для своего времени задачи и сделал все, что было возможно в его эпоху.

Именно ориентация на современную западную ментальность и языки отрывает нас от самих истоков европейской культуры. Усиление, по сравнению с дореволюционной Россией, классического (античного) элемента в современном образовании особенно актуально для укрепления целостности русской культуры на современном этапе исторического развития.

34 Древнегреческий язык и культура имеют относительно более выраженную, чем новейшие западноевропейские языки и культура, степень этноинтегрирующей функции, так как первые начали включаться в русскую культуру существенно раньше (не позднее X в.).

По словам М. М. Пришвина, «памятник Пушкину указывает нам высший предел разлива нашей души... Придет новый Пушкин и устанит нам новую даль» (цит. по: Бельский, 2012, с. 13). Метафора Пришвина верна: в настоящее время нам нужен не кумир, а «новые дали», нужна мысль, выражаясь языком Пушкина, «метафизика», – философия и наука, язык которой, по его определению, у нас еще не созрел, а сейчас сомнительно «обогащается» неоправданными западноевропейскими заимствованиями. Голос науки, подкрепленный чувством ее величия, может быть услышан лишь в обществе достаточно гармонизированном, вставшем на путь преодоления психологически недостаточно зрелого «субъективно-аффектированного» (Б. М. Гаспаров) отношения к миру, т. е. того, что в психиатрии называют кататимным мышлением (когнитивным процессом, ход которого преимущественно определяет не разум, а эмоции и чувства). Гармонизация когнитивных и эмоционально-чувственных процессов в русской ментальности может быть достигнута при всей полноте ее направленности на архегению родной этносреды, – на образы родной природы, их одухотворенные прообразы и христианские представления, объединенные научной методологией и философией, базирующейся на греческой античности.

Заветы Пушкина могут быть положены в основу *проектируемой* русской ментальности, т. к. предметом направленности его личности были, во-первых, выраженно *этноинтегрирующие* образы природы и природно-анимистические представления, обладающие высоким адаптационным потенциалом для гармонизации взаимодействия когнитивных и эмоционально-чувственных компонентов отношений субъекта; во-вторых, *этнодифференцирующие* представления западноевропейски ориентированной ментальности властных и образованных слоев русского общества; и, в-третьих, развитие отечественного языка науки, обладающего *нейтральной этнической функцией*, но для успешного формирования которого необходимо включение в онтогенез личности природной и природно-анимистической стадий. Данное сочетание трех компонентов предметной направленности личности Пушкина обуславливало возникновение у него этнофункционального конфликта, отображавшего состояние современной поэту русской ментальности. Этот конфликт был преодолен Пушкиным на творческом этноинтегрирующем уровне; но донныне открытым остается вопрос о перенесении результатов развития пушкинского «микрокосма» на «макрокосм» русской ментальности в целом.

Глава 10

РУССКАЯ МЕНТАЛЬНОСТЬ НОВОГО И НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ

Как было показано в предыдущих главах, этнофункциональный подход к анализу русской ментальности с момента Крещения Руси позволяет выделить следующие этапы ее становления. Во-первых, это дохристианский этап, или этап «этнической религии» (ведущие представления – образы природных стихий и явлений, затем природно-анимистические представления, затем – героические)³⁵. После Крещения в X в. постепенно разворачивается христианский этап (ведущие представления – надэтнически-религиозные). Далее, приблизительно с XVIII в., наступает этап Просвещения (ведущие представления – естественнонаучные).

Начало современного этапа «этнической маргинальности» (смешения этноинтегрирующих ведущих представлений предыдущих этапов и различных этнодифференцирующих представлений), по-видимому, можно отнести к началу XIX в. Становление данного этапа, как и всех предыдущих, происходило неравномерно, процесс маргинализации замедлился лишь в период существования СССР. Наращиваемое в русской ментальности вплоть до событий после 1917 г. смешение ведущих представлений предыдущих этапов было прервано становлением советской власти, опиравшейся на в целом неорганичные для русской ментальности того времени представления марксистской политэкономии. Главным изменением в русской ментальности в первые годы после революции было полное отрицание значимости (обесценивания как предрассудков) всех конструктивных элементов в ведущих представлениях предыдущих этапов, кроме естественнонаучных. Затем отношение стало более конструктивным – после Отечественной войны большое внимание уделяется изучению и собиранию русского фольклора с научных позиций.

35 С богословских позиций данный этап рассматривается как «языческий».

Идеологической основой, позволявшей представлениям марксистской политэкономии занять главенствующие позиции в русской ментальности, были общие (этноинтегрирующие) с «романтической составляющей» марксизма дохристианские и христианские представления о справедливости (правде) и воле (свободе). При этом процесс нарастания внешних этнодифференцирующих представлений в русской ментальности приостановился за «железным занавесом» политической изоляции.

В 1991 г. процесс смещения ведущих представлений катастрофически возобновился и русская ментальность была дополнена этнодифференцирующими, разрушительными представлениями о России как «империи зла», культурно-бытовыми и пр. «образцами прогресса».

В главе 6 было уже показано, что этнофункциональные искажения развития русской ментальности после периода ее расцвета в XI–XII вв. начались с периода татаро-монгольского завоевания и связаны не столько с последствиями военных действий, сколько с характером взаимоотношений, сложившихся между духовенством (митрополитами), княжеской и ханской властью. В определенном смысле повторилась ситуация, возникшая на Руси в XIII в., когда духовенство и ордынские ханы препятствовали культурному взаимодействию католического Запада и Руси. Духовенство стремилось оградить православие от ересей, а ордынские ханы стремились ориентировать Русь политически на консолидацию с Ордой и против Западной Европы.

При этом, как мы отмечали выше, митрополиты, опиравшиеся на ярлыки золотоордынских ханов и их военную поддержку, в своем противостоянии «хулителям русской веры» (волхвам и всем, сохранявшим дохристианские религиозные верования) не только преследовали дохристианские верования, но и, как минимум, способствовали тому, что «вплоть до Нового, если не до Новейшего, времени... русский фольклор не были допущен... в материалы письма» (Прохоров, 2010, с. 130–131). В существовании на Руси богатого фольклора и до этого, и после сомневаться не приходится. И некоторое его влияние на письменность продолжалось в XIV–XV вв. Но это влияние уже несколько иного, нежели прежде, характера. Вместе с окончанием XIII в. ушла из жизни значительная часть языческих традиций, имевших наибольшее отражение в письменной литературе» (там же, с. 130). «Остаткам языческой культуры на Руси золотоордынское иго нанесло, кажется, более серьезный урон, чем церковной вере. Само это бедствие воспринималось тогда как наказание

за грехи (т. е. в духе „теории казней“ официальной церкви, начиная с XIII в. – А. С.). А одним из грехов должно было представляться современникам как раз то, что составляло особенность предыдущей (т. е. дохристианской. – А. С.) эпохи, – ...сближение языческой и церковной культур почти до исчезновения пропасти между ними» (там же, с. 131).

Таким образом, на фоне расцвета русской культуры и относительно органичного взаимодействия дохристианских, естественнонаучных и христианских представлений (например, у Кирика Новгородца и других мыслителей) в домонгольский период (с XIII в.) наступил этап политического подавления в ментальности многих фольклорных представлений как «языческих». Данное подавление с позиций этнофункционального подхода мы рассматриваем как искажение развития русской ментальности на природно-анимистическом и героическом этапах. Кроме того, в ментальности властных сословий (прежде всего, духовного) западноевропейские естественнонаучные представления также отвергались как еретические, поскольку исходили от католиков (Титов, 1999, с. 106 и др.; Отреченное чтение..., 2002).

Ввиду рассмотренных в главе 6 особенностей становления русской ментальности, источники ее динамики еще в большей мере, чем в Западной Европе, следует искать, в первую очередь, в характере ментальности властных и образованных слоев общества.

Эскиз развития ментальности русской элиты в Новое и Новейшее время (с XVIII по XX вв.)

В настоящем разделе общепризнанные исторические факты и оценки основных тенденций и взаимодействия духовной и светской власти в России приводятся по работам Е. В. Анисимова (Анисимов, 1986), С. А. Зеньковского (Зеньковский, 2009, 1995а), митрополита Макария (Булгакова) (Макарий Булгаков, 1995а, б), М. Н. Никольского (Никольский, 1983), И. С. Борисова, А. В. Ляпина, С. А. Нестеровой (Конспект лекций..., 2008), протоиерея Владислава Цыпина (Цыпин, 2015) и др. Для фактов и исторических событий, которые упоминаются лишь отдельными авторами, приводятся соответствующие ссылки.

С позиций этнофункционального подхода, важнейшими компонентами в развитии ментальности общества, на которые необходимо опираться в анализе и прогнозах, являются представления о ведущем содержании предыдущих этапов ее развития (см. выше: «веду-

щие представления»). Поэтому в анализе развития ментальности властных и образованных слоев русского общества с XVIII по XX вв., т. е. ментальности русской элиты, мы прежде всего рассмотрим характер представленности в ней дохристианского и христианского этапов, а также этапа Просвещения. Для этого в общих чертах коснемся взаимодействия различных ее компонентов: специфики официальной православной ментальности и ее организационных форм, ментальности светской власти, ментальности Просвещения (идеи общего блага и естественнонаучных представлений), а также старообрядческой и дохристианской ментальности.

В период правления и при поддержке царя Алексея Михайловича Русская Православная Церковь осуществила определенные шаги к единению обряда с Греческой Церковью, что *формально*³⁶ создало предпосылки к еще большему единению русского и греческого православного мира. В свою очередь, государственные и церковные реформы Петра I имели тенденцию к дальнейшему формальному расширению границ русской ментальности: как церковной – в сторону протестантизма, так и светской – в сторону естественнонаучной образованности и технологической модернизации. Ради данных технологий, собственно, и проводились реформы, которые в качестве важнейшей цели ставили безотлагательное технологическое укрепление военной мощи России, ввиду грядущей Северной войны (Тарле, 1958).

В связи с тем, что образование в России традиционно находилось в ведении духовных властей, неизбежно усилился конфликт между государством и Церковью. В эпоху Петра Великого возобладали государственные цели, представленные идеей «общего блага», а также обострилось противоречие между тенденцией высших иерархов русского духовенства к папоцезаризму и необходимостью спасения не только российской государственности, но и русской Церкви, – тем более что папоцезаристские настроения и неприятие всего западноевропейского, в том числе и естественнонаучных представлений и книг, были сильны среди черного духовенства еще со времен патриарха Никона.

По нашему мнению, в главном и существенном церковная реформа Петра имела целью создание идейной основы для преодоле-

36 Мы используем здесь понятие «формальный», потому что как в XVII, так и в XVIII вв. церковные реформы осуществлялись в мобилизационной (практически в революционной) форме, и об органичном взаимодействии русской, греческой и западноевропейской ментальностей, по существу, речи идти не могло.

ния векового отсутствия в России естественнонаучной книжности и системы школьного (а также и высшего) образования в целом. Для этого царю необходимо было изменить церковное законодательство, что он и сделал.

Как и следовало ожидать, церковное законодательство Петра не получило в целом одобрения духовенства. Написанный Феофаном Прокоповичем с подачи царя «Духовный регламент», трансформирующий прежний церковный уклад в духе идеи «общего блага», рассматривался большинством церковных иерархов как насилие государства над Церковью.

Главная причина создания «Духовного регламента» состояла в опасении царя перед совместным существованием двух, почти равного авторитета, ветвей власти – духовной и светской, что обуславливало риск возникновения двоевластия.

В регламенте предлагались меры по искоренению суеверий, ложных представлений и вредных обычаев среди духовенства и мирян, был представлен проект устройства духовных школ и пр. Духовный регламент получил значение законодательного акта, которым должен был руководствоваться Священный Синод (Цыпин, 2016).

Не вникая далее в частности, отметим, что со времени правления Петра Великого духовенство существенно уступило во властных полномочиях светской власти, при сохранении собственной внутрицерковной юрисдикции. Основное, что государство изменило в образовательной политике Церкви, – это недопущение естественнонаучного компонента в народное образование (духовный компонент в процессе петровских реформ остался неприкосновенным). Данное событие, несомненно, сыграло позитивную роль для развития естественнонаучных представлений и технологий в России.

Основным негативным последствием церковной реформы Петра I, с позиций этнофункционального подхода, было то, что важные конфликтные (взаимно этнодифференцирующие) линии раскола русской ментальности, обозначившиеся с XIII в., так и не были преодолены, но, более того, усугубились. В ведении духовенства осталась «борьба с остатками язычества», в процессе которой продолжалось подавление дохристианских фольклорных представлений.

Государство же фактически приветствовало «неоязыческие», в смысле Н. И. Толстого (Толстой, 1995), западноевропейские влияния во властных и образованных слоях общества, а взаимодействие с собственным дохристианским фольклором (фактически – борьба с ним) было предоставлено духовенству (Гальковский, 2000). Кроме того, возникший в XVII в. конфликт («церковный раскол») между

сторонниками никонианских реформ (официальным православием) и «ревнителями древлего благочестия» (старообрядцами) не исчез, но перестал быть сознательно и широко обсуждаемой общественной проблемой, так как оставался в ведении церковного суда. Также внутри церковной ментальности, как никонианской, так и старообрядческой, сохранялось преимущественно подозрительное и негативное отношение к естественнонаучным представлениям западноевропейской католической и протестантской ментальности. Церковная цензура была фактически установлена на Стоглаве (1551 г.), а в дальнейшем на протяжении многих лет она была связана с Православной Церковью, борьбой с ересью, инакомыслием и иноверием. Возникшая религиозная нетерпимость послужила почвой многочисленных репрессий. Слова «католик», «латинянин» в Москве получили стойкое значение «враг». Развернулась борьба с «латинским влиянием», заключававшаяся, в частности, в указе «образов и книг латинских не держать, и в еретические ни в какие учения не вникать» (Жирков, 2001, с. 11–15).

Указанные компоненты русской ментальности обособились друг от друга, и их взаимодействие еще более осложнилось.

В результате петровских реформ христианские представления в России отнюдь не были подавлены. Ограничена была политическая активность духовенства: возможность административного влияния Церкви на властные и образованные слои общества существенно снизилась. В то же время широкие перспективы для распространения среди властных и образованных слоев общества получили естественнонаучные представления, обеспечивающие военную мощь и т. п. Однако наряду с этнофункционально нейтральными естественнонаучными представлениями в образованные слои общества хлынули различного рода этнодифференцирующие «неоязыческие», католические, протестантские представления, а также идеи западноевропейского барокко. В России распространились западноевропейские идеи, касающиеся принципов государственного устройства, быта и пр.

Особо подчеркнем, что распространение естественнонаучных представлений играло крайне необходимую для России конструктивную роль, тогда как распространение среди образованных слоев общества этнодифференцирующих западноевропейских представлений играло в развитии русской ментальности роль неоднозначную и, по определенным причинам, скорее отрицательную. Усилившиеся во властных слоях общества вследствие движения «боголюбцев» в XVII в. гонения на дохристианские проявления обеспечили

достаточно высокую фильтрацию данных компонентов в ментальности высших и образованных слоев российского общества. К началу XVIII в. усилиями царя Алексея Михайловича, его сына Петра I и их ближайшего окружения ментальность представителей власти существенно трансформировалась под влиянием идей западноевропейского барокко.

В связи с данным обстоятельством, педагогическая среда, в которой воспитывались дети представителей властного сословия, преимущественно ограничивалась включением христианского компонента (с раннего возраста) и компонента барокко, а с определенного возраста в ряде случаев осуществлялось обучение естественным наукам. При этом дохристианский природно-анимистический компонент если и не подавлялся церковной цензурой, то среди представителей светской власти, ориентированных на западноевропейскую ментальность, мог считаться не существенным для воспитания. Ввиду снижения представленности данного компонента в ментальности подрастающего поколения власти, в нем вовремя не сформировывалось достаточно высокое качество взаимодействия когнитивного и эмоционально-чувственного компонентов отношений личности. Это, в свою очередь, не обеспечивало достаточно органичного усвоения нравственных норм, что, наряду с относительно низким качеством взаимодействия данных компонентов, характеризует недостаточно высокий уровень психологической зрелости личности. Как следствие, данные внутренние условия способствовали снижению уровня креативного интеллекта, столь необходимого в эпоху реформ, что сказалось, на наш взгляд, на государственном управлении после смерти Петра I.

Также ввиду наличия на ранних стадиях развития этнодифференцирующих воздействий (барокко) формировался повышенный уровень личностной тревоги. Недостаточно высокий уровень психологической зрелости наряду с высокой тревогой типически обуславливал у представителей власти незрелое отношение к несущественным западноевропейским культурно-бытовым атрибутам и модным новшествам, чем, по-видимому, страдали и Алексей Михайлович, и его сын Пётр. Забегая вперед, заметим, что такая личностная особенность представителей русской власти, как недостаточный уровень психологической зрелости в сочетании с повышенным уровнем тревоги, с течением времени становилась все более выраженной и распространенной, за исключением отдельных недолгих периодов «ротации кадров» и включения «социальных лифтов». Наряду с подобного рода «ментальной инвазией» усилилось уже став-

шее традицией после эпохи Петра Великого проникновение в высшие эшелоны власти иностранцев, преимущественно немцев, что на фоне ментальности власти того времени выглядело вполне естественно.

Когда в 1725 г. царь Пётр I скончался, на престол взошла Екатерина I (1725–1727), которая, будучи немкой, чувствовала себя не вполне уверенно, считалась со старым боярством и несколько потеснила в Синоде архиереев из Малороссии. В частности, членом Синода был назначен епископ Тверской Феофилакт, который обличал протестантизм, и великоросс Георгий (Дашков), архиепископ Ростовский, связанный с боярством. В итоге в Синоде образовались две противоборствующие группы: в одной главенствовал бывший сподвижник царя Петра Феофан Прокопович как сторонник новшеств, а в другой – Георгий как консерватор. Таким образом, духовная ветвь российской власти в лице Духовного Синода разделилась на две группы – ориентированную на старомосковские традиции (великорусское духовенство) и ориентированную на западноевропейский прагматизм и т. п. (малороссийское духовенство).

Пётр I был последним представителем Дома Романовых, он не успел назначить наследника. Поэтому после смерти 14-летнего императора Петра II (внука Петра I) Верховный Тайный Совет, руководимый князем Д. М. Голицыным, пригласил на престол вдовствующую герцогиню Курляндскую Анну Иоанновну, дочь старшего брата царя Петра I Ивана Алексеевича. Просвещенный князь Голицын, русский дипломат, бывший послом России в Вене, и члены Верховного Тайного Совета предложили Анне Иоанновне по образцу соседней Польши подписать «кондиции», ограничивавшие ее самодержавную власть в пользу Совета, что она и сделала. Так светская власть довольно консолидировано строила систему государственного управления по западноевропейским образцам и даже в человеческом плане опиралась на иностранцев. Однако организации государственного управления России по примеру Польши воспротивилось прежде всего дворянство, имевшее большое влияние в императорской гвардии. Духовенство – в частности, архиепископ Феофан Прокопович – также было против ограничения самодержавной власти императрицы, которая, кстати, по приезду в Москву публично порвала подписанные ею «кондиции», тем самым восстановив самодержавие.

Существенно, что вместе с императрицей в Москву прибыл ряд приближенных к ней немцев, – в частности, на тот момент оберкамергер ее двора Эрнст Иоганн Бирон, обладавший значительным

влиянием на Анну Иоанновну. При этом ведущую роль при ее дворе все же играл сподвижник Петра I Андрей Иванович Остерман, уроженец Вестфалии, с которым и сблизился Феофан Прокопович.

По-видимому, данный союз и обусловил то, что в начале царствования императрицы начался определенный возврат к результатам реформ Петра Великого, т. е. начали проводиться реформы в духе его преобразований. Был упразднен Верховный Тайный Совет и восстановлен правительствующий Сенат. Все государственное управление решили сосредоточить в руках совета из трех доверенных лиц при императрице – Кабинета министров. Однако сильное неформальное влияние на Кабинет министров оказывал фаворит императрицы Бирон. Он фактически направлял всю внутреннюю и внешнюю политику России. Его время характеризовалось произволом, умалением роли российского дворянства и предпочтением прибалтийских немцев на ключевых постах в администрации, а также массовыми арестами, взяточничеством и казнокрадством.

При Анне Иоанновне (1730–1740 гг.) в придворной сфере первое место занимали немцы; во главе текущего управления стоял немец (Остерман); в коллегиях президентами были немцы; во главе армии находились немцы (Миних и Ласси). Иностранцы поддерживали политику императрицы, видя в ней продолжение политики Петра I. Как и царь Пётр, Анна продолжала давать привилегии иностранцам, причем под влиянием и контролем их самих. Русская знать была подвержена опале. Иностранцев не беспокоили возросшие расходы государства на праздники и роскошь, которые стали настолько велики, что недоимки возросли в несколько раз.

В 1731 г. императрица Анна начинает раздавать земли русским и иностранным дворянам, что также привлекало иностранцев. Государство проводило продворянскую политику, дворянство являлось его социальной опорой, ему было возвращено право распоряжения вотчинами. При этом многим иностранным дворянам не нравилось, что их привилегии уравнивались с русскими: все же они считали Россию варварской страной.

При императрице Анне еще более повысилась дисциплина и уровень подготовки армии и флота, на ведущие командные посты были назначены иностранцы. Укреплялся престиж России в Европе.

Расширялись мануфактуры по обработке тканей и металлообработке, была учреждена конюшенная канцелярия для развития коневодства.

Некоторые положительные изменения произошли и в области образования: был учрежден Сухопутный шляхетный кадетский

корпус для дворян, при Сенате было создано училище по подготовке чиновников.

В период «бионовщины»³⁷ был доведен до абсурда ряд начинаний Петра Великого путем их буквального исполнения, что обеспечивалось преобладанием буквального внедрения всего немецкого и по имени, и по существу. Если при царе Петре этнодифференцирующие культурные предпочтения, внедряемые в русскую ментальность, были издержками его реформ, то при Бироне они стали почти декларируемой самоцелью, а на деле происходила эксплуатация страны в интересах властвующей группы лиц.

Интересно отметить, что конструктивную этноинтегрирующую оппозицию Бирону и его группе составили не только русские дворяне – братья Долгорукие, Голицыны, Артемий Волынский и др., но и немцы – сподвижники Петра Великого, в частности, определявший правительственный курс и проводивший осторожную придворную политику А. И. Остерман.

После смерти императрицы Анны и короткого периода регентства в результате дворцового переворота на престол вступила дочь Петра Великого Елизавета. Именно с Елизаветы принято начинать отсчет русской галломании и французского языка власти (Валишевский, 1994), взамен начавшейся с Петра I «германомании» и немецкого языка власти, которая, как было показано выше, в свое время сменила «полономанию» (в форме скрытого восхищения перед всем западноевропейским, транслируемым преимущественно через Польшу) его отца Алексея Михайловича.

Императрица Елизавета, как и ее предшественница Анна Иоанновна, провозгласила, что она будет следовать начинаниям Пет-

37 Понятие «бионовщина» связывается с именем Эрнста Иоганна Бирона (1690–1772). В 1730 г. Бирон был приглашен Анной Иоанновной в Санкт-Петербург, ему было пожаловано несколько высших придворных и государственных званий, позже по указанию императрицы он был избран герцогом Курляндским. Очень быстро Бирон начал вмешиваться во все государственные дела, решать важнейшие вопросы, которые подавались на рассмотрение императрице. Большинство исследователей приводят такие характерные черты бионовщины, как засилье иноземцев (преимущественно немцев) в различных сферах социальной жизни, хищническая эксплуатация недр и населения страны, что сопровождалось фаворитизмом, поощрением доносительства и жестокого преследования недовольных, независимо от положения, занимаемого ими в обществе. В целом управление страной отличалось бесхозяйственностью, подчеркнутой роскошью двора и хищениями фаворитов.

ра Великого. Была восстановлена роль Сената, Кабинет министров был упразднен и т. п. Продолжилась линия расширения прав дворянства. В 1746 г. за дворянами было закреплено право владеть землей и крестьянами, власть помещиков над крестьянами усилилась.

В целом можно сказать, что при Елизавете Петровне был взят курс на политику западноевропейского просвещенного абсолютизма, развивавшийся далее при Екатерине II.

Начала осуществляться определенная русификация Академии наук. В 1746 г. в нее уже избираются отечественные ученые: автор первой естественнонаучной книги, написанной на русском языке («Описание Земли Камчатки»), М. В. Ломоносов, поэт В. К. Тредиаковский, астрономы Н. И. Попов, С. Я. Румовский, П. Б. Иноходцев, натуралисты И. И. Лепехин, Н. Я. Озерецковский, В. Ф. Зуев и др. Первым русским президентом Академии становится граф К. Г. Разумовский.

Выходит указ о расширении сети начальных школ, в Москве и Казани открываются первые гимназии, осуществлена реорганизация военно-учебных заведений в Москве. В 1755 г. по инициативе фаворита графа И. И. Шувалова основан Московский университет, чуть позже – Академия художеств. Оказывается поддержка М. В. Ломоносову, Д. И. Виноградову и другим ученым и деятелям культуры. В 1745 г. был выпущен Атлас Российской империи и осуществлен ряд экспедиций в Сибирь и на Дальний Восток. Состоялись географические экспедиции вдоль арктического побережья Сибири (Великая северная экспедиция), к берегам Северной Америки и Японии (В. Беринг, Ж. Ф. Лаперуз и др.).

Елизавета была набожной, она много времени уделяла паломничествам, посещала храмы. Её духовник Федор Дубянский имел значительный вес при дворе. Роль Синода при ней усилилась, также возросло и материальное обеспечение духовенства и монастырей, проявлялась забота о распространении духовного образования в народной среде. В данный период была завершена работа над новым славянским переводом Библии, начатая еще при Петре I. В то же время преследование старообрядчества усилилось.

Елизавете принадлежит также указ 1742 г. «О высылке жидов из России», т. е. о высылке граждан иудейского вероисповедания: разрешено было остаться лишь тем, кто захочет принять православие. В 1741 г. она издала указ о разрушении всех «новопостроенных» мечетей в Казанской губернии, о недопущении возведения новых, однако не разрушались мечети, построенные без нарушения законов. При этом в течение двух лет из 536 мечетей в Казанском уезде было разрушено 418 (Ислаев, 2001, с. 84). Вместе с тем в том же го-

ду был издан указ, разрешавший буддистским ламам проповедовать на территории Российской империи свое учение, а ламам, которые хотели приехать в Россию, предлагалось принять присягу на верноподданство Империи; в последнем случае они освобождались от уплаты налогов (История религий в России, 2004, с. 466). Данные указы, по-видимому, были изданы по политическим соображениям.

После краткого правления Петра III, при котором, кстати, намечилось некоторое смягчение гонений на старообрядцев, на престол в результате дворцового переворота взошла его супруга Екатерина II.

В целом Екатерина была привержена идеям Просвещения (идея «общего блага»), и эпоху ее правления, как правило, характеризуют как «просвещенный абсолютизм. В дворянском и образованном обществе преобладали французские язык и культурные ценности. Сама императрица в значительной мере, хотя и не во всем, старалась ориентироваться на труды французских просветителей Монтескье, Вольтера, Дидро.

Однако несмотря на то, что Дидро и Вольтер выступали против эксплуатации человека и деспотических форм государственного управления, в екатерининскую эпоху, как известно, было осуществлено максимальное закрепощение крестьян, еще более расширены привилегии дворянства, так что понятие общего блага в эпоху Екатерины являлось, по-видимому, такой же фикцией, как и в целом в России XVIII в. (Павленко, 2006, с. 301, 329).

При Екатерине Россия в культурном и политическом отношении утвердилась в числе великих европейских держав. За время ее царствования в состав страны вошли Северное Причерноморье, Приазовье, Крым, Новороссия, земли между Днестром и Бугом, Белоруссия, Курляндия и Литва. Чуть ли не для каждой национальности правительство было вынуждено вводить особый экономический, налоговый и административный режим. Немецкие колонисты были совсем освобождены от уплаты налогов государству и от иных повинностей; для удобства взимания государственных налогов с евреев (иудеев) была утверждена черта их оседлости; с украинского и белорусского населения на территории бывшей Речи Посполитой подушный налог сначала совсем не взимался, а затем взимался в половинном размере.

При Екатерине Великой было уделено особое внимание развитию женского образования: открыты Смольный институт благородных девиц, Воспитательное общество благородных девиц. Были основаны обсерватория, физический кабинет, анатомический театр, ботанический сад, инструментальные мастерские, типогра-

фия, библиотека, архив. При этом качество образования в целом ухудшилось, в том числе и военного: в кадетских корпусах в ущерб основным дисциплинам стали усиленно преподавать французский язык, философию, сценическое искусство. Учеба была организована плохо (обучение велось на французском или на латыни), а дворяне шли учиться весьма неохотно (Ключевский, 1937б, с. 175–177, 188).

А. Труайя указывает, что работа Петербургской академии наук строилась в основном не на выращивании собственных кадров, а на приглашении именитых зарубежных ученых, таких как Эйлер, Бёмер и других, а «пребывание всех этих ученых в Петербургской академии наук не обогатило сокровищницу человеческих знаний» (Труайя, 2004, с. 127).

Развивались новые для России направления медицины: были открыты больницы для лечения сифилиса, психиатрические больницы и приюты, издан ряд фундаментальных трудов по вопросам медицины.

В 1762–1764 гг. Екатериной были изданы манифесты, призывающие иностранных подданных переселяться в Россию и позволяющие им поселяться в губерниях, в которых пожелают. Также для них определялся перечень льгот и привилегий. Уже вскоре возникли первые немецкие поселения в Поволжье. Немецких колонистов прибыло столько, что пришлось временно приостановить прием новых переселенцев до обустройства уже въехавших.

Отношение государыни к русскому народу в целом можно охарактеризовать следующими ее словами: «Россия по своему положению есть государство Европы, следовательно, законы, предназначенные для русского народа, должны иметь общеевропейские основы» (Ключевский, 1937б, с. 63).

Подчеркнем еще раз, что особое значение имели для Екатерины труды французских просветителей (Дидро, Вольтера и т. д.). Общеизвестно, что она была с ними в постоянной переписке, а они высказывали о ней самое высокое мнение. Однако многие историки пишут, что эти отношения носили характер очевидного «спонсорства», с одной стороны, и лести – с другой (Павленко, 2006 с. 105). Как писал Ф. Энгельс, «двор Екатерины II превратился в столицу тогдашних просвещенных людей, особенно французов... ей настолько удалось ввести в заблуждение общественное мнение, что Вольтер и многие другие воспевали „северную Семирамиду“ и провозглашали Россию самой прогрессивной страной в мире, отечеством либеральных принципов, поборником религиозной терпимости» (цит. по: Павленко, 2006, с. 105).

Вместе с тем, многие историки указывают на то, что Екатерина II щедро одаривала деньгами и наградами в основном иностранных деятелей науки и культуры, которые разносили о ней славу за рубежом (Труайя, с. 456).

Приведем интересную в нравственно-психологическом отношении оценку екатерининской эпохи А. С. Пушкиным: «Царствование Екатерины II имело новое и сильное влияние на политическое и нравственное состояние России. Возведенная на престол заговором нескольких мятежников, она обогатила их на счет народа и унизила беспокойное наше дворянство. <...> Ее великолепие ослепляло, приветливость привлекала, щедроты привязывали. Самое сластолюбие сей хитрой женщины утверждало ее владычество. Производя слабый ропот в народе, привыкшем уважать пороки своих властителей, оно возбуждало гнусное соревнование в высших состояниях, ибо не нужно было ни ума, ни заслуг, ни талантов для достижения второго места в государстве. <...> Но со временем история оценит влияние ее царствования на нравы, откроет жестокую деятельность ее деспотизма под личиной кротости и терпимости, народ, угнетенный наместниками, казну, расхищенную любовниками, покажет важные ошибки ее в политической экономии, ничтожность в законодательстве, отвратительное фиглярство в сношениях с философами ее столетия... голос обольщенного Вольтера не избавит ее славной памяти от проклятия России. Екатерина знала плутни и грабежи своих любовников, но молчала... они не знали меры своему корыстолюбию, и самые отдаленные родственники временщика с жадностью пользовались кратким его царствованием. Отселе произошли сии огромные имения вовсе неизвестных фамилий и совершенное отсутствие чести и честности в высшем классе народа. От канцлера до последнего протоколиста все крало и все было продажно. Таким образом, развратная государыня развратила и свое государство» (Пушкин, 1949, с. 14–16).

В конце своего правления Екатерина разочаровалась во французских просветителях, уяснив для себя их отрицательное отношение к христианству и монархии. Под влиянием событий ее сначала нейтральное отношение к масонству трансформировалось в настроенное, и масонство было запрещено (Башилов, 2004). Однако психологическая, ментальная ориентированность императрицы на все западноевропейское сохранялась.

При этом психологически дворянин екатерининской эпохи «представлял собой очень странное явление: усвоенные им манеры, привычки, понятия, чувства, самый язык, на котором он мыслил, – все

было чужое, все привозное, а дома у него не было никаких живых органических связей с окружающими, никакого серьезного дела... на Западе, за границей, в нём видели переодетого татарина, а в России на него смотрели как на случайно родившегося в России француза» (Ключевский, 1937б, с. 213–214).

В отношении Церкви Екатерина продолжала придерживаться идеи ее зависимости от государства и активизировала национализацию церковного имущества. Отношение к старообрядцам в екатерининскую эпоху было по-европейски либеральным, но прагматичным. В частности, в 1762 г. сначала Пётр III, а затем Екатерина II провозгласили свободу вероисповедания для старообрядцев. Она пригласила старообрядцев-эмигрантов вернуться на родину и создать свои собственные поселения, в основном на Среднем Поволжье. В 1764 г. русские войска перешли границу и разогнали руководителей старообрядческой общины (на территории современной Белоруссии). Большинство переселилось обратно в Россию (район Нижней Волги). Для уравнивания старообрядцев в правах с другими подданными государства было отменено их двойное налогообложение, и некоторые историки полагают, что «это было первое доброе слово, сказанное о раскольниках с самого начала раскола» (Мельников, 1910, с. 207). Но даже и в этот благоприятный для раскольников период государственная политика Екатерины не привела к официальному признанию равных прав для всех христианских вероисповеданий.

В целом в период царствования Екатерины II ментальность высших слоев власти в России сохранила все прежние взаимно этнодифференцирующие линии раскола. Дохристианская ментальность осталась вне внимания светской власти, продолжалось преследование духовенством возникавших на ее почве преступлений. Судебные процессы о колдовстве в XVIII в. не прекратились. В. Б. Антонович привел 70 судебных процессов, извлеченных из актовых книг Киевского центрального архива и происходивших в период 1700–1768 гг. (Антонович, 1877, с. 17–18), Мордовцев шесть подобных процессов; последний относился к 1795 г. (Мордовцев, 1871, с. 2–28). «Но отношение к колдовству в XVIII в. иное, чем в XVI–XVII веках... Суеверный взгляд на колдовство прекратился только при Екатерине II, которая повелела судить чародеев в совестном суде как несовершеннолетних и слабоумных. Тем не менее вера в колдовство не прекратилась» (Гальковский, 2000, с. 247).

Наметилась и тенденция преодоления этнодифференцирующего церковного раскола, – пока только между государственной влас-

тью и старообрядцами (отношение духовенства к старообрядцам не изменилось).

После смерти Екатерины II на престол в 1796 г. вступил ее сын – император Павел I. Новый император, как и Екатерина, какое-то время взаимодействовал с масонами, но, видимо, не оправдал их надежд. Имеются основания предполагать, что именно это и стало одной из причин убийства царя (Башилов, 2004, с. 440).

Павел ограничил привилегии дворянства и, похоже, был первым из Романовых, кто не только публично, но и на деле озаботился судьбой крестьянства. Б. Башилов связывает это с глубоким пониманием императором сути и роли крестьянства в России. В 1797 г. Павел запретил продажу крестьян без земли и сделал ряд других послаблений в крепостном праве. За несколько месяцев царствования Павла I крестьянство получило больше льгот, чем за все долгое царствование его матери Екатерины. Император писал: «Крестьянство содержит в себе все прочие части своими трудами, следственно, особого уважения достойно... Надлежит уважать состояние приписных к заводам крестьян, их судьбу переменить и разрешить. Не меньше уважения заслуживают государственные крестьяне, однодворцы, черносошные и пахотные, которых *свято* (курсив наш. – А. С.), по их назначениям, оставлять, облегчая их судьбу» (цит. по: Башилов, 2004, с. 440–441).

Существенно улучшилось и отношение государства к Православной Церкви. Продолжало укрепляться положительное отношение к старообрядцам. В 1798 г. император разрешил им открыть свои храмы в Новгородской губернии, а когда в Керженце сгорел один из старообрядческих скитов, Павел I по просьбе погорельцев выдал им пособие из своих личных средств. В 1798 г. он издал указ, разрешающий строительство старообрядческих храмов во всех епархиях российского государства (там же, с. 442).

Павел I представляет собой пример совершенно особого в современной ему Европе, широкого понимания христианства: как в масонах возглавляемого им Мальтийского ордена, так и в старообрядцах он видел прежде всего христиан, достойных всякого уважения (там же, с. 451).

Таким образом, начиная с правления Петра III, при Екатерине Великой и Павле I произошло недолгое смягчение отношения государства к старообрядцам, сменившееся затем ужесточением гонений.

В Академии наук при императоре Павле (впрочем, как и при Екатерине Великой) постепенно прирастало количество русских ученых (но все же преобладали иностранцы). При этом в области естест-

венных наук Петербургская Академия наук, безусловно, сохраняла приоритет. Развитие же гуманитарных наук и философии шло преимущественно вне стен Академии.

После убийства Павла I на престол в 1801 г. взошел его сын Александр I, который, как известно, взял на себя обязательство управлять государством по заветам своей бабушки Екатерины II. Главным недостатком русского государственного порядка царь считал произвол правления и, соответственно, в первые годы царствования законодательно внес много послаблений по отношению к инакомыслящим и восстановил денежные пособия на содержание Российской Академии.

В царствование Александра I, который мало интересовался церковными делами, обер-прокурором Священного Синода стал друг юности царя князь А. Н. Голицын. Он не имел религиозного образования, и в начальный период своей деятельности относился к Церкви достаточно равнодушно. Князь руководствовался в своих действиях западноевропейскими богословскими и мистическими книгами, увлекался сначала католицизмом, а затем мистицизмом. При этом он обладал властным характером и был хорошим администратором. Голицын был сторонником идеи универсального, надконфессионального «нового христианства» и способствовал прозелитизму в русском обществе различных течений, – в частности, масонства.

Таким образом, при императоре Александре I приветствовалось соединение всех вероисповеданий в лоне универсального христианства, а духовные обряды различных конфессий, как он полагал, должны были объединиться в стремлении к всемирной истине (Вашишевский, 2011).

При Александре I в России возобновилось масонское книгоиздательство, запрещенное при Екатерине II. Переводились книги западноевропейских философов-мистиков, таких как Л. К. Сен-Мартен (первый переводчик Я. Бёме на французский язык) и др. В 1813 г. было основано Петербургское Библейское общество, позже переименованное в Российское и действовавшее как секция Английского Библейского общества. Своей целью общество объявляло распространение Библии среди иностранцев и инославных, но уже в 1814 г. оно получило от государя право издавать Священное Писание и на славянском языке. Библейское общество печатало священные книги без примечаний и пояснений, намеренно стараясь устранить из своих изданий особенности различных вероисповеданий и способствовать упразднению конфессиональных различий. Его руководители получили право наставлять архиереев и давать им указания. Все

это не способствовало положительному отношению к деятельности данного общества со стороны большинства духовенства.

В то же время под руководством архимандрита Филарета (Дроздова) началась работа над русским переводом Священного Писания (принятым в настоящее время). Это, однако, встретило сопротивление со стороны консервативных церковных кругов, которые считали церковнославянский язык богодухновенным. Перевод Библии на «простонародное наречие», полагали ревнители старины, может привести к искажению смыслов и к падению уважения к Церкви.

В области образования также произошли существенные изменения. В 1817 г. было учреждено Министерство духовных дел и народного просвещения, объединявшее функции канцелярии Священного Синода и Министерства образования, во главе которого был поставлен тот же князь Голицын. Существо данной реформы заключалось в том, что новое министерство фактически проводило в жизнь идеи Библейского общества, являвшегося идейной опорой масонства в России.

Среди духовенства и таких консервативных деятелей, как А. А. Аракчеев, А. С. Шишков и др., деятельность Библейского общества вызвала широкий протест. В частности, митрополит Серафим³⁸ попросил аудиенции у Александра I и при встрече с царем твердо поставил вопрос о смене министра и истреблении вредных книг; в противном случае он намеревался сложить с себя духовный сан митрополита. В итоге в 1824 г. князь Голицын подал в отставку, министерство было распущено, министром просвещения стал А. С. Шишков, а руководителем Библейского общества стал митрополит Серафим, который сразу же начал добиваться его упразднения. Само же Библейское общество было закрыто в 1825 г. вскоре после кончины Александра I. Интересно, что Шишков, будучи министром образования, при всей его патриотической направленности не приветствовал широкого распространения грамотности среди крестьянства (Валишевский, 2011).

В 1825 г. к власти пришел Николай I. Он был человеком верующим, но смотрел на Церковь прежде всего как на полезную опору государства.

Реакция государства на недавнее засилье масонских кругов носила охранительный характер. После закрытия Библейского общест-

38 Серафим, митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский, Эстляндский и Финляндский и священноархимандрит Александро-Невской Лавры.

ва его противники добились прекращения работы над переводом Библии на русский язык. Для борьбы с инославными влияниями, с ересями и сектами ужесточалась духовная цензура, и эти строгости были направлены против всякого проявления живой богословской мысли. После торжества «оккультного» мистицизма при Александре I некоторые представители духовенства стали с недоверием относиться даже к творениям святых отцов Макария Великого и Исаака Сирина. Цензура не пропускала в печать богословских сочинений А. С. Хомякова.

С началом правления Николая I всякие реформы прекратились. Старообрядцы лишились всех льгот, предоставленных им прежними царями: они снова были лишены прав гражданства и возможности открыто совершать богослужение в России. С 1834 г. им было запрещено вести метрические книги, выписки из которых являлись юридическим документом и заменяли собой паспорт, т. е. они оказывались вне закона. В частности, их дети по закону становились незаконнорожденными, не имели прав ни на наследство, ни на фамилию отца.

Вместе с тем усилился надзор за ходом церковных дел, а обер-прокурор Синода получил министерские полномочия. Вновь назначенный обер-прокурором граф Н. А. Протасов хотел сделать государство моноконфессиональным и не одобрял политику широкой веротерпимости, проводившуюся при Екатерине II и Александре I. Однако на Церковь он смотрел, как и сам император, с точки зрения государственного интереса и видел в ней одну из опор правительства. В этом он был верным продолжателем линии Петра I и архиепископа Феофана Прокоповича. Тем не менее, именно начиная с периода правления Николая I духовенство возродило свое влияние (Зеньковский, 1995).

В царствование Александра II, который вошел в историю как реформатор и освободитель, было отменено крепостное право, введена всеобщая воинская повинность, учреждены земства, проведена судебная реформа, ограничена цензура, проведен ряд других реформ. Либеральная пресса называла его реформы «великими».

Жесткая политика государства и Церкви в отношении старообрядцев в эпоху царя Александра II еще более усилилась, и были осуществлены все меры, которые знаменитый митрополит Московский Филарет проектировал вместе с Императорами Николаем I и Александром II (Зеньковский, 1995).

Александр II явился инициатором реформы образования в начале 60-х годов XIX в. Были существенно изменены правила обучения

в университетах, реальных училищах, крестьянские дети получили возможность учиться грамоте и т. д. (Каптерев, 2004).

Историки отмечают, что с началом царствования Александра III в правительственных кругах преобладали «критическое отношение к тому, что именовалось „прогрессом“» и стремление придать России «больше внутреннего единства путем утверждения первенства русских элементов страны» (Ольденбург, 1939, с. 16).

В области церковной политики определяющим было влияние обер-прокурора Синода К. П. Победоносцева, который, опираясь на поддержку своих начинаний императором, стремился к усилению роли православия в обществе. При нем активизировалась деятельность православных миссий внутри России и за границей, возросли число церковных периодических изданий и тиражи духовной литературы, стимулировалось учреждение церковных братств, восстанавливались приходы, закрытые в прежнее царствование, шло интенсивное строительство новых храмов и основание новых монастырей. В период правления императора Александра III было построено 5000 церквей – по одной на каждый день его правления. При нем исполнительная власть принадлежала не правительству, а государственному Тайному Совету. В него входили лучшие умы того времени – политики, дипломаты, учёные (в их числе был и Д. И. Менделеев).

Старообрядчество царь рассматривал как одну из надежнейших опор империи (Пыжиков, 2004, с. 267). В 1883 г., несмотря на противодействие Победоносцева, был принят закон, предоставлявший им относительно легальный статус, а в 1835 г. издан указ о разделении старообрядцев на категории по степени «вредности» для государства: от сектантов и старообрядцев, не признававших браков и молитв за царя, до поповцев (Вургафт, Ушаков, 1996, с. 14).

Также в начале 1880-х годов императором был осуществлен ряд мероприятий, направленных на устранение негативных последствий отмены крепостного права 1861 г. с целью облегчения положения крестьян.

В целом период царствования Александра III, на наш взгляд, за все время после петровских реформ характеризовался наиболее конструктивной внутренней политикой, направленной на интеграцию русской ментальности, прежде всего, ее православного компонента, в том числе и в отношении старообрядчества.

В отличие от отца, политика Николая II была не столько конструктивной, сколько либеральной. В отношении Церкви она не выходила за рамки традиционной синодальной системы управления, и именно

в его царствование впервые за два столетия церковные иерархи получили возможность не только широко обсуждать, но и практически подготовить созыв Поместного Собора («Он всех простил...», 2003).

Император уделял большое внимание укреплению Церкви. Глубокая религиозность выделяла императорскую чету среди представителей тогдашней аристократии. За годы царствования Николая II было канонизовано святых больше, чем за два предшествующих столетия: Феодосий Черниговский, Серафим Саровский, Анна Кашинская, Иоасаф Белгородский, Гермоген Московский, Питирим Тамбовский, Иоанн Тобольский. Кроме того, 1905 г. впервые была провозглашена полная свобода вероисповеданий, в том числе и старообрядчества.

Отношение к науке и искусству в правление Николая II также было вполне либеральным. Хотя духовенство и продолжало свою охранительно-ограничительную политику, в начале XX в., особенно после событий 1905 г. и обнародования «Манифеста о веротерпимости», в печати появилось огромное количество самых разнообразных философских и прочих публикаций, что сыграло, похоже, не вполне однозначную роль в развитии русской ментальности. В целом в результате либерализации проявились скрытые дотоле источники философской, социальной и естественнонаучной мысли.

Либерализация внутренней экономической политики проявилась в свою очередь в улучшении экономических показателей. Время царствования Николая II стало периодом самых высоких в мировой истории темпов экономического роста страны. Темпы роста промышленного производства в 1880–1910 годы превышали 9% в год. По этому показателю Россия вышла на первое место в мире.

Однако формальные успехи в аграрном производстве и результаты столыпинской реформы оцениваются исследователями неоднозначно. В частности, известный политолог С. Г. Кара-Мурза полагает, что экономические успехи начала XX в. были формальным и кратковременным следствием таких неоднозначных «экспериментов», как отмена крепостного права Александром II и столыпинская антиобщинная реформа. В связи с этим Кара-Мурза называет П. И. Столыпина «отцом русской революции» (Кара-Мурза, 2003, с. 2).

Царствование Николая II пришлось на крушение монархии и начало известных революционных событий. Несомненно, что либеральная и в целом противоречивая политика царя не способствовала сохранению монархии, даже конституционной.

Далее в нашем исследовании мы ставим следующие вопросы: во-первых, в чем состоял психологический механизм, обусловив-

ший революционный переворот и сопутствующие негативные последствия – войну, разруху, репрессии; во-вторых, каким образом можно предотвратить данные негативные процессы в будущем развитии России.

Краткий анализ особенностей развития ментальности властных сословий России – духовенства и светской власти – после реформ Петра I до начала XX в. показал преобладание компонента ментальности Просвещения, т. е. этнофункционально нейтральных *представлений об «общем благе» и естественнонаучных представлений*. Особенность включения данного компонента в ментальность властных сословий России заключалась, с позиций этнофункционального подхода, в том, что вследствие отмеченной выше недостаточной психологической зрелости идея «общего блага» и естественнонаучные представления воспринимались амбивалентно и неоднозначно как на сознательном, так и на эмоциональном уровне.

Влияние масонства на светскую властную ментальность мы рассматриваем как попытку внедрения в нее наднациональной (но все же не общечеловеческой) идеи, опосредствующей русскую ментальность с западноевропейской в гуманитарном отношении. В том виде, в каком данное влияние осуществлялось, оно имело этнодифференцирующий смысл.

Православный компонент властной ментальности рассмотренного выше исторического периода не был ведущим, но оставался очень значимым вследствие укорененности православия в русской ментальности. Ограничив власть православного духовенства, «к расколу Пётр I относился со значительной опаской, видя в нем политически неблагонадежную революционно-религиозную идеологию» (Синайский, 1895, с. XI–XIII). Высшие иерархи и зачастую обычные священники (особенно выходцы из Малороссии) преимущественно отрицательно относились к старообрядчеству («расколу») (Зеньковский, 2009, с. 438), а светская власть, исходя из представлений об общем благе, в целом поддерживала православие и ограничивала преследование старообрядцев со стороны духовенства при возникновении такового (там же, с. 439–442).

Таким образом, в период с XVIII по XX вв. происходило постепенное снижение напряженности этнодифференцирующего раскола русской ментальности по линии православия и старообрядчества, – но лишь снижение напряженности, а не разрешение этнофункционального конфликта.

Отношение власти к дохристианскому, «языческому» компоненту ментальности, даже с учетом периода правления Петра Великого, определялось «официальным» духовенством и было преимущественно отрицательным.

Важным направлением анализа является также взаимоотношение ментальности духовенства и естественнонаучных представлений, все более распространяющихся в образованных слоях общества. В связи с этим далее мы кратко рассмотрим, во-первых, историю гимназий в системе российского образования как проводника классических античных и христианских представлений, наряду с естественнонаучным знанием. Во-вторых, отдельно исследуем развитие взаимоотношений ментальности Православной Церкви, светской власти и образованных сословий (интеллигенции) со старообрядчеством. И, в-третьих, – проследим развитие осознания в ментальности властных и образованных сословий дохристианского компонента русской ментальности.

Гимназии: классическое образование в России

Классическое образование в России, ориентированное на основы античной философии, натурфилософии и философии Просвещения, в целом закладывало фундамент как гуманитарного, так и естественнонаучного знания, развивало умение мыслить.

В системе классического образования, транслирующего современному человеку античные идеи, особый вес имеют древнегреческий и латинский языки. Действительный член РАН М. Л. Гаспаров приводит слова поборника классического образования, русского филолога европейского масштаба Ф. Ф. Зелинского из его курса лекций по обоснованию необходимости классического гуманитарного образования в 1903 г.: «К античности восходят не только те или иные отдельные наши культурные ценности, но и самое главное в европейской цивилизации – ее привычка мыслить, ее умственный строй, именно это позволяет русскому, немцу и испанцу лучше понимать друг друга, чем араба или китайца. А изучение античных языков, будучи правильно поставлено, не сводится к воспитанию ума, а тесно сплетается с воспитанием психологическим и воспитанием нравственным, в конечном же счете служит социологическому отбору, которым совершенствуется человеческий род» (Гаспаров, 1993, с. 13).

Основным проводником классического образования и естественнонаучных знаний в России стала учрежденная при Петре I гимназия, которая оказалась доступной всем сословиям лишь в начале

XIX в. Гимназии расширяли и укрепляли присутствие в ментальности властных и образованных сословий компонент, связанный с идеями Просвещения, которые были представлены идеей «общего блага» и идеей естественнонаучного познания. Краткий исторический обзор классического образования в России осуществлен нами преимущественно по работам Е. К. Шмида, Н. А. Константинова и П. Ф. Каптерева (Шмид, 1878; Константинов, 1947; Каптерев, 2004).

Гимназия как тип школы

В Средние века название «гимназия» было введено для обозначения специальных средних школ, которые готовили учащихся для поступления в университеты. Основным предметом преподавания был латинский язык, а с эпохи Карла Великого (VIII в.) акцент делался на греческой античности.

В эпоху Реформации интерес к античности в разных странах начал замещаться интересом к собственной национальной культуре и языку. Однако древние языки оставались в системе обучения важнейшими: преподавание велось на латыни. Главными задачами гимназий была подготовка к поступлению в университет и, наряду с этим, подготовка священнослужителей и чиновников.

Одновременно с развитием естествознания шел процесс перехода к обучению на национальном языке, но преподавание классических языков сохранялось. Образование, в котором главным являлось получение учащимися практически полезных знаний и приоритет отдавался естественным наукам и математике, получило название реального. В отличие от классического образования, в реальном не было обязательным преподавание древних языков. Таким образом, в Новейшее время в России были распространены три типа школ: 1) классическая гимназия с преподаванием латинского и греческого языков; 2) классическая гимназия с одним латинским языком и 3) реальное училище без преподавания древних языков. В классических гимназиях древние языки по объему часов занимали более двух третей всего времени.

Классическая школа в России

Первая классическая школа была основана в Киеве митрополитом Петром Могилой в 1631 г. После присоединения Украины к России в 1654 г. усилиями ее выпускников братьев Лихудов в 1687 г. была

основана Славяно-греко-латинская академия в Благовещенском монастыре в Москве. Сословных ограничений при приеме в академию не было, а преподавание велось на латинском и греческом языках.

Открытая для всех гимназия как школа, имеющая целью всенародное благо, известная как «гимназия Э. Глюка», начала свое существование в 1703 г. при Петре I. В ней преподавались латинский, греческий, а также новые языки, философия, политика, риторика, арифметика, география. С 1705 г. в гимназии по указу Петра I могли бесплатно учиться все желающие.

В 1726 г. при Академии наук была открыта гимназия, получившая название академической. Ее основной задачей считалась подготовка учеников к военной или гражданской службе, а главными предметами являлись латинский, греческий, немецкий и французский языки, риторика, логика, история, арифметика. В 1770-е годы в старших классах преподавание стали вести на латинском и немецком языках, ввели изучение основ математики и естественных наук. Но учащихся в гимназии было недостаточно, поэтому в 1805 г. она была закрыта.

По инициативе М. В. Ломоносова в 1755 г. при Московском университете была создана вторая российская гимназия, получившая название университетской (по окончанию ее учащиеся могли поступить в университет). Она состояла из двух отделений – для дворян и для разночинцев, при этом содержание обучения было одинаковым.

В 1758 г. по образцу московской была основана гимназия в Казани, которая находилась в ведении Московского университета. Ввиду соседства Казани с инородцами, в Казанской гимназии в течение всего XVIII в. обращалось особое внимание на преподавание восточных языков: татарского, калмыцкого и др. С 1798 г. эта гимназия имела целью готовить молодых людей для воинской службы. В соответствии с этим были установлены и учебные предметы: фехтование, танцы и музыка, катехизис, логика, практическая философия, история, география, математика, механика, гражданская архитектура, фортификация, артиллерия, тактика, физика, химия, гидравлика, натуральная философия, земледелие, законоведение, языки – русский, церковнославянский, латинский, немецкий и татарский. Как видим, греческий язык был исключен, и содержание образования имело отчетливый реальный и культурно-региональный уклон. При этом в конфессиональном плане сохранялся приоритет православия.

С XIX в. гимназии в России стали открываться повсеместно, а в 1803 г. Александр I приказал открыть гимназию в каждом губернском городе.

По уставу 1804 г. целью любой гимназии как учебного заведения была подготовка к поступлению в университеты, а также получение молодыми людьми сведений, необходимых для благовоспитанного человека. Всего было открыто 32 гимназии, а обучение длилось 4 года. Гимназии были бесплатными и всесловными. В программу были включены математика, история, география, статистика, философия, изящные науки, политэкономия, естественная история, технология, коммерческие науки, латинский язык, французский и немецкий языки, рисование. При этом государство проявляло заботу об отсутствии национальных ограничений при получении образования.

После некоторых перипетий с 1819 г. для всех гимназий России ввели единый учебный план. Был установлен сословный прием, введены телесные наказания. Значительная роль в содержании образования стала отводиться религии. Обучение длилось семь лет. Изучались следующие дисциплины: Закон Божий, русский, церковнославянский, греческий, латинский, немецкий и французский языки, география, история, статистика, логика, риторика, математика, статика и начало механики, физика, естественная история, рисование. Дополнительно могли преподаваться танцы, музыка и гимнастика.

Следующий этап развития гимназий связан с царствованием Николая I (1825–1855 гг.). Напомним: новый министр просвещения А. С. Шишков полагал, что обучение грамоте всего народа принесло бы более вреда, чем пользы. В 1825 г. было приказано: науки политические исключить, число уроков, назначаемых для изучения риторики и поэзии, уменьшить, убрать свободу выбора тем для сочинений, списки учащихся в гимназии предоставлять в полицию, а все предметы преподавать на русском языке.

С 1828 г. при семилетнем обучении первые три года во всех гимназиях была введена общая программа, но начиная с четвертого класса обучение греческому языку было оставлено только в гимназиях при университетах. В остальных гимназиях он был исключен из-за невозможности найти хороших преподавателей: греческий язык считался роскошью, в то время как французский – необходимостью. Преподавали также географию, историю, российскую словесность, физику и немецкий язык.

Позже прием в гимназии детей всех сословий привел к тому, что процент дворян стал уменьшаться. С целью увеличения этого соотношения в пользу детей дворянского происхождения была существенно увеличена оплата обучения. Прекратили преподавание статистики, логики, объем часов на математику и древние языки

был существенно сокращен, причем греческий язык был вообще исключен из учебных планов.

Необходимость приближения гимназического образования к реальной жизни привела к реформе 1849 г. Весь учебный курс был разделен на общий и специальный, а начиная с четвертого класса введены юридическое и латинское отделения. Первое готовило кадры для государственной службы, второе – для поступления в университет.

В 1852 г. учебные планы гимназий изменились, греческий язык как учебный предмет сохранился лишь в 9 гимназиях из 69; уменьшился объем преподавания математики, исключили логику и увеличили плату за обучение.

В середине 50-х годов XIX в. в Москве были наиболее известны 4 гимназии. Среди них – гимназия Л. И. Поливанова, ставившая своими задачами воспитание нового поколения интеллигентов, мыслящих глобально, и формирование целостной гармоничной личности. Гимназия Поливанова взрастила поколение новых людей – интеллигентов XX столетия. Среди ее выпускников – поэты В. Брюсов, А. Белый, художник А. Головнин и многие другие известные люди.

В царствование Александра II после реформы 1861 г. (отмены крепостного права) начинают работать специальные комиссии по составлению нового устава, отражающего реальные потребности общества. В 1864 г. был введен такой устав, и гимназии стали делиться на классические (с обучением одному или двум древним языкам) и реальные. Окончившие классическую гимназию принимались в университет без экзаменов, а окончившие реальную гимназию могли поступать в высшие специальные учебные заведения и на физико-математический факультет университета. Гимназии были объявлены всесловными, телесные наказания вновь отменены. Учителям увеличили денежное содержание при фиксированной учебной нагрузке.

В 1866 г. министр просвещения Д. А. Толстой назначил комиссию по разработке нового устава, целью которого оставалось возрождение классицизма в образовании. 30 июля 1871 г. новый устав гимназий и прогимназий был утвержден. В классических гимназиях велось преподавание двух древних языков. Обучение в них длилось восемь лет. Согласно новому уставу, основное значение должно придаваться изучению древних языков; исключалась естественная история; космография заменялась математической географией; уменьшилось количество часов на чистописание, рисование,

черчение, историю и Закон Божий, вновь ввели логику. На преподавателей были возложены воспитательные функции. В 1887 г. была повышена плата за обучение и введено ограничение по приему в гимназию низшего сословия. Выпускники реальных гимназий (переименованных в училища) уже не могли поступать в университеты, но только в высшие технические училища.

С 1875 г. гимназия стала восьмилетней. Для наблюдения за учащимися был введен надзор полиции, которой разрешалось делать обыски. Строго обязательным стало для учащихся, считающих себя православными, участие в Церковных Таинствах.

Данная реформа, очень жестко проведенная министром просвещения Д. А. Толстым, встретила критику со стороны образованных слоев общества, мотивируемую тем, что учебные планы были заимствованы у немцев, а русский язык, словесность, история и Закон Божий оказались неоправданно отодвинутыми на второй план. Для преподавания древних языков приглашались не говорящие по-русски иностранцы, в основном немцы и чехи.

Недостатки среднего образования были сформулированы в циркуляре министра народного просвещения Н. П. Боголепова 1899 г., где он признает «известную долю справедливости» в жалобах педагогов и родителей по поводу отчужденности семьи от школы, о невнимании к личным способностям учащихся, о чрезмерной умственной работе учеников, о несогласованности программ, плохом преподавании русского языка, русской истории и литературы, неправильном преподавании древних языков, плохой подготовке выпускников и неспособности их к учебе в университетах и высших училищах. Этим циркуляром министр создал комиссию для подготовки реформы средней школы.

С учетом сказанного, а также в связи с реальными потребностями общества, связанными с ростом индустриализации, в 1902 г. преподавание латыни в первых двух классах было отменено, а греческого – в третьем и четвертом, причем обучение последнему стало необязательным.

После революции 1905 г. Министерство ввело новый учебный план, согласно которому реальные училища получили более общеобразовательный характер. Педагогическим советам было разрешено отступать от действующих правил, комплектовать библиотеки книгами, отступая от списка Ученого комитета. Был отменен экзамен по греческому языку и разрешены повторные экзамены с выдачей нового аттестата. После февральской революции 1917 г. классическое образование в России надолго завершилось.

Современное классическое образование в России

После того как в 1917 г. классическая традиция была окончательно отвергнута и предана забвению, древние языки ушли из школ, и поначалу даже в университетах закрылись специальности и кафедры классической филологии. Что касается среднего звена, то лишь в 1992 г. вышел Закон Российской Федерации о трех группах образовательных учреждений: 1) лицеев, служащих для профильного углубления, 2) гимназий, дающих общее углубленное образование, и 3) общеобразовательных школ. В 40-е годы в старших классах на какое-то время вновь начали изучать латынь – вышли специальный учебник и хрестоматия, а в университетах реанимировали классические отделения.

После введения госстандартов из учебного плана убрали даже латинский язык, а единичные классические гимназии остались лишь в Санкт-Петербурге и Москве и, возможно, еще где-то, причем, как правило, с высокой платой за обучение. В университетах классическое отделение осталось только в Москве (набор 10 человек) и в Санкт-Петербурге (5 человек). Точные цифры нам не известны, но, похоже, что в настоящее время в России, судя некоторым по оценкам филологов-классиков, работают всего около 20 преподавателей дисциплин классической филологии с базовым образованием по классической филологии. Преподавать латинский язык и античную литературу вынуждены люди, изучавшие античные дисциплины в пределах учебных планов гуманитарных факультетов университетов (обычно филологических и факультетов иностранных языков) (Леушина, 2013, с. 50).

Древнегреческий и латинский языки, носители культуры, лежащей в основе европейской цивилизации, в течение нескольких веков были основой европейского и русского образования в самом широком смысле этого слова. В 2013 г. в Московском государственном университете состоялось заседание Учебно-методического объединения по классическому университетскому образованию, где обсуждались проблемы европеизации и деевропеизации России. Преподаватели дисциплин классической филологии из многих регионов нашей страны выразили глубокую тревогу по поводу «вымывания» из программ гуманитарных факультетов древних языков, поскольку это приносит большой вред гуманитарному образованию, снижая уровень профессиональной культуры выпускников университетов (Двойной портрет..., 2013).

Отметим, что в 2005 г. попытка введения в программу высшей школы древнегреческого и латинского языков с элементами антич-

ной культуры, наряду с преподаванием старославянского языка, в форме факультативов была осуществлена на факультете психологии Государственной академии славянской культуры (ГАСК), руководимым автором настоящей книги. Хотя успехи учащихся в изучении древних языков оставляли желать лучшего, посещали занятия практически все студенты, а сравнительное исследование показало, что введение данных курсов благотворно повлияло на ряд психологических характеристик учащихся (Сухарев, 2008, с. 462–467). Преподавание древних языков, в частности, древнегреческого, осуществлялось проф. М. И. Чернышовой (ИРЯ РАН), проф. О. Ю. Ивановой (РОСНОУ), а старославянский язык преподавал проф. А. В. Григорьев (МПГУ). В 2013 г. данный эксперимент завершился с расформированием ГАСК в связи с государственной политикой, направленной на сокращение количества высших учебных заведений.

Общая картина современного состояния классического образования в России хорошо представлена в докладе Л. Т. Леушиной в 2013 г. на заседании Учебно-методического объединения по классическому университетскому образованию в МГУ. Она резюмирует: «Реформы образования, проводимые в последние годы, привели к снижению общего уровня гуманитарного образования, негативно сказались в первую очередь на классическом образовании, которое в нашей стране было штучной подготовкой уникальных специалистов. На фоне попытки российского образования приблизиться к западной системе устранение классического образования как якобы не имеющего выхода на практические потребности жизни выглядит нелогичным, поскольку на Западе в школах преподаются древние языки, в университетах имеются кафедры классической филологии, которые готовят специалистов высокой квалификации. Пока же с величайшим сожалением приходится констатировать вопиющую неграмотность в нашем обществе, связанную с древними языками и античной культурой: многочисленные ошибки встречаем не только на телевидении, в газетах, книгах, но и в научных изданиях, в наших издательствах недостает хорошо образованных редакторов, корректоров» (Леушина, 2013, с. 52).

Таким образом, краткий экскурс в историю классического образования в России показывает, что в целом идея синтеза классического компонента с естественнонаучными представлениями с христианским мировоззрением сохранялась на всем протяжении истории русской ментальности с реформ Петра Великого до февральской

революции 1917 г. Однако существенно, что античный компонент, в особенности древнегреческий, постепенно нивелировался, уступая место предметам естественнонаучного цикла и преподаванию современных западноевропейских языков.

Приходится констатировать, что отмеченное выше пожелание А. С. Пушкина о необходимости замещения древних языков современными языками обрело свое буквальное воплощение с конца XIX–начала XX вв. и надолго закрепилось как «норма», прежде всего, в ментальности русской власти. Данное положение было оправдано актуальными *мобилизационными* задачами единения с Западной Европой, понимаемой в ее развитии. В настоящий момент, когда имеет место, скорее, период, который назвать развитием никак нельзя. В следующей главе будет показано, что альтернативой и дополнением к мобилизационному типу развития является *эволюционный* тип, содержание которого будет показано в последней главе.

Ментальность духовенства и естественнонаучные представления в историческом развитии

В главе 6 было показано, что в период после Крещения Руси по ряду причин в XI–XII вв. имел место расцвет естественнонаучного знания и книжности, преимущественно среди духовного сословия. Это произошло в силу того, что принятие христианства, безусловно, явилось важнейшим фактором развития русской культуры. Духовному и княжеско-дружинному сословиям стали доступны также античное философское и натурфилософское наследие, апокрифы и другие сочинения, составляющие необходимый исходный материал для развития естественнонаучного знания (Мильков, Симонов, 2011, с. 421). В качестве конкретной философской основы его расцвета В. В. Мильков называет «христианизированный платонизм» (там же, с. 168).

Уровень естественнонаучного знания, достигнутый на Руси во второй четверти XI в., как и уровень развития школьного образования, был вновь достигнут лишь на рубеже Нового времени. В сравнении с Западной Европой он был достаточно низким. Существует предположение, что отставание российской науки в развитии связано с татаро-монгольским нашествием в XIII в. Однако известно, например, что в исламском мире после монгольского завоевания, напротив, возникли новые научные центры (Юшкевич, 1970, с. 205, 253). Но нельзя отрицать и других, не менее важных факторов. Значительное отставание России в области теоретической науки можно связать не только с татаро-монгольским нашествием и стремлени-

ем ордынских ханов перенаправить внешние связи России на Восток. Слабые культурные связи с латинской Европой были обусловлены и расколом Церкви на Восточную и Западную, и, как следствие, осуждением Церковью трудов и проводников западноевропейских натурфилософских воззрений даже такими учеными религиозными писателями, как Максим Грек (Райков, 1947, с. 42–46). Вместе с противостоянием католицизму осуществлялось и противостояние естественнонаучным достижениям, исходящим преимущественно от ученых-католиков (Алпатов, 1973, с. 110–128; Мильков, 2016; Райков, 1947, с. 11, 42–46; Святский, 2007, с. 343, 420).

До XVII в. в России существовала только протонаука: это были разрозненные технологические знания, связанные с тем или иным видом деятельности человека (Каптерев, 2004). Как было показано выше, уже с XIII в. (т. е. когда наука еще не сформировалась как самостоятельное социальное явление) духовенством осуществлялось сдерживание проникновения естественнонаучной книжности на Русь вследствие разделения Церкви на Православную и Католическую в 1054 г. До XVII в. в России в форме, близкой к современной, существовали только трактаты по описательной истории, литературе и философии (переводные). Нельзя сказать о том, что ничего не делалось, по крайней мере, в домонгольский период. После него собственные исследования в России остановились, но интерес не пропал – известен ряд распространявшихся переводов.

Одним из политических событий, оказавших сильное влияние на становление науки в России, стало присоединение Украины в 1654 г. Как мы уже отмечали, на основе Киево-Могилянской академии и под сильным влиянием выпускников последней была сформирована Славяно-греко-латинская академия, подготовившая почву для проведения реформ Петра I. Реформы в стране, приведшие к формированию национальной науки, были осуществлены в годы правления Петра I: именно тогда были заложены не только основы светского образования, но и сама система российской науки, по всем признакам соответствующая классическому ее пониманию.

Практический подход Петра Великого к видению социальной значимости науки обусловил и тот факт, что, в отличие от западноевропейских академий, основанная им Академия наук в Петербурге призвана была развивать *только естественнонаучные направления*.

Важно, что *процесс возникновения и развития национальной научной системы, в отличие от западноевропейской, где наука вышла из католических университетов, оказался с самого начала вне рамок церковного института* (Цесник, 2009).

Во время правления Петра I церковная власть политически была существенно поражена в правах, однако как до данного периода, так и после нередко осуществляла критику естественнонаучных достижений с богословских позиций. В частности, Б. Е. Райков пишет об эпохе петровских реформ: «Совершенно естественно, что в своем стремлении вооружиться культурно и занять у западных соседей науки – преимущественно физико-математические – правительство старалось брать из этого источника не обветшалое средневековое старье, но лучшие достижения европейской мысли. Последнее относится и к астрономии». Царь Пётр чрезвычайно интересовался учением Коперника и, в частности, приказал потратить большие деньги на приобретение «движущейся модели системы Коперника». Крайне негативно «относились к гелиоцентрическому учению... духовные лица – от высших иерархов до... скромного священника. <...> Но духовенство не выступало, не видя для этого благоприятной почвы» (Райков, 1947, с. 183–184). Однако после смерти царя, в частности, цензурой были введены «запрещение что-либо печатать о гелиоцентрической теории, конфискация книг, в том числе и сочинений, давно уже разрешенных к печати». Райков отмечает, что «придирчивость, обнаруженная в этих случаях Синодом, и его стремление добраться до личности виновных авторов, – все это создавало тяжелую атмосферу, в которой могли захиреть молодые побегии русского просвещения» (там же, с. 300).

После смерти Петра Великого политическое влияние Церкви вновь стало заметно возрастать. В конце XVIII в. на нужды Церкви стало выделяться все больше средств, была основана Александро-Невская лавра и крупнейшее в России образовательное учреждение – Духовная семинария.

Постепенно в рамках православной ментальности начинает формироваться доктрина «Православие, самодержавие, народность». Благодаря новым образованным кадрам и угасанию политической линии, начатой Петром I, на протяжении всего XIX в. церковная власть несколько изменяет отношение к науке. Выдвигается положение о том, что наука без окормления Церковью может привести к страшным, пагубным для человечества последствиям. В некоторых церковных поучениях данного периода противопоставляются библейский и естественнонаучный взгляды на мироздание. Так, святитель Феофан Затворник резко и эмоционально говорил в одном из писем: «Выходит, что и мы на пути к революции. Как же быть? Надо – свободу замыслов пресечь – зажать рот журналистам и газетчикам. Неверие объявить государственным преступлением,

материальные воззрения запретить под смертною казнию. Материальные воззрения чрез школы распространяются. Лапласовская теория самообразования мира с прибавкою Дарвиновских бредней идет в уроках» (Собрание писем..., 1900, с. 142–143). По отношению к собственно естественнонаучному знанию он полагал, что в науку «может быть введен религиозный элемент – и законно, и в интересах самой науки. Извольте так настроить свою науку, и будет лучше. Тогда и за наукою будете молиться» (Феофан Затворник, 2004, с. 54).

Противоречия между исходящим из западноевропейской ментальности (в частности, в франкмасонстве) наднациональным представлением об «общем благе» и православными устоями русской ментальности изначально были достаточно очевидными, но в течение полутора веков размывались с XVIII по XX вв., фактически вплоть до момента официального признания полного приоритета идеи общего блага после Октябрьской революции 1917 г.

Светская власть, хотя и с некоторыми колебаниями, поддерживала церковную политику в области цензуры в целом и в образовании – в частности. В 1820 г. Александр I, не будучи вполне религиозным человеком (Каплин, 2008), утвердил инструкцию директору Казанского университета, которая извещала, что тот обязан «наблюдать, чтобы дух вольнодумства ни открыто, ни скрыто не мог ослаблять учение Церкви в преподавании наук философских, исторических или литературы» (Царствование..., 1864, стлб. 1199–1220).

В 1824 г. в императорском указе Александра I министру народного просвещения отмечалось, чтобы в изданных и впредь издаваемых сочинениях «ничего колеблющего веру и благонравие, не укрывалось», рекомендовалось «употребить неусыпный за сим надзор, истребляя и обличая всякие, рассеянные в книгах, или иначе внушаемые лжеучения, и не допуская ни в каком виде существовать и вновь появляться оным» (Чтения..., 1868, с. 121).

Вместе с тем, даже в период царствования такого ревнителя православия, как Николай I, на примере цензурного устава 1826 г. видно, что его содержание *прямо не предусматривало отрицания результатов естественнонаучных исследований, но предполагало лишь охранение нравственных устоев*. В частности, в устав входили следующие положения: «159. Всякое сочинение, перевод, подражание или извлечение, в котором отвергается или представляется сомнительным Святое учение откровения, достоверность и святость книг Священного Писания, подвергается запрещению. 187. Относительно к учебным курсам Логики и Философии вообще, цензор, при рассматривании их, должен иметь в виду неприкосновенность

истин Божественного откровения» (Полное Собрание Законов..., 1830, с. 564).

Кроме того, в научной литературе и архивах разных лет упоминается ряд типических случаев, на основании которых можно судить именно о ментальности цензоров. Это существенно, так как на основании письменных инструкций однозначно судить о характере цензуры не представляется возможным. Краткий, но достаточно представительный анализ взаимодействия православной ментальности и естественнонаучных представлений в России был не так давно дан Е. О. Шацким (Шацкий, 2003). Для нашего исследования существенно, что в области гуманитарных наук цензура крайне затрудняла исследование русского фольклора, так как в нем достаточно часто встречалось антицерковное содержание. Святитель Филарет в начале XIX в. высказался отрицательно по поводу пропущенной цензором Наумовым книги А. Н. Афанасьева «Русские народные легенды», отметив, что в ней содержатся сказки, оскорбляющие благочестивые чувства (Пропп, 1957, с. 12–13). В 1860 г. по поводу собранного А. Н. Афанасьевым и опубликованного сборника «Русские народные легенды» вышло распоряжение Главного управления цензуры: запретить новое издание данной книги, а 5000 уже отпечатанных экземпляров уничтожить (Шацкий, 2003).

Труд В. И. Даля «Собрание русских пословиц», принятый к публикации Академией наук в 1853 г., был отклонен цензурой и увидел свет лишь в 1863 г. (Геркулов, 1962, с. 84).

Что касается философско-публицистических сочинений, то они, конечно, были весьма уязвимы с позиций цензуры, даже если и вполне отвечали западноевропейскому уровню. Например, опубликованные в 1836 г. в журнале «Телескоп» «Философические письма» П. Я. Чаадаева были запрещены с подачи митрополита Петербургского Серафима, который писал: «Суждения о России, помещенные в сей негодной статье, столько оскорбительны для чувства, столько опасны, безрассудны и преступны сами по себе, что я не могу принудить себя даже к тому, чтобы хотя одно из них выяснить здесь для примера» (Скобичевский, 1892, с. 246). В итоге издатель журнала «Телескоп» Н. И. Надеждин был сослан, журнал закрыли, а Чаадаев взят под надзор и официально объявлен сумасшедшим. На данном примере ярко проявились проблемы, связанные с не отвечающими православным канонам философскими публикациями (Добровольский, 1962).

В западноевропейском понимании содержания философии, преподавание и философские публикации, в особенности в пери-

од правления императора Николая I, в России были невозможны. В частности, в 1851 г. «Всеобщая гражданская история классного и домашнего употребления», составленная преподавателем всеобщей истории при Тверской семинарии священником Н. Сокольским, была запрещена на основании того, что в данной работе упоминались в качестве прославленных философов Д. Юм, И. Фихте, К. Гельвеций, Ж-Ж. Руссо, Ф. Вольтер и множество сочинителей больших энциклопедий, а указанные философы были известны как противники учения Церкви. По распоряжению Синода также был уничтожен тираж книги Т. Гоббса «О сущности, форме и власти государства» (Добровольский, 1962).

Если в философско-публицистических текстах могли содержаться полемические высказывания в отношении христианства, особенно применительно к системе образования, то естественнонаучные издания подвергались критике и запрету на основании изложения в них альтернативных космогонических представлений, теорий происхождения жизни и пр. или просто подчас при отсутствии ссылок на Священное Писание.

Одним из известных примеров негативного отношения цензуры к естественнонаучной книжности является реакция Синода на публикацию перевода сочинения Б. Фонтенеля «О множественности миров» при поддержке М. В. Ломоносова. В своем обращении к императрице Елизавете по этому поводу Синод требовал издать указ, «дабы никто отнюдь ничего писать и печатать не мог как о множественности миров, так и о всем другом, вере святой противном, под жесточайшим за преступление наказанием» (Шацкий, 2017, с. 1).

В 1756 г. под руководством Ломоносова его учеником была переведена поэма А. Поупа «Опыт о человеке». Данная книга была запрещена к публикации со следующим обоснованием: «Издатель оныя книги ни из Священного Писания, ни из содержимых в Православной нашей Церкви узаконений ничего не заимствуя, единственно все мнения на естественных и натуральных понятиях полагает, присовокупляя к тому и Коперникову систему, тако ж и мнения о множестве миров, Священному Писанию совсем несогласные» (Белокуров, 1899, с. 409).

Интересно, что отрицательное отношение к ряду естественнонаучных исследований имело место, несмотря на отсутствие в них высказываний о Святом Писании, на которые указывал Цензурный устав. Мы рассматриваем данные факты как появление специфики ментальности русского духовенства (цензоров Синода), подчас не вполне опиравшихся на предписания устава (см. выше).

Труды немецкого естествоиспытателя Э. Геккеля запрещались в России в 1873, 1879 и 1902 гг. (последние два раза были сожжены). В 1886 г., по настоянию духовной цензуры, была запрещена книга известного французского астронома Фламариона. В 1893 г. в списке запрещенных книг попала «Автобиография земли» английского ученого Т. Н. Гетчисона (Богданов, 1990, с. 433).

В 1848 г. митрополит Санкт-Петербургский Григорий обратился к прокурору Св. Синода со следующим письмом: «Неоднократно доходили до меня слухи, что некто иностранец Роде, здесь, в Петербурге, в разных высших учебных заведениях, разными картинками, не упоминая ни слова о Боге-Создателе, показывает, что образование нашей земли со всеми ее растениями и животными, не исключая и людей, произошло только от действия естественных сил какой-то первобытной материи, в продолжение не простых шести дней, а шести более или менее длительных периодов. В настоящее время, как сказывают, этот Роде уже делает свои представления публично. Такое представление, явно колеблющее основание христианства и истребляющее в народе благоговейно признаваемую и чтимую истину о создании земли от Всемогущего, Премудрого и Всеблагого Творца Бога, – весьма вредно для народной веры и нравственности. Посему покорнейше прошу Ваше сиятельство, чтобы означенное... представление было прекращено» (Скобичевский, 1892, с. 217).

После западноевропейских революций 1848–1849 гг. усилилась цензура школьных учебников. В частности, Цензурный комитет «исключал из всеобщей истории Магомета, ибо это был „негодяй“ и „основатель ложной религии“». Цензор Елагин вычеркнул „Силы природы“ из физики, вероятно, на основании того, что един Бог всемогущ» (История русской литературы..., 1908, с. 243).

В 1850 г. цензурой была дана отрицательная оценка по поводу публикации в «Курских Губернских новостях» (1850, №№ 16–17) статьи В. Гутцейста «Об ископаемых Курской губернии». Основание данной отрицательной оценки статьи было следующим: «Нельзя не обратить внимание, что в ней мирозозерцание и образование нашей планеты и самое появление на свете человека изображается и объясняется по понятиям некоторых геологов, вовсе несогласным с космогониею Моисея в его книге Бытия» (Лемке, 1904, с. 267).

Светская власть преимущественно поддерживала духовную цензуру. В 1882 г. российский библиограф А. И. Калмыкова попыталась добиться включения в каталог книг, разрешенных для народных

школ, научно-популярной брошюры о происхождении грома и молнии. Ответ чиновника Министерства народного просвещения был отрицательным: «Вы считаете необходимым, чтобы крестьяне знали, что такое электричество, а мы считаем, что для них гораздо полезнее при звуках грома думать: пророк Илья на колеснице катается по небу» (Прокопович, 1904, с. 58).

В 1866 г. «за изложение самых крайних материалистических взглядов» на книгу И. М. Сеченова «Рефлексы головного мозга» был наложен арест. Петербургский митрополит Исидор попросил Синод сослать Сеченова «для смирения и исправления» в Соловецкий монастырь «за предрезостное душепагубное и вредоносное учение». Впоследствии арест на книгу был снят, но до 1894 г. она все еще числилась в списках книг, запрещенных для хранения в библиотеках. Автора книги зачислили в число «неблагонадежных» и запретили ему читать лекции для народа (Материалы по пересмотру..., 1870, с. 499–505; Геркулов, 1962).

До 1815 г. с одобрения цензуры издавалось школьное пособие «Разрушение коперниковской системы», в котором автор называл гелиоцентрическую систему «ложной системой философической» и «возмутительным мнением» (Райков, 1947, с. 364). Отрицательное отношение духовной цензуры к естественнонаучным достижениям, противоречащим содержанию Библии, сохранялось до начала XX в. Последним произведением, в котором критиковалась гелиоцентрическая система, стала вышедшая в 1914 г. книга священника Иова Немцева «Круг земли неподвижен, а солнце ходит». Автор опровергал систему Коперника цитатами из Библии и творений Отцов Церкви (там же, с. 375).

Если использовать оценку одного из признанных идеологов российского либерализма П. Н. Милюкова, то в 1887 г. утвердилось главенство Церкви в вопросах народного просвещения, а к началу XX в. «Российская империя была едва ли не самым клерикальным государством Европы» (Милюков, 1993, с. 388).

В 1918 г. был обнародован декрет об отделении Церкви от государства, а школы от Церкви. В этом же году «были закрыты все специальные духовные учебные заведения и прекращено преподавание Закона Божия в школе на частные средства» (История..., 1997, с. 103).

Начавшийся в период войны процесс оптимизации отношений Церкви и государства, массовое открытие храмов, восстановление церковных структур породили необходимость решения новых проблем. В богословской мысли выразилось стремление обосновать идею совместимости науки и религии.

Конструктивным вкладом в разработку данного направления являются работы святителя Луки Войно-Ясенецкого. Он был не только богословом, но и врачом, ученым и педагогом. В своем богословском труде «Дух, душа и тело» он сформулировал свое отношение к науке. В частности, святитель Лука отмечал: «Мы не имеем ни права, ни побуждения возражать против весьма важных достижений современной физики (что особенно ново для Православной Церкви. – А. С.). <...> Мы... верим в могущество науки» (Лука Войно-Ясенецкий, 2006, с. 10, 16), а взаимодействие религии и науки святитель видел в том, что наука может использовать в своих целях разработанный религией интуитивный метод познания).

В богословских работах данного периода появились представления «теории двух истин», обосновывающие непротиворечивость науки и религии. В западноевропейской теологии данная теория разрабатывалась многими богословами и философами, но в наибольшей степени связывается с именем католического богослова Фомы Аквинского. Фома полагал, что «для спасения человеческого бытия необходимо, чтобы сверх философских дисциплин, основывающихся на разуме, существовала некоторая наука, основанная на божественном Откровении...» (Фома Аквинский, 2011, с. 9). Следует отметить, что проблема соотношения веры и науки разрабатывалась в православии в Новое время Феофаном Затворником, который отмечал распространенное заблуждение о том, что вера и наука – две области, совершенно разъединенные (Феофан Затворник, 2004, с. 45).

После возрождения Русской Православной Церкви как социального института в России в 1990-е годы активизировалось негативное отношение ряда представителей духовенства к религиозной философии. В частности, книги Николая Рериха, Владимира Соловьева, о. Сергия Булгакова, о. Павла Флоренского были сожжены 14 мая 1995 г. в Москве, во дворе одного из храмов, что транслировалось и по телевидению. В данном акте приняли участие иеромонахи Олег Стеняев и епископ Истринский Арсений (Епифанов), викарий Патриарха Алексия II (Верховский, 2000).

В целом в XXI в. Русская Православная Церковь придает науке серьезное значение, и важная тенденция современных взаимоотношений между религией и наукой отражена в тезисе о том, что между православием и наукой нет принципиальных противоречий, т. е. признано, что наука имеет право на истинность познания.

Необходимость взаимодействия науки и религии определяется в «Основах социальной концепции Русской Православной

Церкви»: «ныне для обеспечения нормальной человеческой жизни как никогда необходимо возвращение к утраченной связи научного знания с религиозными духовными и нравственными ценностями» (Основы социальной концепции..., 2000, с. 102). Однако на практике часто встречается весьма противоречивое отношение духовных иерархов и православных мирян к естественнонаучным представлениям. Например, в ноябре 2016 г. на «Русской народной линии» в интернете проводилась дискуссия на тему эволюции Земли, и мнения выступающих православных христиан разделились: одни считали, что Землю создал Бог, а другие придерживались естественнонаучных концепций – вполне вопреки официальному мнению Русской Православной Церкви об отсутствии противоречия между христианским и естественнонаучным представлением о мире.

Таким образом, как в XVIII–XX вв., так и в современной русской ментальности имеют место противоречия между представлениями христианского этапа русской ментальности и естественнонаучными представлениями этапа Просвещения, проявляющиеся *в отсутствии их общепринятой теоретической и эмоционально-чувственной согласованности*. Это свидетельствует о *психологически недостаточно зрелой ментальности коллективного субъекта русского общества, во всяком случае, духовенства и образованных слоев общества (включая светскую власть) по показателю недостаточного уровня саморефлексии различных компонентов ментальности как целого*.

В западноевропейской ментальности, в философии неотомизма (Ж. Маритен и др.), как мы уже упоминали, с конца XIX в. было закреплено представление о том, что развитие науки, прежде всего естествознания, начиная с Нового времени, помимо положительных сторон имело и отрицательные. В частности, наука уводит современного человека от понимания высокого значения нравственных и религиозных идеалов. Человек излишне уверовал в науку, в то время как в соответствии с неотомизмом наука не в состоянии и не должна решать вопросы о конечных причинах бытия и смысле человеческого существования (Особенности и тенденции..., 2017). Вряд ли можно спорить, по крайней мере, с данным положением философии неотомизма. Отметим лишь, что в католицизме не только данный подход и понимание взаимоотношений естественнонаучного познания и Откровения, но и интерес к решению данной проблемы, в отличие от русского православного богословия, начали формироваться существенно раньше.

Дохристианский компонент в русской ментальности после эпохи Петра Великого и в Новейшее время

Со времен Петра Великого, как мы уже упоминали, отношение власти к несанкционированным духовенством проявлениям ментальности, в особенности к тому, что касалось развлечений, существенно изменилось. Светская власть перестала преследовать прежде всего мирские развлечения. Как отмечает дореволюционный историк церкви Н. М. Гальковский, «конечно, иерархия не могла встать на петровскую точку зрения; но и ее взгляд на мирские увеселения изменился, соответственно изменившимся обстоятельствам. В прежние времена музыка и пляска порицались как бесовское дело, как остатки язычества. Со времен Петра русская интеллигенция порвала связь со своим прошлым, и если нужно было ее обличать, то следовало бы ее обличать за увлечение новшествами, а не за привязанность к языческой старине. Простой народ, конечно, продолжал жить своей жизнью; но новые веяния коснулись и его. В XVI–XVII веках древние верования в большинстве случаев получили новую окраску» (Гальковский, 2000, с. 353–354).

Особняком стоит вопрос о роли дохристианских представлений в народных протестных движениях. Свидетельств сохранилось крайне мало. Некоторое представление о ментальности «бунтовщиков» можно составить из косвенных источников. Например, в смертном приговоре предводителю народного восстания 1670–1671 гг. Стеньке Разину отмечалось, что атаман «венчаться велел вокруг вербы» (Смертный приговор..., 1671). Также в записках голландского офицера Л. Фабрициуса, взятого Стенькой в 1670 г. в плен, когда Фабрициус воевал с атаманом в составе войск князей Прозоровского и Львова, о личности Степана Разина говорится следующее: «казацкий папа» Стенька вместо обычного свадебного обряда заставлял «венчающихся, приплясывая, обойти несколько раз вокруг дерева, после чего считались они обвенчанными на Стенькин лад» (Записки иностранцев..., 1968, с. 47).

Фабрициус сообщает далее нечто противоречащее известной легенде-песне о Стеньке: «Стенька весьма необычным способом принес в жертву татарскую княжну. Год назад он полонил ее и до сего дня делил с ней ложе. И вот перед своим отступлением он поднялся рано утром, нарядил бедняжку в ее лучшие платья и сказал, что прошлой ночью ему было грозное явление *водяного бога* (курсив наш. – А. С.) Ивана Гориновича, которому подвластна река Яик; тот укорял его за то, что он, Стенька, уже три года так удачлив, столь-

ко захватил добра и денег с помощью водяного бога Ивана Гориновича, а обещаний своих не сдержал. Ведь когда он впервые пришел на своих челнах на реку Яик, он пообещал богу Гориновичу: „Буду я с твоею помощью удачлив – то и ты можешь ждать от меня лучшего из того, что добуду“. Тут он схватил несчастную женщину и бросил ее в полном наряде в реку с такими словами: „Прими это, покровитель мой Горинович, у меня нет ничего лучшего, что я мог бы принести тебе в дар или жертву, чем эта красавица“. Был у вора сын (Schelm) от этой женщины, его он отослал в Астрахань к митрополиту с просьбой *воспитать мальчика в христианской вере* (курсив наш. – А. С.) и послал при этом 1000 рублей» (там же).

На наш взгляд, описанный выше свадебный обряд и отношение Стеньки к «Гориновичу» свидетельствуют о том, что его вера имела явно *дохристианскую направленность, но при, как минимум, терпимом отношении к христианству*. Для понимания данного явления важно иметь в виду, что церковная реформа XVII в. была направлена не только на обновление православной обрядности, но и против дохристианской народной культуры – «языческих» обрядов, скомошества, и впервые жестокое гонение на скоморохов было организовано царями из дома Романовых (Зеньковский, 2009).

В XVIII в. дохристианские представления подверглись еще большому забвению. «Игры и пляски продолжали существовать в народе, но их языческого смысла уже никто не понимал. И духовенство перестало смотреть на них с этой стороны. Со времен Петра песни, музыка и вообще всякое веселье порицались уже только за то, что они были делом мирским, пустошным, непривлекательным, отвлекавшим человека от душеспасительных и благочестивых упражнений» (Гальковский, 2000, с. 354). Вместе с тем автор отмечает, что с эпохи Петра гражданская власть «открыто встала на сторону прежде гонимых забав. <...> скоморохи-плясуны с течением времени заменились балетными танцорами, глумотворцев стали называть актерами и проч.» (там же, с. 354, 355). Вместе с тем, в воинском Артикуле продолжалось преследование чародейства, порчи и т.д (Артикул..., 1757, гл. 1–2).

Отметим, что не только дохристианские верования, но сама жизнь простого народа даже какое-то время после реформ Петра I для образованных слоев общества («интеллигенции»), за исключением ряда представителей духовенства, оставалась закрытой книгой и не представляла интереса. Дохристианские верования в определенной мере продолжали свое существование в крестьянской среде (Прозоров, 2006).

В образованных слоях русского общества интерес ко всему народному как источнику словесности начал проявляться с последней трети XVIII в. (в исследованиях обозначается как предромантический период). Всплеск интереса к отечественной истории, искусству, верованиям, всему «народному» способствовал собиранию и публикации фольклорных материалов – сказок, песен, пословиц. Постепенно народная устно-поэтическая словесность стала одним из самых важных источников вдохновения писателей и поэтов. Народные сказки, песни, загадки и даже пословицы подвергались авторской обработке и публиковались. В русскую литературу стали проникать фольклорные жанры, мотивы, образы; началось освоение национального художественного опыта. Все это, как считали сторонники предромантизма, и подготовило почву для возникновения романтизма, одной из черт которого было стремление к самобытности и народности. Появились жанры «русская литературная песня» и «русская литературная сказка» (Морозова, 2003). «Вера праотцев, – как писал В. К. Кюхельбекер, – нравы отечественные, летописи, песни и сказания народные – лучшие, чистейшие, вернейшие источники для нашей словесности» (там же, с. 3).

Среди наиболее известных авторов XVIII и начала XIX вв., использовавших в своем творчестве фольклорные и исторические мотивы, были А. П. Сумароков, Екатерина II, Г. Р. Державин, А. Ф. Мерзляков, И. Ф. Богданович, М. М. Херасков, Н. М. Карамзин, Н. А. Львов, И. И. Дмитриев, Ю. А. Нелединский-Мелецкий, Н. П. Николаев и многие другие.

Так древнерусская литература и фольклор постепенно заняли место важнейших общепризнанных источников национального начала русской литературы. Творчество «в народном духе» как первая фольклорная стадия отечественного романтического движения было важной составной частью литературного процесса XVIII–начала XIX вв. Обращая отечественную литературу к национальным истокам как эффективному средству сохранения самобытности, оно подготавливало почву для «золотого века» русской литературы (там же).

В направленности ментальности образованных слоев общества к «народному духу» формировался также интерес к «язычеству», – по сути своей, «космической религии, для которой главная ценность и точка отсчета – природа. Древние славяне обожествляли природу во всех ее проявлениях: и в силах природы (земля, вода, огонь, ветер и т. п.), и в ее порождениях (растения, деревья, животные, рыбы, птицы и прочее, вплоть до скал и камней)» (Дмитриева, 2004, с. 2). Несколько забегаая вперед, отметим, что даже в XIX в. русская

народная духовная культура сохранила в себе значительную часть дохристианских представлений об устройстве мира; причем «христианские представления не смогли искоренить в народном сознании языческих корней, а только дополнили прежние взгляды, изменив их форму, но не их основное содержание... при этом... многие языческие элементы сохранились в русской духовной культуре и до сегодняшнего дня. Но теперь их следует рассматривать не более как дань традиции, как пережиток, поскольку их истинное значение уже забыто» (там же).

Дохристианские языческие представления сохранились в ментальности крестьян, прежде всего, в заговорах, которые благодаря своему утилитарному назначению и демократичности прекрасно сохранились для исследователя как доступный и распространенный источник. Их научная фиксация началась в России с первой половины XIX в. В 1841 г. в Петербурге были выпущены в свет «Сказания русского народа» И. П. Сахарова, куда были включены материалы по русскому чернокнижию и немало места было уделено заговорным текстам.

Однако, как отмечает Е. Н. Дмитриева, Сахаров и другие авторы первой половины XIX в. были не столько исследователями, сколько собирателями и публикаторами русского фольклора. Время, в которое работали эти авторы, было скорее временем любителей, чем специалистов. Это было обусловлено тем, что этнография и фольклористика как науки с их принципами и подходами к сбору и исследованию материала в то время еще только зарождались. Русское географическое общество, четвертым отделением которого стало этнографическое, было организовано лишь в 1845 г.

В 1865 г. вышло издание «Поэтических воззрений славян на природу» А. Н. Афанасьева, что явилось крупным событием в отечественной науке и культуре, появились работы А. А. Потебни, Ф. Ю. Зелинского и др.

В 20–30 годы XX в. продолжали выходить в свет работы исследовательского характера, а во второй четверти XX в. интерес к изучению заговора и подобных ему жанров фольклора стал затухать, что было связано, видимо, с государственной политикой в области истории, этнографии и фольклористики (Дмитриева, 2004). Во второй половине XX в. он возрос вновь (см. работы В. В. Иванова, В. Н. Топорова, Г. И. Успенского, С. А. Токарева, А. М. Пескова, Н. И. Толстого и др.). В частности, под редакцией Н. И. Толстого в 1995–2012 гг. вышел уникальный этнолингвистический словарь «Славянские древности» в пяти томах, посвященный широкому кругу представлений

духовной культуры всех славянских народов (Славянские древности, 1995–2012).

Следует отметить, что в новейшей художественной и околонучной литературе стали получать все большую популярность искаженные и пока бездоказательные идеи сомнительных исследований славянской культуры, древностей и мифологии. Это, на наш взгляд, свидетельствует о том, что интерес к данной теме преобладает над возможностями полноты ее научного исследования.

Осуществленный выше краткий экскурс в историю отечественных научных (и не только) исследований дохристианских этнических представлений отражает *повышение уровня саморефлексии коллективного субъекта* русского образованного общества с конца XVIII в. до настоящего времени по показателю разработанности *когнитивного компонента* отношения к данным представлениям. Что касается *эмоционально-чувственного компонента*, то очевидным является возрастание интереса к данной теме.

Дохристианский компонент русской ментальности в Новейшее время

В организационном плане интерес к дохристианским славянским верованиям начал консолидироваться с конца 1980-х гг. в общинах т. н. «родноверов», не имеющих официального (юридического) статуса. С начала 1990-х годов появились первые лидеры родноверов, выходцы из научной среды, – доктор философских и кандидат психологических наук А. Н. Наговицын («волхв Велемудр»), психолог Г. П. Якутовский («волхв Всеслав Святозар»), писатель А. К. Белов («Селидор»), химик К. В. Бегтин («волхв Огняр»), кандидат физико-математических наук Н. Н. Сперанский («волхв Велимир») и другие.

В 1994 г. в Министерстве юстиции Российской Федерации было официально зарегистрировано первое неоязыческое религиозное объединение «Московская славянская языческая община» (МСЯО), а затем и другие подобные организации. Масштаб распространения «родноверия» постоянно растет: проходят международные съезды с участием представителей Украины, Литвы, Беларуси, Польши, Чехословакии и др. Согласно исследованиям, проведенным в 2013 г., «язычниками», т. е. людьми, «исповедующими традиционную религию предков, поклоняющимися богам и силам природы», среди всех народов России считают себя 1,5% респондентов.

Верования и обряды объединений «родноверов» весьма различны, общим является пантеон славянских богов, почерпнутый

из академических исследований славянской религии и, в особенности, монографий академика Б. А. Рыбакова. Эти языческие общины часто противопоставляют себя, с одной стороны, официальному православию (хотя встречается и «православное» родноверие), а с другой – «псевдонаучным теориям». В частности, в 2012 г. три крупнейших неоязыческих объединения России – «Круг языческой традиции», «Союз славянских общин славянской родной веры», «Велесов круг» – признали псевдонаучными и наносящими вред славянской вере теории на почве мифологии и фольклористики А. И. Асова (Буса Кресеня), В. Ю. Голякова (Богумила Второго), Ю. В. Гомонова, Н. В. Левашова, А. В. Трехлебова, В. А. Шемшука; теории на поприще языка, речи и традиционного мышления Н. Н. Вашкевича, Г. С. Гриневича, М. Н. Задорнова, А. Ю. Хиневича, В. А. Чудинова; теории на поприще истории – Ю. Д. Петухова, А. А. Тюняева, А. Т. Фоменко, а также их продолжателей.

Последняя официально представленная позиция Русской Православной Церкви по отношению к «неоязычеству» была высказана на открытии XVIII Всемирного Русского народного Собора в 2014 г. Патриархом Московским и всея Руси Кириллом. Он отметил, что на пути сохранения национальной памяти, к сожалению, возникают достаточно болезненные и опасные явления. К таковым относятся попытки конструировать, отмечает патриарх, псевдорусские языческие верования. С одной стороны, они связаны с крайне низкой оценкой религиозного выбора русских людей, тысячу лет живущих в лоне Православной Церкви, а также исторического пути, пройденного православной Русью. С другой стороны, по словам Кирилла, это может быть проявлением убежденности в своем личном и узкогрупповом превосходстве над собственным народом (Родноверие, 2017).

В то же время такое все более распространяющееся явление современной жизни, как ознакомление детей с этноинтегрирующими фольклорными представлениями, являющимися дохристианскими в историческом рассмотрении (о бабе-яге, лешем, водяном и пр.), также порой вызывает отрицательные оценки ряда представителей духовенства. Например, в 2001 г. епископ Вологодский и Великоустюжский Максимилиан (Лазоренко) отказался принимать участие в торжествах «на родине Деда Мороза» – в Великом Устюге. В том же году в г. Кириллове Вологодская епархия закрыла сказочный музей бабы Яги. (По инициативе местных жителей село Кукобой Первомайского района Ярославской области было объявлено родиной бабы Яги, а районный центр Пошехонье Ярославской об-

ласти был объявлен родиной водяного.) Ярославская Епархия РПЦ официально выступила с осуждением этих явлений: «Власть держащая покровительствует обожествлению сказочных героев: бабы-яги и водяного. Искусственно создаются неоязыческие капища, в которых начинают совершаться псевдорелигиозные обряды, к участию в этих обрядах привлекаются дети. К бесовским капищам прокладывают туристические тропы. Тысячи людей вовлекаются в поклонение бесу, причиняя страшный вред своим бессмертным душам... Если властям водяной и баба-яга ближе, чем Христос, Божия Мать и наши святые, то такая власть достойна сожаления, как и избравший ее народ» (Ярославская епархия..., 2017).

Следует отметить, что если определенные уступки со стороны тех или иных представителей духовенства по отношению к воспитанию детей на сказочных дохристианских персонажах все же имеют место, то на философско-богословском уровне такие попытки практически не предпринимались и не предпринимаются, а если и есть, то часто предаются анафеме. Насколько нам известно, среди представителей духовного сословия исключение составил в начале XX в. только о. Павел Флоренский, положивший, на наш взгляд, начало духовному осмыслению ментальности русских дохристианских природно-анимистических представлений (Флоренский, 1994, с. 28–60). Позволим себе далее привести некоторые выдержки из посвященной Платону работы о. Павла «Оправдание космоса». В этой работе автором предпринимается попытка осмысления и принятия фольклорных представлений современным человеком. Флоренский подчеркивал неприемлемую для современного ему ортодоксального православия мысль о правомерности мировоззрения русского крестьянина с позиций платонизма, видевшего в духах природы (как эйдосах Платона) живую жизнь. Он настаивал на необходимости изучения данного явления и его терминологического определения.

Отец Павел писал, что *магия* – это «то единственное слово, которое решает платоновский вопрос. Или если хотите более современного слова, то это будет *окультизм*. Но не думайте, что я хочу говорить вам о чертях или ведьмах. Меня как историка вопрос об их реальности нисколько не касается. Пусть нет леших и русалок – но есть восприятие их. Пусть нет власти заклятий и заговоров – но есть вера в нее. Как мне, так и вам дан *факт* – мироощущение и мировоззрение мага. Этим-то фактом мы и обязаны заняться. Однако я не могу сейчас доказывать *строго* свой тезис о происхождении платонизма из магического мировоззрения непосредственного сознания: это требует целого исследования. Но я позволю себе

уяснить свой тезис на *некоторых* фактах и возьму при этом факты более знакомые всем вам – преимущественно из области русского фольклора» (там же, с. 31).

Отец Павел придавал первейшее значение живой (в буквальном смысле) природе в воспитании детей. Он пишет: «А в Костромской губернии и детей научивают: „Если Божия коровка (вслушайтесь в самое название маленького жучка!) – если Божия коровка сядет на ручку, то ее не гони и не обижай, а подыми ручку пальчиком вверх и припевай:

Божия коровка,
Улетай на небо:
Там тепленько,
Здесь холодненько, –

и тогда она раскроет крылышки и улетит“.

Какая непроходимая пропасть отделяет это благоговение пред всем и гадливость ко всему, гадливость, которая так трудно отделима от интеллигентности!

Вся природа одушевлена, вся жива, в целом и в частях. Все связано тайными узами между собою, все дышит вместе друг с другом. Враждебные и благотворные воздействия идут со всех сторон. Ничто не бездейственно, но, однако, все действия и взаимодействия вещей-существ-душ имеют в основе род телепатии, внутридействующее, симпатическое сродство. Энергии вещей „*втекают*“ в другие вещи, и каждая живет во всех, и все – в каждой. Послушайте, как крестьянин разговаривает со скотиною, с деревом, с вещью, со всею природою: он ласкает, просит, умоляет, ругает, проклинает, беседует с нею, возмущается ею и порой ненавидит. Он живет с природою в тесном союзе, борется с нею и смиряется пред нею. Какая-нибудь былинка не просто былинка, но что-то безмерно более значительное – особый мир. И мир этот глядит на другие миры глубокими, завораживающими очами. Все вещи взирают друг на друга, тысячекратно отражают друг друга. Все вещи – центры исходящих тайных сил. Пересекаясь, сплетаясь, запутываясь, эти черные лучи, эти нити судеб вяжут узлы – новые центры, как бы новые многообразные манифестации природы, то являющиеся, то исчезающие, то попадающие в поле зрения повседневного, то заволакивающиеся от солнечного света туманною дымкою или исчезающие в густой, как смола, тьме ночи. Это – бесчисленные существа – лесовые, полевые, домовые, подовинники, сарайники, русалки, шишиги или кикиморы и т. д. и т. д. – двойники вещей, мест и стихий, воплощенные и бесплотные, добрые и злые

putina (духи) их. Это – предвосхищу дальнейшее – ипостасные имена вещей, putina их» (Флоренский, 1994, с. 36).

И далее: «Вот ветер кружится вдоль по дороге, завивая снежные или пыльные столбы. Но это не просто ветер. Это – ведьма празднует свою нечистую свадьбу с чертом. И в этом легко убедиться. Брось нож в этот вихорь – и ты увидишь, как его втянет туда, понесет, а потом он упадет, окровавленный нечистой кровью. „Окровавленный вихрем“ нож – не просто нож. Им можно вырезывать следы, оставленные молодлицею на снегу, можно творить иные неподобные чары. Или еще: над крышею вдовьего дома рассыпались золотым дождем огненные искры. Но это – также не простые искры, как не простым был золотой поток, одождивший Данаю. Искры эти – змей-летун, оборачивающийся в избе покойным мужем хозяйки, вступающий с нею в плотскую связь и доставляющий ей деньги; от этого сочетания женщины с нездешнею силою родится – уж конечно! – уродина, зверообразный ребенок, имеющий какую-нибудь часть тела звериную. Да и одно ли только это?

Все – все, что ни видит взор, – все имеет свое тайное значение, двойное существование и иную, заэмпирическую сущность. Все причастно иному миру, во всем иной мир отображает свой отпечаток... Нездешняя сила растворяется с шелестами и шорохами ночи, с воем ветра, с гудением леса, с криком ночных птиц, с жизнью всей природы. Идешь ты вечером над рекою: всплеснулась рыба, зашелестел дрездильник, зашумело что-то в хвощах, выхухоль бросился в воду – ну совсем как мужик. Но ты напрасно успокаиваешь себя. Так и знай, что неспроста екнуло у тебя сердце: ведь это, конечно, бабушка-водной „мыряется“ в черной влаге» (там же, с. 38–39).

«Для многих ли природа не разлагается на ничем не связанные между собою землю, лес, поле, реку и т. д.? Да и многие ли за деревьями видят лес? Для многих ли „лес“ есть не только собирательное существительное и риторическое олицетворение, т. е. чистая фикция, а нечто единое, живое? Вы недоумеваете на мой вопрос? Но ведь реальное единство есть единство самосознания. Итак, спрашиваю, многие ли признают за лесом единство, т. е. живую душу леса как целого, лесного, лесовика, лешего? Согласны ли вы признать русалок и водяных – эти души водной стихии? Видите, как различна внутренняя жизнь. Но оставим природу. Посмотрите, как распались начала внутренней жизни: святыня, красота, добро, польза не только не образуют единого целого, но даже и в мыслях не подлежат теперь слиянию. Современная святыня робка и жметесь в застенный, ни для чего более не нужный уголок души» (там же, с. 32).

Не вдаваясь в философский и богословский анализ содержания приведенных отрывков, следует отметить, что Флоренский предпринял серьезнейшую и уникальную в русской философии попытку целостного – научного, богословского и эстетического – осмысления необходимости включения в образную сферу современного человека дохристианского (архаического) компонента исторического развития его ментальности.

В заключение данного параграфа отметим, что раскол русской ментальности по этнодифференцирующей линии «дохристианский–христианский компоненты», начавший разрешаться с XI в., но стигматизированный с XIII в. (см. выше), проявляется также у мирян, духовенства и даже неверующих и в наше время на когнитивном и эмоционально-чувственном уровнях, т. е. отношение людей к данным компонентам разное и чаще эмоционально «заряженное».

В русской православной ментальности, по сравнению с западноевропейской, философско-богословской рефлексии и осмыслению данного взаимоотношения, похоже, не уделялось (и не уделяется по сей день) достаточно внимания. На наш взгляд, в богословский анализ данной этнодифференцирующей линии раскола необходимо должен включаться научный аспект рассмотрения, учитывающий реалии современного этапа развития русской ментальности.

Русская Православная Церковь и старообрядчество в развитии русской ментальности

В целом никонианская реформа в XVII в. буквально потрясла всю Россию. Всколыхнулись не только православные, но и другие народы России. Кроме того, непрерывные войны и связанные с ними расходы, набор в солдаты, постоянное увеличение налогов породило протестные движения, «медные бунты», волнения государственных окраин, среди которых выделилось знаменитое восстание под предводительством С. Т. Разина. Как полагают большинство исследователей, это было восстание крестьянских и городских низов, направленное на ненавистных бояр (Степанов, 1957 и др.).

Однако и религиозную составляющую нельзя сбрасывать со счетов. С. А. Зеньковский полагал, что разинское движение было религиозно нейтрально, но отмечает, что часть старообрядцев поддержала Разина. Похоже, у Разина было неоднозначное отношение к религиозным вопросам – в смертном приговоре ему вменяли в вину то, он «на Дону церковей Божьих строить не велел...» (Крестьянская война..., 1962, с. 86–87). С другой стороны, есть свидетельства,

что Стенька «прогнал многих священников, чинил препятствия богослужениям и вмешивался в церковные дела» (Записки иностранцев..., 1968, с. 108), но в то же время, предчувствуя близкий конец, своего сына атаман отослал к митрополиту в Астрахань с просьбой воспитать его в христианской вере (там же, с. 47). Во время похода на север казаки распускали слухи, что у них в обозе находится не только недавно умерший царевич Алексей и какой-то фантастический Нечай-царевич, но и сам патриарх Никон (Зеньковский, 2009, с. 245). Данные факты свидетельствуют об отсутствии явной склонности Стеньки к «старой» или «новой» вере (там же).

Вместе с тем после церковного раскола в развитии русской ментальности в рамках движения «старообрядцев» (так как реформа осуществлялась именно в обрядовой стороне богослужения и «книжной справе») возникло большое количество различных течений, направлений (толков), касающихся не только возвращения к древлеправославной обрядности, но и радикально (с позиций Русской Православной Церкви) меняющих отношение к вере (Зеньковский, 2009).

Движение старообрядцев пересекалось с народными движениями в целом. Это обуславливает определенные трудности для отделения архаической стихии от религиозной христианской составляющей³⁹. Для нашего исследования важно то, что в таких беспоповских толках, как дырники, спасовцы и некоторых других практикова-

39 В частности, в движении людей, именующих себя «древлеправославные христиане, иже священства не приемлющие», которые, оставшись совершенно без священников, стали в быту называться «беспоповцами». Оставшись без священников и не принимая «обновленного» священства, они лишились церковных Таинств: Причащения, Миропомзания, Брака, Елеосвящения и т. д. Позднее два Таинства – Крещение и Исповедь – стали совершаться у них выборными мирянами. Представители возникшего в конце XVII и начале XVIII вв. движения «федосеевцев» считали, что наступило царство Антихриста и Благодать взята на небо, Церкви больше нет, Таинства истреблены. С этим связаны их непримиримое отношение к государству и строгий аскетизм. Кроме того, федосеевцы отрицали моление за царя и «безсвященнословный брак», так как продолжение рода в наступившем царстве Антихриста – преступно. Они считали, что сам человек не может способствовать своему спасению: спастись можно только через молитву Спаса (Сына Божьего), только Он знает, кто и как спасется. В конце XVIII в. в беспоповстве возникло новое течение – страннического согласия. Его приверженцы называли себя «бегунами» или «странниками». Для спасения души они считали необходимым «вечное странство», разрыв с миром, изоляцию от общества, отказ от любых гражданских функций, повинностей и обязанностей.

лась, например, «исповедь земле», «деревам» и т. п. В целом у беспоповцев, как полагает С. Д. Домников, исповедь земле или даже траве стала нормой жизни (Домников, 2002, с. 94). Старообрядцы на Печоре говорили: «Мы исповедаемся Богу и Матери сырой земле» или «Я приложу ухо к сырой земле, Бог услышит меня и простит... и пр.» (Смирнов, 1914, с. 281). У дырников отсутствовали специальные помещения для проведения богослужений (поскольку их также некому освятить), поэтому летом члены группы молились под открытым небом на восток – солнцу, а зимой для этих целей проделывали в стенах своих домов специальные дыры или окна, закрываемые специальными затычками, поскольку молиться сквозь стену дома или сквозь застекленное окно почиталось дырниками за грех (Зеньковский, 2009).

По нашему мнению, данное явление свидетельствует о том, что в кризисной для русской ментальности ситуации для сохранения целостной идентичности коллективный субъект русского общества в свою направленность на неустойчивую на тот момент православную идентичность включил относительно более древние идеалы и представления, имеющие более выраженную этноинтегрирующую функцию – представления о природных стихиях и явлениях. Другими словами, в ментальности старообрядцев в момент кризиса, похоже, *самопроизвольно актуализировалось синкретическое слияние дохристианской и христианской ментальности*. Т.е. в частности, исповедовались, конечно, Богу, но используя для этого дохристианский «инструментарий» природных стихий и явлений как проявлений Бога. Это оказалось возможным вследствие снижения степени сознательного подавления дохристианских компонентов на субъектном уровне: в результате церковного кризиса «вселенная дрогнула» и влияние внутренней психологической «цензуры» ослабло. Известно, что в условиях стресса развитие психики на какой-то период «возвращается» на онтогенетически предшествующий уровень: реакции верующих на церковный раскол в XVII в. в содержательном плане возвращались к этноинтегрирующим образам земли и природы, впрочем, как и в условиях протестных антицерковных реакций в XIV в. (стригольники).

Как показывают исследования С. Д. Домникова и В. В. Милькова, в древнерусском крестьянском представлении имел место синкретизм дохристианского отношения к земле и христианских представлений о ней (Домников, 2002, с. 90–103; Мильков, 2001, с. 295–315). Мать-земля была источником силы крестьянина (Смирнов, 1914, с. 269).

Православное отношение к земле связывалось с отношением к Богородице следующей иерархией: первая мать – Пресвятая Богородица, вторая мать – сыра земля, третья мать – как скорбь приняла (т. е. та, что терпела скорби рождения. – А. С.) (Федотов, 1992, с. 81).

Общение с Богом посредством не только людей, но и природы было присуще крестьянам и деревенским жителям в целом. «От многих сибиряков мы слышали, пишет один священник, что каяться можно: и старикам, и земле, и дереву. Станешь возражать, а тебе в ответ такой аргумент: „Ну а как же быть-то, если болезнь захватит в поле или в лесу; кому же, как не земле или дереву, каяться, коли человека-то не будет?“. Этот взгляд беспоповщинский, но он держится и у православных сибиряков» (Азбукин, 1904, с. 294).

Напомним, что, согласно нашим исследованиям, для индивидуального субъекта этноинтегрирующие природные и природно-анимистические представления способствуют повышению его адаптационного потенциала и повышению креативного интеллекта.

В целом такие явления в русской ментальности, как исповеди природным стихиям и т. п. наряду с сохранением веры во Христа свидетельствуют о *стихийной интеграции коллективным субъектом дохристианского и христианского компонентов ментальности* для сохранения целостной идентичности в условиях кризиса.

Наряду с беспоповцами несколько позже возникло движение «поповцев», т. е. старообрядческих согласий, имеющих священство. В конце XVII–первой половине XIX вв. старообрядчество существовало в основном в виде «беглопоповства», т. е. толков, принимавших священство, поставленное в канонической Православной Церкви, но по тем или иным причинам перешедшее к старообрядцам. В 1846 г. с присоединением к беглопоповцам Босно-Сараевского митрополита Амвросия (Поповича) возникла Белокриницкая иерархия, в настоящее время – Русская Православная Старообрядческая Церковь.

Дальнейшее взаимодействие ментальности Русской Православной Церкви с ментальностью старообрядчества (как «поповского», так и «беспоповского») и его роль в исторической судьбе России показана в фундаментальной, но дискуссионной (с позиций идеологии старообрядцев и некоторых историков старообрядчества (Юхименко, 1999 и др.)) монографии доктора исторических наук А. В. Пыжикова «Грани русского раскола» (Пыжиков, 2013). Автор заключает, что по официальным данным в первой ревизии Петра Великого 1716 г. и до переписи 1897 г. количество «раскольников» всегда оставалось не более 2% от населения империи. Однако, когда в конце своего царствования Николай I инициировал выяснение подлин-

ных масштабов «раскольничьей общности», то, по данным Министерства внутренних дел, в ряде губерний Центральной России реальные цифры в десять раз превысили те, что были заявлены в отчетах местных гражданских и духовных администраций (до 20 миллионов). При этом следует учесть, что большая часть старообрядцев, прежде всего беспоповцев, не принимавших священства и церковных Таинств, называла себя обычными православными, не желая официально заявлять о своей религиозной идентификации. И это при том, что «священники называли раскольниками преимущественно поповцев» (там же, с. 628–629, с. 634).

В своем объемном труде, посвященном русскому старообрядчеству, С. А. Зеньковский отмечает, что только в XVIII в. из-за преследований со стороны Церкви и государства Россию покинули более миллиона старообрядцев, а согласно статистике XIX в. – как минимум четверть, если не треть всех великороссов⁴⁰ стали приверженцами различных толков старообрядчества. Именно в силу этого «в России возникла и распространилась первая массовая и непримиримая оппозиция господствующей церкви, государству и вестернизированному правящему слою. В XX в. этот духовный разлом внутри России, соединившись с социальным и культурным напряжением, привел к эрозии царской власти и ее престижа, открыв простор для революции» (Зеньковский, 2009, с. 42).

Первым писателем, пишет Зеньковский, заинтересовавшимся подлинным духовным и социальным содержанием раскола, был немец, знаменитый барон Гакстгаузен, посетивший Россию в 1843 г. и подробно изучивший московских и отчасти провинциальных старообрядцев. Наблюдения Гакстгаузена в значительной степени легли в основу будущих рассуждений славянофилов и народников и дали основу всей идеологии «русской личности» XIX в. (Зеньковский, 2009, с. 485).

При этом славянофилы, будучи православными, не проявляли каких-либо симпатий к старообрядчеству. Однако, например, само определение одним из их основоположников, К. С. Аксаковым (1823–1886 гг.), противостояния Москвы как олицетворения «Земли» и народа Санкт-Петербургу как олицетворению государства с «иностранный» столицей, несомненно, согласно Зеньковскому, включа-

40 По переписи 1897 г. население России составляло около 127 млн чел. (без Финляндии), из них 76% исповедовали православие: великороссы – около 48%, малороссы – 19% и белорусы – 6% (Население России..., 2017).

ло подлинную Русь-Москву с ее старообрядческими кладбищами и общинами (там же, с. 486).

Будучи в составе комиссии российского МВД, в течение 15 лет выполнявшей поручение данного ведомства – задача «привести в известность текущее положение раскола» была поставлена Николаем I (Пыжиков, 2013, с. 28–29) – И. С. Аксаков удрученно писал: «Право, Россия скоро разделится на две половины: православие будет на стороне Казны, Правительства, неверующего дворянства и отворачивающегося от веры духовенства, а все прочие обратятся к расколу... Все соки испорчены, и едва ли есть исцеление. Кажется, нам суждено только понять болезнь и созерцать, как она пожирает постепенно еще не вполне зараженные члены. Когда кончится наша Комиссия – Бог весть» (Аксаков, 1888, с. 357).

Решение проблемы старообрядчества государство и Церковь, начиная с «движения боголюбцев» в XVII в. и до конца XIX в., видели в усилении цензуры и в насильственном привлечении старообрядцев в лоно Церкви, что привело в итоге к формализации как методов, так и результатов данной внутренней политики. *Проблема не решалась, а загонялась внутрь, и ее рефлексия коллективным субъектом русского общества долгое время сохранялась на крайне низком уровне, – в частности, по показателю представленности данной проблемы в материалах письма.*

В силу тех или иных действий правительства в середине XIX в. в среде старообрядцев (поповцев) «сформировалась прослойка управленцев раскольничьей собственностью, стремительно вживающихся в роль подлинных хозяев вверенных им активов». Формирование данной национально ориентированной прослойки «происходило без помощи придворных и правительственных кругов, всегда ориентированных на иностранный и дворянский бизнес⁴¹» (Пыжиков, 2013, с. 633). Эти управленцы ненадолго получили поддержку со стороны т. н. «русской партии» правящей элиты (в т. ч. славянофилов) в эпоху Александра III, но затем началось движение в сторону буржуазной монархии и полноценного присутствия на международных финансовых рынках, сопровождавшегося притоком в Россию иностранного капитала. Это, по мнению Пыжикова, переориентировало купечество и фабрикантов крестьянского происхождения

41 Пыжиков отмечает, что «никولاевский запрет на веру (старообрядцев. – А. С.) привел к образованию многих предпринимательских династий крестьянского происхождения. В результате этих процессов на экономической арене России образовалась мощная группа купеческой буржуазии» (там же).

(поповцев) на переход в ряды российского либерально-общественного движения (там же, с. 634–635).

Известно, что ряд владельцев московских фабрик и заводов инициировали стачечную волну, продолжая выплачивать заработную плату работникам в период забастовок. Налаживание связи либерализованного «поповского» купечества и промышленников с радикальной средой делало их наиболее подготовленным участником развернувшихся политических процессов в революции 1905 г. (там же, с. 635). Именно интересы, по мнению Пыжикова, «московского клана» поповцев определили движущие силы первой русской революции; затем они занялись «практическим апробированием нового политического формата», и их «оппозиционный пыл... быстро охладел» (там же, с. 636–637).

Вместе с тем инициированное правительством (в том числе реформами П. А. Столыпина) разрушение общинной психологии крестьянства, в значительной степени представлявшего беспоповские толки, и перевод крестьянских низов на частнособственнические рельсы обусловили то, «что чаяния части населения и кучки большевиков-комиссаров совпали» (там же, с. 643).

Пыжиков отмечает, что *результаты исследований, посвященных экономической стороне старообрядческого уклада, вполне согласуются с их внутриобщинными социально-религиозными отношениями*: староверы-беспоповцы именовали своих наставников «большаками», и «созвучие терминов „большак“ и „большевик“ для полуграмотных масс, в отличие от современного человека, явно не было случайным, а шло в русле привычного опыта. Именно здесь, полагает автор, корень несуразной на первый взгляд ситуации, когда крестьянские массы, охотно признавая власть большевиков, отказывали в доверии коммунистам» (см. известный эпизод из повести Д. Фурманова «Чапаев») (там же, с. 626). На наш взгляд, данное утверждение может быть верным для *начального периода* зарождающегося революционного процесса.

Пыжиков подчеркивает, что движущими силами процесса, перед которым после февральской революции оказалось бессильным Временное правительство, были народные низы, стремящиеся к *справедливому*, с их точки зрения, устройству общества. Причем, как пишет автор, «не какие-то аморфные „низы“, а различные староверческие согласия и толки, которые пронизывали народные массы. Именно их реальная, а не документальная, внушительная численность в профессиональной структуре населения России позволила большевикам выйти победителями из Гражданской войны» (там же, с. 643).

В исследованиях отмечается, что в целом в старообрядческом движении преобладали беспоповцы, а верхушка поповцев, т. е. старообрядцы-промышленники⁴² и старообрядцы-рабочие и крестьяне, в революционных событиях 1917 г. «оказалась по разные стороны баррикад», и «многие из старообрядцев-трудящихся защищали советскую власть с оружием в руках» (Миловидов, 1969, с. 72, 76, 83).

С позиций противостояния «вестернизированной» российской власти и «беспоповских» крестьянских низов Пыжиков рассматривает и развитие событий в России в первые годы советской власти. Как известно, отмечает автор, большевистские лидеры находились в ожидании революции в Европе и рассматривали Россию в качестве плацдарма для настоящих и более серьезных дел на Западе. Но постепенно, по мере разбавления «ленинской гвардии» полуграмотными представителями крестьянских и пролетарских низов (опять же – недавних крестьян, ушедших вследствие разрушения общины на заработки в город), в среде данного «малообразованного большинства» горячий отклик получила идея «построения светлого будущего не где-то там, в далекой и малознакомой Европе, а непосредственно здесь – в России». В свое время Сталин, отмечает Пыжиков, «твердо обещал светлое завтра на земле... и, по сути, соединил идею построения коммунизма в одной стране с верой народных масс в „царство Божие на земле“ – ведь именно создание такого царства составляло суть старообрядческой психологии» (Пыжиков, 2013, с. 644). В итоге своего исследования Пыжиков заключает: «В этом смысле можно говорить о том, что старообрядческий проект состоялся, но состоялся уже в исторических рамках советской России» (там же, с. 645).

Этнофункциональный анализ развития проекта «Советская Россия»

К началу XX в. раскол русской ментальности по линии разделения компонента ментальности Русской Православной Церкви и ментальности старообрядчества во многом обусловил идеологическое противостояние «верхов» и «низов» российского общества в целом. Данный раскол касался практически каждого христианина в России и духовенства – в первую очередь.

Указанные выше компоненты русской ментальности с позиций этнофункционального подхода являлись взаимно этнодифференцирующими. Однако старообрядцы-беспоповцы сыграли особую

42 Так, П. П. Рябушинский был даже учредителем банка.

роль в развитии русской ментальности. В их ментальности были стихийно этноинтегрированы два компонента. Во-первых, это был рефлексированный в религиозной обрядности компонент одухотворенных природных стихий (исповедь Земле и т. п.), обладающий наибольшей выраженностью этноинтегрирующей функции. Во-вторых, данный компонент у беспоповцев был этноинтегрирован с христианской ментальностью. Именно этноинтеграция этих двух мощных в аспекте повышения адаптационного потенциала компонентов позволила *руководителям восстания* (о них см. ниже)⁴³ использовать энергетический потенциал данных социальных слоев, осуществить успешный проект будущего, – условно говоря, «старообрядческий проект» в рамках советской России. Успешность данного проекта очевидна по ряду показателей: успехи индустриализации, естественнонаучные достижения, победа в Отечественной войне и др. Однако для нас, помимо показателей успешности данного проекта развития русской ментальности, важны и показатели, свидетельствующие о проблемах – для того, чтобы учитывать их в проектировании будущего.

С позиций этнофункционального подхода, общим недостатком ментальности русского общества и, в первую очередь, ее элиты – духовенства, светской власти и образованных слоев (интеллигенции) – была недостаточная представленность, а подчас и отсутствие в ментальности их представителей русского природно-анимистического дохристианского компонента.

Наши исследования на индивидуальном уровне показывают, что снижение степени саморефлексии или отсутствие у личности данных представлений, сформированных в раннем онтогенезе, обуславливают снижение не только уровня психологической зрелости, но и уровня креативного интеллекта, а также недостаточность сформированности нравственных устоев (стремление к справедливости, боязнь греха, ценность совести) (Сухарев, 2008; Сухарев, Чулисова, 2013, с. 71–99; и др.). А выход из того клубка противоречий, который сформировался в русской ментальности к началу XX в., требовал готовности жертвовать собственными интересами ради нравственных идеалов и выработки творческого решения (в первую очередь – на практике), к которому были способны в процессе своего подчас стихийного поведения носители наиболее этноин-

43 Отметим, что руководителями восстания были, конечно, представители образованных слоев общества, сумевшие правильно оценить потенциал низов общества и его основные идеалы.

тегрированных компонентов русской ментальности – старообрядцы-беспоповцы, представлявшие наиболее многочисленную группу из всех старообрядцев.

Среди показателей проблем развития проекта «Советская Россия» можно выделить такие, как: 1) жесткость гуманитарно-идеологической конструкции, лежащей в основе идеологии руководителей восстания; 2) преобладание в ней этнодифференцирующих компонентов, т. е. использование западноевропейски ориентированными руководителями восстания этнодифференцирующих социальных подходов и теорий без учета российской специфики, подавление христианских и дохристианских компонентов русской ментальности и др.

Важнейшим показателем проблем развития русской ментальности является, на наш взгляд, ее *мобилизационный тип* (Морозов, 2011, 2013 и др.), характеризующийся колоссальными потерями в процессе реализации – человеческими, психологическими и хозяйственно-экономическими. Одной из основных проблем была неспособность образованных слоев общества, участвовавших в революционном перевороте 1917 г. и в дальнейшем государственном строительстве в первые годы советской власти, к принятию оптимальных творческих решений, что проявлялось в применении часто неоправданно жестких мер и пр. Дело в том, что старообрядцы-беспоповцы (крестьяне, «босяки», социальные низы и др.) при всей их многочисленности, как правило, были малообразованными и по этой причине редко включались в высшие властные советские структуры. Бывшие или настоящие крестьяне и социальные низы усвоили природно-анимистические представления с детства, а образованные люди, в силу известных особенностей получения образования в дореволюционной России, – существенно в меньшей степени. Поэтому *психологическим фактором, препятствовавшим выработке образованным руководством осознанных творческих решений, являлся низкий уровень саморефлексии данного компонента в ментальности советской руководящей элиты.*

Как мы уже отмечали, сама мобилизационность и «чрезвычайность» способов и мер, используемых советской элитой (по признаку обладания государственной властью (Крыштановская, 2005)) в первые десятилетия развития страны, имеет, кроме прочего, общепсихологические причины. Согласно нашим исследованиям, низкий уровень субъектной представленности на ранних стадиях развития ментальности личности природно-анимистических представлений обуславливает диссоциацию взаимодействия когнитивных

и эмоционально-чувственных компонентов ее отношений. В силу этого, в частности, мышление и эмоции взаимодействуют не согласованно и одновременно, но раздельно во времени, что внешне проявляется в импульсивности принимаемых решений, в их корректировке «задним умом» и т. п. Кроме того, диссоциация мышления и эмоционально-чувственной сферы личности обуславливает недостаточный уровень усвоения нравственных норм.

Что касается такого тонкого момента в кризисные исторические периоды, как методы «вспоможения» (аналог психотерапевтического понятия «майевтики») разрешения исторических кризисов развития коллективной ментальности, то отметим следующее. Диссоциация когнитивных и эмоционально-чувственных компонентов отношений коллективного субъекта может обуславливать поляризацию содержания данных методов от «сверхлиберального» попустительства до жесткого «насаждения». И то, и другое мы наблюдали, в частности, в ментальности властных и образованных слоев общества в течение всего периода становления и краха «старообрядческого проекта России», вплоть до настоящего времени.

Русская ментальность в период существования данного «старообрядческого проекта» представляла собой сочетание существенно более этноинтегрированной ментальности низов общества с этнодифференцирующей ментальностью русской интеллигенции, но связанной с последними представлениями о «справедливости» и «правде». Однако понимались «справедливость» и «правда» данными слоями общества совершенно различно. «Раскольники» и низы общества в целом понимали их преимущественно архаично и традиционно – как атрибуты «Царства Божьего на земле», «Беловодья», а интеллигенция, вполне в духе Просвещения, – как сообразность «общему благу» и научным законам развития общества, а то и просто как сообразность западноевропейским стандартам. Через определенное время различие ментальности элиты и низов стало очевидным, что и обусловило недолговечность существования данного «старообрядческого проекта».

Как было показано выше, с позиций этнофункционального подхода национальная *элитная ментальность* (см. главу 3) определяется архегенийной направленностью, высоким образовательным уровнем, наличием научных представлений о развитии этносферы в целом, а также высоким уровнем психологической зрелости, включающим высокий уровень нравственности, гармоничность взаимодействия когнитивного и эмоционально-чувственного компонентов отношений и, как следствие, способность к креативному мышлению.

Русская ментальность Нового и Новейшего времени

В соответствии с данным положением, ментальность «раскольничьих низов» и крестьянства в целом характеризовалась архегенийной направленностью, высоким уровнем нравственности, гармоничным взаимодействием когнитивного и эмоционально-чувственного компонентов отношений и способностью к креативному мышлению, но низким образовательным уровнем.

Ментальность интеллигенции (образованных слоев общества), руководящей революционным процессом в целом, отличалась высоким образовательным уровнем, анархегенийной (в данном случае «общечеловеческой») направленностью при относительно сниженном уровне психологической зрелости. Это проявлялось в ее относительно менее устойчивой нравственности, в менее гармоничном взаимодействии когнитивного и эмоционально-чувственного компонентов отношений (т. е. импульсивностью и корректировкой последствий рассудочным «задним умом») и, как ни парадоксально, меньшей способностью к креативному мышлению. В частности, «застой» последнего периода советской власти характеризовался именно последовательным снижением уровня креативного мышления в принятии государственных решений.

Глава 11

ВОЗМОЖНОСТИ ПРОЕКТИРОВАНИЯ РАЗВИТИЯ РУССКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

Этнофункциональный анализ современной русской ментальности

В предыдущих разделах было показано, что после Крещения Руси наступил период относительно эволюционного и продуктивного развития древнерусской ментальности: она была оплодотворена идеями христианства и связанными с ними античными натурфилософскими представлениями. Однако после татаро-монгольского завоевания эволюционное развитие русской ментальности исказилось вследствие изменения внутренней политики властных сословий (при поддержке ордынских ханов) по отношению прежде всего к дохристианской русской культуре, а также к культуре западноевропейской. Собственно христианский компонент русской ментальности возобладал над дохристианским и западноевропейским. Причем последний, кроме прочего, содержал развивающиеся в рамках католической, а позднее протестантской культуры естественнанаучные представления.

Борьба властных сословий за приоритет России в православном мире в духе концепции «Москва – третий Рим» породила раскол Церкви в XVII в., последствия которого проявляются и до сих пор.

В XVIII в. во имя спасения России Пётр Великий, говоря словами Пушкина, «поставил Россию на дыбы» и вместе с технологиями и флотом окончательно закрепил в ментальности светской власти этнодифференцирующую привычку к иностранным языкам, быту и отчасти образу жизни.

В первой трети XX в. Россия испытала еще один мобилизационный рывок, который поначалу вытеснил из ментальности не только властных слоев, но и большинства населения как представления мировых религий, так и вообще все «религиозные предрассудки», а также значительную часть гуманитарной культуры; при этом

страна совершила гигантский естественнонаучный, индустриальный и технологический прорыв.

Существенно, что мобилизационный рывок, осуществленный в первой трети XX в., сначала высвободил находящийся под идеологическим прессом еще сохранившийся в живых традициях дохристианский пласт русской культуры. Этот пласт был тесно связан с «народным православием» социальных низов и крестьянства, относительно сохранивших связь с бытовой архаикой, которая уже не осознавалась ее носителями как «дохристианское наследие», но архетипическими представлениями которого являлось. Благодаря «социальным лифтам», также, как и в эпоху Петра I, данный рывок обеспечил, в определенной мере, ротацию низших слоев общества и высвободил тем самым его дополнительный энергетический потенциал.

Однако уже в 20-е годы начались гонения не только на религии в целом, но и на все «предрассудки» (в рамках движения «воинствующих безбожников» и других кампаний). В частности, видный деятель отечественной психологии и педагогики Л. С. Выготский в неприятии «мистицизма» и сказок вполне консолидировался с педологами А. С. Залужным, К. В. Фараджевым и А. Б. Залкиндо, – последний называл «чудесные» (волшебные) сказки «максимумом педагогического уродства» (Залкинд, 1930, с. 68). Выготский, декларируя, что «в развитии ребенок, согласно биогенетическому принципу, повторяет в сокращенном и суженном виде главнейшие стадии и эпохи, которые проделало человечество», в то же время отдавал дань господствующей идеологии. Он писал, что сказка – это «глубочайшее неуважение к действительности, перевес в сторону невидимого» и полагал, что «весь этот фантастический мир бесконечно подавляет ребенка», а наиболее вредными Лев Семенович считал волшебные сказки (в которых отразились в наибольшей мере природно-анимистические представления и т. п. – А. С.) (Выготский, 1991, с. 294–296; Сухарев, 2016б, с. 421–437). Заметим, что такая позиция мэтра советской психологии была аналогична по смыслу указу «боголюбца» царя Алексея Михайловича в XVII в. («сказок не сказывать...» и пр.).

На наш взгляд, важнейшим негативным последствием революции 1917 г. был очередной этап искоренения из самосознания русского общества (и народов России в целом) природно-анимистических представлений, т. е. по данному показателю произошло снижение уровня этнофункциональной саморефлексии коллективного субъекта всего общества, а русской элиты – в первую очередь.

Надо сказать, что негативное отношение к традициям имело место не весь советский период. «Уже к концу 30-х годов созрели предпосылки для пробуждения русского патриотизма и национального самосознания народа... Когда же война со всей остротой поставила вопрос о физическом выживании русского народа и существовании государства – в национальной политике советского руководства произошел настоящий переворот... Нет, ни одна из догм официального коммунистического мировоззрения не была отвергнута, ни даже слегка пересмотрена. Но реальное содержание „идеологической работы в массах“ изменилось резко и принципиально... пересмотр осуществлялся решительно и целенаправленно во всех областях: от культурно-исторической до религиозной (Иоанн Снычев, 1996, с. 521).

В результате радикальных идеологических перемен еще в конце 30-х годов произошел окончательный отказ от понятия «пролетарская культура», выразившийся в закрытии пролетарских творческих ассоциаций и создании единых творческих союзов. Российская ассоциация пролетарских писателей (РАПП) была преобразована в 1932 г. в Союз советских писателей и т. п., было восстановлено преподавание отечественной истории в школе (1934 г.), отказались от идей педологии. Последнее имело и негативный смысл – отказ от психологического тестирования и др.) (Кожин, 2001, с. 308–314.). Кроме того, после Великой Отечественной войны в массовом порядке стали открываться православные приходы, началось широкое и санкционированное государством обращение к народной культуре. По инициативе Русской Православной Церкви, поддержанной советским правительством в 1943 г., был восстановлен институт патриаршества, однако уже в период правления Н. С. Хрущева и Г. М. Маленкова в 1954 г. было принято постановление ЦК об улучшении атеистической работы.

Публиковались русские сказки, развивалась фольклористика. Радикально изменилось и отношение к сказке. Показательно, что советская дошкольная педагогика того периода высоко ценила народную сказку, как оказывающую большое воспитательное воздействие, приобщающую ребенка к народной культуре.

«Сказка содержит примеры нравственного поведения человека, передает в доступной пониманию ребенка форме нравственные устои и убеждения народа. Сказка является одним из видов народного искусства слова. Сказка воздействует на ребенка своей художественной формой: она закрепляет навыки родного языка, содействует развитию творчества ребенка» (Боголюбская, 1948, с. 37–

38). Для чтения детям рекомендовались в основном народные сказки «Кот, петух и лиса», «Волк и семеро козлят», «Лисичка-сестричка и серый волк», «Гуси-лебеди», «Колобок», «Снегурочка»; были популярны сборники сказок: «Русские народные сказки про зверей» О. И. Капицы, К. Д. Ушинского и А. Н. Толстого, сборник «Живое слово» под ред. Е. А. Флериной (Боголюбская, 1948; Волкова, 1956). Сказку рекомендовалось не читать, а учить и рассказывать детям наизусть, так как в народной традиции она долгое время существовала в устной передаче. Кроме произведений народного творчества, детям в возрасте 3–4 года рекомендовалось читать произведения о животных русских писателей: А. Барто, С. Маршака, С. Михалкова, Л. Толстого, Е. Чарушина, К. Чуковского (Волкова, 1956; Руководство..., 1948). Руководства для проведения музыкальных занятий в возрастной группе 3–4 года включали в себя обязательное обращение к народным песням (Гольдштейн, 1948, с. 10; Руководство..., 1948). Расширение осведомленности детей об окружающем мире и их словарного запаса осуществлялось преимущественно с помощью наблюдений за живой природой (Кособокова, 1948; Леушина, 1961). Изменения, которые произошли в советском обществе в системе дошкольного воспитания в послевоенное время, отражали изменения в педагогической ситуации подавляющего большинства дошкольных учреждений.

Однако в период «хрущевской оттепели» система образования претерпела существенные изменения. Произошло смещение акцентов – с «народной педагогики» на формирование умений, навыков и готовности к школе. В связи с усилением гонений на Церковь возникла также более жесткая и ранняя ориентация детского воспитания на нравственный идеал строителя коммунизма и производительный труд. Это, в свою очередь, могло обуславливать соответствующие негативные изменения в развитии образной сферы дошкольников и младших школьников именно в оптимальные для развития возрастные периоды (Сухарев, 2008).

В 1959 г. вышло постановление ЦК КПСС и Совета Министров СССР от 21.05.1959 г. о мерах по дальнейшему развитию детских дошкольных учреждений, улучшению воспитания и развития детей дошкольного возраста (Программа воспитания..., 1964). В целом, в отличие от «Руководства» 1948 г. (Руководство..., 1948), «Программа воспитания в детском саду» 1964 г. рекомендовала обучение детей счету в 3–4 года, занятия по конструированию в 4–5 лет, воспитание интереса к профессиям и начальное ознакомление с ними с 3–5 лет. Также имели место уменьшение количества народных сказок и му-

зыкального фольклора наряду с увеличением количества авторских и народных зарубежных сказок (немецких, венгерских и др.), существенное увеличение «технических» игрушек, конструкторов и общая прагматизация отношения к природе («природа – мастерская») за счет уменьшения направленности воспитания младших и средних дошкольников на эстетические отношения к природе.

Таким образом, в данный период в содержании дошкольного воспитания в значительной мере сократился объем образов народной культуры (сказки), а родная природа стала выступать как объект трудовой деятельности человека. Литература, рекомендуемая для чтения в дошкольных учреждениях, теперь представляла собой почти исключительно авторские сказки и нравоучительные рассказы, направленные на формирование образа трудящегося – строителя коммунизма, а также полезных умений и навыков. В содержании дошкольного воспитания существенно усилился акцент на обучение и подготовку к школе – устный счет, обучение бытовым навыкам (шитье, вышивание, приготовление пищи и пр.). При этом от воспитателей детских садов теперь уже специально не требовалось именно рассказывать детям сказки и т. п.: было одобрено чтение вслух по книге (Программа..., 1964).

Данные этнодифференцирующие изменения, согласно нашим исследованиям, могли обуславливать возникновение у детей адаптационного синдрома с соответствующими негативными последствиями (Сухарев, 2008 и др.). В частности, наши исследования выявили связь содержания программ воспитания в детских садах 1948 и 1964 гг. с изменениями в психике воспитанников этих садов в целом и с наличием склонности к алкоголизации в будущем. В группе респондентов 1965–1970 гг. рождения, по сравнению с группой 1947–1952 гг. рождения, воспитывавшихся в детских садах, при различном содержании программ (соответственно, 1964 и 1948 гг. издания) были установлены преобладание тяжести протекания алкогольной зависимости, большая степень инвалидизации вследствие алкогольной зависимости, а также наличие признаков недостаточной психологической зрелости (снижение качества эмоционального контроля и др.), и это несмотря на меньший возраст респондентов первой группы (Сухарев, Щербакова, 2009).

В последующем *радикальных* изменений в развитии русской ментальности советского периода до конца XX в. не происходило. Однако в 90-е годы в России был осуществлен очередной мобилизационный рывок, – правда, как выяснилось, «рывок в никуда». Из идеализируемого современными либералами прошлого наиболее впечатляю-

щим для них проектом такого рода, похоже, стали реформы Петра I: ментальность будущей государственной элиты России в конце XX в. была ориентирована на этнодифференцирующую «вестернизацию».

Актуальность задач, стоявших как перед Россией в эпоху реформ Петра I, так и перед современным обществом, хотя и различных по содержанию, вряд ли может вызывать сомнения. Именно властный политический слой как в XVIII в., так и в XX в. являлся не только инициатором, но и ответственным за содержание и способы решения данных задач в процессе реформ. Современная русская элита, начиная с 1991 г. и до настоящего времени, ассоциирует себя с «птенцами гнезда Петрова», «прорубающими окно в Европу» (на гербе гайдаровского «Выбора России» был изображен памятник Петру I) и определяет общее направление социально-идеологических, технологических, лингвистических и повседневно-бытовых преобразований как направление прежде всего на «европеизацию» России. При этом современная элита в главном ставит не те цели, которые ставил Петр Великий, а в качестве таковых использует, скорее, издержки петровских преобразований, – чисто внешние как социально-политические, культурные, так и повседневно-бытовые изменения, копируя западные шаблоны.

Движущими силами российской «перестройки» конца XX в., с позиций этнофункционального подхода, было опять-таки стремление остатков крестьянства и низов городского населения к справедливому распределению благ, земли (для крестьян) и стремление к «правде» как реакции на уже очевидно фарисейские заклинания о построении коммунизма в одной стране. В частности, для интеллигенции, особенно гуманитарной, стремление к правде и справедливости состояло в необходимости преодоления важнейшей издержки мобилизационной реформы первой половины XX в. – отсутствия полноценного доступа как к русской, так и к мировой культуре.

Определенную ситуативную роль в поддержке многими революционной смены власти сыграл и т. н. «колбасно-вещевой» фактор, но он, на наш взгляд, все же не играл решающей роли: в основе протестной мотивации в русской ментальности как всегда лежало стремление к правде и справедливости.

Однако уровень психологической зрелости либеральных реформаторов (перестроечной и постперестроечной правящей элиты), вполне относящихся к социальной группе интеллигенции, был уже существенно ниже, чем в 1917 г., и несравненно ниже, чем у соратников Петра Великого. С позиций этнофункционального подхода это объясняется тем, что из ментальности представителей рус-

ской элиты в процессе воспитания, начиная, как мы отмечали выше, с XIII в., все более вытеснялись природно-анимистические образы, усвоенные в раннем возрасте (до 5 лет). Соответственно, снижались нравственный уровень элиты и ее способность к креативному мышлению. В частности, из-за этого попытка «повторить подвиг Петра I» в 1990-е годы выглядела как фарс.

Существенно, что в ментальности русской элиты с 90-х годов XX в. нарастает представленность этнодифференцирующих экзотических ландшафтов, продуктов питания и бытовой культуры вследствие экспансии туризма, торговли, СМИ и т. п. В зарубежные поездки часто берут детей до 5 лет, а в России в детское меню стараются включить «богатые витаминами» экзотические фрукты. Относительно раннее знакомство с экзотическими странами, продуктами питания, языками и культурами (до 5–6 лет) обуславливает нарастание в детской психике этнодифференцирующих представлений и закрепление личностной тревожности со всеми вытекающими последствиями – сдерживании процесса психологического созревания и пр. В условиях современного информационного общества этнофункциональное смешение разнородных влияний является особо дезадаптирующим фактором (Сухарев, 2008; Тоффлер, 1972).

В ментальности современной русской элиты обращает на себя внимание тот факт, что психологически недостаточно зрелая и потому чрезмерная направленность данного коллективного субъекта на западноевропейские или североамериканские шаблоны социально-политического и технологического развития оставила в качестве слепого пятна реальные естественнонаучные (и не только технологические) достижения мобилизационной инновационной политики СССР.

Характеризуя взаимоотношения русской элиты и российского общества в целом в исторической ретроспективе, следует отметить ее относительную замкнутость и разобщенность с народом, по ряду причин наступившую после начала монгольского завоевания, что бывает не всегда и резко контрастирует, например, с относительно большим культурно-национальным единством сеньоров и простого народа в Италии эпохи Возрождения (Буркгард, 2003; Сухарев, 2014а, с. 129–140).

В социальном плане даже после «перестройки» конца XX в. русская элита после недолгого периода функционирования «социальных лифтов» «как была, так и осталась непроницаема для разночинцев, которые могли попасть на высокие посты исключительно

благодаря назначениям из центра, но не путем выборов» (Крыштановская, 2005, с. 82). Назначения на государственные руководящие должности по-прежнему базируются на личных отношениях, идеологических принципах, коррупционных связях и пр., кроме профессионально-обусловленных мотивов, основанных на трудовом законодательстве. «Марксистско-ленинская фразеология» русской элиты трансформировалась в «патриотическую и славянофильскую», при том, что ее «экономические взгляды становились все более рыночными» (там же, с. 162). Последнее заключение отражает тот факт, что *русская элита начиная с XVIII в. при сохранении и декларации этноинтегрирующей патриотической направленности в качестве источника развития использует этнодифференцирующие западноевропейские образцы.*

Мобилизационный тип развития русской ментальности и инновации

Использование западноевропейских образцов в качестве источников развития в XX–XXI вв. определяется терминами «инновации» и «модернизация». Вместе с тем инновации в России типически осуществляются в мобилизационной форме, рывками.

Мы придерживаемся определения «мобилизационного типа развития» (МТР), данного А. Г. Фоновым: это «развитие, ориентированное на достижение чрезвычайных целей с использованием чрезвычайных средств и чрезвычайных организационных форм» (Фонов, 1993, с. 71).

В исследованиях весьма распространенным является представление о том, что российская цивилизация в отличие от западноевропейской в определенный период своего развития встала на «мобилизационный» путь, тогда как западноевропейская приняла «инновационное» направление (Пахомов, 2007, с. 138; и др.).

Н. М. Морозов, отмечая типическую «чрезвычайность» развития российской цивилизации, пишет: «Начиная с XVI века, под воздействием мощных импульсов Смутного времени, и далее: Петровских реформ; активной внешней политики Екатерины II; восстания декабристов; войн 1812 г., 1853–1856 гг., 1877–1879 гг. и особенно событий XX века, власти периодически тратили гигантские объемы продукции с целью содержания и технологического совершенствования в первую очередь военно-промышленного комплекса страны, снижая тем самым уровень потребления основной массе населения» (Морозов, 2011, с. 177).

Отличие модернизации в России от западноевропейской рассматривается в исследованиях с двух методологических позиций – хозяйственно-экономической и социально-психологической.

Во-первых, традиционно, начиная с работ С. М. Соловьева и В. О. Ключевского, причиной специфики хозяйствования и государственного управления в России полагалась специфика ее климато-географического и хозяйственно-экономического положения. Позже идея климато-географической и, как следствие, хозяйственно-экономической детерминации специфики развития России разрабатывалась в трудах географа П. Н. Савицкого, историков И. Д. Ковальченко, Л. В. Милова, В. Т. Пашуто и других авторов.

Во-вторых, взаимодействие России с западноевропейскими странами рассматривалось как воздействие на ее ментальность иных «возрастных» ценностей более зрелой западноевропейской ментальности (Уткин, 2003). Причем инновационный процесс в России, как пишет в своей докторской диссертации Е. В. Алексеева, с XVIII до начала XX вв. осуществлялся преимущественно по инициативе власти в форме заимствования западноевропейских технологий и пр., которые насаждались насильственно. Исследовательница отмечает, что заимствования явились «насущной потребностью национального развития, гарантом суверенности державы» (Алексеева, 2007, с. 38).

Важно отметить, что после мобилизационных скачков в России, как правило, имели место негативные для дальнейшего развития явления. В частности, петровские реформы обусловили «бироновщину», а революция 1917 г. обусловила процесс забвения исторических традиций, искажения в развитии большинства гуманитарных наук, а в итоге – нарастание нерешенных проблем в экономике и неумение власти выработать необходимые в условиях кризиса творческие решения в государственном управлении (Сухарев, 2014б, с. 134–143).

Говоря о негативных сторонах мобилизационного типа развития как в макро-, так и в микросоциально-психологической сфере, напомним уже приводившийся ранее вывод О. В. Ключевского о том, что с XVII в. взаимодействие России и Западной Европы сменилось на влияние ее на Россию, т. е. во властных слоях общества возникло осознание «превосходства» западноевропейской культуры и стремление к заимствованию не только «житейских удобств», но и «самых основ житейского порядка» (Ключевский, 1937а, с. 275–376, 281).

Нарастающая западноевропейская ориентация верхушки княжеского и дружинного сословий соседствовала в XVII в. с византийской (позднегреческой) ориентацией реформаторов Церкви

во главе с патриархом Никоном, что проявлялось даже в бытовых мелочах (Зеньковский, 1995; Кутузов, 2003; и др.). Другими словами, как светская, так и духовная власть в России начиная с XVII в. явно стала ориентироваться на иностранные образцы. При этом в светской ментальности подспудно подразумевалось, что «на Западе все уже придумано», особенно в социально-экономической сфере, а существование источников развития в самой России не бралось в расчет.

В целом с XVII в. источники инноваций русская властная элита видела преимущественно в Западной Европе, но не у себя на родине. Кроме того, этнодифференцирующая инновационная активность осуществлялась в основном мобилизационно, в меру насущной внешнеполитической или экономической необходимости (кризисы, войны, санкции и т. п.).

На основании сказанного выше можно достаточно уверенно предположить, что ментальность современной русской элиты сохраняет данные черты и, возможно, имеет свои особенности. Однако если необходимость осуществления инноваций в естественнонаучной области даже путем заимствования не вызывает сомнений, то необходимость инноваций в гуманитарной сфере (социально-психологической, ценностной, идеологической и т. п.) является основной проблемной областью, т. к. прямые заимствования здесь невозможны, а поиск инновационных путей развития является также необходимым.

По мысли А. В. Юревича, модернизация не должна ограничиваться только технологической и социально-экономической сферами (Юревич, 2014, с. 192): *инновации и перемены в культурно-идеологической и технологической сферах* являются взаимообусловленными (Ващенко, 2006, с. 225). Исследователи считают, что технологическая модернизация представляется утопичной без социальной и психологической модернизации, включая и «нравственную модернизацию» (Семенов, 2011, с. 60–70; Юревич, 2014, с. 206; и др.).

В процессе провозглашения психологически недостаточно зрелой русской элитой «европеизации» современной России путем замены названий институтов власти, неоправданного введения в обиход слов английского языка, насаждение «европейских» бытовых привычек, приобретение иностранной бытовой техники, одежды и т. п. – реальные научно-технологические разработки за бесценок или даром уходили (и уходят) на Запад. «Европеизация» осуществлялась и осуществляется до сих пор в направлении обмена интеллектуальных, научно-технологических, природных и других ресурсов

России на чрезвычайно *привлекательные для недостаточно зрелой психики этнодифференцирующие симулякры*⁴⁴. Судя по результатам, именно в этом пока и проявляется гуманитарная составляющая модернизации и инновационные изменения в России.

В попытке современной русской элиты осуществить модернизацию общества «петровскими методами», бездумно перенося в Россию все иностранное как полезное, технологическое (в минимальной степени), так и по «эстетическому критерию» (преимущественно), она следует своим психологически недостаточно зрелым, не вполне осознаваемым «магическим» (Фрэзер, 1980; Фрейд, 1991, с. 194) представлениям о том, что если назвать все «по-западному», употреблять «по-западному» маркированные продукты и заменить значительную часть русских названий и слов на английские, то у нас будет «как на Западе».

Насыщение русской ментальности в целом (не говоря уже о ментальности русской элиты) этнодифференцирующими представлениями, ценностями, интересами и придание ей этнодифференцирующей направленности еще более снижает уровень психологической зрелости молодежи и будущих представителей элиты, в частности. Это не только обуславливает возникновение психологических, нравственных, социальных отклонений и снижает творческий интеллектуальный потенциал, но также еще более укрепляет недостаточно зрелое и подчас не вполне осознаваемое представление русской элиты о том, что источников развития в России нет, но они есть на Западе. Психологически недостаточно зрелое восприятие этнодифференцирующих западных симулякров еще более затрудняет органичное усвоение основ естественнонаучного мышления, нравственных норм, снижает уровень креативного интеллекта и закрепляет цивилизационную «периферийность» ценностей и содержания мотивации к инновациям.

Таким образом, всесторонняя модернизация может иметь и свои отрицательные стороны. Она должна быть взвешенной, исторически и психологически обоснованной. Научный инновационный подход должен распространяться на естественнонаучную сферу, не имеющую этнической функции, при том, что в гуманитарной сфере необходимо именно развитие ментальности, учитывающее этнофункциональную специфику России.

44 Симулякр – семиотический знак, не имеющий означаемого объекта в реальности. В современное употребление данное понятие ввел Жорж Батай, а активно использовал Жан Бодрийяр.

Характеристика ментальности современной русской элиты

Как показывает вся история модернизации русской ментальности, истоком ее, начальным толчком всегда являлась политическая воля русской элиты и соответствующие управленческие (и прежде всего кадровые) решения, определяемые системными изменениями в ментальности власти.

В исследованиях отмечается, что «проблемой современной российской элиты является ее... профессиональная неготовность к управлению страной» (Национальная идея России, 2012, с. 1256; Юревич, 2014, с. 187–188). Анализ позволяет выделить ряд психологических, а также обусловленных ими социальных и нравственных характеристик современной властной элиты России, которые являются сдерживающими факторами для системного инновационного развития страны.

К негативным нравственным показателям Юревич прежде всего относит высокий уровень коррупции, преобладание неформальных отношений над формальными при кадровых назначениях, т. е. без учета опыта руководящей работы, профессионального уровня, специализации, отсутствие «социальных лифтов» и пр. (Юревич, 2014, с. 172–178).

Помимо коррупции в высших эшелонах современной российской бизнес- и политической элиты наблюдаются такие признаки «испарения морали», как «пиры во время чумы» в виде показных ярмарок предметов роскоши и пр. Существенно, что «отношение к нравственным принципам как к „пержитку“ советских времен, как к предрассудкам, которые препятствуют свободе, бизнесу и т. д.», формировала в начале 1990-х именно русская элита либерал-реформаторов (Юревич, 2014, с. 61–64).

Рост криминализации русской элиты, наблюдаемый с начала 1990-х годов, стал общим предметом анализа исследователей (Юревич, 2014 и др.). Характерными чертами нравственности современной русской элиты являются снижение способности усвоения не только христианских ценностей, но и характерного для эпохи Просвещения представления об «общем благе».

Психологическими характеристиками современной элиты являются оказание предпочтения при любых кадровых назначениях на руководящие должности менеджерам, получившим образование в Западной Европе или США, и, как и встарь, общая ориентировка на копирование зарубежных не только инженерных, но и социальных технологий, в том числе и в организации науки и системы образования. Психологический смысл такого явления, как отбор инно-

ваций по признаку их «зарубежности», а не по содержанию, состоит в снижении уровня саморефлексии и в психологической установке на подражание у коллективного субъекта правящей элиты. Данные проявления являются косвенным показателем снижения качества мыслительного процесса, неспособности выработать оптимальные творческие решения. Снижение качества мыслительных процессов, как мы уже отмечали, может обуславливаться наличием эмоционального торможения когнитивных процессов и недостаточным качеством взаимодействия когнитивного и эмоционально-чувственного компонентов отношений личности, являющихся признаками недостаточного уровня психологической зрелости.

Интересно, что в последнее время, с одной стороны, в пику «западникам» многими муссируются разговоры о «китайском опыте» в социально-экономической сфере. С другой стороны, слышны призывы к возвращению традиционного российского хозяйственного уклада, основанного на православных ценностях, идеях славянофилов, советской модели хозяйствования или даже на дохристианских представлениях. Указанные приоритеты возможного повторения зарубежных или исторически пройденных шаблонов «развития» являются, с наших позиций, этнодифференцирующими и свидетельствуют об обусловленном недостаточным уровнем психологической зрелости невнимании к специфике именно современного этапа развития государствообразующей русской ментальности, а также об отсутствии понимания необходимости поиска этноинтегрирующих источников развития.

Вследствие смешения этнофункционально разнородных элементов в ментальности любого субъекта чрезвычайно нарастает уровень тревоги (Сухарев, 2008). Особенно это касается недостаточно зрелой ментальности властного коллективного субъекта, который в условиях острейшего кризиса развития вынужден решать проблемы привычным способом «заимствования зарубежного опыта», как бы снимающим ответственность с тех, кто его предлагает внедрять. Это известный психологический феномен: запредельный уровень тревоги ориентирует личность на привычные, но не адекватные реальности способы принятия решений. Одна мысль о необходимости выработки творческого решения проблемы с учетом всего многообразия политических, социальных, историко-культурных и хозяйственных факторов и о принятии на себя ответственности за это решение создает такую психологическую угрозу, с которой прошедший «спецификацию» в процессе административного роста сверхтревожный и сверхосторожный бюрократ справиться уже не может.

Качество государственного управления является, по мнению ученых, самым главным фактором жизнеспособности страны. Можно привести результаты отдельных исследований, показывающих, что условный «коэффициент интеллектуальности» (IQ) государственного управления России, измеренный методом экспертных оценок, существенно уступает другим странам. Напротив, установлено, что высшие показатели качества государственного управления имеют: Англия (101) и Белоруссия (98), далее идут Франция (93), Казахстан (93), Индия (89), Израиль (84), США (83), Япония (77) Китай (76), Германия (74) Италия (71) и Россия (60) (Национальная идея России, 2012; Юревич, 2014, с. 185). Напомним, что на индивидуальном уровне при оценке коэффициента интеллекта в клинике значения IQ, лежащие в диапазоне 50–69, являются показателями «легкого слабоумия» (Исаев, 2003).

В целом анализ исследований показывает, что «наблюдаются признаки снижения творческого потенциала нации, точнее, уровня его проявлений... отмечается процесс деинтеллектуализации общества», контрастирующий даже с советскими временами (Юревич, 2014, с. 200 и др.).

К психологическим характеристикам современной элиты можно отнести также «антисайентистский»⁴⁵ настрой представителей власти» как *внутреннее сопротивление* внедрению «научных знаний и разработок в жизнь» (Юревич, 2014, с. 196).

Характеризуя общую инновационную атмосферу в России, Юревич различает саму инновационную активность и управление ею (Юревич, 2014, с. 195). Наша страна по показателям патентной активности на открытия и изобретения занимает 6-е место в мире, а лицензирование составляет лишь 5–6% (UNESCO, 2010). По нашему мнению, данный показатель отражает отношение к инновациям отечественного происхождения со стороны русской элиты, которое можно охарактеризовать поговоркой «нет пророка в своем отечестве», согласно бытующему мнению, что «все уже выдумано на Западе»⁴⁶.

45 Антисайентизм – мировоззренческая позиция, заключающаяся в критическом (в диапазоне от умеренного до враждебного) отношении к науке, ее возможностям познания, ее роли в культуре и жизни страны.

46 Непосредственно сталкиваясь с крайне сложной и дорогостоящей процедурой подачи заявок и патентования [Сухарев А. В., Степанов И. Л. Патент на изобретение № 2157100: «Способ прогнозирования эффективности лечения депрессий трициклическими антидепрессантами» по заявке № 98103040, дата поступления: 09.02.1998 г. Приоритет изобретения от 09.02.98 г.], позволим себе сделать предположение,

Интересно, что инновационная атмосфера, характерная для западных стран, описывается исследователями следующим образом: «в довольно широких слоях <общества>, причастных к науке, производству и сервису, в аппарате управления формируется определенный настрой на новаторские подходы, улучшение условий труда и жизни, формируется оптимистический взгляд на будущее... социальный оптимизм» (Авдулов, Кулькин 2005, с. 156; Юревич, 2014, с. 196). Основываясь на сказанном, отметим, что инновационная активность в России есть, но на государственном уровне она управляется крайне неэффективно.

Мы вполне согласны с П. Л. Капицей, считавшим, что важнейшая задача развития России состоит во «внедрении научных знаний и разработок в жизнь» (цит. по: Юревич, 2014, с. 189).

Однако не только внедрение научных знаний и разработок в жизнь, но и *обеспечение способности правящей элиты к выработке творческих решений является, на наш взгляд, определяющим в развитии российской ментальности на современном этапе* (Сухарев, 2015б, с. 20–29, 2015в, с. 103–121).

Общий эскиз историко-психологического анализа развития русской ментальности

Для ментальности русского коллективного субъекта и, в особенности, ментальности русской элиты наиболее обобщенным показателем недостаточной психологической зрелости является типичный «мобилизационный» характер развития, начавший исподволь формироваться с начала ордынского завоевания. Используя психологические термины, можно сказать, что мобилизационность развития субъекта обуславливается рассогласованием взаимодействия различных компонентов его отношений. В какой-то период преобладают эмоции и чувства при минимуме осмысления ситуации, а затем начинается период подавления эмоций и рационального осмысления сложившейся ситуации, связанного с преодолением последствий недостаточно разумных действий. Напомним кратко условия и последовательные этапы снижения уровня психологической зрелости ментальности властного коллективного субъекта.

что в случае поддержки процедуры патентования со стороны русской элиты законодательно и организационно показатели патентной активности в нашей стране возросли быкратно.

В историческом развитии русской ментальности все кризисы – раскол (жесткое противостояние) дохристианской и христианской ментальности в эпоху монгольского завоевания (после XIII в.), раскол Церкви в XVII в., реформы Петра Великого, революция начала XX в., а также «перестройка» конца XX в. – разрешались таким образом, что после них в течение долгого времени приходилось преодолевать последствия самой «методики» решения проблем. В России начиная с XIII в. методы решения властью кризисных ситуаций имели одну общую черту – они были этнодифференцирующими по содержанию и предпринимались не ради большинства населения, а за его счет. Отметим, что, с позиций нашего подхода, для мобилизационного типа развития субъекта, в отличие от эволюционного, характерны именно «революционные» этнодифференцирующие изменения в процессе развития. Данные изменения неизбежно приводят к необходимости болезненного преодоления «побочных явлений», тогда как эволюционный тип развития предполагает разрешение субъектом кризисных ситуаций (этнофункциональных конфликтов) на «творческом этноинтегрирующем уровне» (см. главу 2).

После Крещения Руси в X в. взаимодействие дохристианского и христианского компонентов ментальности в период до татаро-монгольского завоевания шло относительно эволюционным путем, без дополнительных этнодифференцирующих усилий со стороны власти, что обеспечило разрешение возникшего этнофункционального конфликта на творческом этноинтегрирующем уровне. Это и дало возможность расцвета русской культуры – как гуманитарной, так и естественнонаучной.

После XIII в., судя по законодательству в области «преступлений против веры», содержанию ханских митрополичьих ярлыков и некоторым косвенным показателям, еще недостаточно укоренившееся на Руси христианство действиями митрополитов при военно-политической ханско-княжеской поддержке практически подавило проявления природно-анимистических верований в ментальности властных сословий; во всяком случае, *данные проявления не были допущены в материалы письма. Подавление политическими мерами (преследование церковным судом и др.) и последующее вытеснение природно-анимистической компоненты⁴⁷ из русской ментальности в период после XIII в. явилось главным и постоянно действующим условием постепенно нарастающего снижения уровня психологи-*

47 См. заключительный раздел главы 6.

ческой зрелости коллективного субъекта русской элиты до настоящего времени. Кроме того, политическая поддержка митрополитов способствовала ограничению любых контактов с католической Западной Европой и, соответственно, с развивающейся натурфилософией и естественнонаучной книжностью, имеющими нулевую этническую функцию.

Вследствие указанных причин развитие русской ментальности было существенно искажено. Отдаленные отрицательные последствия подавления дохристианской компоненты ментальности, на наш взгляд, в течение всего дальнейшего периода существования Руси и России играли деструктивную роль вплоть до настоящего времени. Некоторое возрождение природно-анимистической компоненты русской ментальности в период ордынского завоевания, похоже, имело место только во времена Сергия Радонежского, в процессе сплочения сил в борьбе за консолидацию и укрепление русской идентичности.

В XVII в. для преодоления политической изоляции России мобилизационным путем по инициативе царя Алексея Михайловича в Русской Церкви патриархом Никоном была насильственно изменена обрядность и проведена «книжная справа» по поздневизантийским образцам, которые, как теперь уже установлено, не были богословски обоснованными и противоречили русской церковной традиции (Голубинский, 1997; Зеньковский, 1995; Каптерев, 1996; и др.). Взяв за основу *этнодифференцирующие* новогреческие образцы, Никон осуществил реформу, которая привела к возникновению старообрядчества и породила проблемы, сыгравшие, как было показано выше, отрицательную роль в развитии России и не разрешенные до настоящего времени. Также при дворе Алексея Михайловича все более популярным становились *этнодифференцирующие польский язык* и особенности быта. В целом имел место отход от русских традиций.

В XVIII в. были осуществлены мобилизационные реформы Петра Великого, обеспечившие Россию этнофункционально нейтральным *научно-технологическим оснащением*, но вместе с тем привнесшие в русскую ментальность (особенно в ментальность светской власти) огромное количество *этнодифференцирующей лексики, бытовых привычек* и пр. При Петре в ментальность светской власти прочно вошел *немецкий язык* и бытовые привычки. Позже в ментальность русской власти вошел *французский язык* и бытовая культура (при Екатерине II), а в 1894 г.

на престол взошел царь Николай II – поклонник *английского языка* и быта⁴⁸.

Октябрьская революция явилась мобилизационной попыткой решения русским коллективным субъектом проблем, основы которых были заложены в расколах XIII в XVII вв. Как было показано выше, оба раскола русской ментальности способствовали тому, что наиболее психологически зрелые, творческие, но оппозиционно настроенные к власти (вследствие раскола церкви и общества) и необразованные (в западноевропейском смысле) низы общества стали движущей силой революционного переворота, которым руководила образованная, но психологически недостаточно зрелая интеллигенция.

Руководители революционного переворота, основываясь на *западноевропейских политэкономических и материалистических теориях*, а также утопических идеях, созвучных старообрядческим представлениям о «Беловодье» и пр., осуществили данный переворот по вполне *этнодифференцирующим лекалам*. При этом социальные низы имели этноинтегрирующую направленность, а руководящий образованный слой – преимущественно этнофункционально нейтральную или этнодифференцирующую. Последствия рассогласования между властью и низами не заставили себя ждать.

Короткий, но мощный мобилизационный рывок в 90-е XX в. завершился крахом Советской России. И это произошло в первую очередь по внутренним причинам. Сторонники радикального либерализма видят данные причины в недостаточно «переделанной» на западный манер России. Логика же нашего рассуждения показывает, что причина заключается в непонимании и даже неприятии властью внутренних источников развития русской ментальности.

В силу реформ образования, начиная с первых лет советской власти, в онтогенезе из ментальности нового поколения руководящих

48 Известная исследовательница западноевропейского влияния в России Т. Л. Лабутина (ИВИ РАН) пишет: «Процесс „вестернизации“ правящей элиты в России длился не одно столетие. Насильственный слом патриархального уклада России начался при Петре I. Эталонном для подражания при реформировании общества для русского царя стали западноевропейские страны, в первую очередь, Англия. Данный процесс продолжался в постпетровскую эпоху, в особенности в правление Екатерины II, что побудило ряд историков (Э. Симмонс, Д. Хорн, Э. Кросс, А. Б. Соколов, Е. В. Потемкина) говорить о *зарождении* в екатерининской России таких явлений, как англомания и англофильство (Лабутина, 2017, с. 34).

работников по понятным идеологическим причинам вытеснялись не только природно-анимистические представления, но и христианские. Такое воспитание и обучение постепенно обусловило снижение уровня психологической зрелости современной властной элиты, что, в свою очередь, под влиянием внешнего «обаяния» западной бытовой культуры, формировало незрелую этнодифференцирующую убежденность, что собственных источников развития в России нет и что нужно «догонять Америку».

В процессе мобилизационной реформы конца XX в. произошел переворот в ментальности русской правящей элиты. Формальное сходство с реформами Петра Великого заключалось в том, что изменения произошли по образцу западных рыночных материалистических концепций, однако они осуществлялись исключительно в социокультурной и фискально-экономической сфере, а научно-технологическая и собственно хозяйственная сферы, напротив, претерпели негативные изменения, их развитие резко затормозилось.

Вовлеченность русского коллективного субъекта в англо-американскую языковую стихию приняла, похоже, тотальный характер, и чем ближе к социальной элите, тем в большей степени. Хотя развитие науки, культуры, хозяйственно-экономической сферы и ожидалось, но эффект был прямо противоположным. Причина этого «неожиданного» отрицательного эффекта была та же, что и в предыдущих «мобилизационных рывках», – использование этнодифференцирующих «инновационных» клише. Однако в последнем случае они уже практически сразу, в отличие от предыдущих реформ, затормозили развитие, вследствие еще большего снижения уровня психологической зрелости властной ментальности: *коллективный властный субъект от кризиса к кризису в течение семи веков все в большей степени утрачивал целостную национальную идентичность и уровень качества принятия государственных решений.*

В реформе конца XX в., на наш взгляд, было еще в большей степени, по сравнению со всеми предыдущими историческими периодами, осуществлено то, что отмечал Ключевский для России XVII в. в отношении начала *влияния* западноевропейской ментальности на русскую. Этнодифференцирующая и психологически незрелая перестройка русской ментальности была жестко оформлена законодательно как передел всей сути русской жизни по современным западным социокультурным шаблонам. Реформам подверглись и наука, и культура, и семья, и ценности, и многое другое.

Зависимость ментальности властных слоев русского коллективного субъекта от Запада в XVII в. выражалась преимущественно в зависимости от католической немецко-польской ментальности; в первой половине XVIII в. – от немецкой протестантской ментальности; во второй половине XVIII в. и первой половине XIX в. – от французской ментальности либеральной философии Вольтера и Монтескье. В конце XIX–самом начале XX в. во властных и образованных слоях общества, включая семью Николая II, преобладали «англоманские» настроения (Потанина, Кончакова, 2011, с. 229; Лабутина, 2008, с. 34–42). Очередной мобилизационный скачок в 1917 г. был осуществлен в форме советской индустриализации под лозунгами французских либеральных идей и на основе немецкого экономического материализма.

С начала XX в. стало зарождаться поклонение идеологии американского прагматизма, которое достигло апогея в постперестроечный период и являлось уже, в отличие от предыдущих исторических эпох, следствием еще более выраженного снижения уровня психологической зрелости представителей государственной администрации.

К сожалению, существенная постперестроечная трансформация системы воспитания и образования в прагматизированный институт «рыночных услуг» на основе «достижений мировой науки», обусловила, наряду с невниманием к гуманитарному компоненту образования и минимальное внимание к дохристианской культуре в системе образования. Даже официальное признание православных ценностей и института Русской Православной Церкви способствовали дальнейшему вытеснению природно-анимистического компонента русской ментальности (и, соответственно, снижению качества усвоения христианских представлений и уровня креативного интеллекта).

Официально современная позиция Церкви по отношению к дохристианскому компоненту русской ментальности (прежде всего природно-анимистическому) в документах не представлена. Есть только нейтральное упоминание о «демифологизации» природы христианством, способствовавшей «возникновению научного естествознания» (Основы социальной концепции..., 2005, с. 1). Вместе с тем, многие представители духовенства, выступающие в СМИ и/или работающие в сфере образования, часто негативно оценивают использование в процессе воспитания детей даже таких фольклорных образов, как «дед Мороз», «Баба Яга», «леший» и пр. Вряд ли большинство современного русского населения России считает данные образы «неполезными», как, например, на наш прямой вопрос

на пресс-конференции в Богоявленско-Анастасиинском женском монастыре (2003) ответил епископ Костромской и Галицкий Александр (2003). Правда, в частных беседах с другими иерархами мы встречались и с нейтрально-лояльным отношением к данному вопросу. Вместе с тем, в наших наблюдениях за выступлениями представителей духовенства в СМИ, а также в опыте практической работы в детских учебно-воспитательных учреждениях с негативной оценкой подобных фольклорных образов мы неоднократно сталкивались. Такова реальная ментальность части духовенства, и это предостерегает, с наших позиций, современную проблему.

Все это привело к еще большей диссоциации русской ментальности, к ее отрыву от собственных истоков. Формальное следование западным образцам способствовало и наследованию специфических негативных тенденций современной западноевропейской культуры. А именно: в Западной Европе и США имеет место нарастающий отход от корней западноевропейского Просвещения и науки – античной культуры и, прежде всего, древнегреческой культуры и языка. В России на данный момент существуют всего две классических гимназии, а в Министерстве образования и науки вопрос о развитии классического компонента русской культуры даже не ставится⁴⁹. Опасность заключается в том, что адаптационный потенциал коллективного властного субъекта и уровень его саморефлексии по отношению к целостной идентичности не только еще более снизились, но имеют тенденцию к дальнейшему снижению.

В содержании влияния западноевропейской ментальности на русскую этнофункциональный анализ позволяет выделить две составляющие. Во-первых, это естественнонаучные представления и технологические идеи, имеющие нулевую выраженность этнической функции и являющиеся весьма полезными для общества. Во-вторых, проблему представляет именно содержание гуманитарного влияния: языковые, социальные, нравственные, бытовые и т. п. представления и направленность (мотивы, интересы), которые имеют, как правило, этнодифференцирующую функцию.

Кроме того, наблюдается массовое проникновение в русскую ментальность дохристианских западноевропейских представлений (см. творчество Дж. Р. Р. Толкиена). Подобные влияния на детскую психику в раннем возрасте могут обуславливать психологическую дезадаптированность субъекта, рост тревоги, снижение

49 Насколько нам известно, в современной России ежегодно в университетах готовятся не более 25–30 специалистов по древнегреческому языку и античности в год.

уровня интеллекта (в т. ч. креативного), рост алекситимии, распространение депрессивных и психосоматических расстройств, наркомании, криминального поведения и др. (Сухарев, 2008; Сухарев, Чулисова, 2013; и др.).

Многие методы психотерапии, разработанные в Европе и США, кроме психоанализа и психодрамы, базирующихся в основе своей на античных представлениях, общих для Западной Европы и России, исходят из экзотических, этнодифференцирующих образов культуры. Это гештальт-терапия (дзен-буддизм), аутогенная тренировка (хатха-йога), экотерапия (верования североамериканских индейцев), онтопсихология и онтопсихотерапия (восточные психопрактики) и другие «ядовитые цветы восточного мистицизма», неадекватно усваиваемые психологически недостаточно зрелой русской интеллигенцией (Сухарев, 2007б, с. 90–100). Другими словами, современная западноевропейская ментальность (не говоря уже о США) в значительной мере сама подверглась этнодифференцирующему влиянию восточных идеологий и культур (начало данного процесса можно зафиксировать уже в эпоху Возрождения).

Однако, при наличии этнодифференцирующих влияний, в западноевропейской ментальности была сохранена собственная дохристианская культура (античная, германская и кельтская и др. мифологии), обеспечивающая основу психологического созревания субъекта. В то же время в русской ментальности этноинтегрирующие природно-анимистические представления, этнодифференцирующие мифологические (античные) и конфессиональные влияния, а также естественнонаучные идеи, имеющие нулевую выраженность этнической функции, практически до петровских реформ идеологически подавлялись (Сухарев, 2014а, с. 129–140). Саморефлексия дохристианского компонента в ментальности властных и образованных сословий под влиянием идей западноевропейского романтизма началась лишь в конце XIX в. (записи русского фольклора, научные исследования и пр., см. главу 10).

Низкий уровень саморефлексии коллективного субъекта русской элиты в отношении к дохристианской составляющей собственной культуры исторически обусловил ее относительно сниженный уровень психологической зрелости и, как следствие, негативизм по отношению к естественнонаучному мышлению («антисайентизм»).

Важнейшей особенностью ментальности современной русской элиты является крайне низкий уровень саморефлексии по отношению к системообразующему фактору, наряду с христианством объединяющему нас с Западной Европой и лежащему в основе на-

учного мировоззрения. Это – древнегреческая античность и язык, которым обязаны своим взлетом эпохи европейского Возрождения и Просвещения.

Классическая античность в русской системе образования начиная с XVII в. никогда еще не была представлена в таком мизерном объеме и на таком низком уровне, как в постперестроечный период конца XX–начала XXI вв. Парадокс в том, что поверхностная «европеизация», осуществляемая современной русской элитой, отрывает нас от самых истоков европейской культуры. *Таким образом, этноинтеграция ментальности русской элиты с целью повышения уровня ее саморефлексии по отношению к архаическим (природно-анимистическим) компонентам ментальности наряду с усвоением античных представлений и языка необходимы для выработки способности элиты к принятию инновационных государственных решений в современных условиях.*

Анализ показывает, что посредством прямого политического давления в высших слоях общества и косвенно, через содержание образования, из русской ментальности постепенно вытеснялся природно-анимистический компонент и замещался преимущественно этнодифференцирующими природно-анимистическими и другими западноевропейскими и экзотическими представлениями, а в последние 20–30 лет – этнодифференцирующими представлениями о природе. Начиная с середины 90-х годов XX в. значительная часть населения, особенно городского, получила, по известным причинам, возможность путешествовать в экзотические страны, этнодифференцирующие образы природы начали активно транслироваться по телевидению. Наступил настоящий бум (в том числе и контрабандный) на приобретение экзотических животных, птиц, рептилий. Кроме того, началось рекламирование экзотических продуктов питания и кулинарных изысков (суши и пр.), антропоэстетических представлений, не говоря уже о сказочно-мифологических образах и т. п. (например, фантазии Дж. Р. Р. Толкиена, эзотерическое мифотворчество Карлоса Кастанеды и т. п.). Данные представления, включаемые в недостаточно зрелую ментальность молодежи и тем более – детей, вносили существенные искажения в процесс их этнофункционального развития, причем чем в более раннем возрасте, тем в большей степени. Чем к более высокому социальному слою принадлежали эти дети, тем в большей степени они подвергались этнодифференцирующему воздействию (Сухарев, 2000, 2008).

С позиции принципа этнофункционального единства микро- и макрокосма такие изменения в ментальности, особенно если они

обеспечены содержанием воспитания и обучения в возрасте до 5 лет, обусловливают у представителей коллективного субъекта снижение гармоничности взаимодействия когнитивных и эмоционально-чувственных компонентов отношений и нарастание личностной тревожности. Вследствие данных изменений развитие ментальности коллективного субъекта русской элиты сдерживалось. Снижался уровень психологической зрелости, повышалась тревожность, обусловливающая неоправданное доверие к привычным с детства этнодифференцирующим представлениям и суждениям. Также снижался уровень репродуктивного и творческого интеллекта, нравственный уровень, что обусловливало неспособность усвоения представления об «общем благе» и т. п.

Напомним, что недостаточная психологическая зрелость может проявляться в общей психической неустойчивости, несамостоятельности в поведении и мышлении, во внушаемости, в слабом эмоциональном контроле в сочетании с силой эмоциональных реакций, в снижении качества взаимодействия мышления, чувств и эмоций; в интеллектуальном плане – в недостаточной способности к обобщению и пр. Это не исключает наличия хитрости в достижении своих целей при недоразвитии высших эмоций, связанных с прочностью усвоения нравственных норм, со способностью испытывать чувство стыда (Марковская, 1995, с. 46–62, 70–73).

Проявления несамостоятельности, нерелефлексивной зависимости от западноевропейских культурных шаблонов, нравственной незрелости, снижения качества взаимодействия мышления, чувств и т. д., как показано выше, описываются в исследованиях в качестве типических характеристик современной русской элиты, препятствующих принятию ею адекватных вызовам времени управленческих решений и инновационному развитию России. Сюда же можно отнести криминализацию русской элиты, рост коррупции, признаки «испарения морали», которые могут рассматриваться как проявления «криминального инфантилизма» (Сочивко, 2016).

Такая особенность функционирования русской элиты, как «мобилизационность» при освоении инноваций, также объясняется ее недостаточной психологической зрелостью. Последним объясняются и такие признаки, как недостаточно гармоничное взаимодействие когнитивных и эмоционально-чувственных компонентов отношений, – например, импульсивность, проявляющаяся в сфере управления: проведение различных «компаний в борьбе за...», эмоциональное искажение и торможение когнитивных процессов («голосование сердцем» и т. д.), а также явная неспособность госу-

дарственного планирования на длительные сроки (тем более – превышающие длительность отдельно взятой человеческой жизни) (Сухарев, 2015б, с. 20–29).

Современное состояние ментальности русской элиты характеризуется отсутствием внутренних психологических условий, необходимых для оптимизации сочетания принятия креативных управленческих решений мобилизационного типа с решениями эволюционного типа.

В историческом развитии русской ментальности были и «бифуркационные» периоды и исторические личности, которые, если можно так выразиться, предоставляли коллективному субъекту новые возможности в выборе направления развития.

Определенную эволюционную этнофункциональную гармонизацию русской ментальности в целом удавалось совершить немногим реформаторам. В частности, многое было сделано Пушкиным, создавшим современный литературный язык на русской, а не на французской или церковнославянской основе (Жамчатнов, 2005). Кроме того, он дополнил развитие ментальности русской элиты направленностью на идеалы народной архаики и гражданского патриотизма, наряду с ее уже сложившейся направленностью на классические античные и западноевропейские либеральные идеалы. Укрепив архаические представления в ментальности дворянского сословия, Пушкин, на наш взгляд, обеспечил некоторую отсрочку грядущего революционного переворота начала XX в. через механизм этноинтеграции.

Такую же роль мог сыграть и развивавшийся с конца XVIII до начала XX вв. среди властных и образованных сословий России интерес к архаическому прошлому, фольклору, крестьянству. Уровень саморефлексии духовного сословия по отношению к дохристианскому компоненту русской ментальности оставался относительно сниженным вследствие имевшего место сложившегося стереотипа «борьбы с остатками язычества» и поэтому неоднозначного отношения к природно-анимистическому («языческому») пласту культуры.

Свято место пусто не бывает, и после 1917 г. в воспитании молодежи начал преобладать сначала культ прагматически идеализированного естественнонаучного знания (Л. С. Выготский и др.). В настоящее время, вследствие *крайней либерализации* содержания учебных программ и изменения общего подхода к воспитанию, культ естественнонаучного знания фактически сменился на неконтролируемый системой образования поток представлений восточных, африканских, южноамериканских архаических культов, сект, эзотерических обществ и пр., транслируемых посредством интер-

нета, телевидения и другими технологическими и гуманитарными методами.

В Западной Европе имел место тот же процесс, однако в ментальности ее стран сохранялась существенная представленность не только христианства и естественнонаучного мировоззрения, но и дохристианской культуры, что создавало условия для использования ее этноинтегрирующих представлений в процессе воспитания и образования в целом. Прежде всего это, конечно, пример Италии эпохи Возрождения и позже. Так же, как и в Италии, в материалах письма и в культуре в целом во многих странах Северной Европы дохристианское наследие «не было поражено в правах». В России аналогичный культурный компонент сохранился в наименьшей степени (Гальковский, 2000).

Ярким примером сохранения дохристианской ментальности для воспитания подрастающего поколения являются сочинения выдающегося английского (хотя и родившегося в Южной Африке) ученого и писателя Дж. Р. Р. Толкиена. Его труды представляют собой развитие и современную интерпретацию видения мира, присущего англо-саксонской, кельтской, исландской, норвежской мифологии и некоторым другим дохристианским представлениям стран Северной Европы.

Согласно этнофункциональным исследованиям, такой мифологический источник весьма полезен для решения ряда воспитательных проблем в указанных странах. Однако для России западноевропейская мифология является этнодифференцирующей и может органично усваиваться лишь в возрасте не ранее 7–9 лет (при условии оптимального развития в более раннем возрасте, обеспечивающем эмоциональное и нравственное созревание). Собственно этноинтегрирующие русские дохристианские представления (в русской этносреде), как мы уже отмечали, в современном дошкольном воспитании (оптимальный возраст для его усвоения – до 5 лет) в нашей системе образования представлены крайне скудно.

То же можно сказать и о других народах России: этнические функции природно-анимистических представлений для различных природно-культурных ареалов разные, этнические функции надэтнически-религиозных представлений могут различаться или быть общими. Естественнонаучные представления являются, по определению, общими для всех народов (не имеют этнической функции).

Этнофункциональный подход к процессу образования учитывает этническую функцию содержания учения и собственно воспи-

тания на природной, природно-анимистической и надэтнически-религиозной стадиях. Он обеспечивает формирование личности, способной, с одной стороны, к творческому овладению естественнонаучными представлениями и мышлением, а с другой – обладающей высоким нравственным уровнем, обеспечивающим минимум субъективности в разрешении межэтнических и межконфессиональных противоречий (Бухарева, 2005; Сухарев, 2008).

Проектирование будущего этапа развития русской ментальности

Основой проектирования развития русской ментальности в настоящий момент является трансформация существующей системы образования в направлении ее этноинтеграции, в особенности на дошкольном и раннем школьном возрастных уровнях. Отечественная система образования в настоящее время в очередной раз реформируется вне учета результатов какого-либо научного анализа проблемы, но исключительно по западноевропейским шаблонам. Наши исследования показывают, что необходимо последовательное изменение содержания образования в целом, начиная с будущих матерей (Сухарев, 2008, с. 159–163, 437–472 и др.), планируя его постепенную этноинтегрирующую трансформацию на период не менее 25 лет, т. е. до социально-профессионального созревания человека.

Наибольшее внимание к содержанию и последовательности этноинтегрирующих изменений, согласно нашим исследованиям, следует уделять включению в содержание образования будущих матерей и детей до 6–7 лет для всех слоев населения и в первую очередь – для русской элиты, этноинтегрирующих природно-анимистических и природных представлений (с 1 до 5 лет).

Данные условия обеспечат минимальную базу для оптимизации психологического развития и созревания не только общества в целом, но и представителей русской элиты, для гармонизации взаимодействия когнитивных и эмоционально-чувственных компонентов отношений, более органичного усвоения нравственных норм, формирования естественнонаучного мышления, представления об «общем благе», преодоления «антисайентизма», а также повышения уровня креативного интеллекта, необходимого для принятия инновационных управленческих решений.

Основной принцип трансформации системы образования – эволюционное развитие от этноинтеграции ментальности русской эли-

ты, далее – русской ментальности в целом и наконец – российской ментальности как совокупности национальных ментальностей России. Данные последовательные этапы развития элитной ментальности являются основой для формирования национальной элиты России (Сухарев, 2008, с. 453–456 и др.).

Трансформация системы образования является главным инструментом формирования ментальности элиты. По мере эволюционного формирования психологически зрелых представителей элиты, необходимо одновременно с образовательными мерами осуществлять ограничительно-правовую кадровую политику.

Например, первичный отбор кадров должен исходить из наличия у оптанта таких базовых для элиты качеств, как творческий (креативный) интеллект, высокий нравственный уровень и приоритет интересов «общего блага». Кроме того, данный отбор должен ориентироваться на 1) приоритет получения соискателем этноинтегрирующего образования в реформированной отечественной системе образования; 2) его высокий профессионализм, большой опыт работы и, желательно, выработки творческих решений в конкретной сфере управления; 3) высокий нравственный уровень; 4) наличие финансовых, экономических, семейных и конфессиональных интересов только внутри России и т. п. Но главным, повторим, является направленность на *проектируемый эволюционный тип развития* коллективного субъекта русской элиты. Формирование данной направленности обеспечивается воспитанием и обучением элиты с учетом этнической функции содержания различных стадий развития личности. Содержание проектируемого этапа развития коллективного субъекта, таким образом, формируется в процессе последовательного приближения данного развития к идеальному прообразу – архегении русской ментальности, как возвращение к изначально заданному, но недостижимому идеалу.

Наше исследование показало, что наиболее общим направлением приложения усилий по научной оптимизации развития русской ментальности является ее *этноинтеграция, которая должна охватывать все содержание этапов исторического развития русской этносреды: дохристианский (природные и природно-анимистические представления), христианский (христианские представления), этап Просвещения (естественнонаучные представления).* Данный процесс последовательно обеспечивает психологическую гармонизацию будущей проектируемой ментальности коллективного и индивидуального субъектов по показателям, выработанным науками о человеке.

Таким образом, целью этноинтеграции является проектирование развития ментальности и ее социально-психологической коррекции в направлении идеального прообраза развития русской этносреды (архегении), далее – ментальности «русской цивилизации»⁵⁰, включающей много различных национальных, географических, культурных и природно-биологических составляющих и, наконец, ментальности всей этносферы.

Социально-психологическая коррекция ментальности коллективного субъекта – это комплекс первоочередных мер, направленных на обеспечение ее развития. Данный комплекс составляет проект развития ментальности на современном этапе исторического развития ее этносреды. Напомним, что современным этапом исторического развития русской (и не только) ментальности является этап *этнической маргинальности*, который характеризуется беспрецедентным нарастанием смешения в психике представлений параметров различных этносред.

Характерно, что мобилизационное решение проблем в XX в. достигается созданием институтов «чрезвычайности». В начале века это было небезызвестное ЧК; в наше время уже создано целое министерство, закрепляющее «чрезвычайность» в подходе к текущим проблемам, – Министерство чрезвычайных ситуаций (МЧС), надеваемое нарастающими полномочиями, оснащением и государственной поддержкой в целом. Это свидетельствует о том, что проектируемые государственные решения по-прежнему находятся в плоскости «чрезвычайности». Между тем последовательное увеличение мобилизационного расходования человеческих и природных ресурсов, по-видимому, может иметь свой предел, *критический уровень* («порог») расходования адаптационного потенциала, после достижения которого коллективный субъект разрушается. Повышение же критического уровня психологического адаптационного потенциала позиций может быть осуществлено, в первую очередь, за счет актуального в настоящее время повышения современного уровня саморефлексии коллективного субъекта по отношению к дохристианскому компоненту русской ментальности, типически подавляемому в течение столетий. Повышение уровня саморефлексии в данном отношении обуславливает этноинтеграцию и развитие субъекта, т. е.

50 Под ментальностью русской цивилизации мы понимаем ментальность не только русских этнических общностей, но систему ментальностей различных этносов, связь которых между собой и с ментальностью всей этносферы (человечества в целом) опосредствуется русской культурой и языком.

возвращение к изначально заданному идеалу (архегении) (см. главу 1). А это, в свою очередь, и обеспечивает повышение его адаптационного потенциала.

Напомним, что в психологическом плане последовательное становление всех этапов развития коллективного субъекта, как и стадий развития личности, обуславливает развитие его когнитивной, эмоционально-чувственной, поведенческой сфер и их гармоничное взаимодействие, а также становление его адаптационного потенциала – социального, нравственного, интеллектуального, психосоматического. Главным показателем возрастания адаптационного потенциала является преодоление приоритета мобилизационного типа развития и становление базового, эволюционного типа, исключающего столь затратные во всех отношениях революционные реформы.

Рассмотрим далее «болевы точки» развития русской ментальности, а также противоречия, порождающие данные «точки бифуркации», являющиеся первоочередными для инициации развития.

Будучи первичными в аспекте развития, анимистические представления о природе как живой олицетворенной сущности играют роль фундамента, на котором строится все здание личности. Поэтому *главной проблемной областью развития русской ментальности является взаимодействие ее христианского и дохристианского компонентов*. Развитие ментальности субъекта на природной и природно-анимистической стадиях закладывает его мотивационно-потребностный (адаптационный) потенциал, а на природно-анимистической стадии формируется способность личности к саморегуляции, т. е. гармоничное взаимодействие когнитивных и эмоционально-чувственных компонентов ее отношений, что является основой для полноценного усвоения нравственных норм, убеждений (Божович, 2001).

Для формирования полноценного усвоения нравственных норм, а также полноценной способности коллективного субъекта к разумному познанию (творческому мышлению) необходима этноинтеграция всех слоев русской ментальности, и в первую очередь – ментальности государственной элиты.

В связи с приведенными выше положениями нашего исследования, необходимо выразить отношение к официальной позиции Церкви по отношению к познанию – как естественнонаучному, так и гуманитарному, – которая представлена в «Основах социальной концепции РПЦ»: «Настоящий документ, принимаемый Освященным Архиерейским Собором Русской Православной Церкви, излага-

ет базовые положения ее учения по вопросам церковно-государственных отношений и по ряду современных общественно значимых проблем» и устанавливает «ряд руководящих принципов, применяемых в данной области епископатом, клиром и мирянами» (Основы социальной концепции..., 2005, с. 1).

В данной концепции есть положения, которые, на наш взгляд, могут послужить основой для диалога между православной и научной ментальностью. В частности, об отношении к природе в разделе «XIV. Светские наука, культура, образование» говорится: «Христианство, преодолев языческие предрассудки, демифологизировало природу, тем самым способствовало возникновению научного естествознания» (там же). Здесь возникают вопросы: что понимается под «демифологизацией» природы и является ли с богословских позиций «мифологизированное» и даже анимистическое отношение к природе для целей воспитания детей возвращением к язычеству?

С позиций ряда научных исследований, отношение к природе как к живой и одухотворенной сущности, причем с учетом народных традиций сказочной поэтики, имеет огромное значение для воспитания детей в дошкольном возрасте. Роль феномена «субъективизации объектов природы» показана в докторской диссертации С. Д. Дерябо (Дерябо, 2002), связь нравственного развития с отношением к природе – в работах Г. В. Шейнис (Шейнис, 2009), а роль этноинтегрирующего природно-анимистического компонента ментальности для развития нравственной и здоровой личности – во многих наших исследованиях 1995–2016 гг.

Более того, наши исследования показывают, что усвоение нравственных «надэтнических» норм, в том числе и христианских, обусловлено усвоением предыдущих стадий развития личности – природной и природно-анимистической. Другими словами, с позиций нашего подхода, необходимый «православный проект» требует включения в процесс воспитания природно-анимистических представлений, обуславливающих психологическую готовность субъекта к полноценному усвоению христианской нравственности в конкретной этносреде (Сухарев, 2008; Сухарев, Чулисова, 2013; и др.).

Негативное по преимуществу отношение некоторых представителей православного духовенства к этноинтегрирующим дохристианским природно-анимистическим представлениям в собственной национальной культуре создает основу для привлечения в ряды постоянно расширяющихся сообществ так называемых «язычников», родноверов и т. п. новых adeptов на основе обряда «раскрещивания»,

т. е. отхода от православия, которое для русской ментальности веками являлось этноинтегрирующим фактором. С научных позиций дискуссионным является и зачастую непримиримое отношение некоторых представителей духовенства к младенчеству родной культуры, что может обусловить дальнейшую диссоциацию русской ментальности. Маргинализация данных групп населения от Церкви, наряду с прочим, способно подтолкнуть их к консолидации с зарубежными *этнодифференцирующими* движениями – западноевропейских «арийцев», восточных «шаманов», оккультистов и пр. В итоге раскол русской ментальности продолжится и в данном направлении, хотя все эти люди хотят быть в русской цивилизации, языке и культуре. Напомним, что сами древние представления, если они не являются антихристианскими, имеют этноинтегрирующую направленность.

Таким образом, понимание Церковью и наукой роли представлений о «демифологизированной» или «субъектифицированной» живой природе в развитии личности также должно являться предметом углубленного и заинтересованного изучения.

В «Основах социальной концепции РПЦ» отмечается также, что «для обеспечения нормальной человеческой жизни как никогда необходимо возвращение к утраченной связи научного знания с религиозными духовными и нравственными ценностями», вместе с тем, «с одной стороны, в естествознании нет теорий атеистических и религиозных, но есть теории более или менее истинные. С другой – религия не занимается вопросами устройства материи» (Основы социальной концепции..., 2005, с. 1).

Отмечается и некорректность противопоставления религии и так называемого научного мировоззрения; приводятся слова святителя Филарета Московского: «Вера Христова не во вражде с истинным знанием, потому что не в союзе с невежеством». Также в документе ставится акцент на «опасность идеологизации науки, за которую народы мира заплатили высокую цену в XX в. Она особенно опасна в сфере общественных исследований, которые ложатся в основу государственных программ и политических проектов. Противостоя подмене науки идеологией, Церковь поддерживает особо ответственный диалог с учеными-гуманитариями» (там же).

Этнофункциональный анализ исторического развития русской ментальности показал, что особого внимания требует *проблема гармоничного сочетания, с одной стороны, православного мировоззрения, традиционно основывающегося на учении Отцов Церкви о Божественном откровении, и, с другой стороны, научного познания.*

По-видимому, в развитии религиозного компонента русской ментальности полезно было бы учитывать опыт взаимодействия христианства и науки в западноевропейской ментальности, и это может быть сделано профессиональными богословами. Ценность данного опыта состоит в том, что в нем в явном виде, на высоком уровне рефлексии представлена принципиальная и богословски обоснованная возможность сочетания христианского восприятия мира и естественнонаучного его истолкования. Однако в отечественной культуре данное сочетание имеет свое развитие, специфику и результат.

В западноевропейской традиции, по мысли Фомы Аквинского (XIII в.), существует изначальное согласие познания посредством Божественного Откровения и разумного познания. Причем в процессе разумного познания человеку открывается возможность познания Бога, но не его сущности. Фома пишет: «Для спасения человеческого было необходимо, чтобы сверх философских дисциплин, которые основываются на человеческом разуме, существовала некоторая наука, основанная на Божественном Откровении; это было необходимо, прежде всего, потому, что человек соотнесен с Богом как с некоторой своей целью... Итак, необходимо, чтобы философские дисциплины, которые получают свое знание от разума, были дополнены наукой, священной и основанной на Откровении» (Фома Аквинский, 2011, с. 9). Конечно, мысль о необходимости проверки результатов разумного познания Божественным Откровением высказывалась не только современниками Фомы Аквинского, но, например, Роджером Бэконом, который считал, что истины рационального знания и Откровения заключены в абсолютном знании Бога (Бэкон, 2005), и др. Задолго до них о дополнении разумного познания Откровением говорил, например, в IV в. св. Василий Великий. Это во многом определило основания развития естественнонаучного знания и его взаимоотношения с религией в западноевропейской культуре.

Важно то, что естественнонаучное познание, развивавшееся в Западной Европе на основе античного наследия, имело общечеловеческий характер. Многие для осмысления значения дохристианского платонизма, неоплатонизма как опоры для христианской экзегезы (см. труды св. Григория Богослова, св. Василия Великого, св. Григория Нисского и др.) сделал флорентийский священник и «наставник Европы» в эпоху Возрождения Марсилио Фичино. В двух своих сочинениях «Платоновская теология о бессмертии души» и «О христианской религии» он утверждал, что основные этапы

развития философии появляются как «озарение», поэтому ее смысл состоит в том, чтобы подготовить человеческую душу к восприятию Откровения (Кудрявцев, 2008, с. 60–68; Фичино, 1981, с. 139–243). В XX в. в России, на наш взгляд, весьма продуктивный шаг в философско-методологическом синтезе дохристианской ментальности русского крестьянина и христианства на основе платонизма сделал о. Павел Флоренский (Флоренский, 1994).

Социологические исследования показывают недостаточно органичное включение в современную русскую ментальность научных представлений, наблюдается снижение уровня доверия науке. Незначительная степень усвоения русской ментальностью философских и естественнонаучных достижений из-за ослабления контактов с Европой с XIII до конца XV вв., с первого взгляда, является легко восполняемым недостатком. Но настораживает следующий факт: в современной России насчитывается около 600 тыс. врачей и в то же время, около 800 тыс. только официально зарегистрированных магов, гадалок, астрологов и др. (Юревич, 2014), причем большинство из них пользуются экзотическим *этнодифференцирующим* инструментарием. Это свидетельствует об относительно меньшей востребованности науки и православия по сравнению с паранаукой или неоязычеством. Запреты в данной области совершенно бесполезны – ни государственные, ни церковные; необходимо не мобилизационное «либеральное» или ветхозаветное «запретительное», но естественно-эволюционное начало, интегрирующее и направленное на идеальный прообраз развития русской этносреды с целью возвращения ментальности коллективного субъекта как условия формирования здорового, умного, творческого и нравственного человека.

Недостаточный уровень психологической зрелости порождает нарастание зависимости русской ментальности от западноевропейской (или от любой инокультурной и иноконфессиональной), которое, благодаря развитию современных коммуникационных технологий, телевидению, интернету и др., интенсивно распространяется уже на ментальность социально самых далеких от власти слоев общества, в том числе и на остатки крестьянства (Россия..., 2017).

Также актуальной проблемой является профилактика межконфессиональных конфликтов, – например, при взаимодействии представителей различных христианских конфессий. Тема дискуссионная, но обойти ее нельзя. В свое время о. Павел Флоренский подчеркивал внеконфессиональное единство христианской ментальности при необходимости сохранения конфессиональных раз-

личный как «регионально-национального» своеобразия, но в то же время продолжил традицию консервации раскола русской и западноевропейской христианской ментальности на эмоционально-чувственном уровне, противопоставляя, например, с одной стороны, благотворительность на Западе, имеющую своей целью «пересоздание условий жизни» (государственные пенсии старикам, искоренение нищенства и т. п.), а с другой – православную благотворительность в России, которая «носит личный характер помощи именно этому лицу... исключительно из любви к нему, а не с расчетом, что с этой помощью изменятся условия человеческой жизни» (Флоренский, 1994б, с. 659). Данное отношение к Западу, на наш взгляд, довольно распространено в русской православной ментальности, однако оправданно ли оно? Здесь просматривается определенная идейная установка об особом положении русского православного коллективного субъекта, его внутреннем превосходстве по признаку «любви к ближнему». Проблема в том, что сравнение различных народов по данному признаку и наделение западноевропейской благотворительности атрибутом «расчетливости», а российской исключительно атрибутом «любви к ближнему» вряд ли способствует установлению взаимопонимания между народами.

В целом возникновение межконфессиональных, как и межэтнических, противоречий неизбежно: важно лишь, на каком уровне данные этнофункциональные конфликты разрешаются (см. главу 2).

Выше было показано, что раскол Церкви в XVII в. породил раскол русской ментальности, не преодоленный в ментальности верующих даже в XX в. На сегодняшний день, на наш взгляд, эта проблема состоит прежде всего в противостоянии в вопросах формально-обрядовых и в личностных вопросах взаимодействия иерархов различных конфессий. Многовековой раскол Церкви в любом случае должен быть непременно преодолен на уровне ментальности личности и общества, но *это дело не только внутрицерковное, но и общероссийское*. С позиций этнофункционального подхода существенный момент заключается в последовательности преодоления раскола русской ментальности. А именно: в первую очередь необходимо на научном, богословском и эмоционально-чувственном уровне осуществить этноинтеграцию в русскую ментальность ее дохристианской составляющей; в этом направлении существенный шаг, как мы уже упоминали, сделал о. Павел Флоренский (Флоренский, 1994а). Первоочередная необходимость ее обусловлена наибольшей выраженностью этноинтегрирующей функции природных

и природно-анимистических представлений. Этноинтеграция русской ментальности, преодоление эмоционально стигматизированного взаимоотношения христианского и дохристианского компонентов ментальности обеспечит не только гармонизацию мышления и чувств коллективного субъекта и повышение уровня креативного интеллекта, но резко *повысит энергетический, адаптационный потенциал русской православной ментальности, укрепив ее архаический фундамент.*

Заметим, что данный проект этноинтеграции, с одной стороны, означает длительную эволюционную перестройку ментальности в течение периода воспитания и профессионального обучения человека. С другой стороны, значительная часть представителей русской ментальности, в том числе и духовенство, внутренне готовы к этому. Анализ исторического развития русской ментальности позволяет предположить, что созданная таким образом этноинтегрирующая основа будет способствовать необходимому неформальному разрешению раскола внутрицерковной ментальности. *В то же время данный процесс является этнофункциональным фундаментом интегрального развития как естественнонаучного, так и гуманитарного творческого мышления для целей инновационного развития России, в интересах ее процветания и преобразования.*

Итак, на наш взгляд, для оптимизации развития (в процессе социально-психологической коррекции) русской ментальности в целом и ментальности элиты – в особенности, необходимы этноинтеграция и повышение уровня саморефлексии коллективного субъекта, прежде всего – в отношении природных и природно-анимистических компонентов. Данные компоненты не только создают необходимую основу для оптимизации развития индивидуального и коллективного субъектов по широкому кругу социальных, социально-психологических, медицинских, личностных и прочих показателей, но являются естественным фундаментом для формирования любви к Родине на эмоционально-чувственном уровне, без которого «патриотическое воспитание» контрпродуктивно.

Этноинтеграция, с одной стороны, является социально-психологическим механизмом для обеспечения условий научно-технологического прогресса в России. С другой стороны, она создает условия для оптимизации этнофункциональной направленности государствообразующей русской ментальности, и прежде всего элиты, что позволит сгладить издержки мобилизационных подходов к модернизации. Важнейшим инструментом этноинтеграции

может являться разработка эволюционной (рассчитанной на цикл формирования личности в 20–25 лет) реформы системы образования и воспитания на основе этнофункциональных технологий.

Такого рода этноинтеграция может осуществляться во всех общественных стратах российского общества (а в первую очередь – в среде будущей русской элиты), начиная с работы над образной сферой личности молодых матерей и над содержанием программ дошкольных учреждений (Сухарев, 2008, с. 437–472).

Важной составляющей целостного проекта развития государственнообразующей русской ментальности является, наряду с другими мировыми религиями и конфессиями, «православный проект» как неотъемлемый компонент русской культуры и языка, способствующий межэтническому «диалогу ментальностей» народов России. Обеспечение, в частности, православного воспитания возможно только на основе предварительного усвоения содержания предыдущих этапов (стадий) развития ментальности. На основе последовательного историко- и онтогенетического усвоения природных, природно-анимистических, надэтнически-религиозных представлений создаются психологические условия для формирования высокого уровня креативного интеллекта, предопределяющего способность к реальным, а не формальным инновациям, и пр.

Данная этноинтеграция необходима также и для того, чтобы наряду с вынужденными *мобилизационными* мерами по обеспечению «выживания» России наконец было бы на государственном уровне уделено внимание научно обоснованному *эволюционному* гуманитарному развитию, обещающему результаты не только через несколько лет, но и через десятилетия и проектирующему возможную дальнейшую стратегию развития страны в системе мировых цивилизаций.

В следующем, заключительном, параграфе мы коснемся перспективы геополитического рассмотрения совместного, системного и информационно безопасного развития русской и российской ментальности в системе целостной ментальности этносферы.

Геополитика и этнофункциональный подход к проблеме информационной безопасности

Рассматривая историко-психологическую специфику развития России, необходимо выявить *роль параметров развития ее ментальности в масштабе этносферы, т. е. в контексте ментальности всего человечества*. При этом неизбежно придется затронуть проблемы

взаимодействия ментальностей различных этносред и их взаимной информационной безопасности.

Традиционно проблемы взаимодействия национальных и цивилизационных таксонов исследуются в рамках политологии и геополитики. Классическая для геополитики XIX–начала XX вв. роль географического фактора в современном научном самосознании уже не рассматривается в качестве первостепенного, во всяком случае единственного, параметра (Мухаев, 2007, с. 17). Все большее значение в общественно-историческом развитии обретают информационно-психологические и мультикультурные параметры. Поэтому современный системный кризис развития этносферы требует новых средств, методов и, самое важное, теории и методологии решения насущных проблем сосуществования народов в экосистеме нашей планеты, – другими словами, создания новой научной парадигмы (Кун, 2003). Причем целью усилий в данной области принято полагать несколько неопределенное *обеспечение устойчивого развития природы и общества*. Важнейшим направлением в методологии геополитических исследований, по нашему мнению, должно стать целостное рассмотрение взаимодействия природных (экологических), культурно-психологических и духовных (трансцендентных) параметров исторического развития человечества. Исходя из этого мы ставим следующую задачу: *используя наше представление о развитии как возвращении к изначально заданному идеалу* (см. главу 1), *конкретизировать представление о его цели применительно к системе «человек–природа»*.

Современная геополитика учитывает не только пространственные (географические, политические и др.) условия, но и временные параметры. Они отражают динамику как природно-экологических, так и культурно-информационных и трансцендентных факторов. История природы и общества представлена в ментальности коллективного и индивидуального субъектов как история его представлений об этносредах или история взаимодействия конкретных ментальностей. В развитии ментальности общества и личности происходит постоянное взаимодействие образов зачастую самых различных этносред, что влияет на развитие «образной сферы» (термин А. А. Гостева) индивидуального и коллективного субъектов и, соответственно, на их поведение.

Как мы уже отмечали, на современном этапе исторического развития обращает на себя внимание тот факт, что с конца 70-х годов XX в. в отечественных и зарубежных исследованиях отмечается возрастание роли *этнических факторов* в жизни как общест-

ва в целом, так и отдельного человека. Именно этнос оказывается тем *естественным* таксоном в системе «природа–человек», который в наибольшей степени способен выполнять функции «информационного фильтра», оптимизирующего информационное взаимодействие в этносреде как индивидуальных, так и коллективных субъектов.

Этому способствуют такие свойства этноса, как: 1) нормативная целостность; 2) устойчивость этнического статуса личности; 3) стабильность состава; 4) устойчивость во времени. Понимание этноса как «информационного фильтра» объясняет возрастание роли этнического фактора в жизни общества в условиях формирования новой информационной ситуации. Возникновение острой потребности в «информационных фильтрах» объясняет обращение к этническим ценностям, представляющимся вечными и незыблемыми. Ориентация на специфические ценности собственного этноса накладывает ограничения на поведение и «отфильтровывает» социально значимые сигналы, ставя в центр внимания информацию, касающуюся собственного этноса, и отодвигая на периферию сообщения, являющиеся важными и насущными для других этносов (Сусоколов, 1990, с. 5–40).

Согласно концепции Э. Эриксона, в определенные «исторические моменты» происходит радикальное изменение образа мира, рушатся традиционные идеологии, привычный социальный порядок. Человек, воспринимая эти изменения, испытывает чувства тревоги, страха, бессмысленности существования и находит ответы на волнующие его вопросы в специфических для того или иного исторического момента и культуры представлениях (Erikson, 1975, p. 20). По нашему убеждению, в современную кризисную эпоху этничность является «болевым точкой» и выступает системообразующим и важнейшим смыслообразующим фактором в поведении современного человека, давая ему чувство уверенности в незыблемости ценностей. Учет этнической специфики различных социальных групп и диалектики их взаимодействия является необходимым условием обеспечения их безопасного развития в обстановке полиэтничной и мультикультурной среды.

Современная исторически сложившаяся ситуация культурной мозаичности обуславливает необходимость поиска новых *исторически актуальных* (Сухарев, 2009) и наиболее общих подходов к проблемам, возникающим перед человеком, а их адекватные решения – обретению им идентичности и смысла жизни, формированию новых образов поведения.

Этничность, как и в эпоху современного кризиса, играла важную роль и остро переживалась людьми и во времена кризисов прошедших эпох. В исторической литературе содержится огромное количество таких примеров. В частности, эпоха правления римских императоров Цезаря и Августа (I в. до н. э.), по единодушному мнению большинства исследователей являвшаяся периодом кризиса, характеризовалась «сглаживанием особенностей разных племен и народностей и усилением одной общей черты – изношенности, измельчания характеров» (Моммзен, 1993, с. 179–178).

Кризисным был также, например, этап борьбы китайского народа против иностранных захватчиков в последний период маньчжурской династии Цин (конец XIX–начало XX вв.), завершившийся превращением Китая в слабое государство, практически обслуживающее интересы Европы и США. Причиной успешности иностранного влияния был глубокий упадок династии Цин, которая и сама всегда воспринималась китайцами как этнически чуждая. Восстание ихэюаней («боксеров») проходило под лозунгами не нарушать заветов родителей и обычаи (не быть жадными, не развратничать и т. п.), уничтожать чужеземцев (маньчжуров и англичан), убивать чиновников-взяточников – представителей этнически чуждой маньчжурской власти. Однако на тот момент восстание было подавлено (Ефимов, 1973, с. 59).

Приведенные выше рассуждения дают основания полагать, что именно этничность в условиях современного кризиса является исторически актуальной «точкой отсчета» взаимодействия коллективных субъектов, учитывающей весь спектр способов описания поведения человека: от специфических *архаических* (Хачатурян, 2009; и др.), т. е. идиографических, до обобщенных, номотетических (Виндельбанд, 1997, с. 535–539). В таком случае этнология становится *базовой наукой* (Шихирев, 1993) в методологии анализа и прогноза поведения человеческих сообществ. *Теории, построенные на данной методологии, позволяют связать частные и эмпирические факты и закономерности с философскими, социологическими, психологическими и даже богословскими концепциями.*

Способность индивидуального и коллективного субъекта преодолевать различные жизненные проблемы (кризисы), понимаемая как его адаптационный психологический потенциал, обусловлена приближением развития содержания и структуры его образной сферы к этнофункциональной архегении конкретной этносреды или этносферы в целом.

Кризисы, возникающие в процессе развития субъекта, могут иметь духовный (трансцендентный), политический, экономичес-

кий, военный, культурный, биологический и пр. характер. Важно, что для разрешения данных кризисов, с одной стороны, необходимо в первую очередь учитывать представления наиболее архаических этапов развития, а с другой – систему современных научных представлений. Архаические образы выполняют, как и в случае индивидуального развития, мотивационную, «энергизирующую» функцию, а развитые научные представления – инструментальную и структурирующую.

Принимая таксон «этничность» как исторически актуальную единицу анализа развития полиэтничной системы «человек–природа» (этносферы), мы можем использовать весь теоретический и эмпирико-экспериментальный арсенал этнофункционального подхода для анализа данной системы. В таком случае *под развитием этносферы мы понимаем бесконечный процесс ее приближения к изначально заданному естественному трансцендентному идеалу, учитывающему как конкретно-исторические, архаические, так и обобщенно-законосообразные номотетические параметры.* Данный идеал мы обозначаем как *этнофункциональную архегению этносферы*, а в психологическом плане – как архегению ее коллективного субъекта.

Использование данного представления позволяет, согласно нашим исследованиям, строить конкретные *проекты будущих этапов развития ментальности этносферы.* С позиций данного подхода представление об «устойчивом развитии» не только обретает конкретные формы на каждом этапе развития, но и определяет его *направленность.* Направленность субъекта, как мы уже отмечали, может варьироваться в бесконечном диапазоне вариантов от *идеально архегенийной, естественной, до анархегенийной, идеально искусственной, антропогенной.*

С этих позиций, в частности, относительно более *архегенийной направленностью* и, соответственно, стратегически наиболее перспективной в современном мире является содержание и структура китайской ментальности (сравнительно с русской и даже западноевропейской). В ментальности коллективного субъекта современного Китая, с одной стороны, активно поддерживаются традиции тысячелетней давности, с другой – ускоренными темпами нарастает технологическая оснащенность и развивается фундаментальная наука. Ни один из исторических этапов развития ментальности Китая, включая коммунистический, не подвергается дискредитации и уничтожению. Система образования Китая в целом ориентируется на Конфуция (VI–V вв. до н. э.) и на сбалан-

сированное сочетание этнопедагогики и модернизации, причем в самом младшем возрасте преобладает этнопедагогика, а в более старшем постепенно включаются этнофункционально нейтральные естественнонаучные представления и представления об «общем благе» (Цао Ян, 2004). Гуманитарные и экономические успехи Китая в последние годы как показатели его растущего адаптационного потенциала, очевидно, не нуждаются в специальной презентации.

Снижение адаптационного потенциала ментальностей отдельных коллективных субъектов может провоцировать не только внутренние, но и внешнеполитические и военные конфликты. *Даже локально-региональное и краткое во времени искажение этнофункциональной системности тех или иных этносред приводит к дисбалансу всей системы этносферы.* При этом появляется риск возникновения контрпродуктивных решений – военных конфликтов, жестких санкций и т. п., приводящих только к дальнейшей эскалации конфликтов и к новым психологически незрелым способам их разрешения. Такого рода способы обуславливают нравственное и физическое разрушение во все более нарастающих масштабах, что мы и наблюдаем в современном мире.

Поэтому в процессе взаимодействия этносред возникает *задача сохранения и повышения этнофункциональной целостности и энергетического потенциала каждого этнического таксона.* Данную задачу мы определяем как задачу информационной безопасности этносред и этносферы в целом. *Информационная безопасность этносферы – это этнофункциональная безопасность системы ее ментальностей: характера их взаимодействия, развития и структуры отдельных таксонов.*

Этнофункциональный подход в геополитике, помимо собственно географических факторов, дает возможность учета влияния на поведение коллективного субъекта образов растительного и животного мира, климата, мифологических, религиозных и научных представлений, а также трансцендентных факторов, т. е. идеальных прообразов всего сущего – «мира невидимого», высших сущностей мировых религий, духов природных стихий и явлений.

В связи со сказанным выше, *инструментом повышения этнофункциональной информационной безопасности* является оптимизация энергии (адаптационного потенциала) этносреды в процессе этнофункциональной социально-психологической коррекции ее ментальности и приближения последней к ее идеальному образу развития.

Информационная безопасность может обеспечиваться двумя взаимосвязанными векторами приложения сил, условно обозначаемыми как *активная (наступательная, внешняя)* и *пассивная (оборонительная, внутренняя)* безопасность. Речь идет, прежде всего, об этнодифференцирующих информационных воздействиях; при этом (что в современном мире практически не встречается) возможно дезадаптирующее влияние и чрезмерных по степени выраженности и объему этноинтегрирующих воздействий, к которым ментальность таксона не в состоянии достаточно быстро приспособиться.

Главным направлением *внутренней (пассивной) информационной безопасности*, несомненно, является правильная организация системы образования как важнейшего инструмента формирования ментальности коллективного субъекта – от детских садов до вуза (оптимальное планирование развития системы на срок не менее 25 лет), а также максимальное использование для этих целей СМИ (Сухарев, 2008). Основой внутренней информационной безопасности России является последовательное преодоление раскола русской ментальности по двум первоочередным направлениям: дохристианская и христианская ментальности, старообрядческая и православная никонианская ментальности. Преодоление данных расколов обеспечит формирование креативного мышления, естественнонаучных и этноинтегрирующих гуманитарных инноваций, повышение адаптационного потенциала коллективного субъекта русской ментальности и, соответственно, приведет к интенсивному развитию всех отраслей хозяйствования и государственного управления.

Внешняя (активная) этнофункциональная информационная безопасность является идеологически несовместимой с изначальным назначением этнофункциональной парадигмы в психологии, так как имеет целью разрушение этнофункциональной целостности (этноинтегрированности) ментальности этносреды предполагаемого противника, т. е. намеренное искажение его ментальности.

В свою очередь, противником в военных целях могут быть использованы различные средства информационно-культурного воздействия, в процессе которого в ментальность чужой этносреды внедряются этнодифференцирующие представления. При этом для успеха ему необходимо заведомое максимальное преобладание именно «экспорта» продуктов культуры, питания, культурных традиций и всего разнообразия этнодифференцирующих представлений, к которым ментальность подвергшейся нападению этносреды не может оптимально адаптироваться.

Опасность использования методов активного этнофункционального информационного воздействия на современном этапе исторического развития этносферы заключается в том, что разрушение этносред предполагаемых «партнеров» или противников опосредствованно влияет на другие этносреды и на этносферу в целом.

В наш век экспоненциального развития информационных технологий и коммуникаций этносферу планеты можно метафорически характеризовать как «слишком тесную» для человечества, поэтому активные этнодифференцирующие воздействия могут быть чреваты нанесением ей непоправимого ущерба как в ментальном, так и в физическом плане.

Данная «теснота» этносферы обусловлена не ростом народонаселения нашей планеты, а искажением естественного архегенийного развития ментальностей, проявляющимся в диссоциации и чрезмерном смещении представлений различных культурно-географических и культурно-исторических таксонов, относящихся к различным регионам и историческим периодам.

Конструктивным направлением внешней политики является стремление к идеалу этнофункционального глобализма. В определении данного понятия мы опираемся на современную научную спецификацию представления К. Н. Леонтьева о «цветущей сложности» во взаимодействии народов (Леонтьев, 1992, с. 67–127). Суть этнофункционального глобализма во внутренней и внешней политике состоит в том, чтобы этнофункциональные инструменты воздействия на ментальность как отдельной этносреды, так и этносферы планеты в целом достигли оптимума в сбалансированном взаимодействии ментальностей различных этносред и их архегенийной направленности.

В этом смысле можно говорить об этнофункциональной идеологии как новом типе геополитического мышления. Данная идеология содержит в себе необходимый экспериментально обоснованный теоретический аппарат для «тонкой дифференциации» взаимодействия народов этносферы в таких областях, как конфессиональная, культурно-психологическая, антропобиологическая, а также трансцендентная – на основе этнофункциональных закономерностей, дополняющих традиционный типологический подход этнологии, истории, психологии, культурологии и других гуманитарных наук.

Учет тонко дифференцированных параметров открывает возможность проектирования, т. е. последовательного приближения ментальностей различных этносов и этнических групп к идеалу (архегении) развития целостной ментальности этносферы.

Основной деструктивной тенденцией современности является, с наших позиций, диссоциация ментальностей вследствие искажений эволюционной, естественной направленности развития. В результате данных искажений (в частности, во внешнеполитическом плане) архаические компоненты ментальностей с позиций психологического этнофункционального подхода становятся ведущими в принятии геополитических, государственных и прочих решений. Негативным примером здесь может служить пропаганда и распространение психологически недостаточно зрелого и поэтому архаически узкого представления об «общечеловеческих» ценностях во всех регионах мира, так как при любой их жесткой формулировке абсолютно не учитываются этнические функции представлений, моделей поведения, конфессий и пр., специфических для различных природно-культурных ареалов.

Во внутриполитическом плане отсутствие органичного взаимодействия между архаическими и общими номотетическими компонентами ментальности обуславливает, например, возникновение клановых архаических анклавов, которые недавно начали рефлексировать как «этническую преступность». Опасность заключается в том, что в силу недостаточной психологической зрелости коллективные субъекты данных анклавов стремятся к доминированию в этносфере и к подавлению ментальностей чужих таксонов. В качестве одного из исторически свежих примеров можно привести экспансию немецкого национал-социализма в середине XX в. или пока еще относительно локальные, но крайне опасные попытки «цивилизованных усталых эллинов» использовать экспоненциально нарастающую этноконфессиональную энергию мусульманских этнических таксонов для обеспечения собственного мирового господства.

Данные преступные анклавов почти не поддаются социально-психологической, а также правовой, экономической и др. коррекции. Это обусловлено тем, что психологически недостаточно зрелые национальные и наднациональные властные структуры традиционно и декларативно подчеркивают свое отрицание наличия этнических проблем в обществе, определяя сам интерес к данным проблемам и попытки учета этнического фактора как «разжигание межэтнических конфликтов». *Научно-гуманитарная* задача национальных и наднациональных структур состоит в системной и отрефлексированной с научных позиций ассимиляции архаико-этнических, надэтнически-религиозных и действительно общечеловеческих естественнонаучных представлений в систему этносредовой и этносферной организации ментальностей. Говоря иначе,

Возможности проектирования развития русской ментальности

этноинтеграция развития ментальностей различных этносред оптимизирует развитие ментальности этносферы в целом. А этноинтеграция заключается в формировании направленности развития ментальности каждой этносреды на ее идеальный прообраз, тождественный, по определению, идеальному прообразу развития ментальности всей этносферы. Это позволит овладеть всеми «энергизирующими» преимуществами архаических анклавов и направить их активность в естественное русло архегенийной направленности развития этносферы.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В основу проведенного исследования исторического развития русской ментальности было положено философское представление о развитии как о возвращении к изначальному идеалу, в неявной форме присущее античной философии платонизма, святоотеческим и библейским текстам. В эпохи западноевропейского Возрождения, Просвещения и Реформации данное представление о развитии содержалось в трудах известных мыслителей как идея природосообразности и культуросообразности процессов воспитания и обучения человека.

В настоящей работе был применен исторически актуальный этнофункциональный подход к развитию субъекта. На основе принципа этнофункционального единства микро- и макрокосма для анализа развития коллективного субъекта русской ментальности использовались теоретические положения, верифицированные на большом количестве эмпирических и экспериментальных исследований индивидуального субъекта в различных областях психологической науки.

Анализ русской ментальности показал, что наиболее приближенным к идеальному «эволюционному» прообразу ее развития был период с Крещения Руси до татаро-монгольского завоевания (XI–XII вв.). В данный период преобладало «увещательное» (неполитическое) вытеснение Церковью дохристианского компонента русской ментальности, что обусловило гармоничное взаимодействие когнитивного и эмоционально-чувственного компонентов отношений властного коллективного субъекта и его способность к естественнонаучному творческому мышлению. Это обеспечило известный расцвет естественнонаучной книжности и гуманитарной культуры.

С XIV в. по примеру Византии начался период слияния светской и духовной власти при поддержке митрополитов и «русской веры» (православия) ханскими ярлыками. С этого времени наказание преступлений против веры осуществлялось не только увещаниями, но и «внешними мерами» совместной светской и церковной юрис-

Заключение

дикции при ханской угрозе предания «злой смерти». Другими словами, за преступления против веры, включая проявления «язычества», наказывали вполне реально. Такие наказания церковного суда, как предание анафеме и «запрещение» (епитимья), существенно осложняли общественную и личную жизнь человека (невозможность вступления в брак, вопросы наследования имущества и пр.). По-видимому, данная внутривосточная ситуация и обусловила тот факт, что дохристианские («языческие») сочинения, по выражению Г. М. Прохорова, «не были допущены... в памятники письма», в то время как в Западной Европе в XIII в. имело место активное включение в письменность дохристианских представлений (Снорри Стурлуусон и др.). С позиций психологической науки для русского коллективного субъекта данная характеристика означала снижение уровня саморефлексии, по сравнению с западноевропейским. Вследствие снижения представленности в ментальности коллективного субъекта русской власти «языческого» природно-анимистического компонента началось снижение качества взаимодействия эмоционально-чувственных и когнитивных компонентов отношений и, соответственно, снижение уровня психологической зрелости субъекта и его способности к креативному мышлению.

В результате периодически нарастающего вытеснения природно-анимистического компонента в ментальности властных сословий (и не только властных) ментальность все более дезинтегрировалась, продолжала нарастать импульсивность субъекта, снижались уровень психологической зрелости и способность к творческому разрешению кризисных ситуаций.

В конце XVI–начале XVII вв. дезинтеграция ментальности и, соответственно, русской идентичности обусловила у ряда представителей власти психологически незрелую, этнодифференцирующую ориентацию на Польшу и Западную Европу, что привело к политическому брожению Смутного времени.

К середине XVII в. западничество (в сочетании с грекофильством) царя Алексея Михайловича и грекофильство патриарха Никона явились существенными причинами этнодифференцирующего содержания церковной реформы, т. е. раскола Церкви. В итоге в ментальности русского властного субъекта закрепились следующие четыре линии раскола, определяющиеся наличием в ней взаимно этнодифференцирующих компонентов: дохристианского (природно-анимистического), древлеправославного («старообрядцы»), православного (никониане) и западноевропейского барочного. Закрепление раскола русской ментальности в XVII в. можно охарактеризовать словами

О. В. Ключевского как смену «взаимодействия» с Западной Европой на «влияние» последней на Россию.

Оттеснив прежнее духовенство от власти, Пётр I отстранил его и от приоритета в руководстве образованием. Вместе с «ученой дружиной» архиепископа Феофана Прокоповича он создал систему школьного образования, в которой, по сравнению с допетровским временем, акцент ставился на естественнонаучные западноевропейские достижения. Это было крайне необходимо для технологического оснащения и выживания России в преддверии Северной войны. При этом вопросы преступлений против веры, в том числе связанных с «остатками язычества», искренне верующий император практически полностью оставил в ведении церковного суда.

Вследствие диссоциированности русской ментальности и недостаточной психологической зрелости властного русского коллективного субъекта, начиная с эпохи Петра Великого характер развития русской ментальности и России в целом стал «мобилизационным», маятникообразно и с большой амплитудой то приближаясь, то удаляясь от эволюционного пути развития. Чрезмерно удаляясь подчас от данного пути, Россия ценой неимоверной мобилизации человеческих и других ресурсов вынуждена была добиваться собственной независимости.

Неоценимая заслуга в преодолении раскола русской ментальности и повышении уровня саморефлексии властного субъекта в начале XIX в. принадлежит А. С. Пушкину, который своим «царским авторитетом» в русской ментальности интегрировал дохристианский, христианский и западноевропейский ее компоненты. Это создало прецедент для формирования направленности коллективного субъекта власти на будущую этноинтегрированную русскую идентичность и указало путь к повышению уровня его психологической зрелости. Тем самым Пушкин, похоже, несколько отодвинул во времени революционные события начала XX в.

Раскол русской ментальности все же не был преодолен. Помимо православия, сохранились старообрядческие «беспоповская» и «поповская» компоненты христианской ментальности. Старообрядцы-поповцы заложили основу этноинтегрирующего крестьянского капитализма. В ментальность беспоповцев, в отличие от поповцев, наряду с верой в Христа, был органично включен дохристианский компонент. Беспоповцы явились, согласно исследованиям А. В. Пыжикова, социальной базой успешного по ряду показателей мобилизационного «советского проекта» России.

Заключение

Однако реализация данного проекта вследствие его мобилизационности породила и ожидаемые проблемы, ставшие причиной его краха в 90-е годы XX в. Возникший кризис так же, как и в эпоху Петра Великого, поставил под вопрос сохранение целостности страны и само ее существование.

Оптимизация развития государствообразующей русской ментальности состоит в проектировании ее возвращения на эволюционный путь развития. В настоящее время это как никогда актуально, и выход из сложившейся кризисной ситуации состоит в этноинтеграции прежде всего ментальности русской правящей элиты.

Ближайшей целью проекта этноинтеграции ментальности русского коллективного субъекта, в первую очередь властного, является оптимизация взаимодействия всех ее исторически сложившихся компонентов, включая преодоление церковного раскола по существу, что обеспечит повышение адаптационного потенциала субъекта, повышение уровня его психологической зрелости и способности к креативному разрешению кризисных ситуаций.

Основным инструментом этноинтеграции в современной мультикультурной среде является реформа системы образования, предполагающая последовательные этапы монокультурного и поликультурного воспитания и обучения, органично включающие в ментальность подрастающего поколения архаический дохристианский (прежде всего – природно-анимистический), надэтнически-религиозный и естественнонаучный компоненты.

Образование, учитывающее этнофункциональную специфику развития ментальности, является мощным инструментом формирования ее направленности на собственные источники развития и обеспечения информационной безопасности России по показателям психического и психосоматического здоровья, мотивации к учению, уровня креативного мышления, снижения социальных отклонений выраженности этноконфессиональных конфликтов и др. Учет данной специфики в системе образования необходим для подготовки русской элиты к психологически зрелому внешнеполитическому диалогу с зарубежными партнерами в условиях неизбежной глобализации этносферы.

ЛИТЕРАТУРА

- Абрамов А. И. Оценка философии Платона в русской идеалистической философии // Платон и его эпоха / Под ред. Ф. Х. Кессиди. М.: Наука, 1979. С. 212–338.
- Абульханова-Славская К. А. Российский менталитет. М: Изд-во «Институт психологии РАН», 1996.
- Авакум Книга толкований и нравоучений / Русская историческая библиотека. Т. 39. Л.: Изд-во АН СССР, 1927.
- Авакум Житие протопопы Авакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М.: Гослитиздат, 1960.
- Авдулов А. Н., Кулькин А. М. Научные и технологические парки, технополисы и регионы науки. М.: ИНИОН РАН, 2005.
- Азбукин А. А. Исповедь у сибиряков // Православный путеводитель. 1904. Февраль. С. 294.
- Айхенвальд Ю. И. «Гавриилиада» // Суждения и споры / Сост. К. Ковальджи. М.: Московский рабочий, 1997.
- Аксаков К. С. Несколько слов о русской истории, возбужденных «Историю» г. Соловьева // Аксаков К. С. Полное собрание сочинений / Под ред. И. С. Аксакова: В 3 т. Т. 1. Сочинения исторические. М.: Унив. тип., 1889. С. 49.
- Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. Т. 4. СПб., 1842. С. 124–126.
- Алексеев М. П. Эразм Роттердамский в русском переводе XVII в. // Славянская филология: Сб. статей. Т. 1. М.: АН СССР, 1958. С. 275–330.
- Алексеева Е. В. Диффузия европейских инноваций в России (XVIII – начало XX вв.): Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Екатеринбург, 2007.
- Алексий (Ридигер), митрополит. О миротворческой деятельности Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1971. № 7. С. 62.
- Алпатов М. А. Русская историческая мысль и Западная Европа в XII–XVII вв. М.: Наука, 1973.

Литература

- Альтшуллер М. Г. Между двух царей: Пушкин (1824–1836). М.: Академический проект, 2003.
- Альтшуллер М. Г. Шишков А. С. // Большая Советская энциклопедия: В 30 т. Т. 29. 3-е изд. М.: Советская энциклопедия, 1978. С. 1248.
- Амплеева Т. Ю. По закону русскому: История уголовного судопроизводства Древней Руси: Монография. М.: Юридический институт МИИТа, 2005.
- Ананьев Б. Г. О проблемах современного человекознания. СПб.: Питер, 2001.
- Анисимов Е. В. Россия в середине XVIII века: борьба за наследие Петра. М.: Мысль, 1986.
- Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1914.
- Анненков П. В. Материалы для биографии А. С. Пушкина. СПб., 1855.
- Аннотированный указатель трудов сотрудников Института психологии Российской академии наук (1971–2006). Вып. 1. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2007.
- Антонович В. Б. Колдовство: Документы, процессы и исследование. СПб., 1877. С. 17–18.
- Анучин Д. Н. О культуре костромских курганов и особенно о находящихся в них украшениях и религиозных символах. СПб.: Тип. Н. Н. Шаропова (бывш. М. Г. Волчанинова), 1899.
- Анциферова Л. И. Психологическое содержание феномена «субъект» и границы субъектно-деятельностного подхода // Проблема субъекта в психологической науке / Отв. ред. А. В. Брушлинский, М. И. Воловикова, В. Н. Дружинин. М.: Академический проект, 2000. С. 27–42.
- Аристотель. Политика. Афинская полития. М.: Мысль, 1997.
- Артикул воинский с кратким толкованием. СПб.: При Имп. Акад. наук, 1757.
- Арьес Ф. Ребенок и семейная жизнь при старом порядке. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 1999.
- Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3 т. Т. 1–3. М.: Индрик, 1994.
- Бартнев П. И. О Пушкине. М.: Советская Россия, 1992.
- Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М.: Наука, 1989.
- Бахревский В. А. Стратотерпцы. М.: Армада, 1997.
- Башилов Б. История русского масонства. М.: Лепта-Пресс–Атлас-Пресс, 2004.

Литература

- Беленькая Д. А. Кресты и иконки из курганов Подмосковья // Советская археология. 1976. № 4. С. 93–94.
- Белогриц-Котляревский Л. С. Религиозные преступления в важнейших государствах Западной Европы. Ярославль, 1886.
- Белокуров С. А. О библиотеке московских государей в XVI столетии. М., 1899.
- Бельский А. Поэт на все времена // Орловский вестник. 2012. № 20 (985). С. 13.
- Бердинских В. А. История города Вятки. Киров: Вятское книжное издательство, 2002.
- Бердяев Н. А. Из этюдов о Я. Бёме. Этюд I // Путь. 1930. № 20. С. 64–79.
- Бердяев Н. А. Философия неравенства. М.: Има-Пресс, 1990.
- Берх В. Царствование царя Алексея Михайловича, СПб., 1831.
- Беспалько И. Г., Раева М. Н. О применении метода Роршаха в изучении возрастных особенностей психического развития // Медико-психологические аспекты реабилитации детей с психическими заболеваниями. Л.: Медицина, 1978. С. 22–23.
- Библейская энциклопедия (репринтное издание 1891 г.). М.: Терра, 1990.
- Блейхер В. М., Крук И. К. Толковый словарь психиатрических терминов. Воронеж: НПО «Модэк», 1995.
- Блок М. Апология истории. М.: Наука, 1986.
- Боборыкин П. Д. Воспоминания: В 2 т. М.: Художественная литература, 1965.
- Богданов А. Перо и крест: Русские писатели под церковным судом. М.: Изд-во политической литературы, 1990.
- Богданович И. Ф. Славяне: драма в трех действиях с хором и балетом в конце представления. СПб., 1788.
- Боголюбская М. Рассказывание народной сказки // Дошкольное воспитание. М.: 1948. № 1. С. 37–38.
- Божович Л. И. Проблемы формирования личности. Воронеж: НПО «Модэк», 2001.
- Борисенков В. П. П. Ф. Каптерев и достояние русской педагогической мысли // Каптерев П. Ф. История русской педагогики. СПб.: Алетейя, 2004. С. 556–559.
- Борисов Н. С. Русская церковь в политической борьбе XIV–XV веков. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1986.
- Бродель Ф. Структуры повседневности: возможное и невозможное. М.: Прогресс, 1986.
- Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983.

Литература

- Брушлинский А. В. Избранные психологические труды. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2006.
- Брушлинский А. В. Субъект: мышление, учение, воображение. М.: Воронеж, 1996.
- Буганов В. И. Петр Великий и его время / Отв. ред. чл.-корр. АН СССР А. Н. Новосельцев. М.: Наука, 1989.
- Будовниц И. У. Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI–XIV вв.). М.: Изд-во АН СССР, 1960.
- Булычев А. А. Между святыми и демонами. М.: Знак, 2005.
- Буркгард Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. Смоленск: Русич, 2003.
- Бухарева С. Л. Особенности формирования этнической идентичности у подростков в этнически ориентированных учебных центрах: Автореф. дис. ... канд. психол. наук. М., 2005.
- Бэкон Р. Избранное. Серия «Францисканское наследие». Т. IV. М.: Изд-во францисканцев, 2005.
- Вавакина Т. С., Журавлев А. Л., Позняков В. П. Прагматичность и нравственность как базовые принципы взаимодействия в деловом партнерстве // Наука. Культура. Общество. 2016. № 1. С. 189–203.
- Валишевский К. Сын Великой Екатерины. Император Павел I. М.: ИКПА, 1990.
- Валишевский К. Дочь Петра Великого. М.: ИД СП «Квадрат», 1994.
- Валишевский К. Александр I: История царствования: В 3 т. СПб.: Вита-Нова, 2011.
- Варбург А. Великое переселение образов. СПб.: ИД «Азбука-классика», 2008.
- Василюк Ф. Е. Психология переживания. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1984.
- Ващенко В. П. Инновационная политика и проблема развития национальной инновационной сферы // Наука. Инновации. Образование. М.: ИД «Парад», 2006. С. 219–226.
- Вейдле В. В. Пушкин и Европа // Пушкин в эмиграции. 1937 / Сост. В. Перельмутер. М.: Прогресс-Традиция, 1999. С. 259–270.
- Вересаев В. В. Пушкин в жизни: систематический свод подлинных свидетельств современников. М.: Московский рабочий, 1984.
- Вернадский В. И. PRO ET CONTRA. СПб.: Питер, 2010.
- Верховский А. Русская Православная Церковь и свобода выражения в светском обществе // Индекс. 2000. № 11. URL: <http://slavyanskaya-kultura.ru/news/religija/spisok-zapreshchennyh-knigrpc.html> (дата обращения: 08.03.2017).

Литература

- Взаимоотношения исследовательской и практической психологии / Под ред. А. Л. Журавлева, А. В. Юревича. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2015.
- Виндельбанд В.* История философии. Киев: Ника-Центр, 1997.
- Виноградов В. В.* Язык Пушкина. М.–Л.: Academia, 1935.
- Виноградов В. В.* Очерки по истории русского литературного языка. М.: Высшая школа, 1982.
- Волкова Е. И.* Отец и мать как воспитатели: Педагогические советы родителям. М.: АПН РСФСР, 1956.
- Воловикова М. И., Журавлев А. Л.* Роль нравственной элиты в воспитании молодежи // Ресурсы развития социально-профессиональной траектории учащейся молодежи: вызовы XXI века. Материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием. Курск, 2015. С. 25–29.
- Воловикова М. И., Журавлев А. Л.* ИмPLICITные представления о признаках нравственной элиты // Психологический журнал. 2016. Т. 37. № 3. С. 50–59.
- Воронцов Н. Н.* Развитие эволюционных идей в биологии. М: ООО «КМК», 2004.
- Вургафт С. Г., Ушаков И. А.* Старообрядчество: лица, предметы, события и символы: Опыт энциклопедического словаря. М.: Церковь, 1996.
- Выготский Л. С.* Собрание сочинений: В 6 томах. Т. 5. М.: Педагогика, 1983.
- Выготский Л. С., Лурия А. Р.* Этюды по истории поведения. М.: Педагогика-Пресс, 1993.
- Выдрина Е. А.* Этнофункциональный аспект возникновения легкой умственной отсталости у дошкольников: Автореф. дис. ... канд. психол. наук. М., 2007.
- Гаврилов Д. А.* О возвращении к традиционным природным культурам и исконным этническим верованиям на рубеже XX–XXI вв. // Вестник традиционной культуры / Под ред. А. Е. Наговицына. 2005. Вып. 2. С. 44–53.
- Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки. М.: Наука, 1980.
- Гайденко П. П.* Шеллинг // Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1987. С. 747–748.
- Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества Древней Руси. Т. 1. Репринт. М.: Индрик, 2000.
- Гаман-Голутвина О. В.* Политическая элита как категория научного анализа // Современная элита России: политико-психологический анализ / Под ред. Е. Б. Шестопаля, А. В. Селезневой. М.: Аргмак-Медиа, 2015. С. 13–20.

Литература

- Гаспаров Б. М. Поэтический язык Пушкина как факт истории русского литературного языка. СПб.: Академический проект, 1999. С. 69.
- Гаспаров М. Л. Поборник классического образования // Русская словесность. 1993. № 1. С. 13.
- Гачев Г. Д. Космопсихологос – национальные образы мира. М: Академический проект, 2007.
- Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 1. М.: Мысль, 1970.
- Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1977.
- Гегель Г. В. Ф. Философия истории. СПб.: Наука, 1993.
- Геккель Э. Современные знания о филогенетическом развитии человека. СПб., 1909.
- Герасимова И. А. Принципы гармонии в творчестве Кирика Новгородца // Кирик Новгородец и древнерусская культура. Ч. 1. Новгород, 2012. С. 128–153.
- Герасимова И. А. Философские предпосылки математических временных практик Древней Руси // Кирик Новгородец и древнерусская культура. Ч. 3. Новгород, 2014. С. 54–71.
- Геркулов Е. Ф. Православная церковь – враг просвещения. М.: Изд-во АН СССР, 1962.
- Гесиод О происхождении богов (Теогония) // О происхождении богов / Сост. И. В. Шталь. М.: Советская Россия, 1990. С. 191–221.
- Голубинский Е. Е. История Русской Церкви: В 2 т. Сергиев Посад, 1997.
- Гольдштейн М. Музыкальное воспитание в дошкольном возрасте // Дошкольное воспитание. 1948. № 2. С. 10.
- Гостев А. А. Психология вторичного образа. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2007.
- Гостев А. А. Религиозный менталитет как политический фактор: на «перекрестке» исторической и политической психологии // Развитие психологии в системе комплексного человекознания. Ч. 2. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2012. С. 87–90.
- Гостев А. А., Борисова Н. В. Психологические идеи в творческом наследии И. А. Ильина. На путях создания психологии духовно-нравственной сферы человеческого бытия. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2012.
- Грачев В. С. Этнофункциональный аспект развития образной сферы личности у подростков, склонных к делинквентному поведению // Мир психологии. 2009. № 3 (59). С. 139–145.
- Григорий Нисский, святой Об устройении человека. СПб.: Аxiома, 2000.
- Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. СПб.: РХГИ, 2001.

Литература

- Гумилев Л. Н. География этноса в исторический период. Л.: Наука, 1990.
- Гумилев Л. Н. Этносфера. История людей и история природы. М.: ИГ «Прогресс», 1993. С. 540–542.
- Гуревич А. Я. История и психология // Психологический журнал. 1991. Т. 12. № 4. С. 3–16.
- Гуревич А. Я. История – нескончаемый спор. М: РГГУ, 2005.
- Давыдов Ю. Н. Кризисное сознание // Современная западная социология. М.: ИПЛ, 1990. С. 143–144.
- Дарвин Ч. Выражение эмоций у животных и человека: В 9 т. Т. 5. М.: АН СССР, 1953.
- Дашкова Е. Р. Из «Записок» // Пётр I в русской литературе XVIII века. Тексты и комментарии / Отв. ред. С. И. Николаев. СПб.: Наука, 2006.
- Двойной портрет-III: филологи-античники о европеизации и деевропеизации России: Сборник статей / Сост. М. Н. Славятинская; отв. ред. Н. М. Йова. М.: Филоматис, 2013.
- Делёз Ж. Логика смысла. М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. С. 87–107.
- Делюмо Ж. Цивилизация Возрождения. Екатеринбург: У-Фактория; АСТ, 2008.
- Дерябо С. Д. Феномен субъектификации природных объектов. Автореф. дис. ... д-ра психол. наук. М., 2002.
- Джаксон Т. Н. Древняя Русь и Исландия // Интеллектуальные традиции античности и средних веков / Сост. и общ. ред. М. С. Петровой. М.: Кругъ, 2010.
- Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации. М.–Иерусалим: Университетская книга, 2000.
- Дильтей В. Собрание сочинений в 6 томах. Том 4. Герменевтика и теория литературы. Серия: Университетская библиотека. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001.
- Динамика социально-психологических явлений в изменяющемся обществе / Отв. ред. А. Л. Журавлев. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 1996.
- Дистервег А. Избранные педагогические сочинения. М.: Государственное учебно-педагогическое издательство, 1956.
- Дмитриев Г. Д. Мультикультурное образование. М.: Народное образование, 1999.
- Дмитриева Е. Н. Языческие мотивы в системе русской народной культуры XIX в.: на примере заговоров: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2004.

Литература

- Добровольский Л. Л.* Запрещенная книга в России: 1825–1904: Архивно-библиографические изыскания. М.: Изд-во Всесоюзной Книжной Палаты, 1962.
- Доверие и недоверие в условиях развития гражданского общества.* М.: Изд-во НИУ ВШЭ, 2013.
- Долинин А. А.* Пушкин и Англия. М.: Новое литературное обозрение, 2007. С. 16.
- Домников С. Д.* Мать-земля и Царь-город. Россия как традиционное общество. М.: Алетейя, 2002.
- Достоевский Ф. М.* Пушкин // Пушкин: суждения и споры / Сост. К. Ковальджи. М.: Московский рабочий, 1997.
- Древнерусские княжеские уставы в XI–XV вв.* М.: Наука, 1976.
- Древняя Русь в свете зарубежных источников. Хрестоматия / Под ред. Т. Н. Джаксон, И. Г. Коноваловой, А. В. Подосинова. Т. I–V.* М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2009.
- Дробышева Т. В., Журавлев А. Л.* Ценностные ориентации формирующейся личности в разные исторические периоды развития российского общества // Психологический журнал. 2010. Т. 31. № 5. С. 5–16.
- Дробышева Т. В., Журавлев А. Л.* Город как объект исследования в социальной психологии: к истории вопроса // Институт психологии Российской академии наук. Социальная и экономическая психология. 2012. Т. 1. № 1. С. 196–213.
- Дружинин В. Н.* Психология способностей: Избранные труды. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2007.
- Дюби Ж.* Европа в средние века. Смоленск: Полиграмма, 1994.
- Егорова Е. И.* Детство Александра Пушкина. М.: БФ «Наш город», 2012.
- Емельянова Т. П., Журавлев А. Л.* Психология больших социальных групп как коллективных субъектов // Психологический журнал. 2009. Т. 30. № 3. С. 5–15.
- Ересько Д. Б., Исурина Г. Л. и др.* Алекситимия и методы ее определения при пограничных психосоматических расстройствах: Методические рекомендации. СПб.: Психоневрологический институт им. В. М. Бехтерева, 1994.
- Естественнонаучная книжность в культуре Руси / Отв. ред. А. Ю. Самарин.* М.: Наука, 2005.
- Ефимов Г. В.* Ихэцзюань // БСЭ. 3-е изд. Т. 11. М.: Советская энциклопедия, 1973. С. 59.
- Ефрем Сирин,* преподобный. О Рае. М.: Сибирская благовонница, 2015.

Литература

- Жирков Г. В. История цензуры в России XIX–XX вв.: Учеб. пособие. М.: Аспект Пресс, 2001.
- Журавлев А. Л. Психологические особенности коллективного субъекта // Проблема субъекта в психологической науке / Отв. ред. А. В. Брушлинский, М. И. Воловикова, В. Н. Дружинин. М.: Академический проект, 2000. С. 133–150.
- Журавлев А. Л. Специфика междисциплинарных исследований в психологии // Психологический журнал. 2002. Т. 23. № 6. С. 83–88.
- Журавлев А. Л. Социально-психологическая зрелость»: попытка обосновать понятие // Феномен и категория зрелости в психологии / Отв. ред. А. Л. Журавлев, Е. А. Сергиенко. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2007. С. 198–222.
- Журавлев А. Л. Основные направления (программа) развития Института психологии РАН на ближайший период // Психологический журнал. 2008. Т. 29. № 5. С. 5–20.
- Журавлев А. Л. Коллективный субъект: основные признаки, уровни и психологические типы // Психологический журнал. 2009. Т. 30. № 5. С. 72–80.
- Журавлев А. Л. Актуальные проблемы социально ориентированных отраслей психологии. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2011.
- Журавлев А. Л., Купрейченко А. Б. Тенденции экономической психологии в системе парадигмальных изменений психологической науки // Экономическая психология в современном мире: Сб. статей / Отв. ред. А. Н. Лебедев. М.: Эконом-информ, 2012. С. 99–110.
- Забылин М. Домашний быт русских цариц в XVI–XVII вв. М., 1901. С. 419–432.
- Зайончковский П. А. Кризис самодержавия на рубеже 1870–1880-х годов. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1964.
- Заозерский А. Н. Царская вотчина XVII века. М.: Соцэкгиз, 1937.
- Записки иностранцев о восстании Степана Разина / Ред. А. Г. Маньков. Л.: Наука, 1968.
- Зеньковский В. В. Психология детства. Екатеринбург: Деловая книга, 1995.
- Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М.: Школа пресс, 1996.
- Зеньковский С. А. Русское старообрядчество. М.: Церковь, 1995.
- Зеньковский С. А. Русское старообрядчество. Т. 1. М.: Квадрига, 2009.
- Знаменский П. В. История Русской Церкви. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 2000.
- Изгнание норманнов из русской истории: Сб. статей / Сост. В. В. Фомин. М.: Русская панорама, 2010.

Литература

- Изюмова С. А. Человеческая память. М.: РУДН, 2014.
- Иконников В. С. Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. Киев: Известия университета св. Владимира, 1869.
- Илларион, митрополит. Слово о Законе и Благодати // Златоуструй. Древняя Русь X–XIII вв. М.: Молодая гвардия, 1990.
- Интеллект, творчество и формирование личности в современном обществе: Сборник тезисов Всероссийской школы молодых ученых «Педагогические, психологические и культурологические принципы и методы воспитания молодых исследователей в условиях высокотехнологичной экономики» / Науч. ред. А. Л. Журавлев, Т. Н. Ушакова. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2010.
- Иоанн (Снычев), митрополит. Самодержавие духа. СПб.: Царское Дело, 1996.
- Иоанн (Снычев), митрополит. Русская симфония. СПб.: Ника, 2012.
- Ислаев Ф. Г. Ислам и православие в Поволжье XVIII столетия. Казань: Казанский государственный университет, 2001.
- Ислам и народная культура / Под ред. В. Н. Басилова, Б. Р. Логашовой. М.: КМЦ «Народы и культуры» ИЭА РАН, 1998.
- Историогенез и современное состояние российского менталитета. Вып. 2 / Отв. ред. А. Л. Журавлев, В. А. Кольцова, Е. Н. Холодovich. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2016.
- История религий в России. М.: РАГС, 2004.
- История русской литературы XIX в. / Под ред. Д. Н. Овсяннико-Куликовского. Т. 1. М.: Мир, 1908.
- История Русской Православной Церкви от восстановления Патриаршества до наших дней Т. 1 (1917–1970) / Под общ. ред. М. Б. Данилушкина. СПб.: Воскресенье, 1997.
- К. К. Платонов – выдающийся отечественный психолог XX века: Материалы юбилейной научной конференции. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2007.
- Кагарлицкий Б. Ю. Периферийная империя: Циклы русской истории. М.: Алгоритм–Эксмо, 2009.
- Камчатнов А. М. История русского литературного языка XI–первой половины XIX в. М.: ИЦ «Академия», 2005.
- Каплин А. Д. Мировоззрение славянофилов. История и будущее России. М.: Институт русской цивилизации, 2008.
- Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович: В 2 т. Т. 2. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996.
- Каптерев П. Ф. История русской педагогики. СПб.: Алетейя, 2004.

Литература

- Карабущенко П. Л., Карабущенко Н. Б.* Психологические теории элит. М.: Памятники исторической мысли, 2006.
- Карагалов В. В.* Монголо-татарское нашествие на Русь: XIII век. М.: Книжный дом «Либроком», 2011.
- Кара-Мурза С. Г.* Столыпин – отец русской революции. М.: Алгоритм, 2003.
- Карамян А. И.* Закон рекапитуляции и его значение в морфофункциональной эволюции головного мозга позвоночных // Нейронные механизмы развивающегося мозга / Под ред. К. В. Шулейкина, С. Н. Харютина. М.: Наука, 1979. С. 7–14.
- Карташев А. В.* Очерки по истории русской церкви: В 2 т. Т. 1. М.: Терра, 1993.
- Кельтская мифология: Энциклопедия. М.: Эксмо, 2002.
- Кирилл*, митрополит Смоленский и Калининградский. Вера и знание: Вместе или порознь в XXI век? // Вера и знание: наука и техника на рубеже столетий. 18–20 марта 1998 г. Выступление на Соборных слушаниях Всемирного Русского Народного Собора. М.-Сергиев Посад, 1998.
- Клибанов А. И.* Реформационные движения в России в XIV–первой половине XVI вв. М.: Издательство Академии наук СССР, 1960.
- Ключевский В. О.* Курс русской истории. Часть III. М.: Соцэкгиз, 1937а.
- Ключевский В. О.* Курс русской истории. Часть V. М.: Соцэкгиз, 1937б.
- Князьков С.* Очерк из истории Петра Великого и его времени. СПб.: 1914.
- Ковалев В. В.* Психиатрия детского возраста. М.: Медицина, 1995.
- Кожин В. В.* Россия. XX век. 1901–1939. М.: Алгоритм, 2001.
- Козлов С. Я.* Расизм // Этнические и этносоциальные категории. Вып. 6. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 108–112.
- Кольцова В. А., Журавлев А. Л.* К 40-летию Института психологии РАН и 85-летию со дня рождения Б. Ф. Ломова // Психологический журнал. 2012. Т. 33. № 1. С. 4–6.
- Кольцова В. А., Журавлев А. Л.* Российский менталитет как предмет психологического исследования: существенные характеристики и факторы формирования // Историко-генез и современное состояние российского менталитета. Вып. 2. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2016. С. 7–37.
- Кольцова В. А., Королев А. А., Луков В. А.* и др. Историческая психология: предмет, структура и методы / Под ред. проф. А. А. Королёва. М.: Изд-во Московского гуманитарного университета, 2004.

Литература

- Комарович В. Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XVI. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 84–104.
- Коменский Я. А. Избранные педагогические сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Педагогика, 1982.
- Конспект лекций по дисциплине «История Русской Православной Церкви» / Сост. И. С. Борисов, А. В. Ляпина, С. А. Нестерова. Самара: СамГУПС, 2008.
- Константинов Н. А. Очерки по истории средней школы: гимназии и реальные училища с конца XIX в. до Февральской революции 1917 г. М.: ГУПИ Министерства просвещения РСФСР, 1947.
- Коплстон Ф. От Фихте до Ницше. М.: Республика, 2004.
- Корнетов Н. А. Синхронистический подход к психопатологии и психотерапии психогенных депрессий: от психиатрии и этнографии к психологической антропологии // Психиатрия в контексте культуры / Под ред. В. Б. Миневича. Вып. 1: Этнопсихиатрия. Москва–Томск–Улан-Удэ: МЗ РФ СГМУ, МЗ Бурятии, 1994. С. 143–164.
- Королев А. А., Журавлев А. Л., Кольцова В. А. История и психология: немолчный диалог: Учебн. пособие / Под ред. А. А. Королева. М.: Изд-во Московского гуманитарного университета, 2011.
- Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века / Под ред. П. П. Гайденко и В. В. Петрова. М.: Прогресс-Традиция, 2005.
- Кособокова Е. В. Обогащение словаря детей старшей группы // Дошкольное воспитание. 1948. № 2. С. 13.
- Коул М. Культурно-историческая психология. М.: Когито-Центр, 1997.
- Коялович М. О. История русского самосознания. Минск: Лучи Софии, 1997.
- Крейн У. Теории развития. СПб.: Прайм-Еврознак, 2002.
- Крестьянская война под предводительством Степана Разина: Сборник документов / Сост. Е. А. Швецова: В 4 т. Т. 3. М.: Изд-во АН СССР, 1962.
- Кречмер Э. Об истерии. СПб.: Питер, 1996.
- Крыштановская О. В. Анатомия российской элиты. М.: Захаров, 2005.
- Кудрявцев О. Ф. Флорентийская Платоновская Академия. М.: Наука, 2008.
- Кудрявцев Т. В. Психология профессионального обучения и воспитания. М.: Изд-во МЭИ, 1985. С. 79–82.
- Кузьмин А. Г. Златоструй. Древняя Русь X–XIII веков. М.: Молодая гвардия, 1990.

Литература

- Кузьмин А. И. Психологические принципы работы проблемно-ориентированных групп. Люберцы: ИПК Минавтосельхозмаша, 1989.
- Культура и поведение в организации: российский опыт / Отв. ред. С. П. Дырин, А. Л. Журавлев, Т. О. Соломанидина. М., 2008.
- Кун Т. Структура научных революций. М.: АСТ, 2003.
- Купрейченко А. Б., Журавлев А. Л. Понимание гуманизации управленческих отношений и основные направления ее исследования в организации // Человеческий фактор: проблемы психологии и эргономики. 2007. № 4. С. 97–102.
- Купрейченко А. Б., Журавлев А. Л. Проблемы формирования и выявления нравственной элиты: итоги дискуссии // Психологический журнал. 2011. Т. 32. № 5. С. 97–99.
- Кутузов Б. П. Церковная «реформа» XVII века. М.: Третий Рим, 2003.
- Лабутина Т. Л. Зарождение англomanии и англофильства в России // Вопросы истории. 2008. № 2. С. 34–43.
- Лабутина Т. Л. Культура и власть в эпоху Просвещения. М.: Наука, 2005.
- Ле Гофф Ж. Рождение Европы. СПб.: Alexandria, 2007.
- Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994.
- Леготина Н. А. История театра и кино. Курган: Изд-во Курганского гос. ун-та, 2008.
- Лейбниц Г. В. Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982.
- Лемке М. Очерки по истории русской цензуры и журналистики XIX столетия. СПб, 1904.
- Леонов Н. И., Главатских М. М. Социально-психологическая зрелость личности: интегративный подход // Известия Саратовского ун-та. Серия «Философия. Психология. Педагогика». 2014. Т. 14. Вып. 1. С. 55–60.
- Леонтьев К. Н. Цветущая сложность: Избранные статьи. М.: Молодая гвардия, 1992.
- Леушина А. М. Обсуждаем программу воспитания в детском саду // Дошкольное воспитание. 1961. № 5. С. 36–40.
- Леушина Л. Т. Древние языки и современное образование // Языки и культура. 2013. № 4 (24). С. 42–52.
- Личность и бытие: субъектный подход: Материалы научной конференции, посвященной 75-летию со дня рождения члена-корреспондента РАН А. В. Брушлинского, 15–16 октября 2008 г. / Отв. ред. А. Л. Журавлев, В. В. Знаков, З. И. Рябикина. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2008.

Литература

- Ломов Б. Ф. Психическая регуляция деятельности. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2006.
- Ломов Б. Ф., Журавлев А. Л. Психология и управление. М.: Знание, 1978.
- Ломоносов М. В. Избранные философские произведения. М.: Госполитиздат, 1950.
- Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М.: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР, 1957.
- Лосев А. Ф. Пир. Учение о пределе // Платон. Сочинения: В 3 т. Т. 2. М.: Мысль, 1970. С. 505.
- Лосев А. Ф. История античной эстетики. М.: Искусство, 1974.
- Лосев А. Ф. Античная философия истории. М.: Наука, 1977.
- Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978.
- Лука (Войно-Ясенецкий), святитель. Дух, душа и тело. М.: Артос-Медиа: Неугасимая лампада, 2006.
- Лукьянов С. А. Государство, церковь и язычество в Древней Руси / Бизнес в законе. 2009. № 2. С. 58–61.
- Лурия А. Р. Психология как историческая наука (к вопросу об исторической природе психических процессов) // История и психология. М.: Образование, 1971. С. 36–62.
- Мавродин В. В. Рождение новой России. Л.: ЛГУ, 1988.
- Майков В. В. Поступки и забавы Императора Петра Великого. СПб.: Тип. И. Н. Скороходова, 1895.
- Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви: В 10 т. Кн. 4. Часть 2. М.: Изд-во Спасо-Преображенского монастыря, 1995а.
- Макарий (Булгаков), митрополит. История русской церкви: В 10 т. Кн. 3. М.: Изд-во Спасо-Преображенского монастыря, 1995б.
- Макаров Н. К. К оценке христианизации русской деревни в XI–XIII вв. // Краткие сообщения ИА РАН. 1991. № 205. С. 11–20.
- Макропсихология современного российского общества / Под ред. А. Л. Журавлева, А. В. Юревича. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2009.
- Марковская И. Ф. Задержка психического развития. М.: Компенс-центр, 1995. С. 46–62, 70–73.
- Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-западного края, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном: В 3 т. Т. 2. СПб., 1893.
- Материалы по пересмотру действующих постановлений цензуры и печати. Ч. 1. СПб., 1870.
- Маудсли Г. Физиология и патология души. СПб., 1871.

Литература

- Мельников П. И. Отчет о современном состоянии раскола в Нижегородской губернии // Действия НГУАК. Том IX, ч. II. Н. Новгород, 1910.
- Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул: Изд-во БГПУ, 1999.
- Менегетти А. Онтопсихология: практика и метафизика психотерапии. М.: ННБФ «Онтопсихология», 2003.
- Мережковский Д. С. Пушкин // Пушкин в русской философской критике: конец XIX–первая половина XX в. / Сост. Р. А. Гальцева. М.: Книга, 1990. С. 140.
- Месяц С. В. Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV века // Космос и душа: Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века / Ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 823–859.
- Методология комплексного человекознания и современная психология. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2008.
- Миго А. Кхмеры (история Камбоджи с древнейших времен). М.: Наука, 1973.
- Мид М. Культура и детство. М.: Наука, 1988.
- Миловидов В. Ф. Старообрядчество в прошлом и настоящем. М.: Мысль, 1969.
- Мильков В. В. Кирик Новгородец // Русская философия. Энциклопедия. М.: Книжный клуб «Книговек»–Терра, 2014.
- Мильков В. В. Осмысление истории в Древней Руси. СПб.: Алетейя, 2000.
- Мильков В. В. Основные направления древнерусской мысли // Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. СПб.: РХГИ, 2001.
- Мильков В. В. Первый ученый Руси: жизнь, творчество, идейное своеобразие воззрений. К 900-летию Кирика Новгородца // Россия XXI. 2010. № 6. С. 90–125.
- Мильков В. В. Переводные философские сочинения в русской книжности конца XV–середины XVI веков: еврейские и арабские влияния // Историко-философский ежегодник Института философии РАН / Отв. ред. М. А. Солопова. М.: Аквилон, 2016. С. 269–295.
- Мильков В. В. Явления общественной и религиозной жизни по данным «Вопрошания» // Мильков В. В., Симонов Р. А. Кирик Новгородец: ученый и мыслитель. М.: Кругъ, 2011.
- Мильков В. В., Пилюгина Н. Б. Христианство и язычество: проблема двоеверия // Введение христианства на Руси. М.: Мысль, 1987. С. 263–273.

Литература

- Мильков В. В., Полянский С. М. Естественнаучные аспекты древнерусской космологии // Естественнаучная книжность в культуре Руси / Отв. ред. А. Ю. Самарин. М.: Наука, 2005.
- Мильков В. В., Симонов Р. А. Кирик Новгородец: ученый и мыслитель. М.: Кругъ, 2011.
- Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры: В 3 т. Т. 2. М.: Прогресс-Культура, 1993.
- Митькин А. А. Групповой субъект: реальность или метафора? // Современная психология: состояние и перспективы исследований. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2002. С. 53–71.
- Можейко М. А. Хаос // Большой энциклопедический словарь: философия, социология развития, эзотеризм, политэкономия / Гл. науч. ред. С. Ю. Солодовников. Минск: МФЦП, 2002. С. 897–898.
- Молотков М. Б. Российский менталитет как фактор исторического выбора России: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Иркутск, 2007.
- Моммзен Т. История Рима. Л.: Лениздат, 1993.
- Мордовцев Д. Л. Собрание сочинений: в 50 т. Т. 20. СПб.: Изд-во Мертца, 1871. С. 2–28.
- Морозов В. П. Невербальная коммуникация: Экспериментально-психологические исследования. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2011.
- Морозов Н. М. Мобилизационный путь развития российской цивилизации // Вестник Томского государственного университета. 2011. №2 (14). С. 175–184.
- Морозов Н. М. Концептуализация исторического знания о российской цивилизации на рубеже XX–XXI вв. в отечественной историографии: Дис. ... д-ра историч. наук. Кемерово: Институт экологии человека СО РАН, 2014.
- Морозова Е. А. Романтическое движение в русской литературе XVIII–начала XIX вв.: творчество в «народном духе»: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2003.
- Московичи С. Машина, творящая богов. М.: Центр психологии и психотерапии, 1998.
- Мухаев Р. Т. Геополитика. М.: Юнити-Дана, 2007. С. 17.
- Мясищев В. Н. Психология отношений. М.: Академия педагогических и социальных наук, 1995.
- Население России // Российское общество в конце XIX–начале XX вв. URL: http://russify.ru/text/rus_history/118.htm (дата обращения: 19.04.2017).
- Насонов А. Н. Монголы и Русь. СПб.: Наука, 2006.

Литература

- Национальная идея России / Под ред. С. С. Сулакшина: В 6 т. Т. 1. М.: Научный эксперт, 2012.
- Непомнящий В. С.* Предполагаем жить // Пушкин: суждения и споры / Сост. К. Ковальджи. М.: Московский рабочий, 1997.
- Непомнящий В. С.* Пушкин. Избранные работы 1960–1990-х гг.: В 2 т. Т. 1. М.: Жизнь и мысль, 2001.
- Нестик Т. А.* Социально-психологическая детерминация группового отношения к времени: Автореф. дис. ... д-ра психол. наук. М.: ИП РАН, 2015.
- Нестик Т. А., Журавлев А. Л.* Психологические особенности глобальных рисков и отношение к ним в обществе // Психология отношения человека к жизнедеятельности: Проблемы и перспективы: Тезисы докладов международной научно-практической конференции. Владимир: Владимирский гос. ун-т, 2016. С. 12–17.
- Нестик Т. А., Журавлев А. Л., Юревич А. В.* Прогноз развития психологической науки и практики к 2010 г. // Наука. Культура. Общество. 2016. № 2. С. 5–16.
- Никольский М. Н.* История русской церкви. М.: ИПЛ, 1983.
- Нил Сорский*, преподобный. Устав и послания / Сост., перевод, комментарии, вступ. статья Г. М. Прохорова. М.: Институт русской цивилизации, 2011.
- Ничик В. М.* Феофан Прокопович. М.: Мысль, 1977.
- Ничик В. М.* Оппозиция социально-философским идеям «просвещенного абсолютизма» // Русская мысль в век Просвещения / Отв. ред. Н. Ф. Уткина, А. Д. Сухов. М.: Наука, 1991.
- Новое в науках о человеке: К 85-летию со дня рождения академика И. Т. Фролова / Отв. ред. Г. Л. Белкина; ред.-сост. М. И. Фролова. М.: Ленанд, 2015.
- Носовский Г. В., Фоменко А. Т.* Библейская Русь. Новая хронология. М.: Римис, 2004.
- Нравственность современного российского общества: психологический анализ / Отв. ред. А. Л. Журавлев, А. В. Юревич. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2012.
- Обухова Л. Ф.* Детская психология. М.: Тривола, 1995.
- Ожиганова Г. В.* Духовные способности как ресурс жизнедеятельности. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2016.
- Ольденбург С. С.* Царствование императора Николая II: В 2 т. Т. 1. Белград: Издание Общества распространения русской национальной и патриотической литературы, 1939.
- «Он всех простил...». Император Николай II. Церковь о царской семье. СПб.: Нева–Олма-Пресс Гранд, 2003.

Литература

- Орбели Л. А. Вопросы высшей нервной деятельности: Лекции и доклады 1922–1949 гг. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1949.
- Орлов А. Б. Психология личности и сущности человека: парадигмы, проекции, практики. М.: Издат. корпорация «Логос», 1995.
- Орлова Э. А. Культурная (социальная) антропология. М.: Академический проект, 2004. С. 394–395.
- Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М.: АСТ, 2002.
- Осипов В. И. Философия Эрнста Маха и позитивизм. Архангельск: Поморский гос. ун-т, 2010.
- Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М.: Изд-во Московской Патриархии, 2000.
- Особенности и тенденции современной западной философии, ее основные течения (неопозитивизм, экзистенциализм, неотомизм). URL: <http://lektcii.org/3-52961.html> (дата обращения: 12.04.2017).
- Осват А. Л., Охотин Н. Г. Комментарий к материалам для биографии А. С. Пушкина. М.: Книга, 1985.
- Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / Под ред. А. Л. Топоркова, А. А. Турилова. М.: Индрик, 2002.
- Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР с древнейших времен до конца XVII в. / Отв. ред. Э. Д. Днепров. М.: Педагогика, 1989. С. 28.
- Павленко Н. И. Екатерина Великая. М.: Молодая гвардия, 2006.
- Павлицев Л. Н. Мой дядя – Пушкин: Из семейной хроники. М.: Алгоритм, 2012.
- Палаткина Г. В. Проблемы мультикультурного образовательного пространства. 2008. URL: <http://borytko.nm.ru/papers/subject2/palatkina.htm> (дата обращения: 28.04.2017).
- Палаткина Г. В., Миронова Г. В. Мультикультурное образовательное пространство студентов педагогического колледжа // Вестник АГТУ. 2006. № 4 (33). С. 348–353.
- Пановский Э. Ренессанс и «ренессансы» в искусстве Запада. СПб.: Азбука-классика, 2006.
- Панченко А. А. Исследования в области народного православия: Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998.
- Панченко А. М. Я эмигрировал в Древнюю Русь. СПб.: Звезда, 2008.
- Парадигмы в психологии: науковедческий анализ / Отв. ред. А. Л. Журавлев, Т. В. Корнилова, А. В. Юревич. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2012.
- Парето В. Компендиум по общей социологии. М.: ИД ГУ ВШЭ, 2008.
- Паскаль П. Протопоп Аввакум и начало Раскола. М.: Знак, 2011.

Литература

- Паульсен Ф. Исторический очерк развития образования в Германии. М.: Типография Товарищества И. Д. Сытина, 1908.
- Пезешкиан Н. Позитивная семейная психотерапия: Семья как терапевт. М.: Смысл, 1993.
- Пенник Н., Джонс П. История языческой Европы. СПб.: Издат. группа «Евразия», 2000.
- Петраков Н. Я. Александр Пушкин: загадка ухода. М.: Экономика, 2005.
- Петров В. В. Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века / Ред. П. П. Гайденоко, В. В. Петров. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 577–633.
- Петрухин В. Я. Мифы древней Скандинавии. М.: Астрель–АСТ, 2002.
- Платон Сочинения: В 3 т. Т. 2. М.: Мысль, 1970.
- Платон Сочинения: В 3 т. Т. 3. Часть 1. М.: Мысль, 1971.
- Платон Диалоги. М.: Мысль, 1986.
- Платонов С. Ф. Царь Алексей Михайлович. СПб.: Типография М. А. Александрова, 1913.
- Плотин Первая эннеада. Трактаты 1–9. СПб.: Изд-во Олега Обышко, 2010.
- Повесть временных лет. Т. 1 / Издание подготовил Д. С. Лихачев. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1950.
- Погодин М. П. Семнадцать первых лет в жизни императора Петра Великого. 1672–1689. М.: Типография В. М. Фриш, 1875.
- Познышев С. В. Религиозные преступления с точки зрения религиозной свободы: К реформе нашего законодательства о религиозных преступлениях. М.: Императорский Московский университет, 1906.
- Полное Собрание Законов Российской Империи. Собрание второе: с 12.12.1825 по 28.02.1881. В 129 т. Т. 28. СПб., 1863.
- Полное собрание русских летописей. Т. 5. Вып. 2. Псковские летописи. М.: Языки славянской культуры, 2000.
- Полунов А. Ю. К. П. Победоносцев в общественно-политической и духовной жизни России: Автореф. дис. ... д-ра историч. наук. М., 2010.
- Пономарев Я. А. Психика и интуиция. Неопубликованные материалы, стихи, рисунки и фотографии / Ред.-сост. А. Л. Журавлев, Т. В. Галкина. М.: ТНД «Арис», 2010.
- Попов А. В. Суд и наказания за преступления против веры и нравственности по русскому праву. Казань, 1904.

Литература

- Потанина Н. Л., Кончакова С. В. Английский дискурс в литературе русской провинции // Филология и искусствоведение. Вестник ТГУ. 2011. Вып. 11 (103). С. 229–236.
- Принцип развития в современной психологии / Отв. ред. А. Л. Журавлев, Е. А. Сергиенко. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2016.
- Проблема субъекта в психологической науке / Отв. ред. А. В. Брушлинский, М. И. Воловикова, В. Н. Дружинин. М.: Академический проект, 2000.
- Проблемы субъектов в постнеклассической науке / Отв. ред. В. И. Аршинов, В. Е. Лепский. М.: Когито-Центр, 2007.
- Программа воспитания в детском саду. М.: Учпедгиз, 1964.
- Прогресс психологии: критерии и признаки. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2009.
- Прозоров А. Р. Язычники крещеной Руси. М.: Эксмо, 2006.
- Прокопович С. Н. Местные люди о нуждах России. СПб., 1904.
- Пропп В. Я. Предисловие // Народные русские сказки. В 3 т. Т. 1. М.: Гослитиздат, 1957.
- Прохоров Г. М. Древняя Русь как историко-культурный феномен. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010.
- Прыжов И. Г. История кабаков в России. М.: Дружба народов, 1992.
- Пряжников Н. С. Психология элиты. М.: МПСУ; Воронеж: НПО «Модэк», 2012.
- Психологические исследования духовно-нравственных проблем / Отв. ред. А. Л. Журавлев, А. В. Юревич. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2011.
- Психологические исследования личности и ее ценностного мира в современном российском обществе: Сб. науч. трудов / Ред.-сост. И. М. Городецкая; Отв. ред. Б. С. Алишев, А. Л. Журавлев, М. Г. Рогов. Казань: КГТУ, 2007.
- Психологические исследования личности: история, современное состояние, перспективы / Отв. ред. М. И. Воловикова, А. Л. Журавлев, Н. Е. Харламенкова. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2016.
- Психологические исследования нравственности / Отв. ред. А. Л. Журавлев, А. В. Юревич. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2013.
- Психологические исследования проблем современного российского общества / Отв. ред. А. Л. Журавлев, Е. А. Сергиенко. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2013.
- Психологические проблемы современного российского общества / Отв. ред. А. Л. Журавлев, Е. А. Сергиенко. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2012.

Литература

- Психологическое воздействие в межличностной и массовой коммуникации / Под ред. А. Л. Журавлева, Н. Д. Павловой. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2014.
- Психологическое воздействие: механизмы, стратегии, возможности противодействия / Под ред. А. Л. Журавлева, Н. Д. Павловой. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2012.
- Психологическое здоровье личности и духовно-нравственные проблемы современного российского общества / Отв. ред. А. Л. Журавлев, М. И. Воловикова, Т. В. Галкина. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2014.
- Психология XXI века: Учебник для вузов / Под ред. В. Н. Дружинина. М.: Пер Сэ, 2003.
- Психология адаптации и социальная среда: современные подходы, проблемы, перспективы / Отв. ред. Л. Г. Дикая, А. Л. Журавлев. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2007.
- Психология нравственности / Отв. ред. А. Л. Журавлев, А. В. Юревич. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2010.
- Психология отношений человека и психическая регуляция деятельности / Под ред. А. Л. Журавлева, В. А. Зобкова. М.–Владимир: Собор, 2007.
- Психология сегодня: Теория, образование и практика / Отв. ред. А. Л. Журавлев, Е. А. Сергиенко, А. В. Карпов. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2009.
- Психология человека в современном мире. Том 5. Личность и группа в условиях социальных изменений: Материалы Всероссийской юбилейной научной конференции / Отв. ред. А. Л. Журавлев. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2009.
- Психология человека в современном мире. Том 6. Духовно-нравственное становление человека в современном российском обществе. Проблема индивидуальности в трудах отечественных психологов: Материалы Всероссийской юбилейной научной конференции / Отв. ред. А. Л. Журавлев, М. И. Воловикова, Т. А. Ребеко. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2009.
- Психология человека и общества: научно-практические исследования / Отв. ред. А. Л. Журавлев, Е. А. Сергиенко, Н. В. Тарабрина. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2014.
- Психология: современные направления междисциплинарных исследований: Материалы научной конференции / Отв. ред. А. Л. Журавлев, Н. В. Тарабрина. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2003.

Литература

- Психология: Учебник для экономических вузов / Под ред. В. Н. Дружинина. СПб.: Питер, 2000.
- Психопатологические критерии диагностики депрессий / Сост. О. П. Вертоградова, В. Ф. Войцех, В. М. Волошин, В. Н. Краснов, Б. Б. Саленко, В. Н. Синицын, А. К. Суворов. М.: Минздрав СССР, 1980.
- Пушкин А. С. Заметки по русской истории XVIII века // А. С. Пушкин Полное собрание сочинений: В 16 т. Т. 11. М.–Л., 1949. С. 14–16.
- Пушкин А. С. Письма (1815–1837) / 1824 г. Д. М. Шварцу // Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 10. М.: Изд-во АН СССР, 1958. С. 115–116.
- Пыжиков А. В. Грани русского раскола. М.: Древлехранилище, 2013.
- Развитие психологии в системе комплексного человекознания: Материалы Всероссийской научной конференции. Часть 1 / Отв. ред. А. Л. Журавлев, В. А. Кольцова. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2012а.
- Развитие психологии в системе комплексного человекознания: Материалы Всероссийской научной конференции. Часть 2 / Отв. ред. А. Л. Журавлев, В. А. Кольцова. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2012б.
- Райков Б. Е. Очерки по истории гелиоцентрического мировоззрения в России. Л.: Изд-во АН СССР, 1947.
- Ребеко Т. А. Дифференцированность и интегрированность ментальных объектов // Феномен и категория зрелости в психологии / Отв. ред. А. Л. Журавлев, Е. А. Сергиенко. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2007. С. 61–96.
- Родноверие. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Родноверие> (дата обращения: 08.04.2017).
- Российская деловая культура: история, традиции, практика. М.: Торгово-промышленная палата РФ, 1998.
- Российское законодательство X–XX веков: В 9 т. Т. 2. / Отв. ред. А. Д. Горский; общ. ред. О. И. Чистякова. М.: Юридическая литература, 1985.
- Россия – страна умирающих деревень. URL: <http://sepr.su/wp-content/uploads/2016/12/Россия-страна-умирающих-деревень.pdf> (дата обращения: 09.04.2017).
- Россия в глобализирующемся мире: мировоззренческие и социокультурные аспекты / Отв. ред. В. С. Степин. М.: Наука, 2007.
- Руководство для воспитателя детского сада: Устав детского сада. М.: ГУПИ МП РСФСР, 1948.
- Русалов В. М. Зрелость: эмоциональная, нравственная, социальная, биологическая. Единая или множественная характеристика? //

Литература

- Феномен и категория зрелости в психологии / Отв. ред. А. Л. Журавлев, Е. А. Сергиенко. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2007. С. 29–47.
- Русские писатели о языке: Хрестоматия / Под общ. ред. А. М. Локусова. Л.: ГУПИ МП РСФСР, 1955.
- Русский космизм и ноосфера: Тезисы докладов Всесоюзной конференции: В 2 ч. Ч. 1 / Ред. О. Д. Куракина. М.: МФТИ, 1989. М.: Кафедра философии АН СССР; МФТИ, 1989.
- Руссо Ж. Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969.
- Руткевич А. М. «Психоистория» Э. Г. Эриксона // Эриксон Э. Г. Молодой Лютер. М.: Медиум, 1996. С. 3–23.
- Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. М.: Наука, 1982.
- Рыбаков Б. А. Стригольники: Русские гуманисты XIV столетия. М.: Наука, 1993.
- Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1994.
- Сарыева Т. А. Премудрый юродивый: Житие святого Василия Блаженного, московского чудотворца. М.: Приход храма Св. Духа сошествия, 2015.
- Самарин Ю. Ф. Сочинения: В 12 т. Т. 6. М., 1877.
- Сахаров И. П. Сказания русского народа: В 4 т. М.: Институт русской цивилизации, 2013.
- Святский Д. О. Астрономия Древней Руси. М.: Русская панорама, 2007.
- Севастьянова С. К. Материалы к «Летописи жизни и литературной деятельности патриарха Никона». СПб.: Дмитрий Буланин, 2003.
- Седов В. В. Распространение христианства в Древней Руси // Краткие сообщения Института археологии РАН. № 208. М.: Наука, 1993. С. 2–11.
- Селье Г. Очерки об адаптационном синдроме. М.: Наука, 1960.
- Сенковский О. И. Собр. соч. Сенковского (Барона Брамбеуса): В 9 т. Т. 8 / Вступ. ст. П. Савельева. СПб., 1859.
- Серегина Н. С. Песнопения русским святым: По материалам рукописных певческих книг XI–XIX вв. СПб.: РИИИ, 1994.
- Симонов Р. А. Русская астрологическая книжность XI–первой четверти XVIII века. М.: Мир книг, 1998.
- Синайский А. Отношение русской церковной власти к расколу старообрядчества в первые годы синодального управления при Петре Великом (1721–1725 гг.). СПб., 1895.
- Скандинавская и германская мифология // Энциклопедия мифологии. URL: <http://godsbay.ru/vikings/> (дата обращения: 22.04.2017).

Литература

- Скатов Н. Н. Начало всех начал // Венок Пушкину (1837–1987) / Сост. А. Н. Кузнецов. М.: Книга, 1987. С. 5–16.
- Скобичевский А. М. Очерки истории русской цензуры (1700–1863). СПб., 1892.
- Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого. М.: Международные отношения, 1995–2012.
- Слободчиков В. И., Исаев Е. И. Естественнонаучная и гуманитарная парадигмы в науке. М.: МГППУ, 2004.
- Смертный приговор Степану Разину. 1671 г. // 100 главных документов Российской империи. XVII в. URL: <http://doc.histrf.ru/17/smertnyu-prigovor-stepanu-razinu> (дата обращения: 15.04.2017).
- Смирнов В. Н. Экономические связи Древней Руси с Византией и Северным Причерноморьем в VIII–XV вв.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1980.
- Смирнов С. И. Исповедь земле // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. Кн. 249. М., 1914.
- Соболев В. Ю. Привески с христианской символикой в погребальных памятниках Северо-Запада Новгородской земли // Церковная археология: Материалы I Всероссийской конференции. Вып. 26: В 2 ч. Ч. 2. Христианство и древнерусская культура. СПб.: Псков, 1995. С. 74–75.
- Собрание писем святителя Феофана. Вып. VII. М., 1900.
- Современная психология: многообразие научного поиска / Под ред. Р. А. Ахмерова, С. П. Дырина, А. Л. Журавлева. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2007.
- Современная психология: Справочное руководство / Отв. ред. В. Н. Дружинин. М.: Инфра-М, 1999.
- Современная социальная реальность России и государственное управление: Социальная и социально-политическая ситуация в России в 2012 году: В 2 т. Т. 1 / Под ред. Г. В. Осипова, С. Г. Кареповой. М.: ИСПИ РАН, 2014.
- Современная элита России: политико-психологический анализ / Под ред. Е. Б. Шестопал, А. В. Селезневой. М.: Аргатак-Медиа, 2015.
- Соколов М. В. Очерки истории психологических воззрений в России в XI–XVIII вв. М.: Изд-во АПН РСФСР, 1963.
- Соловьев С. М. Чтения и рассказы по истории России. М.: Правда, 1989.
- Соснин В. А. Особенности менталитета народов христианско-православной и исламской культур и современный терроризм // Историогенез и современное состояние российского менталитета. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2015а. С. 430–448.

Литература

- Соснин В. А. Психология массового поведения. М.: Форум, 2015б.
- Соснин В. А., Журавлев А. Л. Феномен коррупции в России как социополитическая и психологическая проблема // Прикладная юридическая психология. 2013. № 2. С. 8–24.
- Соснин В. А., Журавлев А. Л. Психология массового поведения: истоки и современные тенденции исследования // Знание. Понимание. Умение. 2014. № 1. С. 49–61.
- Соснин В. А., Журавлев А. Л., Красников М. А. Социальная психология: Учеб. пособие для студентов вузов. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Форум, 2014.
- Социальная психология: Учебн. пособие для вузов / Отв. ред. А. Л. Журавлев. М.: Пер Сэ, 2002.
- Социально-психологическая динамика в условиях экономических изменений / Отв. ред. А. Л. Журавлев, Е. В. Шорохова. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 1998.
- Социально-психологические исследования города / Отв. ред. Т. В. Дробышева, А. Л. Журавлев. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2016.
- Сочивко Д. В. Психодинамика криминально-правового инфантилизма как новая форма адаптация личности в современной реальности // Личность в меняющемся мире: здоровье, адаптация, развитие: Электронный научный журнал Рязанского государственного медицинского университета им. акад. И. П. Павлова. 2016. № 1 (12). URL: www.humjournal.rzgm.ru (дата обращения: 20.04.2017).
- Спенсер Г. Синтетическая философия. Киев: Ника-Центр, 1997.
- Сравнительное изучение цивилизаций: Хрестоматия: Учебное пособие для вузов / Сост., авт. вступ. ст. и ред. Б. С. Ерасов. М.: Аспект Пресс, 2001.
- Сталь А.-Л.-Ж., де. О поэзии классической и романтической // Литературные манифесты западноевропейских романтиков / Сост. и ред. проф. А. С. Дмитриев. М.: Изд-во Московского университета, 1980. С. 386–387.
- Стеблин-Каменский М. И. История скандинавских языков. М.: Изд-во АН СССР, 1953.
- Степанов И. В. Крестьянская война под предводительством С. Т. Разина (1667–1671 гг.). М.: Госполитиздат, 1957.
- Степанов И. Л. Диагностика и лечение депрессий в общесоматической (поликлинической) практике: Дис. ... канд. мед. наук. М., 1993.
- Степанов И. Л. Ангедония как диагностический, прогностический и дезадаптирующий фактор при различных типах депрессий

Литература

- (феноменология, динамика, принципы терапии). Дис. ... д-ра
медич. наук. М., 2004.
- Стурлусон С. Младшая Эдда. М.: Наука, 1970.
- Субъектный подход в психологии / Под ред. А. Л. Журавлева, В. В. Зна-
кова, З. И. Рябикиной, Е. А. Сергиенко. М.: Изд-во «Институт пси-
хологии РАН», 2009.
- Сурков В. Н. Гносеологические ориентиры в становлении и пред-
метном самоопределении психологического знания: Автореф.
дис. ... канд. филос. наук. Омск, 2004.
- Сусоколов А. А. Структурные факторы самоорганизации этноса // Расы
и народы: Ежегодник ИЭА РАН. Вып. 20. М.: Наука, 1990. С. 5–40.
- Сухарев А. В. О возможности замещения психологической потреб-
ности в алкоголе у подростков // Психологические проблемы
антиалкогольного воспитания детей, подростков и юношества.
М.: Изд-во АПН СССР, 1987. С. 106–116.
- Сухарев А. В. Этнопсихотерапевтический подход к человеку в усло-
виях современного кризиса его экосистемы // Мир психологии
и психология в мире. 1994. № 0. С. 63–74.
- Сухарев А. В. Наркотическая экзотика. М.: Старый сад, 2000.
- Сухарев А. В. Этнофункциональная психотерапия зависимостей
от наркотических средств и психоактивных веществ // Нарко-
логия. 2007а. № 10. С. 26–38.
- Сухарев А. В. Этнофункциональная психотерапия: теоретико-мето-
дологические предпосылки и эмпирические результаты // Пси-
хологический журнал. 2007б. Т. 28. № 1. С. 90–100.
- Сухарев А. В. Этнофункциональная парадигма в психологии. М.: Изд-
во «Институт психологии РАН», 2008.
- Сухарев А. В. Опыт преодоления методологического кризиса: прин-
цип исторической актуальности и этнофункциональная парадиг-
ма в психологии // Мир психологии. 2009. № 3 (59). С. 123–159.
- Сухарев А. В. Этнофункциональная парадигма в геополитике // Ге-
ополитика и безопасность. 2010. № 4 (12). С. 33–37.
- Сухарев А. В. Этнофункциональный анализ русской ментальности
XVII в. // Проблемы исторического познания / Отв. ред. К. В. Хво-
стова. М.: Институт всеобщей истории РАН, 2011. С. 83–118.
- Сухарев А. В. Этнофункциональный анализ развития ментальности
высших слоев русского общества с конца X по XVII вв. // Проб-
лемы исторического познания / Отв. ред. К. В. Хвостова. М.: Ин-
ститут всеобщей истории РАН, 2012а. С. 154–192.
- Сухарев А. В. Этнофункциональный анализ нравственного аспекта
развития ментальности русского общества с конца X по XVII вв. //

Литература

- Нравственность современного российского общества: Психологический анализ / Отв. ред. А. Л. Журавлев, А. В. Юревич. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2012б. С. 155–200.
- Сухарев А. В. Этнофункциональный анализ психической адаптивности коренных народов Камчатского края – чукчей, коряков, и русских камчадалов // Психологический журнал. 2013. Т. 34. № 3. С. 36–50.
- Сухарев А. В. Структура ментальности русского и западноевропейского общества в X–XVII веках: Этнофункциональный анализ // Психологический журнал. 2014а. Т. 35. № 2. С. 129–140.
- Сухарев А. В. Этнофункциональный анализ личности Петра I в контексте развития русской ментальности конца XVII–начала XVIII вв. // Пространство и время. 2014б. № 4 (18). С. 134–143.
- Сухарев А. В. Представления о развитии, воспитании и обучении человека: историко-философский анализ и следствия для психологической науки // Пространство и время. 2015а. № 4 (22). С. 76–86.
- Сухарев А. В. Инновационное развитие и ментальность русской элиты: историко-психологический анализ // Человеческий фактор. 2015б. № 2. С. 20–29.
- Сухарев А. В. Сравнительный этнофункциональный анализ ментальности русской элиты в начале петровских реформ XVIII в. и в начале XXI в. // Наука. Культура. Общество. 2015 в. № 3. С. 103–121.
- Сухарев А. В. Роль этнической функции образов природы в развитии ментальности личности // Историогенез и современное состояние российского менталитета / Отв. ред. В. А. Кольцова, Е. В. Харитонова. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2015 г. С. 205–219.
- Сухарев А. В. Развитие как диалектика хаоса и космоса в ментальности субъекта // Пространство и время. 2016а. № 1–2 (23–24). С. 52–63.
- Сухарев А. В. Этнофункциональный аспект культурно-психологических механизмов развития личности // Психологические исследования личности: История, современное состояние, перспективы / Отв. ред. М. И. Воловикова, А. Л. Журавлев, Н. Е. Харламенкова. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2016б. С. 421–437.
- Сухарев А. В., Грачев В. С. Роль восстановления этноинтегрирующих образов природы в психопрофилактике делинквентного поведения у подростков // Прикладная юридическая психология. 2010. № 2. С. 47–58.
- Сухарев А. В., Кравченко О. Ф., Овчинников Е. В., Тимохин В. В., Шаповалова А. А., Щербак С. Ю. Этнофункциональный подход в воспи-

Литература

- тании и психопрофилактике // Психологический журнал. 2003. Т. 24. № 5. С. 68–80.
- Сухарев А. В., Неверова Т. В. Роль психологических этнофункциональных факторов в повышении уровня мотивации к учению у подростков // Вопросы психологии. 2011. № 3. С. 87–96.
- Сухарев А. В., Панкова С. Ю., Соснин В. А., Чулисова А. П. Роль этнофункциональных параметров в психологической адаптации коренных народов Сахалинской области (на примере нивхов) // Пространство и время. 2015. № 1–2 (19–20). С. 279–289.
- Сухарев А. В., Радионова М. С., Коляда А. К. Методические рекомендации по этнофункциональной психопрофилактике психической дезадаптации у воспитанников детского сада // Журнал прикладной психологии. 2003. № 1. С. 45–60.
- Сухарев А. В. Степанов И. Л. Этнофункциональный подход в психотерапии аффективных расстройств // Психологический журнал. 1997. Т. 18. № 1. С. 122–133.
- Сухарев А. В., Тимохин В. В., Выдрина Е. А., Шапорева А. А. Этническая функция культурных представлений и уровень интеллекта // Пространство и Время. 2017. № 1 (27). С. 64–71.
- Сухарев А. В., Тимохин В. В., Шапорева А. А. Этнофункциональный подход в детской онкологии // Вопросы психологии. 2004. № 3. С. 37–51.
- Сухарев А. В., Тимохин В. В., Щербакова О. Ф., Иванова Е. В., Латышева А. С., Роцупкина Т. Г. Исследование связи нарушений этнофункционального развития личности с химической зависимостью от некоторых психоактивных веществ // Наркология. 2007. № 1. С. 45–54.
- Сухарев А. В., Чулисова А. П. Этнофункциональная коррекция образной сферы личности осужденных за насильственные преступления. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2013.
- Сухарев А. В., Чулисова А. П. Этнофункциональный анализ личности заключенных под стражу, склонных к суициду // Прикладная юридическая психология. 2014. № 4. С. 57–68.
- Сухарев А. В., Щербакова О. Ф. Сравнительный этнофункциональный анализ ментальности общества в исследовании причин алкогольной зависимости // Наркология. 2009. № 7. С. 70–76.
- Тарле Е. В. Северная война и шведское нашествие на Россию. М.: Соцэкгиз, 1958.
- Тейар де Шарден П. Избранные произведения. М.: Эксмо, 2009.
- Тенденции развития современной психологической науки: Тезисы юбилейной научной конференции. Часть 1 / Отв. ред. А. Л. Жу-

Литература

- равлев, В. А. Кольцова. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2007а.
- Тенденции развития современной психологической науки: Тезисы юбилейной научной конференции. Часть 2 / Отв. ред. А. Л. Журавлев, В. А. Кольцова. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2007б.
- Теория и методология психологии: постнеклассическая перспектива / Отв. ред. А. Л. Журавлев, А. В. Юревич. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2007.
- Тимохин В. В. Этнофункциональный аспект психического развития: Автореф. дис. ... канд. психол. наук, М., 2005.
- Титов В. В. Ложные и отреченные книги славянской и русской старины: Тексты-первоисточники XV–XVIII вв. с примечаниями и комментариями. М.: Гос. публ. ист. б-ка России, 1999.
- Тихомиров М. Н., Епифанов П. П. Соборное уложение 1649 г. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1961.
- Тойнби А. Дж. Постижение истории. М.: Прогресс, 1991.
- Толстой Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995.
- Томашевский Б. В. Пушкин и Франция. Л.: Советский писатель, 1960.
- Тоффлер О. Футуршок. М.: Прогресс, 1972.
- Триандис Г. К. Культура и социальное поведение. М.: Форум, 2007.
- Труайя А. Екатерина Великая (Русские биографии). М.: Эксмо, 2004.
- Труайя А. Николай I (Русские биографии). М.: Эксмо, 2005.
- Тынянов Ю. Н. Пушкин. Л.: Художественная литература, 1976.
- Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии / Пер. с англ., общ. ред. и вступ. ст. М. А. Кисселя. М.: Прогресс, 1990.
- Уткин А. И. Вызов Запада и ответ России. М.: Эксмо, 2003.
- Ушаков Д. В., Журавлев А. Л. Теория и практика: взгляды с разных сторон (ответ на комментарии) // Психологический журнал. 2012. Т. 33 № 2. С. 127–132.
- Ушинский К. Д. Русская школа. М.: Изд-во УРАО, 2002. С. 91–97.
- Февр Л. Бои за историю. М.: Наука, 1991.
- Федотов Г. П. Мать-земля (К религиозной космологии русского народа) // Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры: В 2 т. Т. 2. СПб.: София, 1992. С. 67.
- Фейерабенд П. Против метода. М.: АСТ; Хранитель, 2007.
- Феномен и категория зрелости в психологии / Отв. ред. А. Л. Журавлев, Е. А. Сергиенко. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2007.
- Феофан Затворник, святитель. Православие и наука: Сборник очерков и поучений. Пермь–М.: Православное общество «Панагия»–Православно-просветительский центр «Пересвет», 2004.

Литература

- Филин М. Д. Арина Родионовна. М.: Молодая гвардия, 2008.
- Фичино М. Комментарий на «Пир» Платона // Эстетика Ренессанса: В 2 т. Т. 1 / Сост. В. П. Шестаков. М.: Искусство, 1981.
- Флоренский П. А. Оправдание космоса. СПб.: Изд-во РХГИ, 1994а.
- Флоренский П. А. Православие // Сочинения: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994б.
- Флоренский П. А. Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914.
- Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Париж, 1983.
- Фома Аквинский Сочинения / Сост. и пер. с лат. А. В. Аполлонова. М.: Едиториал УРСС, 2011.
- Франк С. Л. Пушкин об отношениях между Россией и Европой // Пушкин в русской философской критике: конец XIX–первая половина XX в. / Сост. Р. А. Гальцева. М.: Книга, 1990.
- Франк С. Л. Религиозность Пушкина // Пушкин: суждения и споры / Сост. и вступ. ст. К. Ковальджи. М.: Московский рабочий, 1997.
- Фрейд З. «Я» и «Оно»: В 2 т. Т. 2. Тбилиси: Мерани, 1991.
- Фролова С. В. Смыслообразующие факторы эмиграционных намерений студентов // Психологический журнал. №3. Т. 27. 2006. С. 66–75.
- Фроянов И. Я. Древняя Русь IX–XIII веков. Народные движения. Княжеская и вечевая власть. М.: Русский издательский центр, 2012.
- Фроянов И. Я. Загадка крещения Руси. М.: Алгоритм, 2007.
- Халдеева Н. И. Антропoэстетика: Опыт антропологических исследований. М.: Изд-во «Институт этнологии и антропологии РАН», 2004.
- Харламенкова Н. Е. Спонтанность и контроль в зрелых личностных отношениях // Феномен и категория зрелости в психологии / Отв. ред. А. Л. Журавлев, Е. А. Сергиенко. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2007. С. 128–149.
- Хачатурян В. М. «Вторая жизнь» архаики: архаизирующие тенденции в цивилизационном процессе. М.: Academia, 2009.
- Хегглунд Б. История теологии. СПб.: Светоч, 2001.
- Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. М.: Прогресс-Академия, 1992.
- Холл С. Эволюция и воспитание чувства природы у детей. СПб.: Изд-во газеты «Школа и жизнь», 1914.
- Хотинец В. Ю. Психологические характеристики этнокультурного развития человека // Вопросы психологии. 2001. № 5. С. 60–72.
- Хофстеде Г. Модель Хофстеде в контексте: параметры количественной характеристики культур // Язык, коммуникация и социальная среда. 2014. № 12. С. 9–49.

Литература

- Хьюз Л. Петр Великий. Загадочная Россия. Новый взгляд. М.: Омега, 2008.
- Цао Ян Этнопедагогические традиции и их использование в образовательной практике Китая: Автореф. дис. ... канд. пед. наук. М., 2006.
- Царствование императора Александра I // Сборник постановлений по министерству народного просвещения. Т. 1. СПб., 1864. Стлб. 1199–1220.
- Цесник Я. С. Новые тенденции в современной интерпретации науки и НТП Русской Православной Церковью. СПб., 2009. URL: <http://psibook.com/religion/novye-tendentsii-v-sovremennoy-interpretatsii-nauki-i-ntp-russkooy-pravoslavnoy-tserkovyu.html> (дата обращения: 22.04.2017).
- Цуриков Н. А. Пушкин – наш первый национальный учитель // «В краю чужом...»: Зарубежная Россия и Пушкин / Сост. М. Д. Филин. М.: Русский мир, 1998. С. 161.
- Цыпин В., протоиерей Церковное право. Раздел 12. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladislav_Tsypin/tserkovnoe-pravo/12 (дата обращения: 19.04.2017).
- Чаадаев П. Я. Сочинения и письма П. Я. Чаадаева: В 2 т. М.: Правда, 1991.
- Челпанов Г. И. Мозг и душа. М.: Круг, 1994.
- Чернов Г. Ю. Социально-массовые явления: Исследовательские подходы. Дубна: Феникс+, 2005.
- Чернышова М. И., Дубовицкий А. Б. Царские (царственные) и солнечные птицы (павлин, феникс, петух, орел) // Пространство и время. 2016. № 3–4 (25–26). С. 156–174.
- Чулисова А. П. Роль этноинтегрирующих и этнодифференцирующих образов природы в психокоррекционной работе с осужденными за насильственные преступления // Прикладная юридическая психология. № 4. 2010. С. 103–113.
- Шаповалов В. Ф. «Восстание масс» по-русски // Свободная мысль. 1993. № 12. С. 35.
- Шапорева А. А. Аналитический обзор исследований понятий «психическая зрелость», «нарушение развития» и «психический инфантилизм» // Журнал прикладной психологии. 2002. № 3. С. 45–52.
- Шапорева А. А. Роль этнической функции содержания сказок в развитии гармоничного взаимодействия когнитивных и эмоциональных сторон отношений у младших школьников и подростков: Автореф. дис. ... канд. психол. наук. М.: 2007.
- Шахматов А. А. Повесть временных лет. Пг.: 1916.

Литература

- Шацкий Е. О. Церковь, наука и просвещение в России XIX в. // Разум или вера? М.: 2003. URL: <http://razumru.ru/atheism/learn/shatsky.htm> (дата обращения: 22.04.2017).
- Шейнис Г. В. Духовно-нравственное становление человека во взаимодействии с природой // Психология человека в современном мире. Т. 6 / Под ред. А. Л. Журавлева, М. И. Воловиковой, Т. А. Ребеко. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2009.
- Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1987, 1989.
- Щиряев В. Н. Религиозные преступления: Историко-догматические очерки. Ярославль: Типография губернского правления, Демидовский Юридический Лицей, 1909.
- Шихирев П. Н. Эволюция парадигмы в современной социальной психологии: Автореф. дис. ... д-ра психол. наук. М., 1993.
- Шкунаев С. В. Герои и хранители ирландских преданий // Предания и мифы средневековой Ирландии. М.: Изд-во МГУ, 1991.
- Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: В 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1983.
- Шмид Е. К. История средних учебных заведений в России. СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1878.
- Шустова В. О. Этнофункциональный подход к антинаркотическому и антиалкогольному воспитанию молодежи: Автореф. дис. ... канд. психол. наук. М., 2007.
- Щапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. М.: Наука, 1989.
- Щербак С. Ю. Связь элементов мировоззрения пациентов, страдающих зависимостями от ПАВ и алкоголя, с типом этой зависимости // Журнал прикладной психологии. 2003. № 6. С. 70–72.
- Щербатов М. М. Рассмотрение о пороках и самовластии Петра Великого // Пётр I в русской литературе XVIII века: Тексты и комментарии / Отв. ред. С. И. Николаев. СПб.: Наука, 2006. С. 286–305.
- Энгельгардт Н. А. История русской литературы XIX столетия. В 2 т. Т. 2. Петроград: 1915.
- Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М.: Прогресс, 1996а.
- Эриксон Э. Молодой Лютер. М.: Медиум, 1996б.
- Юдин Э. Г. Развитие // Философский энциклопедический словарь. 2-е издание. М.: Советская энциклопедия, 1989. С. 537.
- Юревич А. В. Психология этнических групп как составная часть этнопсихологии // Макропсихология современного российского общества. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2009а. С. 30–50.
- Юревич А. В. Социальная релевантность и социальная ниша психологии // Макропсихология современного российского общества

Литература

- ва / Отв. ред. А. Л. Журавлев, А. В. Юревич. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2009б. С. 11–29.
- Юревич А. В. Психология социальных явлений. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2014.
- Юревич А. В., Журавлев А. Л. Макропсихологическое состояние современного российского общества // Экономическая наука современной России. 2012. № 2. С. 137–140.
- Юревич А. В., Журавлев А. Л. Психология нравственности как область психологического исследования // Психологический журнал. 2013. Т. 34. № 3. С. 4–14.
- Юревич А. В., Журавлев А. Л. Проблемы российского патриотизма // Наука. Культура. Общество. 2016а. № 1. С. 56–69.
- Юревич А. В., Журавлев А. Л. Психологические аспекты поиска российской национальной идеи // Вопросы философии. 2016б. № 8. С. 69–78.
- Юхименко Е. Е. Старообрядчество в России (XVII–XX вв.) / Отв. ред. и сост. Е. М. Юхименко М.: Языки русской литературы, 1999.
- Юшкевич А. П. История математики с древнейших времён до начала XIX столетия. Т. 1. М.: Наука, 1970. С. 205, 253.
- Ярославская епархия протестует по поводу устройства музея бабы-яги. URL: <http://rusk.ru/st.php?idar=718691> (дата обращения: 07.05. 2017)
- Bennett M. J. A developmental approach to training for intercultural sensitivity // International Journal of Intercultural Relations. 1986. V. 10 (2). P. 179–196.
- Boehme J. The Signature of All Things. London and Toronto: J. M. Dent, 1912.
- Bohm E. Lehrbuch der Rorschach Psychodiagnostik. Bern: Hans Huber, 1972.
- Böhme J. De Signatura Rerum (1622) // Böhme J. Sämtliche Schriften in 11 Bände. Bd. 6. Stuttgart: 1941–1961.
- Chaney W. The cult of Kingship in Anglo-Saxon England. Manchester: Manchester University Press, 1970.
- Cracraft J. The Church Reform of Peter the Great. Stanford, CA: Stanford University Press, 1971.
- Cunliffe D. The Celtic World. L.: Constable, 1992.
- Erikson E. Life history and the historical moment. N. Y.: Harper and Row, 1975.
- Hark H. (Hrsg.). Lexikon Jungischer Grundbegriffe. Mit Originaltexten von K. G. Jung. Olten: Walter-Verlag AG, 1988.
- Hofstede G. Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations across Nations. Thousand Oaks, CA: Sage, 2001

- Hofstede G., Hofstede G. J.* Cultures and Organizations: Software of the Mind. Revised and expanded 2nd ed. N. Y.: McGraw-Hill, 2005.
- Joyce J.* Finnegans Wake. Knoxville: Wordsworth Classics, 2012.
- Klopper B.* Developments in the Rorschach Technique: Technique and Theory. Yonkers-on-Hudson, N. Y.: World Book Company, 1954.
- Le Roy É.* L'Exigence Idealiste et Le Fait l'Evolution. Paris: Boivin et Cis, 1927.
- Maudsley G.* Pathologie de l'esprit (Traduit de l'anglais par Gersont). Paris, 1887.
- Meyerson I.* Problemes de la personne. Paris: La Haye–Mouton, 1972.
- Mortensen K.* A Handbook of Norse Mythology. N. Y.: Thomas Y. Crowell company publishers, 1913.
- Pareto V.* The Rise and Fall of Elites: An Application of Theoretical Sociology. New Brunswick: Transaction Publishers, 1966.
- Pareto V.* The Transformation of Democracy. New Brunswick: Transaction Publishers, 1984.
- Reckers M. Ch.* Le vocabulaire de Teilhard de Chardin. Les 'el'ements grecs, «Ravaux du centre de lexicologie Francaise», 1968. N° 1. P. 63.
- Stern W.* Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung / Bd. I. Ableitung und Grundlehre. Leipzig: J. A. Barth, 1906.
- Stern W.* Psychologie Der Frühen Kindheit. Leipzig: Verlag von Quelle and Meyer, 1914.
- Stonequist E. V.* The Marginal Man. N. Y.: Russel & Russel, 1961.
- UNESCO science report 2010. The current status of science around the world. Paris: UNESCO Publ., 2010.
- Zhuravlev A. L., Kupreichenko A. B.* The Moral Elite in Contemporary Russian Society: The Sociopsychological Aspect // Russian Studies in Philosophy. 2013. V. 51. Spring. N° 4. P. 26–50.
- Zhuravlyov A., Drobysheva T.* Value orientations of the formative personality in Russia's historical dynamics // Social Sciences. 2011. T. 42. N° 2. P. 95–111.

Приложение 1

ВАРИАНТЫ ВОПРОСОВ ДЛЯ ОБСУЖДЕНИЯ В ПРОЦЕССЕ ЭТНОФУНКЦИОНАЛЬНОГО СТРУКТУРИРОВАННОГО ИНТЕРВЬЮ

Фамилия, имя:

Дата интервью:

Кем вы работаете, где учитесь (школа, класс):

Возраст:

Пол: муж./жен.

1. Где вы родились?	
2. Где вы жили первые 5–7 лет жизни? (Нужное подчеркнуть.)	в поселке / в сельской местности / где-то еще (дописать):
3. Кем вы считаете себя по национальности?	
4. Какой язык вы считаете своим родным?	
5. Вы знаете свой родной язык:	хорошо / средне / плохо
	Со скольких лет начали говорить на родном языке:
6. Вы знаете русский язык:	хорошо / средне / плохо
	Со скольких лет начали говорить по-русски:
7. Нравятся ли вам родной национальный язык и культура?	очень / средне / не нравятся
8. Нравятся ли вам русский язык и культура?	очень / средне / не нравятся
9. Какая литература вам нравится больше всего?	национальная / русская классика / современная (своего народа) / современная популярная / все равно / другая:

Приложение 1

10. Какая музыка вам нравится больше всего?	национальная (своего народа) / современная (популярная) / симфоническая (классика) / все равно / какая-то другая (дописать):
11. Где бы вы хотели жить постоянно?	
12. Нравится ли вам родная природа?	очень / средне / не нравится
13. Нравится ли вам природа?	русская природа / других стран (что именно?)
14. Кратко опишите свой любимый образ природы:	
15. Любите ли вы зиму?	очень / средне / лучше бы ее не было
16. Какие растения и деревья вам нравятся больше всего?	
17. Какие животные и птицы вам нравятся больше всего?	
18. Какие продукты питания вы предпочитаете больше всего?	мясо / рыба / фрукты / овощи Что именно из мяса, фруктов и овощей (дописать):
19. Какого цвета ваши глаза?	
20. Какой вам нравится цвет глаз у людей противоположного пола?	все равно / черные / карие / серые / голубые / зеленые / желтые
21. Какого типа лица у людей противоположного пола вам нравятся?	все равно / негры / японцы (китайцы) / европейцы (русские и др.) / нивхи / ороки / какие-то другие (дописать):
22. Какого цвета волосы у людей противоположного пола вам нравятся?	все равно / русые / черные / другие (дописать):
23. Какой веры вы придерживаетесь?	христианство / атеист / национальная вера / что-то другое (дописать):
24. Со скольких лет (приблизительно) у вас сохранились самые ранние воспоминания?	О чем они (дописать):

Приложение 1

25. С какого возраста у вас сохранились самые ранние воспоминания о природе?							
26. Кратко опишите эти воспоминания о природе.							
27. К какой природе относятся ваши самые ранние воспоминания?	К родной / к русской / к другой (напишите какой):						
28. Какие сказки, мультфильмы, рассказы вы помните с самого раннего возраста? С какого возраста вы их помните?	<table border="1"> <tr> <td>Мультфильмы (какие?):</td> <td>Сказки (читали сами):</td> </tr> <tr> <td>Рассказы (о чем?):</td> <td>Читали взрослые (кто?):</td> </tr> <tr> <td></td> <td>По радио, с магнитофона:</td> </tr> </table>	Мультфильмы (какие?):	Сказки (читали сами):	Рассказы (о чем?):	Читали взрослые (кто?):		По радио, с магнитофона:
Мультфильмы (какие?):	Сказки (читали сами):						
Рассказы (о чем?):	Читали взрослые (кто?):						
	По радио, с магнитофона:						
29. В каком самом раннем возрасте у вас возникли переживания, связанные с понятием греха, справедливости, совести?							
30. С чем связаны ваши первые переживания о совести грехе, справедливости?	С каким случаем они связаны (дописать):						
31. Хороший ли у вас сон?	хороший / не очень / плохой						
32. Если нет, то:	Я плохо засыпаю / Я часто слишком рано просыпаюсь и потом не могу заснуть / Что-то другое (дописать):						
33. Имеются ли у вас хронические заболевания? Какие?	Гастрит, аллергии, повышенное или пониженное давление, язва желудка, сердечные заболевания, заболевания почек, диабет, вегетососудистая дистония, заболевания кожи, частые простуды, другие (дописать):						
34. Курите ли вы? Если да, то сколько сигарет в день?							
35. Хотели бы вы бросить курить?	да / нет / не знаю						

Приложение 1

36. Любите ли вы очень крепкий чай или кофе? Если да, то сколько раз в день пьете?	не люблю / пью 1 раз в день / пью более 2 раз в день для улучшения настроения / я обычно... (дописать):
37. Употребляете ли вы алкоголь?	Для улучшения настроения / употребляю что-то другое (дописать): Как часто? (дописать):
38. Хотели бы вы совсем отказаться от алкоголя?	
39. Женаты/замужем ли вы?	
40. Есть ли у вас дети (если «да», то сколько)?	
41. Сколько детей вы хотели бы иметь?	
42. Какое настроение у вас бывает чаще всего?	Беспокойное и тревожное / печальное и грустное / раздраженное / радостно-энергичное / расслабленное безразличие (ничего не хочется) / какое-то среднее / ничего из перечисленного / что-то другое (дописать):

Приложение 2

ВАРИАНТ ИНТЕРВЬЮ ОТНОШЕНИЯ К ЗАПОВЕДЯМ ЗАКОНА БОЖЬЕГО

I

1. Нужно всегда придерживаться веры в одного Бога
 2. Можно одновременно придерживаться разных верований (христианства и национальной веры)
 3. Что-то другое (укажите, что именно):
-

II

1. Поклоняться чему-либо и кому-либо больше, чем Богу, нельзя
 2. Поклоняться чему-либо и кому-либо больше, чем Богу, можно
 3. Что-то другое (укажите, что именно):
-

III

1. Нельзя по всяким пустякам упоминать имя Бога
 2. Можно говорить о Боге когда угодно и где угодно
 3. Что-то другое (укажите, что именно):
-

IV

1. Заниматься делами нужно в будние дни, а в праздничные дни ходить в церковь (по выходным и в праздники)
 2. Заниматься делами можно и в праздники
 3. Что-то другое (укажите, что именно):
-

V

1. Нужно уважать и любить своих родителей, заботиться о них, помогать им
2. Уважать и любить своих родителей необязательно

Приложение 2

3. Что-то другое (укажите, что именно):
-

VI

1. Убивать человека нельзя ни при каких обстоятельствах
 2. Убивать можно, если это не противоречит закону
 3. Убивать можно в зависимости от разных обстоятельств
 4. Что-то другое (укажите, что именно):
-

VII

1. Измена жене/мужу недопустима
 2. Изменять жене/мужу можно при определенных обстоятельствах
 3. Что-то другое (укажите, что именно):
-

VIII

1. Красть нельзя ни при каких обстоятельствах
 2. Красть можно, если за это не последует наказание
 3. Красть при определенных обстоятельствах можно
 4. Что-то другое (укажите, что именно):
-

IX

1. Лгать нельзя ни при каких обстоятельствах, нужно всегда говорить только правду
 2. Лгать можно, если это не противозаконно
 3. Лгать можно в зависимости от обстоятельств
 4. Что-то другое (укажите, что именно):
-

X

1. Завидовать нельзя
 2. Завидовать можно
 3. Что-то другое (укажите, что именно):
-

Научное издание

Серия «Методология, история и теория психологии»

А. В. Сухарев

РАЗВИТИЕ РУССКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ

Редактор – Т. А. Сарыева

Оригинал-макет, верстка и обложка – С. С. Фёдоров

Лицензия ЛР № 03726 от 12.01.01
Издательство «Институт психологии РАН»
129366, Москва, ул. Ярославская, д. 13
Тел.: (495) 682-61-02. E-mail: vbelor@ipras.ru. Сайт: www.ipras.ru

Сдано в набор 26.05.17. Подписано в печать 10.06.17
Формат 60 × 90/16. Бумага офсетная. Печать офсетная
Гарнитура ГТС СНАРТЕР. Усл. печ. л. 25. Уч.-изд. л. 22,2
Тираж 300 экз. Заказ

Отпечатано в типографии ООО «Паблит»
127282, Москва, ул. Полярная, д. 31в, стр. 1
Тел.: (495) 685-93-18

Книги издательства «Институт психологии РАН»

2017 г.

- Ясюкова Л. А., Белавина О. В.* Социальный интеллект детей и подростков. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2017. 181 с.
- Толочек В. А.* Профессиональная карьера как социально-психологический феномен. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2017. 262 с. (Фундаментальная психология – практике)
- Социально-психологические исследования коррупции / Отв. ред. А. Л. Журавлев, Д. А. Китова, В. А. Соснин. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2017. 285 с. (Психология социальных явлений)
- Павлова Н. Д., Гребенщикова Т. А.* Интент-анализ: основания, процедура, опыт использования. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2017. 151 с. (Методы психологии)
- Морозов В. П.* Язык эмоций и эмоциональный слух. Избранные труды 1964–2016. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2017. 398 с.
- Гостев А. А.* Глобальная психоманипуляция: психологические и духовно-нравственные аспекты. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2017. 467 с.

2016 г.

- История отечественной и мировой психологической мысли: судьбы ученых, динамика идей, содержание концепций. Материалы всероссийской конференции по истории психологии «VI Московские встречи», 30 июня–02 июля 2016 г. / Отв. ред. А. Л. Журавлев, В. А. Кольцова, Ю. Н. Олейник. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2016. 637 с.
- Историогенез и современное состояние российского менталитета. Выпуск 2 / Отв. ред. А. Л. Журавлев, В. А. Кольцова, Е. Н. Холондович. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2016. 487 с. (Методология, теория и история психологии)
- Ожиганова Г. В.* Духовные способности как ресурс жизнедеятельности. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2016. 282 с.
- Психология повседневного и травматического стресса: угрозы, последствия и совладание / Отв. ред. А. Л. Журавлев, Е. А. Сергиенко, Н. В. Тарабрина, Н. Е. Харламенкова. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2016. 496 с.
- Хашченко В. А.* Личность и группа в системе экономических и управленческих отношений. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2016. 535 с.

- Зверева Т. В., Носкова О. Г.* Психологическое наследие К. К. Платонова. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2016. 214 с. (Методология, теория и история психологии)
- Воронин А. Н., Горюнова Н. Б.* Когнитивный ресурс: структура, динамика, развитие. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2016. 276 с.
- Технологии сохранения и воспроизведения когнитивного опыта / Отв. ред. В. Н. Носуленко. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2016. 457 с. (Фундаментальная психология – практике)
- Позняков В. П., Вавакина Т. С.* Психология делового партнерства: теория и эмпирические исследования. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2016. 320 с. (Психология социальных явлений)
- Седьмая международная конференция по когнитивной науке: Тезисы докладов. Светлогорск, 2–24 июня 2016 г. / Отв. ред. Ю. И. Александров, К. В. Анохин. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2016. 720 с.
- Журавлев А. Л., Ушаков Д. В., Нестик Т. А., Поддьяков А. Н., Юревич А. В.* Социальная психология знания / Под общ. ред. А. Л. Журавлева, Д. В. Ушакова. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2016. 446 с. (Психология социальных явлений)
- Логинова Н. А.* Антропологическая психология Бориса Ананьева. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2016. 366 с. (Методология, теория и история психологии)
- Волкова Е. В.* Технологии развития ментальных ресурсов. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2016. 256 с. (Методы психологии)
- Процедуры и методы экспериментально-психологических исследований / Отв. ред. В. А. Барабанщиков. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2016. 950 с. (Интеграция академической и университетской психологии)
- Журавлев А. Л., Нестик Т. А., Соснин В. А.* Социально-психологические аспекты геополитической стабильности и ядерного сдерживания в XXI веке. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2016. 122 с.
- Прохоров А. О.* Образ психического состояния. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2016. 245 с. (Экспериментальные исследования)
- Воловикова М. И., Мустафина Л. Ш.* Представления о совести в российском менталитете. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2016. 144 с. (Психология социальных явлений)
- Жизнеспособность человека: индивидуальные, профессиональные и социальные аспекты / Отв. ред. А. В. Махнач, Л. Г. Дикая. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2016. 755 с.