МОЛОДЕЖЬ КУЛЬТУРА ПОЛИТИКА

VIII ПАНАРИНСКИЕ ЧТЕНИЯ

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М.В. Ломоносова
Философский факультет

VIII юбилейные Панаринские чтения

Молодежь – культура – политика: историческая память и цивилизационный выбор

Сборник статей

МАКС ПРЕСС

МОСКВА – 2012

УДК 1
ББК 87
М75

Ответственный редактор:
доктор философских наук, профессор *В.Н. Расторгуев*

М75 **Молодежь – культура – политика: историческая память и цивилизационный выбор**: VIII юбилейные Панаринские чтения: Сборник статей / Отв. ред. Расторгуев В.Н. – М.: МАКС Пресс, 2012. – 664 с.
ISBN 978-5-317-04123-6

В сборник включены доклады, прочитанные на VIII Панаринских чтениях «Молодежь – культура – политика: историческая память и цивилизационный выбор». Чтения прошли на философском факультете МГУ имени М.В. Ломоносова и были посвящены 70-летию со дня рождения Александра Сергеевича Панарина (26.12.1940–25.09.2003) – выдающегося ученого, основателя одной из наиболее перспективных научных школ. В рамах чтений состоялись пленарные и секционные заседания, а также молодежная научно-практическая конференция, организаторами которой выступили кафедра философии политики и права философского факультета МГУ и Государственная академия славянской культуры (ГАСК).

УДК 1
ББК 87

ISBN 978-5-317-04123-6

© Авторы статей, 2012
© Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

Введение 7

Часть I. Политика и культура: история, современность, прогноз 11

Миронов В.В. Философия, свобода, политика 12

Кучмаева И.К. Панаринские чтения: формирование культурологической школы 19

Зарубина Н.Н. Витальность повседневной жизни в контексте российских модернизаций 24

Горелов А.А. Панарин и современный мир 41

Мощелков Е.Н. Историческое развитие России как нелинейный процесс 51

Маслин М.А. Русская идея в интерпретации евразийцев 71

Протоиерей Димитрий Лескин. Жива ли русская идея? Памяти А.С. Панарина 85

Шамшурин В.И. Наследие А.С. Панарина: Заветы и уроки 103

Бойцова О.Ю. Современная политическая наука: в поиске самоидентичности 108

Соловьев А.В. Полемологическая проблематика в творчестве А.С. Панарина 119

Казин А. Конец культуры или конец истории? 127

Силантьева М.В. Альтернативные сценарии развития российского образования в условиях современных реформ 137

Демурин М.В. Духовная суверенность и проблема восстановления субъектности России 147

Елишев С.О. Проблемы классификации политико-правовых режимов 154

Бажов С.И. Славянская идея в творчестве Н.Я. Данилевского и Г.В. Флоровского 162

Семенко В.П. Светскость и имперское наследство в этноконфессиональной политике 173

Иванов Е.О. Культурные и ценностные аспекты стратегического политического планирования в свете идей А.С. Панарина 177

Часть II. Цивилизационный выбор: теоретические подходы и ценности, политические интересы 181

Челышев Е.П. Цивилизационный выбор России в современном мире: синтез наук, многообразие культур, преемственность поколений 182

Милошевич Б.С. Разрушение Югославии: осуществленный политический проект и его последствия для мировой цивилизации 191

Громов М.Н. Генезис и типология отечественной цивилизации 210

Расторгуев В.Н. Цивилизационное наследие России 248
Сытин А.Г. Вопросы цивилизационного развития в контексте проблемы «восстания элит» в современном мире (в свете идей А.С. Панарина и Кристофера Лэша) 267
Селезнева Е.Н. Россия в поисках цивилизационной идентичности: национальная идея или «конъюнктурная перезагрузка»? 276
Бажов С.И. Роль Православия в цивилизационном будущем России в трактовке А.С. Панарина 284
Страховская И.Г. Язык как отражение цивилазционных процессов 289
Петров С.Ю. Русская цивилизация и последний культурно-исторический тип 296
Даренский В.Ю. Русский мир: цивилизационный путь России и Украины (в развитие идей А.С. Панарина) 307
Житинев С.Ю. Паломничество и туризм в эпоху глобализации и стратегической нестабильности (о заочной дискуссии А. Панарина и З. Баумана) 316
Удод М.А. Развитие духовной культуры России и Англии в XIX–XX вв. 324
Левшенко Ю.И. Политический дискурс в СМИ и легитимация власти в контексте социально-политических изменений 335
Воропаев Д. Китайская альтернатива: консюмеризм или синергия символа и Логоса? 344
Татаринов В.В. Долгосрочные тенденции глобализации 350
Рудаков В.М. Сохранение православного культурного наследия в условиях доминирования протестантской культурной модели 352
Ковтун Л.В. Система ценностей и межкультурная коммуникация 357
Часть III. Связь поколений и выбор молодежи: просвещение, культурные приоритеты и семейная политика 361
Орлова Э.А. Трансляция социокультурного опыта: институциональное пространство просвещения 362
Козырев А.П. Этическое самоопределение молодежи в современном мире 371
Осипова О.С. Семейная проблематика в истории отечественного социально-гуманитарного знания X–XV вв.: культурно-исторические аспекты в фамилистическом образовании молодежи 380
Дементьева И.Ф. Семья как ценность в системе жизненных целей молодежи 388
Шамшурин В.И. Условность межпоколенческих границ и проблема символа в политике (молодёжь как символ) 396

Кучмаева О.В., Петрякова О.Л. Взаимосвязь процессов трансформации института семьи и формирования ценностных ориентаций молодого поколения 405
Каменец А.В. Просветительство как один из приоритетов государственной культурной политики 417
Романова М.А. Роль молодежи в процессе политического реформирования и обновления кадрового резерва страны 427
Климов А.Г. Структурные сдвиги социокультурной динамики молодежи современной России 442
Моторин А.В. Образ семьи в русской словесности 452
Алексеева И.А. Сотрудничество церкви, государства и общества в процессе воспитания и социализации молодых людей в начале XX века в России (на примере Христианского союза молодых людей) 457
Гладышева Е.В. Современная семья в России: философское осмысление, опыт социологического анализа 460
Сухарев А.В. Этнофункциональный парадигма в изучении ментальности человека – исторический, психологический и духовный аспекты 468
Тимохин В.В. Этническая функция содержания воспитания и адаптация ребёнка к окружающему миру 483
Шустова В.О. Этнофункциональный подход в психопрофилактике употребления психоактивных веществ в студенческой среде 492
Урмина И.А. Социальная мобилизация молодежи средствами просвещения 496
Расторгуева Е.В. Самоконтроль в процессе социализации: светские и религиозные формы 505
Кучмаев М.Г. Место образования в структуре ценностей россиян 514
Костенецкий А.В. Проблемы молодежной работы на приходе в контексте современных культурных и политических условий и ценностных ориентаций» 518
Черноус Т.Ф. Интеграционные процессы в современном высшем и послевузовском образовании Киргизстана 523
Часть IV. Цивилизационное наследие и наследники: искусство, природное и культурное многообразие, этноспорт 529
Коненкова А.К. Духовные традиции изобразительного искусства в российской цивилизации второй половины XX века 530
Селезнева Е.Н. Коды культурного наследования в структуре современного просвещения 537
Анашкина Т.Ю. Российское меценатство как традиционная опора православного церковного искусства и культуры 547

Каяк А.Б. Процессы музыкального взаимодействия в условиях глобализма: результаты и перспективы 556
Ястребова Н.Е. Наследование особенностей национально-культурного восприятия пространства и времени 562
Мельник В.И. И.А. Гончаров и русская цивилизация 566
Судьин Г.Г. А.С. Пушкин как оппонент П.Я. Чаадаева 572
Шишкина А.А. Диалог аполлонического и дионисийского начал в русской культуре первой четверти XX века на примере акмеизма 603
Власова Е.Ю. Роль поэта в русской культуре Серебряного века 609
Пичугин П.В. История Владимиро-Суздальской духовной семинарии и её библиотеки (XVIII век) 612
Косинов И.С. Цифровая живопись как молодёжная субкультура и область глобализации искусства 622
Сетте Камара э Силва Д.А. Экологическая составляющая христианско-социалистического учения в странах Латинской Америки 626
Глушенкова Е.И. Теория экологической модернизации и ее политические перспективы в России 633
Кыласов А.В. Этноспорт – культурное наследие 644
Григорьев И.Ю. Народные виды физических упражнений и национальные виды спорта в системе физического воспитания Республики Саха (Якутия) 654
Колосов А.С. Культура граффити и проблемы свободы молодежи 657
Колянов А.Ю. Современные российские политические акции как арт-объект 660

ВВЕДЕНИЕ

VIII Панаринские чтения «Молодежь – культура – политика: историческая память и цивилизационный выбор» прошли на философском факультете МГУ в два этапа – 7 ноября и 25 декабря 2010 года. Чтения были посвящены 70-летию со дня рождения Александра Сергеевича Панарина (26.12.1940–25.09.2003) – выдающегося русского мыслителя, философа и политолога, имя которого широко известно и никогда не будет забыто ни в России, ни за ее пределами. А.С. Панарин – организатор кафедры теоретической политологии философского факультета МГУ, блестящий педагог, который был добрым наставником для нескольких поколений студентов и аспирантов университета. Панаринские чтения открыла Международная научно-практическая конференция, организаторами которой выступили кафедра философии политики и права философского факультета МГУ и Государственная академия славянской культуры (ГАСК). В работе секций приняли участие свыше 140 человек – известные ученые и молодые исследователи, аспиранты и студенты, деятели культуры и церкви.

Одновременно с чтениями прошли два круглых стола (23 и 24 декабря). Первое юбилейное заседание состоялось в Институте философии РАН, где Александр Сергеевич работал много лет. Второй круглый стол «Политические идеи Панарина в контексте современного мирового развития» прошел на факультете политологии МГУ в рамках Совета по политологии, в который входят руководители факультетов и отделений политологии классических университетов России. В эти же дни и на Украине прошла конференция, посвященная памяти ученого, который родился в городе Горловка Донецкой области и никогда не признавал легитимным противоестественное разделение русского народа. Такой всплеск интереса и к творчеству философа, и к цивилизационной тематике вполне объясним. Наступает время собирать камни и строить сильное государство, для чего нужны и планы, и строители, и общая стратегия долгосрочного развития России как ядра православной цивилизации, которой предстоит в начале третьего тысячелетия вновь доказать свою конкурентоспособность в современном мире. Именно об этом думал Александр Сергеевич Панарин. В одной из его последних книг «Православная

цивилизация в глобальном мире» прямо говорится: «вопрос о цивилизационной идентичности России, о ее праве быть не похожей на Запад, иметь собственное призвание, судьбу и традицию на наших глазах превращается в вопрос о нашем праве на существование вообще, о национальном бытии как таковом».

Сквозная проблематика Панаринских чтений – цивилизационные и методологические аспекты политического и геополитического прогнозирования. Одним из самых значительных научных прорывов в этом направлении стали, как известно, труды А.С. Панарина и, в частности, его широко известные книги «Глобальное политическое прогнозирование» и «Стратегическая нестабильность XXI века». За 20 последних лет своей жизни он издал свыше 20 больших монографических работ и учебников по этой тематике. Сегодня, по прошествии времени, можно с полным основанием говорить о самобытной и перспективной научной школе, созданной Панариным на философском факультете МГУ и в Институте философии РАН, а также в Государственной академии славянской культуры, в создании которой он участвовал. О существовании такой школы свидетельствует расширение ежегодных Панаринских чтений.

Панаринская научная школа выделяется тем, что тесно связана с философским наследием исторической России, не воспроизводит и не навязывает обществу концептуальные схемы, механически заимствованные из западной политики и политологии. Она не занимается оправданием распада и научной легализацией неправедно устроенного мира, ищет альтернативы моноцивилизационному тренду и установлению мирового единодержавия («однополярности»). Хотелось бы верить, что позиции панаринской школы не ослабнут во времена превращения политического знания в разновидность политтехнологии, призванной придать приличный вид и академический лоск любым политическим проектам, независимо от социальных последствий и рисков, которые они в себе несут. Панарину важны были не слова и не обоснования конкурирующих политических идей, а их суть, не только заявленные цели, но и мотивация идеологов и функционеров, исполнителей своей и чужой воли.

Еще в студенческой юности Александр Панарин был изгнан из Московского университета за свободомыслие. Он смог вернуться в стены альма-матер в качестве ведущего профессора и основателя кафедры теоретической политологии только тогда, когда в одночасье

кануло в Лету «единственно верное учение» и всем стало очевидно, что без новой теории, без альтернативного поиска невозможно долгосрочное развитие страны. Тогда же многим открылась и еще одна простая истина: стабильное развитие невозможно без нового поколения мыслящих людей, не скованных догматикой (леворадикальной, узко-националистической или радикально-либеральной) и не меняющих свои убеждения синхронно со сменой политических режимов. Возвращение Панарину права свободно печатать свои книги и учить молодежь в главном университете страны было одним из первых признаков того, что дух академический свободы неистребим, а Московский университет был и остается флагманом отечественной науки, носителем лучших образовательных традиций, умеющим дорожить новыми и перспективными школами.

Этот дух стал притягателен для всех, кто считал и считает себя сподвижниками и учениками Панарина, где бы они ни работали. Творческий настрой, заданный им, высочайшая требовательность к себе и терпимость к окружающим, его открытость для диалога по сложнейшим проблемам современной политики и независимость суждений по сей день сохраняются на философском факультете МГУ, где он не только основал новую кафедру, но и подготовил молодых ученых, способных продолжить начатые им исследования.

Научное наследие Панарина изучается и в Государственной академии славянской культуры (ГАСК) – уникальном вузе, соединившем в себе изучение славянских культур и культуротворчество. Академия создана при его деятельной поддержке его другом профессором И.К. Кучмаевой, которой удалось собрать в единый коллектив редких специалистов из самых различных областях науки и деятелей искусства – музыкантов, художников, кинематографистов, хореографов. Рождение и становление академии, ставшей общепризнанным мировым центром сбережения многообразного цивилизационного наследия славянских народов, невозможно представить без Александра Сергеевича Панарина, его интеллектуальной энергии, духовной свободы и преданности делу.

Исследования А.С. Панарина легли в основу ряда масштабных научных программ, которые осуществляют Институт философии РАН и Научный совет РАН по изучению и охране культурного и природного наследия. Одна из таких программ, которой руководит председатель Научного совета академик Е.П. Челышев, – всесто-

роннее междисциплинарное осмысление цивилизационного пути России. Становление исследовательской программы по русской цивилизации проводится во многом с опорой на методологию Панарина – с учетом социальных, геополитических и природных факторов, а также этнокультурных особенностей российских регионов, их социального и экономического потенциала, специфики конфессий, исторически представленных на территории России, с учетом особой миротворческой и государствообразующей миссии Русской Православной Церкви.

В.Н. Расторгуев

Часть I

ПОЛИТИКА И КУЛЬТУРА: ИСТОРИЯ, СОВРЕМЕННОСТЬ, ПРОГНОЗ

В.В. Миронов

Философия, свобода, политика

Хотя я выступаю не с докладом, а с вступительным словом, мне тем не менее не хотелось бы выглядеть этаким «свадебным генералом», и я позволю предоставить вам свое раздумье на тему, которая очень актуальна сегодня, всегда будет актуальна в нашей стране и, безусловно, имеет самое прямое отношение к теме конференции. Речь пойдет о понимании свободы и возможности ее политической реализации.

Банальным является утверждение, что свобода человека подразумевает свободу его политического существования. Именно поэтому тирания и тоталитаризм, как показали уже философы античности, несовместимы с человеческим достоинством. В обществе должны быть и свобода политического волеизлияния, и свобода слова, и экономические свободы. Однако здесь следует развеять ряд устойчивых мифологем.

Вопреки обывательской точке зрения, демократические свободы вовсе не сводятся к свободе слова и к свободе опускания в урну бюллетеней для голосования за кандидатов. Сегодня возобладала цивилизационная парадигма, открывающая дорогу монопольному присвоению понятий «демократия», «свобода», «гражданское общество». Но подлинное народовластие и, соответственно, политическая свобода подразумевают не «присвоение понятий», а куда более серьезные, если хотите, философские основания.

Прежде всего, политическая свобода неотделима от социальной правды, а несведущий (или, тем более, обманутый) человек не может совершить истинного политического выбора. Обманутые люди, ставшие объектом манипуляции, не могут привести ту или иную страну к истинной цели ее развития. Следовательно, условием действительной свободы в политике является общедоступная информация о тех лицах, которые становятся действующими политиками, и о реальном положении дел в стране. Эта цель, до которой нам еще очень далеко. Управлять обществом должны свободные, ответственные и умные люди, а не властолюбцы и карьеристы. Итак, условием подлинной политической свободы является постоянный и действенный контроль за избранными лицами со стороны общества. Увы, эти формальные требования подлинно свободного государст-

венно-политического устройства не выполняется в полном объеме в современных демократиях, в том числе и западных.

Этот тезис, может быть, покажется кому-то странным, но я постараюсь его обосновать. Сегодня в мире идут мощнейшие процессы глобализации, которые оказывают существенное влияние на все стороны жизни общества, отдельного человека, на структурообразующие компоненты культуры. Мировой финансовый и экономический кризис, масштабы которого стали неожиданностью для многих, показал, какую опасность несут в себе эти процессы. Анализируя любой процесс развития с позиций философии, мы должны понимать, что развитие всегда реализуется как борьба противоположных сторон или тенденций. Например, глобализация подталкивает мир к процессам интеграционного типа, но при этом не всегда понимается, что она может носить не только синтетический характер, основанный на соединении положительных компонентов систем, но и представлять собой тип интеграции, подавляющий особенности систем. Если одной стороной глобализации выступают интеграционные процессы, то оборотной стороной – процессы дезинтеграции, в частности, процессы «национальной дезинтеграции»[1].

Одним из важнейших следствий глобализации служит расширение информационного пространства, коммуникации в целом, что иногда выглядит, особенно для обывателя, как почти полная информационная свобода. Здесь, как правило, понятие свободы подменяется понятием доступности к информации, без осознания возможности новейших технических мультимедийных средств, позволяющих ею манипулировать. В результате оказывается влияние на сознание человека, которому лишь кажется, что это свободная информация (пример – освещение военного конфликта с Грузией). Особенное воздействие такая система оказывает на современную молодежь – на людей, родившихся уже в пространстве глобальной коммуникации, имеющих привычку поглощать информацию, видимость объективности которой может достигать высочайшей степени совершенства.

Глобализация несет массу положительных моментов, связанных с увеличением комфортных условий существования для индивида, прежде всего в его обыденной жизни, от чего очень трудно, а для большинства, в принципе, невозможно отказаться. А следствия по-

[1] См.: *Панарин А.С.* Глобализация как вызов жизненному миру // Вестник Российской Академии наук. 2004. Т. 74. № 7.

гружения человека в пространство глобальной коммуникации далеко не всегда позитивны. Еще Бердяев предупреждал, что такого рода процессы могут привести к уничтожению, например, индивидуального характера творчества. Самовыражение личности, осуществляясь в определенных рамках, начинает подчиняться неким стереотипам, общность которых может носить как случайный характер, так и детерминироваться эталонами той культуры, которая преуспела в области коммуникации и имеет возможность их всемерного распространения. Бердяев, как и многие другие мыслители, предвидевшие последствия распространения средств массой коммуникации, оказался прав: реализуется процесс тиражирования культурных ценностей в их вышеопределенной зависимости, происходит привыкание к ним, а тем, что привычно, невозможно восхищаться. Все это *разрушает эмоциональное переживание и, как следствие, сострадание*, что всегда было признаком традиционной культуры. Вряд ли мы увидим сегодня человека, плачущего над произведением искусства, а для традиционной культуры это была почти норма. «Старая культура была опасна для человеческого тела, она оставляла его в небрежении, часто изнеживала и расслабляла. Машинная, техническая цивилизация опасна, прежде всего, для души»[2]. И, наконец, человек перестает размышлять о ценности своего собственного существования как о высшей ценности. Подчиняя мир, человек не осознает, что на самом деле он подчиняет мир технике, выступая всего лишь средством такого подчинения. «Природа будет покорена технике. Новая действительность, созданная техникой, останется в космической жизни. Но человека не будет, не будет органической жизни... Исключительная власть технизации и машинизации влечет именно к этому пределу, к небытию в техническом совершенстве»[3].

Мир сегодня представляет собой систему все более манипулируемых социальных и политических систем, которые адекватно вписываются в процессы глобализации. В свою очередь это оказывает все более существенное влияние на все стороны жизни общества, отдельного человека, на структурообразующие компоненты всей системы культуры. Глобализация, нравится нам или нет, усиливает роль транснациональных взаимодействий в мире, расширяет масштабы коммуникации. Комфорт и удобство, связанные с признани-

[2] Бердяев Н.А. Человек и машина // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 156.
[3] Там же. С. 157.

ем объективности данного процесса, позволяли делать вывод, что он представляет собой нечто сугубо позитивное. Только сегодня, в связи с экономическим кризисом, стало очевидным, что глобализация, как и связанная с ней виртуализация общественной жизни, опирающаяся на имитацию реальной деятельности, будь то производство, финансы или политика, таят в себе сокрушительные для общества опасности. Общество уже подготовлено сегодня к виртуальному управлению, в котором личность даже реального человека, осуществляющего властные функции, будет представлять собой реализацию идей и планов некоего коллективного сознания, если хотите, властной корпорации. Многие исследователи в этой связи предупреждают, что современная цивилизация, разрушая классическую систему мира как совокупности суверенно замкнутых государств, порождает механизмы наднационального управления миром, формируя фактически новую Глобальную Империю[4].

(Апробирование типа интеграции, основанного не на соединении, а на подчинении, можно проиллюстрировать на примере политики и, в частности, процесса так называемого объединения Германии[5], где был реализован такой тип синтеза двух систем, который я обозначаю как «*интеграция – захват*». Реально произошло не объединение двух стран как некий синтез, интеграция лучших качеств обеих социальных систем, а подчинение одной системы (которая была определена как «плохая») – другой (которая позиционировалась как передовая). Вместо «догоняющей» модернизации мир получил «подражательную», которую позже навязали и России. Но это отдельный вопрос.)

Следовательно, по отношению к некоторым демократическим процедурам все это приводит к тому, что информированность населения во многом задается и контролируется СМИ, все в более беззастенчивой форме манипулирующими сознанием. Возможность баллотироваться на государственные посты в подавляющем числе случаев определяются не умом и талантами, и уж совсем не нравственным уровнем политика. Контроль снизу за государственными органами и избранными депутатами остается во многом благим пожеланием, ибо всегда может быть блокирован бюрократической анонимностью принимаемых решений, ссылками на профессио-

[4] См.: *Хардт М., Негри А.* Империя. М., 2004.

[5] См.: Россия и Германия: опыт трансформаций. М., 2004.

нальную некомпетентность проверяющих лиц или соображениями национальной безопасности. Думается, что утверждение подлинных демократических политических свобод – это дело будущего.

Если даже все требования политической демократической свободы в обществе будут соблюдены, то свои права реализуют живые люди. Поэтому если не выполняются перечисленные выше – моральные, познавательные и личностные – требования к свободному человеческому поведению, то никакие (даже самые совершенные) условия для свободного политического выбора не избавят сознание от ложного выбора и целей, и путей развития государства. Сознанием всегда и умело манипулируют, его купят или же ему лукаво польстят.

Гегель когда-то дал очень емкое понятие демократии античной Греции, обозначив ее как *политическое художественное произведение*. Этим он хотел показать, что данная форма политической организации общества есть синтез субъективного и объективного художественного произведения. И в Греции, при всей эгалитарности данной формы демократии, была реализована действительно уникальная для того времени форма политического правления, и лишь она могла объединить в единое образование субъективное и объективное в развитии человека и самосознания общества. Именно демократия создала предпосылки для свободы индивидуума, которая не зависела в такой степени от государства, как в восточных деспотиях. Не государство определяло индивидуальность греков, но, напротив, индивидуальность греков определяла общие свойства греческого государства[6]. Основой демократии была добродетель, основанная на государственном праве, выражающем всеобщий интерес.

И именно демократическое устройство государства, максимально реализующее степень внутренней и внешней свободы человека, стало главным условием *возникновения философии*. Гегель, высочайшим образом оценивая значение древнегреческой философии, связывал это с тем, что философия вообще есть принципиально свободное мышление, которое не может быть реализовано без соответствующих политических предпосылок. Она возникает как форма свободного мышления, а условием свободного мышления должна быть практическая (при всей ее относительности) свобода мыслящего человека. «Вследствие этой общей связи политической свободы со свободой мысли философия выступает в истории лишь там и постольку, где и

[6] *Гегель Г.В.Ф.* Философия истории. СПб., 1993. С. 277.

поскольку образуется свободный государственный строй»[7]. Это еще ограниченная свобода, это предпосылка для развития философии как неуклонного процесса самореализации и самопознания абсолютного духа. Человек может себя полностью реализовать в условиях свободы, а свобода обеспечивает рост его самосознания и сопряженной с этим ответственности. Поэтому философия развивается как нарастание самой степени свободы человеческого мышления и как рост самосознания человечества в целом.

Следовательно, не может быть политически свободного общества, как бы не декларировалось это властью, если населяющие его граждане внутренне не свободны. Иначе говоря, *политическая свобода является гарантом свободного человеческого бытия, а свободное человеческое бытие и просвещенное сознание – гарантом подлинной политической свободы*. Поэтому, прежде чем ставить задачу борьбы за демократические ценности, их следует правильно понимать. В этом смысле, как бы парадоксально это ни казалось, свободно мыслящим и действующим может быть и человек в так называемом тоталитарном обществе, а номинально свободный «демократический» человек может отличаться самой что ни на есть рабской психологией. И вот такую задачу политического и теоретического просвещения должна, на мой взгляд, реализовывать университетская политология, дабы не превратиться в систему политических технологий, которые очень удобны власти и самим политтехнологам, но далеко отстоят от интересов и государства, и человека.

Таким образом, можно дать общефилософское определение свободы. *Свобода есть рациональное и ответственное отрицание былой целесообразности во имя общественно значимых, продуманных и исторически оправданных целей, осуществляемое в соответствии с внутренним самоопределением личности в условиях подлинного политического народовластия.* С таким пониманием свободы не имеют ничего общего не только тоталитарные, но и олигархические политико-правовые режимы. Несовместимость олигархии со свободой и моралью в обществе прекрасно понимал еще великий Платон, писавший в диалоге «Государство»: «Разве не в таком соотношении находятся богатство и добродетель, что положи их на разные чаши весов, и одно всегда будет перевешивать другое? – Конечно».

---

[7] Гегель. Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. М., 1993. С. 143–144.

В связи с этим не могу не сказать о науке, которую у нас называют политология. Любая наука, в том числе и общественная, будь то политическая или социологическая теория, должна представлять собою систему идеализированных объектов. Наверное, нет необходимости в этой аудитории разъяснять, что без системы идеализированных объектов, когда ученый отвлекается от несущественных для исследуемого объекта свойств и абсолютизирует существенные, тем самым превращая объект исследования в предмет своей науки, наука не состоится. И это вовсе не означает отрыва от реальности. Идеальная машина Карно со стопроцентным КПД или идеальная машина Тюринга с бесконечной памятью, конструировались мышлением не для достижения этих невыполнимых параметров, а для того, чтобы выявить законы в чистом виде. А далее реальная практика их должна скорректировать. Говоря методологическим языком, идеализированные объекты теории должны в определенном смысле быть снятыми практикой. Поэтому признаком развитой научной политической теории должна быть система идеализированных объектов. Нам надо задуматься над тем, насколько современная политология, особенно российская, выступает как наука. Призывы заниматься конкретными проблемами, говорящие нам, что не надо строить абстрактных систем, на самом деле, если хотите, методологически не столь безобидны, ибо толкают нас в пучину спонтанных технологических решений без попытки их научного осмысления, когда истина фактически подменяется имитацией деятельности. Поэтому если мы хотим рассматривать политику как объект науки и, в частности, политологии, то должны изучать законы, по которым развивается политика. Тогда наши рекомендации не будут носить, как это часто бывает, комплиментарный характер. Ведь политологи, исследуя объективные законы, так же объективно могут обосновывать выводы, которые, например, вступают в противоречие с реальной политикой. И политологов за это нельзя упрекать именно политикам, как нельзя упрекать математика, когда он говорит нерадивому ученику, что дважды два четыре, а тот просто не хочет учить таблицу умножения. Политология, как я говорил в одном из своих интервью, и многим это тогда не понравилась, не царедворческая наука, хотя, к сожалению, ее трактуют именно так, и для многих политологов это становится очень комфортным способом существования.

И.К. Кучмаева

Панаринские чтения: формирование культурологической школы

Жизнь Александра Сергеевича Панарина столь значительна по своим духовным последствиям, что с годами, уже после успения, он берет на себя все более широкий круг обязанностей. У него и сегодня есть право ставить перед нами самые жгучие проблемы современности, так как с благоговением, а не с надмением совершал он свой труд, достигая, как правило, в слове такой мощи, которая позволяла дерзать и надеяться на помощь Свыше, когда все земные способы борьбы со злом бессильны.

Работая с ним в Государственной академии славянской культуры в течение подготовки первого выпуска студентов, мы видели, что, входя в студенческую и школьную аудитории в эти годы, Александр Сергеевич понимал: невозможно учить юное поколение жизни, не выстраивая достойно свое повседневное бытие. В этом понимании он выделял главное: *если мы сумеем оградить детей от нашего вульгарного атеизма, дети спасут нас.*

В своих лекциях он уделял особое внимание проблемам культуры, потому что эта сфера жизни наиболее очевидно, зримо отражает в себе здоровье, начинающееся заболевание или полный кризис человеческого общества. Мы осознавали уже тогда, что на глазах нескольких поколений юных его творчество обращается в своеобразный культурный и культурологический центр, что это творчество – одна из самых достойных духовных инстанций нашего времени. Перед ним в аудитории незримо стоял один и тот же вопрос, неизбежный для каждого подлинного миссионера христианской культуры, каким он действительно был: дело не только в том, доверяет ли он молодым, но в том, заслуживает ли он их доверия. На каждого студента он смотрел дружелюбно, никогда не стремясь использовать их безмолвный восторг в личных интересах, как это бывает у целого ряда педагогов. Напротив, Александр Сергеевич усыновлял их в своей богатой душе, стремясь увидеть каждого в его первоначальной простоте и естественности. Ненавязчивое слово назидания наполняло трепетом душу молодых, входящих в его уже при жизни складывающуюся культурологическую школу, помогало проложить путь к освобождению от греха незнания истины.

Когда мы в 2003 г. проводили нашего друга в последний путь, у нас с профессором МГУ и ГАСК Валерием Николаевичем Расторгуевым не было сомнения в том, что есть безотлагательная задача подготовки и проведения регулярных Панаринских чтений. Но если раньше, создавая вначале школу, потом Академию, мы все обсуждали с Сашей: цель, задачи, структуру, пути развития молодых научно-образовательных центров, – то теперь нам приходилось все решать самим. Уже к 27 мая 2004 г. мы были готовы к проведению Первых Панаринских чтений возле Красной площади Москвы, в Государственном историческом музее.

Помню, как я созванивалась тогда с Александром Исаевичем Солженицыным, приглашая его войти в состав оргкомитета Чтений. В течение нескольких дней мы не получали ответа на мое письмо к Александру Исаевичу, но неожиданно он позвонил мне сам и сказал, что вот уже три дня пытался дозвониться. Да, он, конечно, согласен, очень уважает Александра Сергеевича и приветствует открытие Чтений, посвященных человеку, который стал одним из лауреатов премии его имени. Разговор был очень мягким и завершился робким вопросом Александра Исаевича: «А Вы вводите меня в состав оргкомитета только первых чтений или навсегда?» – «Конечно, навсегда!» – с радостью откликнулась я. Так, получив благословение Московского Патриархата и мэтра русской литературы Александра Исаевича Солженицына, мы двинулись в путь.

Готовя первые чтения, мы избрали одну из самых важных для А.С. Панарина тему – «Культурное наследие как основа национальной идентичности». В Исторический музей прибыли люди, которых по праву называют интеллектуальной элитой Москвы и России.

Во многих докладах прозвучали строки из трудов А.С. Панарина. Особенно запомнились строки из «Глобального политического прогнозирования» (2002), «Реванша истории» (1998, 2005), «Искушения глобализмом» (2000) с глубоким осмыслением особенностей нового мирового порядка, места в нем России и ее ценностного самостояния.

«Я убежден, – писал А. Панарин, – что подъем России в западнической фазе цикла вряд ли возможен. Этому препятствует ее духовная традиция как страны, принадлежащей к православному востоку»[1]. И далее философ утверждает, что в центре новой фазы

[1] Цит. по кн.: *Панарин А.* Реванш истории. М., 2005. С. 414.

мировой истории стоит не экономический, а постэкономический человек, «ориентированный на духовные, культурные и экологические приоритеты»[2]. И поэтому вся духовная традиция России ведет к тому, что встреча доэкономического человека с постэкономическим произойдет именно в России, которая, таким образом, станет в начале XXI в. одним из инициаторов планетарного поворота[3].

Не случайно темой вторых Панаринских чтений, состоявшихся 27 мая 2005 г. в конференц-зале Дома Русского зарубежья имени А.И. Солженицына, стала «Образование в России: Образ России». Третьи (Крымские) Панаринские чтения прошли 17–18 июня 2005 г. в Севастополе; Четвертые, Пятые, Шестые и Седьмые Панаринские чтения проходили в Паломническом центре Московского Патриархата 25 декабря 2006 г., 26 декабря 2007 г., 26 декабря 2008 г. и 24 декабря 2009 г.

Восьмые, юбилейные, Панаринские чтения проходят в Новом учебном корпусе МГУ на философском факультете, которому А.С. Панарин отдал лучшие и самые напряженные в творческом отношении годы своей жизни.

То, что тематика Чтений вырастает из трудов А.С. Панарина, – бесспорно и очевидно. Об этом свидетельствует целый ряд научных сборников, которые изданы по итогам этих чтений. Но если кто-то предположит, что это единая школа, то он заведомо совершит ошибку. Культурологическая школа А. Панарина – это процесс становления научного направления с четко выраженной авторской методологией. Школу мы рассматриваем как реконструкцию и переосмысление важнейших культурологических идей А.С. Панарина. Школа постепенно создается друзьями, коллегами, единомышленниками; двумя научными центрами ГАСК – Центром «Политическая аксиология», которым руководит доктор философских наук, профессор МГУ и ГАСК Валерий Николаевич Расторгуев, и центром «Агиология и культура», который ведет доктор философских наук, профессор, президент ГАСК Изольда Константиновна Кучмаева. Школа эта открыта для многих в России и других славянских и неславянских странах – для всех, кто считает себя истинным последователем горячего, мудрого, провидческого слова А.С. Панарина.

---

[2] Цит. по кн.: *Панарин А.* Реванш истории. М., 2005. С. 414.

[3] Там же.

В его текстах ищущий человек ощутит духовный центр огромной силы; ему откроется исследователь не только культурных традиций, но и основных путей русской духовной жизни. В его текстах и лекциях есть латентное содержание, которое не обусловлено никакими фактами, но оказывает неизгладимое воздействие на судьбу человека. В его школе в ходе Панаринских чтений происходит подготовка человека к постижению таинственной глубины отечественной культуры и иных культурных миров, что позволяет понять его вклад в процесс возрастания духовной гармонии, глубоких ритмов и особой тональности в общении людей, постичь сочетание многообразных культурных традиций в поэтике жизни. Его работы – это своеобразный музей рыцарского попечения о неприкаянной, забытой, талантливой части русского народа.

Россия – Православие. Именно к этим ценностям постоянно обращается мысль философа-патриота. Сколько, казалось бы, достаточно состоятельных людей греют себя мыслью об отъезде в зарубежный «рай», забывая, видимо, о том, что Спаситель никогда не обещал людям и особенно преданным ученикам блаженства на земле. Он указывал на образцы отношения ученика к учителю, детей к родителям, младших к старшим. И выше всего ценил трепетное отношение учеников к православию, незнакомое лукавому сердцу фарисея. В последнюю пору, в глубокую осень своей жизни, А.С. Панарин пережил благодатную духовную весну собственного прискорбного физического бытия. И оставил нам завет – помнить, что в центре мира сегодня стоит Православная цивилизация России. Христианство и православие господствуют в странах и других очагах славянского мира. Поэтому для него таким важным представлялось содружество «страны Славянии», активное изучение именно славянских языков, культур и неписаных обычаев.

С годами значимость многогранной работы А.С. Панарина приобретала тот размах, который поражал всех. Не случайно он пользовался таким авторитетом и доверием честной научной общественности. Итогом его непродолжительной жизни стало открытое и повсеместное стояние за правду истинную, где бы это ни было.

В заключение расскажу о редком явлении, которое случилось с нами за несколько лет до кончины Александра Сергеевича, когда мы отправились группой из Москвы на Селигер, в Нило-Столобенскую пустынь, и к истоку Волги. В первой машине ехал Валерий Нико-

лаевич Расторгуев с женой. Во второй машине – я и Александр Сергеевич Панарин. Целью нашей поездки было проведение экспертного совещания в рамках большой федеральной программы развития Тверской области – территорий Великого водораздела трех великих рек России (программой руководил профессор Расторгуев). Кроме того, мы направлялись к нашим студентам, которые работали над возрождением Нило-Столобенской пустыни, выполняя любые задания – начиная от переноски кирпичей для стройки и кончая прополкой монастырского огорода, покосом травы, скирдованием соломы и т. д. У них было скудное питание в самом начале 1990-х гг. Поэтому мы достали в благотворительных фондах муки, консервов, печенья и везли им.

Вдруг первая машина внезапно остановилась. Мы тоже затормозили. Валерий Николаевич, выйдя из первой машины, махал нам рукой и указывал на небо. Мы были потрясены, когда увидели, как от единого диска солнца вначале медленно отделился второй, такой же яркий диск, который постепенно на наших глазах превратился в огромный ослепительно белый крест. Расторгуев написал позднее: «Господь дал Александру Панарину два служения – истине и России... и один крест. Но крест этот был ему по силе – по таланту, по духовной мощи, по вере, ибо не бывает креста выше сил человеческих»[4].

Ошеломленные и обрадованные, мы продолжили путь. И начали свой семинар возле часовни на берегу истока Волги. Но в душе все время был образ Креста, который выглядел как склоненный над нами.

Думаю, что организационное формирование культурологической школы А.С. Панарина началось и в ходе Панаринских чтений, с момента вручения первой Панаринской стипендии, которая регулярно с 2003 г. присуждается одному из лучших студентов. Сегодня мы подходим к реализации одного интересного замысла. Речь идет о создании культурологического словаря-хрестоматии «Научное наследие А.С. Панарина». Над подготовкой книги уже трудится группа специалистов кафедры теории и истории культуры ГАСК, научных центров «Агиология и культура», «Политическая аксиология».

А.С. Панарин творил в пору культурной стужи и стал одним из центров духовного противостояния атеизму. Он будет сохраняться в

---

[4] *Расторгуев В.Н.* Философия и методология политического прогнозирования. Тверь, 2009. С. 263, 266.

нашей памяти как эталон честности, справедливости и благородства, как представитель и глашатай своего времени, христианского осмысления мира.

Н.Н. Зарубина

Витальность повседневной жизни в контексте российских модернизаций*

Тема повседневности, «малого мира» простого человека проходит красной нитью через все творчество А.С. Панарина, однако осталась гораздо меньше замеченной читателями, чем поставленные им проблемы вызовов и ответов в глобальной политике или цивилизационном развитии, чем политическое прогнозирование глобальных процессов и анализ причин и последствий стратегической нестабильности в XXI в. Такая судьба проблематики повседневности вполне соответствует ее статусу, ее структурному положению как наиболее стабильной и рутинной сферы бытия, над которой надстраиваются более динамичные социально-экономические институты и еще более динамичные и потому заметные политические процессы. Именно в повседневности по преимуществу сосредоточена жизнь «маленького человека», «безмолвствующего большинства», народа, защиту интересов которого А.С. Панарин считал своим долгом и своим служением как русского философа. Поэтому для А.С. Панарина, при всей его сосредоточенности на философии политики, повседневность составляла бытийную основу общества, которая требовала особого внимания и защиты.

«Жизненный мир» повседневного сознания как альтернатива глобальному конструктивизму и деконструктивизму

В последних работах А.С. Панарина, посвященных русской культуре перед вызовами постмодернизма и глобализма, появился новый подход к повседневности, которую философ стал рассматривать в качестве живой альтернативы деструктивным интенциям глобализма и конструктивистско-деконструктивистского мышления. Внимание к повседневности и обыденному сознанию, проявленное в XX в. пред-

* Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, гранты 09-06-00434-а и 10-06-00424-а.

ставителями разных общественных наук и воплотившееся в «понимающей социологии» М. Вебера, феноменологии Э. Гуссерля и социологической феноменологии А. Шютца, в исследованиях обыденного языка Л. Витгенштейна, исторических трудах Ф. Броделя, М. Бахтина, в анализе обыденной мифологии Р. Барта, в развитии социологии повседневности для А.С. Панарина стало свидетельством противостояния внутри западной научной традиции «радикальному конструктивистско-деконструктивистскому технологизму», с вызовом которому столкнулась современная цивилизация. При этом он отдавал себе отчет в сложности и противоречивости исследований «малого мира», обыденной жизни, о связанных с ними рисках: с одной стороны, преуменьшения значимости «большой истории» и замыкания в утопическом традиционализме, а с другой – забвения повседневности перед лицом глобальных институциональных, политических и социокультурных сдвигов. А.С. Панарин отмечает, что «эта дилемма могла бы быть преодолена, если бы первичный жизненный мир мог бы быть раскрыт нами в его значении *резервуара*, постоянно питающего все модернизации и сообщающего им витальную основу… Нужно так определить статус повседневности, чтобы она выступала в состоянии открытости всем новациям и модернизациям и в то же время сохраняла свои права первоисточника, о состоянии которого предстоит заботиться»[1].

Почему малый мир человеческой повседневности и порождаемое им сознание приобретают такой смысл, почему именно они, а не, к примеру, научное знание способны составить действенную альтернативу деструктивным тенденциям глобальной унификации? И разве не повседневный мир постоянно подвергается многочисленным рискам, вызванным динамическими модернизационными и постмодернизационными процессами «большого мира» политики, глобальной капиталистической экономики и массовой культуры?

Для ответа на эти вопросы А.С. Панарин обращается к фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, в творчестве которого он увидел «возможности философской реабилитации антиглобалистских движений – наделение их тем оправданием, которое относится не к прошлому, а к будущему, не к утопии, а к поиску реальной аль-

[1] *Панарин А.С.* Глобальные деконструкции как новейшая стадия нигилизма // Панарин А.С. Русская культура перед вызовом постмодернизма. М.: ИФ РАН, 2005. С. 161.

тернативы»[2]. Суть этой альтернативы состоит в интерпретации народного опыта как естественного, как первичной в экзистенциальном смысле непреходящей базовой установки, «к которой всякий раз необходимо возвращаться, проверяя все наши новации на подлинность»[3].

В обыденном восприятии «отражены, хотя и не развернуты, все возможности нашего бытия в мире», поэтому именно оно дает целостное понимание мира, не нарушенное тем противопоставлением познающего субъекта объекту познания, которое сформировалось в русле сократической традиции. В противоположность научному знанию, ориентированному на выделение предмета, на отказ от целостного восприятия и улавливание скрытых смыслов явлений и процессов, первичный жизненный опыт повседневности схватывает эти сущностные основы, ведущие к «самим вещам».

Вслед за М. Хайдеггером А.С. Панарин подчеркивает, что целостность обыденного опыта обусловлена проявлением в нем живой **озабоченности миром**: «Чем выше уровень нашей озабоченности, тем выше и уровень нашего проникновения в суть вещей, а значит, тем содержательнее используемые нами знаки»[4]. Ведь именно в сфере нашего ближнего мира, нашей повседневности мы меньше всего можем себе позволить безответственное экспериментирование. Здесь все живо затрагивает и ангажирует нас, поэтому именно здесь невозможна отстраненная объективистская позиция творца искусственных нежизнеспособных конструкций, подобных «выращиванию» в условиях догоняющей модернизации заимствованных социальных институтов, как и позиция деконструктивиста, безжалостно разрушающего то, что не соответствует абстрактным образцам глобального проекта.

Таким образом, можно сказать, обращаясь к семантической концепции мифологии повседневной жизни Р. Барта, что сама по себе повседневность, в опыте которой человек заинтересованно обращается *к самим вещам и процессам реального мира*, не производит мифы. Мифы, по Р. Барту, представляют собой «вторичную семиотическую

---

[2] *Панарин А.С.* Глобальные деконструкции как новейшая стадия нигилизма // Панарин А.С. Русская культура перед вызовом постмодернизма. М.: ИФ РАН, 2005. С. 161.

[3] Там же.

[4] *Панарин А.С.* Глобальные деконструкции как новейшая стадия нигилизма… С. 165–166.

систему», созданную на основе уже существующих в языке первичных конструкций, за которыми и стоит реальность[5]. Поэтому миф имеет дело не с реальностью как таковой, а с уже кем-то сформированным знанием о ней, и он востребован тогда, когда происходит «разыменование» реальности, которая хочет «быть, но не казаться собой»[6]. Таким образом, миф выполняет функцию подмены, своего рода «имитации» здравого смысла повседневного знания, он предназначен для того, чтобы искусственные, сконструированные кем-то с определенными целями представления о действительности воспринимались как естественные, вечные и непреходящие. Именно в обществе модерна конструируются, а затем привносятся в массовое сознание богатые и разнообразные мифы, призванные закрепить господство буржуазии как нечто естественное, само собой разумеющееся.

С «малым миром» повседневности связана **срединная культура**, которая формирует устойчивую и непротиворечивую совокупность ценностных ориентаций, снимает напряженность оппозиционных ценностей, формирует устойчивый нравственный идеал, приемлемый для широких масс на достаточно длительный период. В контексте повседневности на основе срединной культуры складывается устойчивая сеть социальных отношений, обеспечивающая стабильность и единство общества, происходит взаимная адаптация социальных групп и снимаются наиболее острые противоречия[7]. Именно эти свойства повседневности позволили А.С. Ахиезеру назвать ее «последней баррикадой» защиты общества от роста дезорганизации и хаоса[8].

В то же время повседневность никогда не остается замкнутой системой. Она имеет подвижные и проницаемые границы и пронизана сложными взаимосвязями с «большим миром» политики, высокой культуры, духовной жизни. Взаимосвязи эти носят разносторонний характер: с одной стороны, повседневность питается большими идеями и ценностями через их постепенную рутинизацию, с другой – сама становится источником инноваций, лежащих в основе развития общества. Примером является блестящий памятник средневековой

---

[5] *Барт Р.* Мифологии. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 2000. С. 239.
[6] *Барт Р.* Мифологии... С. 276.
[7] *Ерасов Б.С.* Социальная культурология. М.: Аспект-Пресс, 2000. С. 136–137.
[8] *Ахиезер А.С.* Россия: критика исторического опыта. (Социокультурный словарь). Т. III. М.: Изд-во ФО СССР, 1991. С. 245.

русской – дониконовской и допетровской – литературы, «Домострой». В нем детализация устройства повседневной жизни «малого мира» семьи неотрывно связана с представлениями об открытости этого мира и высшими духовными ценностями через восприятие дома как храма, повседневности как служения Богу и большой политики через выполнение обязанностей государственной службы.

Чем более устойчивой, витальной является повседневность и срединная культура общества, тем более оно устойчиво и жизнеспособно, тем менее травматично протекают в нем разного рода трансформации. Одна из главных проблем России состоит в слабости «малого мира» повседневности, приводящая к ослаблению витальности общества в целом. Можно выделить несколько причин такой слабости.

Во-первых, следует согласиться с Ю.М. Лотманом, который отмечает приоритет взрыва как формы развития русской культуры перед постепенностью. Бинарное противопоставление противоположных интенций при каждой трансформации приводит к глубинным переменам, затрагивающим все сферы общественной жизни, включая и повседневность, даже если «взрывные» изменения далеко от нее отстоят: «...даже там, где эмпирическое исследование обнаруживает многофакторные и постепенные процессы, на уровне самосознания мы сталкиваемся с идеей полного и безусловного уничтожения предшествующего и апокалиптического рождения нового»[9].

Принципиально иную, тернарную структуру имеет западноевропейская культура, а также и многие восточные культуры. Там взрывные изменения в отдельных сферах, например в политическом устройстве, не затрагивают другие сферы бытия, продолжающие развиваться путем постепенного накопления изменений. Этим можно объяснить так поражавшую наших соотечественников в Европе устойчивость обыденных, повседневных основ жизни при всех потрясениях – революциях, войнах, фашистском оккупационном или принесенном на штыках коммунистическом режиме...

Во-вторых, слабость срединной культуры в России объясняется складыванием российской цивилизации через соединение противоречивых социальных и культурных компонентов, порождающих антиномичность ценностей и смыслов, расколы, инверсионные переходы[10].

---

[9] *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М.: Гнозис, 1992. С. 268.
[10] *Ерасов Б.С.* Социальная культурология... С. 137.

В-третьих, одной из причин слабости повседневной культуры в России стала специфика православия, отличающегося от других христианских конфессий наиболее последовательным противопоставлением «мира горнего» и «мира дольнего», сосредоточенностью «на небесном, абсолютном и вечном, на последних судьбах мира... Паря над землей, православное религиозное сознание смотрит на землю с высоты небес»[11].

Духовное содержание жизни в православии противопоставляется ее повседневным земным интересам и потребностям, что приводит к двойному обесцениванию повседневности: с одной стороны, она сама по себе лишается того сакрального, душеспасительного смысла, которым наделяется в западном христианстве; с другой стороны, повседневность лишается религиозной рационализации, которая структурирует и упорядочивает, придает ей дополнительные факторы устойчивости в виде норм и ценностей, имеющих высшую духовную и нравственную санкцию.

Особо сложные и неоднозначные процессы в сфере повседневности в России проявились в процессе многочисленных модернизаций. Здесь отразилось наиболее радикальное пренебрежение повседневностью и ее откровенное и целенаправленное разрушение во имя мифических конструкций «светлого завтра». И, одновременно, неустойчивость повседневности, малого жизненного мира простого человека стала одной из причин модернизационных срывов, выразившихся в росте нестабильности, социальной поляризации, деградации нравов, аномии, в росте нигилизма и девиаций.

Витальность повседневности как проблема российских модернизаций

Как показывает опыт многих стран мира, срединная культура и устойчивая повседневность является одним из условий успешной модернизации, поскольку обеспечивает стабильность и преемственность социокультурных форм, позволяет, по выражению Ю.М. Лотмана, «сохранять в изменениях неизменность, а неизменность делать формой изменений»[12].

Важно отметить, что повседневность, хотя и обладает устойчивостью и стабильностью, не противостоит изменениям, как утверждают

---

[11] *Коваль Т.Б.* Православная этика труда // Мир России. 1994. № 2. С. 60.
[12] *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв... С. 268.

некоторые исследователи, считающие ее «формой бытия, направленной на самосохранение, а не на саморазвитие, не на выработку новых способов деятельности, а на использование и модификацию образцов»[13]. Как показал еще классик исследований повседневности А. Шютц, повседневность постоянно меняется, она подобна реке, в воды которой нельзя войти дважды. Однако все изменения повседневности в тернарных культурах носят системный характер и затрагивают одновременно как объективные структуры, так и интерпретационные схемы, накладываемые на них людьми: «...система, возможно, полностью изменилась, но она изменилась как система; она никогда не подрывалась и не низвергалась; даже при своей модификации она все еще остается подходящим инструментом для управления жизнью»[14]. Поэтому повседневность как особая форма динамичной стабильности и составляет основу социального бытия и обеспечивает устойчивость в условиях социальных трансформаций.

Напомним, что первичная модернизация Запада была связана с Реформацией, которая в контексте протестантской этики создала основу духовной «реабилитации» повседневности, наделения ее особым смыслом «мирской аскезы», религиозной самореализации верующего. Однако было бы неверным не учитывать и противоположную тенденцию репрессии в отношении повседневности, «малого мира», которой сопровождалась эта модернизация. Мы имеем в виду описанную М. Фуко «дисциплинарную власть» как насильственную ломку первичного бытия традиционного общества, подчинение его искусственным конструкциям работного дома, фабрики, армии, больницы, школы, тюрьмы и других институтов общества модерна. Показывая специфику дисциплинарной власти по сравнению с традиционной властью-господством, М. Фуко отмечал, что она имеет дело с индивидом во всей его телесной конкретности и со всей полнотой его повседневных практик, поскольку подразумевает «не изъятие продукта, времени или какого-либо вида службы, но полный охват… тела, жестов, времени, поведения индивида»[15].

---

[13] *Касавин И.Т., Щавелев С.П.* Анализ повседневности. М.: Канон+, 2004. С. 262.

[14] *Шютц А.* Возвращающийся домой // Шютц А. Смысловая структура повседневного мира: Очерки по феноменологической социологии. М.: Ин-т Фонда «Общественное мнение», 2003. С. 215.

[15] *Фуко М.* Психиатрическая власть: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1973–1974 году. СПб.: Наука, 2007. С. 64.

Деперсонифицированная дисциплинарная власть гораздо жестче, чем персонифицированное, основанное на личной харизме традиционное господство, подчинила жизненный мир естественной повседневности постоянному целенаправленному воспроизводству «правильных» действий, безличному порядку, правилам размещения в пространстве и упорядочения во времени, искусственно выработанным классификациям и ранжированию. Конечно, эти изменения, конструктивистские по своей логике, были менее заметными, чем «взрывные» перевороты в политических системах, однако именно они свидетельствуют о том, что повседневная жизнь «малого мира» также становится объектом репрессии в условиях первичной модернизации.

В модернизации вторичного, догоняющего типа, к которому относятся и российские модернизации начиная с Петровских реформ, конструктивистский характер выражен еще сильнее. Они происходили по бинарной логике разрушения собственного традиционного устройства бытия и его замены на новый – по принципу некритического заимствования чужих форм организации жизни. Начиная с насильственного бритья бород, переодевания в «голландское платье» трансформациям подвергся весь жизненный мир большинства социальных групп.

Именно такие конструктивистские изменения и представляют наибольший риск для повседневной жизни, поскольку то, что было сконструировано, лишено легитимности естественного, космического порядка, освящения традицией, может быть при желании деконструировано. А.С. Панарин отмечал: «Беда России в том, что в ней слишком велика доля сконструированного, а потому, соответственно, демонтируемого. Каждая встреча поколений оказывается не встречей традиционалистов и новаторов, а, скорее, конструктивистов и деконструктивистов»[16].

Практически все российские модернизации бесцеремонно ломали повседневность ради создания новых искусственных конструкций, выказывали полное пренебрежение повседневностью «малого мира». В революционную эпоху начала XX в. повседневность рассматривалась как препятствие для строительства «нового мира», человека стремились насильно изъять из нее ради превращения в орудие больших конструктивистских проектов коммунистического

[16] *Панарин А.С.* Глобальные деконструкции как новейшая стадия нигилизма… С. 170.

строительства («Страшнее Врангеля обывательский быт», – гневно восклицал Маяковский). Органика жизненного мира как исходная экзистенциальная база человеческого опыта была заменена идеологемами и мифами, сконструированными ради осуществления мобилизационных программ.

В этом смысле можно говорить о России как самой «нетрадиционалистской» стране. Значит, проблема российских преобразований, включая «перестройку» и рыночные реформы 1990-х гг., состояла не в «торможении» преобразований реакционными традициями, как часто утверждают неудачливые реформаторы, а в отсутствии устойчивого срединного, повседневного уровня бытия, на котором преобразования могут закрепляться в стабильных, органичных структурах.

Стала ли исключением нынешняя российская модернизация, начиная с «перестройки»? Ее отношение к повседневности неоднозначно и по выраженным целям, и по латентным последствиям.

С одной стороны, в России на рубеже XX–XXI вв. произошла не только деконструкция политической системы, централизованной плановой экономики и «идеологических ценностей» советской эпохи. Она сопровождалась и трансформациями сложившейся повседневности для большинства социальных групп. Ярко выраженная вертикальная мобильность, восходящая или нисходящая, привела к радикальным изменениями повседневности. Потеря социального статуса и былого благосостояния во многих группах привела к аномии, росту самоубийств, падению рождаемости, развитию деструктивности в отношении себя (пьянству, наркомании и т. п.). Быстрый рост благосостояния «новых русских» также привел к радикальным изменениям повседневности, которые не были подготовлены предыдущим развитием, кумулятивными структурными изменениями. В результате отсутствие повседневной культуры богатства, стандартов поведения, которые в обществах Западной Европы нарабатывались поколениями буржуа и мещан, привело к росту аномии и в этих благополучны группах. Для общества в целом неизбежное имущественное расслоение сопровождалось расколом и утратой коммуникации между группами, ранее более или менее органично взаимодействовавшими, а теперь противостоящими друг другу как бедные и богатые: «Сейчас в России есть несколько моделей обыденной жизни, которые лежат как будто в разных измерениях. Одна – за трехметровым забором с охранниками и собаками. Другая – в покосившемся доме, где вдоль штакетника утром собирают бутылки и сдают по десятке за штуку.

Фактически… расслоение общества зашло настолько глубоко, что о "единстве" разных его групп говорить нельзя»[17].

С другой стороны, и в «перестройку», и в постперестроечный период немало говорилось о необходимости «возвращения домой» политически мобилизованного населения. Повседневность в ее бытовых измерениях стала объектом культивирования в контексте распространения потребительских практик. Отсутствие насильственного вовлечения в политическую жизнь привело к уходу и от общественной, гражданской активности в частную жизнь, к погружению в повседневность. По современным социологическим опросам, большинство россиян именно сферу «малого мира» семьи, родственных и дружеских отношений оценивает наиболее позитивно, интересы семьи и связанные с ней цели считает безусловно приоритетными[18].

Однако при всех положительных оценках процесса «реабилитации» повседневности в России на рубеже XX–XXI вв. следует учитывать и латентные последствия этого процесса, которые нельзя назвать непреднамеренными, поскольку в 1990-х гг. он осуществлялся в том числе и как сознательная деконструкция политического участия и гражданской активности. Поэтому обратной стороной «реабилитации повседневности» стали растущий нигилизм в отношении «большого мира», проявляющийся, в частности, в гражданской демобилизации населения. Может быть, в моменты предельного напряжения политических противоречий, подобные октябрю 1993 г., такая политика и могла бы быть оправдана снижением количества активных участников уличного противостояния, но впоследствии она сказалась как кризис гражданского участия и невозможность развития гражданского общества. По данным социологов по сравнению с 2003 г. в 2010 г. доля респондентов, не участвующих ни в одной из тестируемых форм общественной жизни, возросла с 56 до 70%, и по этим показателям Россия существенно отстает от стран Европы[19].

---

[17] Свобода. Неравенство. Братство: Социологический портрет современной России / Под общ. ред. М.К. Горшкова. М.: ИИК «Российская газета», 2007. С. 247.

[18] *Горшков М.К., Тихонова Н.Е. и др.* Готово ли Российское общество к модернизации? Аналитический доклад. М.: Ин-т социологии РАН, Представительство Фонда им. Ф. Эберта в РФ, 2010. С. 13, 54.

[19] *Горшков М.К., Тихонова Н.Е. и др.* «Готово ли Российское общество к модернизации?.. С. 95.

Исследователи отмечают в последние годы в России рост показателей, свидетельствующих об укреплении индивидуалистических ориентаций. Однако этот индивидуализм имеет очень специфический характер: он связан не с социальной самореализацией, установками на гражданскую активность, карьерный и профессиональный рост и т. п., а с частными семейными, бытовыми, потребительскими ожиданиями, с предпочтением личных интересов общественным (коллективным), «малого мира» повседневности – «большому миру» гражданского общества, политических инициатив, рыночного предпринимательства и т.д.[20]

С уходом населения в «малый мир» повседневности, с нежеланием принимать на себя ответственность за то, что происходит в большой политике, в экономике, в высокой культуре, связан рост иррационализма, отказ от веры в общий прогресс, в способность человека с помощью науки постигать и осмысливать природную и социальную реальность. Одновременно с неверием в возможности рационального устройства жизни растут недоверие к социальным и политическим институтам, страх перед миром, лежащим за стенами дома, – «синдром тревожного мира». Все это усиливает апатию и нежелание принимать на себя ответственность за общество в целом, за государство, за мир вокруг: по данным социологов, «ответственность за судьбы страны» – последнее в списке качеств, отличающих сегодняшних россиян[21].

Замыкание в «малом мире» чревато не только рисками для общества, но и деградацией самой повседневности. А.С. Панарин отмечал, что, закрытая для высокой культуры и живой озабоченности судьбой общества, она становится «прибежищем демонов». Происходит деградация сознания и рост его примитивных форм, редукция сложных социальных проблем к бытовым, нарастание эгоизма и ограниченности. В таком виде повседневность не только не способна противостоять нарастанию хаоса и дезорганизации в обществе, но и сама первая рушится под воздействием любых изменений. Таким образом, незащищенность малого мира от деконструкций, его неустойчивость, слабая витальность в России по-прежнему остается проблемой.

---

[20] *Горшков М.К., Тихонова Н.Е. и др.* «Готово ли Российское общество к модернизации?.. С. 148.

[21] См.: Там же. С. 104–105; 91.

Риски повседневной жизни в условиях глобализации и общества потребления

Особенность нынешней российской модернизации состоит в том, что она происходит в условиях глобализации и распространения стандартов общества потребления, перешедшего в экономически развитых станах в новую стадию, совпавшую с информационным обществом и появлением социокультурных признаков постмодерна. Эти новые условия породили, в свою очередь, как новые условия для развития, так и новые риски для «малого мира» повседневности. Как отметил А.С. Панарин, «глобализация означает новую, еще небывалую степень противостояния малого и ближнего миров: открывается перспектива полной отчужденности дальнего мира глобалистов от ближнего мира народной повседневности»[22].

Такое противостояние обусловлено возможностями дистанцирования глобальных элит от народной повседневности, открываемыми, прежде всего, новыми средствами коммуникации. Элиты оказались, по замечанию английского социолога З. Баумана, «живущими во времени», когда народная повседневность по-прежнему остается сосредоточенной «в пространствах», которые, однако, стали катастрофически утрачивать прежнюю значимость и ценность. При этом центры принятия решений (политических, экономических, идейных и т. д.) оказываются фактически экстерриториальными, что позволяет глобальным элитам беспрепятственно и бесцеремонно распоряжаться судьбами людей, деконструировать сложившиеся государственные образования, политические и культурные идентичности, цинично отрицать духовные и нравственные ценности, по своему произволу переписывать историю и «перераспределять» былые победы. При этом с них не только снимается ответственность за деструктивные последствия глобализации, но и необходимость оплачивать обретенные преимущества: «Мобильность, приобретенная теми, кто инвестирует, – людьми, обладающими капиталом, деньгами, необходимыми для инвестиций, – означает для них поистине беспрецедентное в своей радикальной безоговорочности отделение власти от обязательств: обязанностей в отношении собственных служащих, но также и в отношении молодых и слабых, еще не рожденных поколений, и самовоспроизводства условий жизни для всех –

---

[22] *Панарин А.С.* Глобальные деконструкции как новейшая стадия нигилизма… С. 170.

одним словом, свободу от обязанности участвовать в повседневной жизни и развитии общества»[23].

Одним из последствий глобализации оказывается так называемое «исключающее развитие» (термин М. Кастельса), состоящее в том, что под воздействием логики виртуальных глобальных сетей финансовых, информационных, властных решений происходит постоянное реструктурирование территорий и мест, приводящее к исключению целых регионов, а также социальных групп из глобальных взаимодействий. Для России вопрос о перспективных и «неперспективных», развивающихся и «депрессивных» регионах был актуален и в период советской индустриальной контрмодернизации. Но именно в конце XX в., в связи с интеграцией в глобальную экономику, встал вопрос о «нужных» и «ненужных» территориях, о фактическом разделении страны на те регионы, которые имеют будущее с точки зрения их включения в глобальное развитие – и не имеют будущего и обречены стать глубокой периферией. Аналогично выделяются социальные группы, которые «способны» модернизироваться, быть активными носителями модернизации и извлекать из нее преимущества и «не способны» к этому. Авторы социологического исследования, посвященного готовности России к модернизации, выявили возникновение таких групп и в нашем обществе: «Фактически, перед страной стоит угроза появления в массовом масштабе в среде рабочих определенного типа личности, которая не просто будет не способна обеспечить на своем рабочем месте процессы модернизации, но и превратится в угрозу для создания благоприятной для человеческого потенциала населения в целом среды проживания в районах концентрации представителей этого типа личности (промышленные центры, села, малые города)»[24].

Таким образом, глобализация, сопряженная с формированием единого информационного пространства, с унификацией определенных нормативных стандартов, вовсе не ведет к глобальному выравниванию повседневного бытия, напротив, она усиливает неравенство еще и потому, что разрушает уже сложившиеся формы повседневности.

---

[23] *Бауман З.* Глобализация. Последствия для человека и общества. М.: Весь мир, 2004. С. 20.

[24] См.: *Горшков М.К., Тихонова Н.Е. и др.* «Готово ли Российское общество к модернизации?.. С. 63–64.

Одной из форм не прямой деконструкции, а латентного разрушения повседневности локальных жизненных миров является распространение глобальной потребительской культуры. Ее можно назвать Троянским конем для повседневности, поскольку явно глобальная потребительская культура утверждает приоритетную ценность таких аспектов повседневности, как бытовой комфорт и обустройство жилища, обладание вещами как краткосрочного, так и длительного пользования, досуг и т. п. Таким образом, потребление становится обязанностью, возложенной на индивида, который теперь интегрируется в общество не как производитель, а как потребитель. Многие исследователи отмечают, что потребление становится, по сути дела, «компенсацией» за утраченные межличностные связи, растущее отчуждение труда, гражданскую демобилизацию.

Специфика потребления в современном обществе состоит в том, что оно из необходимого способа жизнеобеспечения превращается в механизм поддержания производства, поэтому культивируется как бесконечный, не знающий пределов процесс, смысл которого в нем самом. Поэтому объект стремления утрачивает ценность, как только оказывается приобретенным, удовлетворение приносит не реализация желаний, а само наличие желания. Современный потребитель мыслит не реальными вещами и их потребительными качествами, а символами вещей и их символическими свойствами. В результате и жизненный мир современного человека уже не является естественным и непосредственно оперирующим реальными вещами. Он все больше ориентируется не на самовоспроизводящиеся образцы, а на искусственно сконструированные и распространяемые массовой культурой мифы. Устойчивые прежде жизненные миры повседневности различных социальных групп подвергаются символическому насилию, высмеиваются, критикуются, с тем чтобы вызвать неудовлетворенность, стремление что-то изменить через изменение потребительских стандартов: поменять старую одежду, мебель, машину и т. д. на новые не из-за утраты ими реальных полезных качеств, а ради мнимого повышения престижа.

В «текучей современности» (термин З. Баумана) глобального мира повседневность все в меньшей степени сохраняет свою функцию прибежища стабильности. Присущая ей гибкость и подвижность не успевает за быстрыми изменениями информационной, материальной, культурной, социальной среды. *Из сферы стабильности повседнев-*

ность все больше превращается в сферу риска, где традиционные ориентации уже не действуют, а, напротив, сами становятся источником риска.

Во-первых, условия современной жизни требуют мобильности и динамизма, способности к быстрым изменениям, затрагивающим все уровни социального бытия, включая повседневность. Экономические и экологические риски, создаваемые новыми технологиями производства и его глобальной мобильностью, просто вынуждают современного человека быстро менять потребительские привычки, бытовой уклад, а также место жительства, работы и т. д. От современных рисков может защититься тот, кто способен наиболее эффективно просчитывать их вероятность, последствия и возможности, кто обладает достаточными социальными, культурными и экономическими ресурсами, чтобы быстро «уйти» из опасной зоны. Преимущества получает тот, кто сам способен быть инициатором новаций, создавать новые условия для мобильностей. Напротив, стремление сохранить условия бытия, его восприятие неизменными, продолжать полагаться на сложившиеся структуры в быстро меняющихся внешних обстоятельствах чревато дополнительными рисками и утратами.

Во-вторых, постоянные изменения, мобильность и динамичность навязываются в качестве атрибута современности. Приверженность обычаям, устоявшимся образцам, верность традициям и даже привычкам рассматриваются как признаки «отсталости». Поэтому тот, кто не хочет рисковать своим символическим капиталом, должен стремиться успевать за быстрыми изменениями не только моды, но и информации, профессиональных навыков, рыночной конъюнктуры и т. д. Проблемой современного человека становится не наличие жестких норм, образцов, обычаев, ограничивающих его свободу, а, наоборот, отсутствие таковых вследствие чрезвычайного обилия предлагаемых вариантов. Современный человек уже не может положиться на однажды сложившиеся структуры повседневности, а должен сам выбирать их для себя из множества, предлагаемого средствами массовой информации. Следовательно, нести ответственность и все бремя риска такого выбора приходится самому человеку, поэтому его повседневность все больше становится источником не стабильности и надежности, а тревоги и неуверенности.

Таким образом, в современном обществе потребления повседневность уже не может регулироваться самовоспроизводящимися стабильными образцами интерпретации реальности, стереотипами

поведения и структурами отношений. Они непрерывно подвергаются деконструкции со стороны социальных институтов, обеспечивающих конструирование и внедрение новых мифов, прежде всего средств массовой информации, рекламы, массовой культуры. Институты политики, науки, экономики также способствуют таким деконструкциям, поскольку в современном обществе, называемом исследователями «рефлексивным модерном» (термин Э. Гидденса), также становятся источниками не стабильности, а постоянных изменений. Это означает, что повседневность перестает быть сферой жизни, где сохраняют свою значимость обращение к непосредственной реальности и размышление в понятиях, за которыми стоят подлинные референты.

Особая роль в деконструкциях повседневности принадлежит глобализации. Глобальным компаниям необходимы и глобальные потребители, поэтому «причастное потребление» (термин П. Бергера, образованный от понятия церковного причастия)[25], навязываемое рекламой как символ приобщения к «высшим ценностям передовой культуры», становится одним из движущих механизмов глобализации. Через него в повседневную жизнь разных регионов мира вторгаются чужие стандарты, вытесняющие привычные нормы, разрушающие веками складывавшиеся хозяйственные уклады, социальные и политические институты, образ жизни.

Однако, несмотря на описанные деструктивные тенденции, именно повседневность продолжает оставаться той бытийной основой, тем способом осмысления реальности в интерсубъективных взаимодействиях «малого мира», который если не обеспечивает стабильность, то по крайней мере способствует наиболее безболезненной адаптации к переменам. Социологами уже проведены исследования и создана обширная литература, посвященная способам и формам адаптации глобальных структур к локальным условиям. И из нее явственно видно, что именно малый мир повседневности оказывается тем «плавильным тиглем», в котором они перерабатываются и усваиваются локальными сообществами. В этой связи интересна концепция «глобализации “ничто”» американского социолога Дж. Ритцера, который утверждает, что глобальные брэнды, стереотипы действий, организационные формы и т. п. имеют воз-

[25] Многоликая глобализация / Под. ред. П. Бергера и С. Хантингтона; Пер. с англ. В.В. Сапова под ред. М.М. Лебедевой. М.: Аспект Пресс, 2004. С. 14.

можность распространяться по всему миру потому, что сами по себе они не несут ни социокультурной, ни географической, ни исторической специфики. В этом смысле они являются «деконструированными», «пустыми» социокультурными формами – «ничто». Однако в таком виде они не подлежат адаптации, поэтому они реинтерпретируются, приобретают новое лицо, и становятся «ничем» в процессе их усвоения локальными жизненными мирами, каждым по-своему в разных регионах мира[26].

Таким образом, повседневность по-прежнему является «последней баррикадой» на пути не только хаоса и дезорганизации социума, но и унификации, потери лица, неминуемо связанных с глобализацией. Однако сама она также нуждается в защите и поддержке. А.С. Панарин в этой связи отмечает, что «встает вопрос о правах жизненного мира маленьких людей, и весьма вероятно, что защита жизненного мира определится как проект, в чем-то родственный нынешнему проекту экологизма»[27].

Задачей социального знания в этой связи становится переопределение онтологического и эпистемологического статуса жизненного мира, новая «сакрализация повседневности» как тех бытийных пространств, которым грозит разрушение в условиях глобальной современности. В этой связи необходимо отметить, что такая «сакрализация» возможна лишь с учетом того, что повседневность, по выражению Б. Вальденфельса, «сама себя превосходит»[28], что она может выполнять свои социальные функции стабилизации лишь тогда, когда открыта «большому миру» высших ценностей.

Литература

1. *Ахиезер А.С.* Россия: критика исторического опыта. (Социокультурный словарь). Т. III. М.: Изд-во ФО СССР, 1991.

2. *Барт Р.* Мифологии. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 2000.

3. *Бауман З.* Глобализация. Последствия для человека и общества. М.: Весь мир, 2004.

---

[26] См.: *Ritzer G.* The Globalization of Nothing. L.: Pine Forge Press, 2004. P. 3, 8, 13.

[27] *Панарин А.С.* Глобальные деконструкции как новейшая стадия нигилизма… С. 185.

[28] *Вальденфельс Б.* Повседневность как плавильный тигль рациональности // Социо-логос. Социология. Антропология. Метафизика. Вып. 1. М.: Прогресс, 1991. С. 49–50.

4. *Вальденфельс Б.* Повседневность как плавильный тигль рациональности // Социо-Логос. Социология. Антропология. Метафизика. Вып. 1. М.: Прогресс, 1991.

5. *Горшков М.К., Тихонова Н.Е. и др.* Готово ли Российское общество к модернизации? Аналитический доклад. М.: Ин-т социологии РАН, Представительство Фонда им. Ф. Эберта в РФ, 2010.

6. *Ерасов Б.С.* Социальная культурология. М.: Аспект-Пресс, 2000.

7. *Касавин И.Т., Щавелев С.П.* Анализ повседневности. М.: Канон+, 2004.

8. *Коваль Т.Б.* Православная этика труда // Мир России. 1994. № 2.

9. *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М.: Гнозис, 1992.

10. Многоликая глобализация / Под. ред. П. Бергера и С. Хантингтона; Пер. с англ. В.В. Сапова под ред. М.М. Лебедевой. М.: Аспект Пресс, 2004.

11. *Панарин А.С.* Глобальные деконструкции как новейшая стадия нигилизма // Панарин А.С. Русская культура перед вызовом постмодернизма. М.: ИФ РАН, 2005.

12. Свобода. Неравенство. Братство: Социологический портрет современной России / Под общ. ред. М.К. Горшкова. М.: ИИК «Российская газета», 2007.

13. *Фуко М.* Психиатрическая власть: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1973–1974 году. СПб.: Наука, 2007.

14. *Шютц А.* Возвращающийся домой // Шютц А. Смысловая структура повседневного мира: Очерки по феноменологической социологии. М.: Ин-т Фонда «Общественное мнение», 2003.

15. *Ritzer G.* The Globalization of Nothing. L.: Pine Forge Press, 2004.

А.А. Горелов

Панарин и современный мир

Творчество выдающегося русского философа А.С. Панарина необычайно актуально в наше время. Подтверждением этому служат ежегодно проводимые Панаринские чтения, причем в 2010 г они состоялись в трех местах почти одновременно: в ИФ РАН, на философском и политологическом факультетах МГУ. Актуальность трудам Панарина придает то обстоятельство, что проблемы, которые он решал, и сейчас стоят во всей своей трагичности в нашей стране и во всем мире.

Один из вопросов, который обсуждается на Панаринских чтениях, – это вопрос об эволюции его взглядов: от антикоммунизма к либерализму, а затем к антилиберализму и православию. Тут и воз-

никает борьба за идейное наследие Панарина. Порой удивляются: ведь либерализм происходит от слова «свобода», а кто же может быть против свободы! Свобода нужна всем, и все должны быть за нее, разве что кроме тех, кто раб в душе и не следует совету Чехова выдавливать из себя раба. Так действительно можно было думать до тех пор, пока либерализм не пришел на нашу землю и не показал себя во всем гламурно-трагическом блеске.

В связи с этим два момента в творчестве Панарина представляются особо ценными: разоблачение либерализма как экономической и политической системы и его соображения о том, как преодолеть существующую ситуацию и в каком направлении идти. Величие Панарина в том, что он понял: пришедший на Россию либерализм и есть настоящий, и никакой другой либеральный проект Россию не ждет. В свое время другой выдающийся философ, А.А. Зиновьев, обсуждая проблемы коммунизма в России, назвал строй, который образовался после победы большевиков в 1917 г., реальным коммунизмом и заявил, что никакого другого коммунизма не существовало и не существует. Точно так же Панарин, проанализировав нынешний постсоветский период как реальный либерализм, показал, что никакого иного либерализма в действительности нет и быть не может.

Сущность либерализма и неолиберализма

М. Фуко в своих работах прослеживает становление либерализма как течения политической мысли в Европе и как нового искусства управлять. До XVIII в. внешняя политика «полицейских государств» (как их называет Фуко) в Европе строилась на поддержании баланса сил между отдельными государствами. Смещение его в какую-либо сторону приводило к получению преимуществ одними государствами в ущерб другим. Игра велась с нулевым общим результатом. В XVIII в. утвердилась идея совместного обогащения государств Европы за счет рынка, взаимодействуя на котором выгоду получают и продавец, и покупатель. У рынка, однако, есть и другая возможность, когда преимущество получает только один участник обмена, если последний неэквивалентный и несправедливый. Из этой возможности и получает развитие идея «Европы совместного обогащения»[1] за счет мирового рынка. Европейские политики поняли, что Европе для обогащения нужен мировой рынок, и он был соз-

[1] *Фуко М.* Рождение биополитики. М., 2010. С. 77.

дан. Мир становится для Европы «экономическим доменом». «Впервые Европа… предстала как то, что должно завладеть миром как бесконечным рынком… То есть, с одной стороны, Европа, европейцы, которые станут игроками, а с другой – мир, который станет ставкой. Игра ведется в Европе, но ставкой служит мир»[2].

«Итак, я пытался выделить три черты: верификация рынка, ограничение посредством расчета правительственной полезности и… положение Европы по отношению к мировому рынку как региона с неограниченным экономическим развитием. Именно это я назвал либерализмом»[3]. Сформировалось, по Фуко, «новое искусство управлять… новая форма планетарной рациональности… новый расчет в масштабах мира»[4]. Либерализм предполагает уменьшение авторитарности «полицейского государства» для обогащения всех стран Европы. Как авторитарная власть вела к колониализму, так либеральная ведет к неоколониализму через мировой рынок. Предпочтительность и коварность либерализма в том, что он побеждает без ружей и пушек, хотя для тех, кто ему сопротивляется, пушки всегда наготове. Либерализм – это экономическое оружие. При этом, несмотря на использование хорошего слова «либерал», нет мерила для определения, где свободы больше: при авторитаризме XVIII–XIX вв или при либерализме, утверждает Фуко. Либеральный не значит более свободный. Либерализм шествовал по миру, но свобода не увеличилась ни в XVIII–XIX, ни в XX–XXI вв.

Либерализм и свобода – разные вещи. Порой использование слова «свобода» в либеральном контексте звучит зловеще-издевательски. Разве освобождение (либерализация) цен, проведенное в начале 1990-х гг. в России и названное шоковой терапией, сделала людей свободными? Нет, оно закабалило их, утвердив для большинства населения режим денежного рабства, о котором писал Л. Толстой еще в XIX в. Отсюда следует внешне парадоксальное заключение, что более либерален (в смысле свободолюбив) тот, кто не потакает, а борется против либерализма.

Либеральная правительственная практика не гарант свободы, она, по Фуко, «потребительница свободы». «Потребляет свободу – значит обязана ее производить» в необходимой для потребления

---

[2] *Фуко М.* Рождение биополитики. М., 2010. С. 77, 78.
[3] Там же. С. 84.
[4] Там же. С. 78.

степени, «поскольку она может функционировать лишь в той мере, в какой существуют определенные свободы: свобода рынка, свобода продавца и покупателя, свободное осуществление права собственности, свобода мнения, при случае свобода слова и т. п.»[5]. «...В самом центре этой либеральной практики устанавливается... отношение между производством свободы и тем, что, производя свободу, рискуют ее ограничить и отменить. Либерализм... предполагает... отношение производства/разрушения свободы»[6]. Парадокс заключается в том, что производство свободы требует создания структур, эту свободу поддерживающих, но данные структуры сами начинают потреблять свободу, которую они призваны поддерживать. При этом в целом либерализм больше потребляет свободу, чем производит. Он напоминает прием, когда человеку подбрасывается определенная сумма денег, а затем отбирается весь кошелек. Или: дадут на копейку, а отнимут на рубль. Каждому человеку, живущему в стране, в которой утвердился либерализм, следует серьезно подумать над тем, стал ли он действительно более свободен.

В утверждении Фуко, что либерализм «потребляет свободу», проступает и тесная связь его с обществом потребления, когда именно потребление, а не производство становится главной ценностью. Вместо производства свободы для всех имеет место потребление ее некоторыми.

Важной чертой либерализма является лишение безопасности существования: «Девиз либерализма – жить опасно... Без культуры опасности нет либерализма»[7]. Опасность потери работы, инфляции, девальвации, разнообразных кризисов и т. п. преследует либеральное искусство управлять на всем его пути. И в нашей стране попадание в либеральную ловушку западнизма привело к смене устойчивозастойного существования (символом чего были бесконечные очереди) дистрессом постоянной угрозы повышения цен на продукты, платы за жилищно-коммунальные услуги, потери накоплений, дефолта и т. д.

Неолиберализм XX в., в отличие от традиционного либерализма, берет за основу функционирования рынка не обмен, а конкуренцию. Тут и выходит на поверхность понятие человеческого капитала в

---

[5] *Фуко М.* Рождение биополитики. М., 2010. С. 86, 87.

[6] Там же.

[7] Там же. С. 90.

качестве ответа на вопрос, каким должен быть конкурентноспособный человек. А раз есть капитал, значит, его нужно инвестировать и он приносит доход. Неолиберализм продолжил тенденцию либерализма на сведение личности к экономическому человеку, все сферы деятельности которого: семья, творчество, отдых и т. п. – и все жизненные цели получают экономическую интерпретацию. Экономика возводится в статус науки о человеческом поведении. Вместо рабочей силы вводится понятие капитала-компетенции, а заработная плата превращается в доход с капитала. Человек становится подобием предприятия, и в этом смысле оцениваются его человеческие качества. В неолиберализме *Человек Экономический* уже не партнер обмена, а антрепренер самому себе. Жизнь начинает восприниматься в экономических терминах, а производство и потребление меняются местами. Например, утверждается, что человек производит в результате потребления собственное удовольствие. Гротескным символом человека-предприятия стало появление в нашей стране в конце прошлого века так называемых «челноков», которые, чтобы выжить в условиях разрушения науки, промышленности и сельского хозяйства, устремились в чужие страны за товарами, которые можно выгодно продать в России.

Неолиберальная политика воспринимает общество в целом как «общество для предприятия», т. е. для рынка. Неолибералы стремятся к управлению обществом, к «политике общества», которая «должна устранять не антисоциальные эффекты конкуренции, но антиконкурентные механизмы»[8]. Цель – сделать регуляцию рынка принципом регуляции общества. Неолиберализм проповедует «общественную рыночную экономику», основывающуюся на идее, что «экономика – это игра, что существуют правила экономической игры, гарантируемые государством и что единственная точка соприкосновения между экономическим и социальным – это правило сохранения, согласно которому ни один из игроков не будет исключен»[9]. Тем самым ставится под вопрос традиционная цель социальной политики, заключающаяся в том, чтобы каждый «оказался в состоянии при любых обстоятельствах поддерживать свое существование и существование тех, за кого он ответственен»[10].

---

[8] *Фуко М.* Рождение биополитики. М., 2010. С. 207.
[9] Там же. С. 257.
[10] Там же. С. 253.

Неолиберализм не просто требует невмешательства государства в экономику, он подчиняет себе его деятельность с целью производства человека для рынка и конкуренции. Фуко использует понятие биополитики для обозначения подобного производства человека с целью его потребления (как и потребления свободы, о чем говорилось выше).

Либерализм в России и его результаты

Суть реального либерализма – в обеспечении свободы и благосостояния для части человечества. Либерализм был использован для обеспечения развития Запада за счет большинства населения планеты. Этапы его внешней экспансии – колониализм XIX в., неоколониализм XX в. и глобализм XXI в. Это показал Фуко с точки зрения Запада и Панарин со стороны эксплуатируемого большинства, в числе которого оказалось и население России. Либерализм дает свободу и благополучие лишь немногим на планете, причем количество населения, пользующегося свободой и материальными благами, зависит от того, в каком государстве человек живет. Если в государстве, входящем в ядро мировой экономической системы, другими словами в развитом мире, его шансы быть более свободным и благополучным увеличиваются. Если в государстве, находящемся на периферии мировой экономической системы, т. е. в развивающемся или наименее развитом мире, его шансы быть свободным и благополучным уменьшаются. Одни потребляют свободу, другие становятся жертвой освобождения (либерализации). Либерализм сейчас (если немного расширить определение Фуко) – это философия и практика деятельности экономического человека в составе «золотого миллиарда» для создания себе комфортного существования за счет ресурсов всего остального мира.

Результаты внедрения либерализма зависят от того, используется ли либеральное искусство управлять для обогащения страны и ее народа или, наоборот, для того, чтобы данная страна и ее народ стали донорами других государств и народов. В этом случае концепция либерализма, как и концепции демократии, прав человека и общечеловеческих ценностей, действует в качестве стенобитных орудий для разрушения государств, которые сопротивляются напору «золотого миллиарда».

В конце XX в. либерализм был использован для разгрома советского государства и его экономики и для установления экономиче-

ской гегемонии стран Запада в отношении России. Сразу же после разрушения СССР мы стали свидетелями первого шага «либерального искусства управлять», проведенного «чикагскими мальчиками» (последователями Чикагской школы), – освобождения (либерализации) цен, что погрузило большинство населения в беспросветную нищету. Либерализм был навязан России именно потому, что он отнимал у нее ресурсы и свободу. Имеющий разные следствия в разных типах стран, для нашей страны либерализм имеет привкус деградации и смерти, что осознал Панарин. Для большинства населения страны, ее хозяйства, духовной культуры русский либерализм оказался хуже русского коммунизма, и этим объясняется, почему любящие Россию бывшие антикоммунисты типа Панарина выступили с его критикой.

Кто ведет страну по данному пути? На периферии мировой экономической системы в эпоху неоколониализма (в отличие от колониализма, когда правили сами завоеватели) возникает элита, которая правит в интересах неоколонизаторов и вопреки интересам своего народа. Так формируется элита *против* народа, которая не дает сформироваться другой элите, элите *для* народа. Народ остается без национальной элиты, о чем писал Панарин в книге «Народ без элиты». В этих условиях угнетенное большинство населения России вынуждается к самообороне. Но оно не одиноко в этой борьбе. В таком состоянии находится большинство стран с периферийной экономикой.

Панарин разоблачил глубинные пороки либерализма. Он задает риторический вопрос: «Наблюдая плоды "либерализации", мы вправе спросить: кто же сегодня празднует свою "победу над тоталитаризмом?" Кого на самом деле мы освободили: человека или скота, сидящего в человеке? тех, кто воплощает успехи духовности и просвещения, или тех, кто воплощает худшие инстинкты, всегда ждущие своего часа?»[11] «Новейший глобальный порядок чреват... расчисткой планетной территории для расы господ, доказавшей, по критериям рыночного естественного отбора, свое преимущественное право на использование ресурсов Земли»[12]. Нынешнее огораживание отдельных «оазисов» наподобие Рублевки – это прообраз

[11] *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. С. 102.
[12] Там же. С. 160.

будущего вселенского отгораживания «золотого миллиарда» от остального мира. Либерализм расчищает дорогу зверству.

Либерализму Панарин противопоставляет ценности православной цивилизации: духовность, этику дарения, ответственности, долга, аскетизма, открытость людей природе и друг другу, добродетели самоотверженности, самопожертвования, сострадания и милосердия. Носителем этих ценностей, способным жить и любить Россию, является «человек, который еще сохранил в себе специфическую энергетику старой крестьянской России: внутреннюю выносливость и жертвенность, способность к спонтанной активности – не дожидаясь специального «стимулирования», готовность дарить, а не обменивать». Данный православно-патриархальный взгляд – альтернатива либеральному тупику, в который ведет человечество западнизм: «...вопрос восстановления духовной власти – высших начал совести, нормы и нравственного убеждения есть поистине главный вопрос современности»[13].

Иногда утверждают, что в России не было и нет либерализма, а имеет место авторитарный строй. Однако одно не противоречит другому. В нашей стране либерализм утверждается авторитарным путем, и это еще одно его отличие от западного либерализма. Можно сказать, что либерализм демократического толка более присущ странам, находящимся в ядре мировой экономической системы, тогда как либерализм авторитарный присущ странам, находящимся на периферии мировой экономической системы. Если либерализма нет у нас, то позволительно спросить: где он? В США, напавших на Югославию, Афганистан и Ирак? Если все, происшедшее у нас, делалось под флагом либерализма и ему в верности клянутся руководители государства, то это и есть реальный либерализм.

Возвращение на эволюционный путь

Если СССР был «лидером социальной эволюции человечества» (А.А. Зиновьев), то не стала ли нынешняя Россия лидером социальной инволюции? Декларированная цель скопировать экономическое и политическое устройство западных стран с помощью тамошних специалистов и финансовых средств (если предположить, что новые правители действительно этого хотели) не могла реализоваться, по-

[13] *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. С. 244.

скольку противоречила менталитету и национальному характеру населения, а также интересам самого Запада: зачем ему сильный соперник? В результате реализовалось инволюционное подобие объявленных целей. Как признают высшие представители власти, страна живет за счет остатков советских ресурсов. Россию уже трудно отнести к развитым странам, каковым был СССР. Нельзя ее отнести и к развивающимся. Это *инволюционная страна.*

Наивно верить, что положение изменится само собой. Если либеральные реформы вели к катастрофе, то почему их продолжение в том же духе повернет ситуацию к лучшему? Разговоры про модернизацию и инновационное развитие свидетельствуют о том, каким должен быть эволюционный путь, но они остаются бесплодными при следовании гибельному курсу реформ. Они напоминают разговоры про ускорение накануне разрушения СССР, которые на деле сопровождались свертыванием программы модернизации экономики. И ныне даже построение нескольких Сколково не решит проблемы, так как нужна переориентация всего хозяйства. Переход с инволюционного на эволюционный путь необычайно труден и требует тщательно разработанной четкой программы, нацеленной на подъем экономики, науки и техники.

Саморазрушающаяся инволюционная система не может функционировать долго. Она или возвращается на эволюционный путь или гибнет. Надо выбираться из либеральной ловушки. В ситуации системной инволюции существуют три варианта продолжения событий: 1) дальнейшая инволюция и гибель; 2) революция, обеспечивающая быстрый слом инволюционной системы с последующим возвращением на эволюционный путь или опять-таки гибель; 3) возвращение на эволюционный путь без тех грозящих гибелью разрушений, которые приносит революция.

Эволюционный путь представляется предпочтительным. В отличие от проводимого ныне курса реформ, он основан на развитии в интересах большинства населения и национальных интересов самого государства. Власть обречена на заботу о народе, если хочет сохраниться, и должна опираться на него. Использование таких свойств русского народа, как выносливость, долготерпение, способность к самопожертвованию, коллективизм и жажда идеала и справедливости может дать позитивный результат, как не раз было в прошлом.

Эволюционный путь предполагает выполнение двуединой задачи – адаптации к меняющимся условиям при сохранении фундаментальных черт данного народа. Все страны взаимозависимы и подчиняются общемировым тенденциям, но каждая особенным образом, определяемым национальным характером данного народа и его традициями. Из диалектики общего и единичного вытекает *принцип двойного соответствия*: чтобы успешно развиваться, народ должен соответствовать объективным общемировым тенденциям и особенностям своего национального характера. Если развитие нации не удовлетворяет ему, она погибает – или из-за перерождения в нечто иное, или из-за неспособности выжить в изменяющемся мире. А страны, соответствующие ему в наибольшей степени, побеждают в социальном соперничестве.

В сущности, по этому пути шел Петр I, соединяя православную монархию с европейским Просвещением. Можно сказать, что Петр не подражал Западу по своей прихоти, а выполнял требования объективных тенденций. В результате возникла великая империя. После революции 1917 г. Сталину удалось соединить национальные традиции с веяниями империалистического века, мобилизовав ресурсы России на реализацию объективных тенденций. Соединилось казавшееся несоединимым. Развитие Советского Союза соответствовало тенденциям технизации (в современном варианте – индустриализации) и рационализации (развитие науки), тесно связанной с технизацией, и одновременно национальному характеру русского народа: коллективизм (артельность, общинность). Осознать необходимость синтеза помогла внешняя угроза и Великая Отечественная война. Сам Сталин зафиксировал этот синтез в своем обращении к народу в первые дни войны – «Братья и сестры» – и в тосте за русский народ, провозглашенном им после победы. В трагические минуты, когда встал вопрос о жизни и смерти не только советского государства, но народа в целом, удалось соединить все имеющиеся материальные и духовные ресурсы в один кулак и отразить натиск врага. Так возникла сверхдержава. Этому надо следовать и ныне.

Вернемся к Панарину. Противопоставив в своих произведениях крикливое меньшинство и молчаливое большинство, сам он стал выразителем мнения молчаливого большинства. Это не абсолютное молчание. Оно дополняется стоном: выжить, – стоном отдельных людей и всей страны. Но нельзя выжить поодиночке. Надо выживать всем вместе и вместе с Россией, которой тоже надо выжить. Панарин отразил в своем творчестве все основные чаяния и иллюзии рус-

ского народа во второй половине XX в., и о нем можно сказать то, что сказал о себе другой Александр Сергеевич: «И неподкупный голос мой был эхо русского народа».

Е.Н. Мощелков

Историческое развитие России как нелинейный процесс*

1. Исторические фазы нелинейной социальной динамики России

Ретроспективно-компаративный анализ последних трех столетий отечественной истории (а это не самый большой исторический масштаб для такой долгоживущей общественной системы, как Россия) выявляет очевидную и достаточно определенную повторяемость социально-политических явлений и ситуаций. Это позволяет сделать вывод о том, что историческая динамика российского общества имеет нелинейный характер.

Нелинейность социального развития является достаточно старой идеей для мировой гуманитарной мысли. Наиболее четко она ассоциировалась у мыслителей разных эпох с образом исторического или общественного цикла (или спирали) – Платон, Вико, Гегель, К. Леонтьев, Н. Данилевский[1].

В скрытом виде идея цикличности российской истории (как идея повторяемости общественных явлений) встречается в трудах классиков отечественной исторической науки – В.О. Ключевского и П.Н. Милюкова[2]. В современных социально-политических исследованиях предпринимались попытки экстраполировать этот образ на

---

* Статья подготовлена на основе научных исследований, которые автор проводил в 1995–1998 гг. при научном консультировании профессора А.С. Панарина.

[1] Современный исследователь П. Штомпка, анализируя историческую эволюцию социальных теорий, приходит к выводу: «Похоже, что циклический образ процессов сформировался в общественном сознании раньше, чем более сложный образ роста. Очевидно, такое представление имело место в человеческом восприятии мира задолго до того, как появились систематические теории» (*Штомпка П.* Социология социальных изменений. М., 1996. С. 188).

[2] См., наприм.: *Ключевский В.О.* Сочинения: В 9 т. Т. 3. М., 1988. С. 242; *Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры: В 3 т. Т. 1. М., 1993. С. 47, 52.

историческое развитие конкретных общественных систем, в частности на Россию[3]. В каждой из таких попыток основополагающую роль играл критерий, на основе которого выделялись временные рамки и содержательные характеристики исторических циклов и тем самым определялись исторические рамки *переходов* от одного состояния общества (цикла) к другому.

В данной статье в качестве такого критерия выделяются степень и уровень концентрации преобразовательных процессов на относительно небольшом историческом отрезке развития российского общества. Этот критерий позволяет зафиксировать не только *нелинейность* общественного развития, но и определить исторические периоды, которые имеют явно выраженный переходный характер.

Следуя указанному выше критерию, из всего множества событий, которые могли бы подходить под понятие «преобразование», с начала XVIII в. по 1917 г. выделим **пять периодов**, во время которых, во-первых, происходит наиболее плотная концентрация преобразовательных мероприятий, а во-вторых, анализ внутренней природы проводимых мероприятий позволяет понять важные внутренние пружины российского исторического процесса, его специфику.

Содержание этих периодов в хронологическом порядке представлено в табл. 1.

Теперь возникает вопрос: все ли приведенные преобразования имеют одинаковую природу и одинаково влияют на ход историче-

---

[3] См., наприм.: *Янов А.* Русская идея и 2000-й год. New York, 1988; *Ахиезер А.С.* Россия: критика исторического опыта. Т. I. М., 1991; *Пашинский В.М.* Цикличность в истории России. (Взгляд с позиций социальной экологии) // Полис. 1994. № 4. С. 111–112; *Пантин В.И.* Циклы и ритмы истории. Рязань, 1996; *Савельева И.М., Полетаева А.В.* История и время. В поисках утраченного. М., 1997; *Мельников Ю.Н.* Цикличность в истории России // Общественные науки и современность. 1997. № 5; *Севостьянов В.Н. Малолеткова П.С.* Социальное время России. Красноярск, 2000; *Лапкин В.В.* Циклы, ритмы, волны: проблемы моделирования политического развития // Политические исследования. 2002. № 4; *Пантин В.И.* Волны и циклы социального развития. Цивилизационная динамика и процессы модернизации. М., 2004; *Семененко И.С.* Парадигма эволюционных циклов истории // Политические исследования. 2006. № 2; *Розов Н.С.* Цикличность российской политической истории как болезнь: возможно ли выздоровление? // Политические исследования. 2006. № 3 и др. Идея цикла применяется к рассмотрению не только российской, но и американской истории (*Шлезингер А.* Циклы американской истории. М., 1992).

ского процесса? Нет! Следует различать **два исторических типа** преобразовательных процессов в России: 1) *системная революция*; 2) *внутрисистемная реформа*.

Таблица 1

Принятое название преобразований		Исторические рамки	Основное содержание преобразовательных мероприятий
Преобразования Петра I («Петровская революция»)		Первая четверть XVIII в.	• Изменение политической системы (сословно-представительная монархия – абсолютная монархия) • Смена господствующего класса (боярская аристократия – дворянство) • Ломка экономической системы (удельная собственность – этатистское государство с элементами рыночного хозяйства)
I	*Преобразования Александра I*	1801–1820 гг.	• Указ о вольных хлебопашцах • Проекты Сперанского. Образование Государственного Совета • Открытие университетов и гимназий • Проекты Новосильцева
II	*«Великие реформы»*	1860–1870-е гг.	«Пакет реформ»: 1) крестьянская (02.1861), 2) университетская (01.1863), 3) земская (01.1864), 4) школьная (05.1864 и 1871), 5) судебная (11.1864), 6) печати или цензуры (04.1865), 7) городовая (01.1870), 8) военная (01.1874) + ряд финансово-хозяйственных преобразований
III	*Реформы Витте–Столыпина*	1903–1914 гг.	• Реформа финансов • Учреждение Государственной Думы. Политические свободы • Аграрная реформа
«Социалистическое переустройство» (большевистская революция)		Октябрь 1917–1920-е гг.	• Изменение политической системы (аристократически-буржуазная «демократия» – диктатура пролетариата) • Смена господствующего класса (дворянство, имущие классы – неимущие классы, партийно-государственная номенклатура) • Замена экономической системы (рыночная экономика с элементами государственного регулирования – плановая централизованная экономика)

Системная революция

В рассматриваемый период в России к такому типу преобразовательных процессов следует отнести, во-первых, преобразования Петра I в первой четверти XVIII в. («Петровская революция») и, во-вторых, преобразования, которые в 1917–1920-х гг. осуществили большевики (большевистская, или «социалистическая» революция).

Какие же характерные и общие черты необходимо выделить у системных революций?

1. *Обязательная смена политической системы и правящей элиты (правящего класса или классов).* Эта смена неизбежно сопровождается массовым насилием и усилением внеэкономических способов эксплуатации населения, ужесточением политических порядков, возрастанием роли государственных институтов, ростом авторитарных тенденций. В начале XVIII в. *Петровская эпоха*, как известно, отличается переходом политической системы России от системы сословно-представительской монархии к абсолютизму, к резкому усилению патерналистской роли государства во всех сферах общества, включая экономику, переходом ко всем тем явлениям и порядкам, которые характерны для абсолютистской власти.

Аналогичные явления мы легко обнаруживаем и *в период большевистских преобразований,* ибо после октября 1917 г. в России появляется диктатура пролетариата – леворадикальная диктаторская власть большевиков – режим значительно более жесткий по сравнению не только с послефевральской демократией, но и с поздним периодом самодержавной монархии.

2. *Смена социально-экономической системы.* Этот процесс оба раза обеспечивался насильственным перераспределением собственности и собиранием в одни руки власти и собственности. Поэтому важной приметой российских реформ-революций является трагическая цена, которую приходилось платить широким слоям населения в преобразовательном процессе. Эта цена была обусловлена прежде всего непосредственными столкновениями между различными слоями общества в связи с перераспределением собственности и власти. Мирным путем такие вопросы не решаются. Вряд ли без насилия возможно было формирование поместной системы дворянского землевладения вместо боярской удельной власти, рекрутской регулярной армии вместо стрелецкого войска во время Петра. Оценивая в целом результаты Петровских реформ, П. Милюков пришел к поразительному и даже, на первый взгляд, парадоксальному выво-

ду: «Ценой разорения страны Россия была возведена в ранг европейских держав»[4]. (До этой фразы Милюков приводит данные, в соответствии с которыми в период Петровских реформ Россия потеряла около 20% населения, а налоговое бремя увеличилось втрое.)

И тем более без насилия и крови невозможно было установление «власти рабочих и крестьян» во времена Ленина и Сталина, ибо в этом случае была поставлена (и в достаточно короткие сроки реализована) задача уничтожения нескольких сословий старого российского общества. В слегка завуалированном виде данная задача была закреплена в первой Советской Конституции (ст. 9): «Основная задача... заключается в установлении диктатуры городского и сельского пролетариата и беднейшего крестьянства... в целях полного подавления буржуазии, уничтожения эксплуатации человека человеком...»[5].

3. *В эпоху революций происходит существенное преобразование государственной идеологии и концепции национально-государственных интересов.*

Важной особенностью российских революций является то, что они представляют собой широкомасштабные социальные импровизации: у них нет определенной концепции, нет даже предварительного плана или программы; реформаторы всегда действуют методом «проб и ошибок», и поэтому сами преобразования плохо управляемы и зигзагообразны. О такой особенности Петровских преобразований писал в прошлом веке П. Милюков: «Самый характер всей этой изложенной реформы показывает, что она не была делом теоретического обсуждения. Законодатель не пошел в ней дальше, чем требовали неотложные нужды времени, и для их удовлетворения ограничился тем, что попалось под руку»[6].

Такой же социальной импровизацией было и большинство мероприятий большевиков. Особенно это касалось экономической облас-

---

[4] *Милюков П.Н.* Государственное хозяйство России в первой четверти XVIII столетия и реформы Петра Великого. СПб., 1892. С. 735.

[5] Образование и развитие СССР как союзного государства: Сб. законодательных и других нормативных актов. М., 1972. С. 16–17.

[6] *Милюков П.Н.* Государственное хозяйство России в первой четверти XVIII столетия и реформы Петра Великого. СПб., 1892. С. 715. В современной литературе этот вопрос подробно анализирует Н.И. Павленко. (См.: *Павленко Н.И.* Петр Великий. М., 1990. С. 297, 453–455 и др.).

ти. Через несколько лет после революции Ленин был вынужден сделать следующее характерное признание: «Мы предполагали без достаточного расчета – непосредственными велениями пролетарского государства – наладить государственное производство и государственное распределение продуктов по-коммунистически в мелкобуржуазной стране». Такую политику Ленин называет «ошибкой»[7].

Анализ исторической эволюции российского общества показывает, что внутри двухвекового гиперцикла русской истории, начавшегося Петровскими преобразованиями, а завершившегося революционными событиями 1917–1920-х гг., выделяются три периода менее радикальных перемен в функционировании общественной системы (внутрисистемные реформы) – преобразования Александра I, реформы 1860–1870-х гг. и реформы Витте – Столыпина.

Внутрисистемные реформы

В преобразованиях этого типа (как и в системных реформах) мы также можем найти сходные, повторяющиеся черты и характеристики.

Во-первых, изменения в различных общественных сферах в период таких реформ не импульсивны и не случайны, а проводились по определенному, заранее разработанному плану. Инициатива этих изменений находилась целиком в руках действующей правительственной власти, и на роль реформаторов выдвигались официальные представители высшей царской администрации. Во время царствования Александра I реформационные проекты были предварительно разработаны, а затем частично претворены в жизнь высшими царскими чиновниками – М.М. Сперанским и Н.Н. Новосильцевым. В 1855–1861 гг. «пакет» реформ был тщательно разработан в находящихся под полным контролем царского правительства специальных комитетах. В начале XX в. на роль теоретика и идеолога предстоящих преобразований выдвигается ставший позднее премьер-министром С.Ю. Витте, а затем его сменил и на государственном посту, и в роли реформатора П.А. Столыпин.

Во-вторых, эти реформы были нацелены прежде всего на социально-экономическую область и очень слабо затрагивали сферу государственного управления. Во всяком случае в их задачу изначально не входило изменение государственного порядка, по сути дела того

[7] *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 44. С. 151.

типа монархической власти, который в начале XVIII в. был установлен Петром. При Александре I по инициативе Сперанского был учрежден Государственный Совет как высший административный орган империи с законосовещательными функциями. Предложения же того же Сперанского о созыве выборной Думы и проекты Новосильцева о конституционных изменениях в стране так и не были востребованы. Во время реформ 1860–1870-х гг. очень умеренные проекты об образовании выборных органов с сугубо совещательными полномочиями, которые предлагали П.А. Валуев и М.Т Лорис-Меликов (оба министры внутренних дел в разные годы), так и не были реализованы. И, наконец, в начале XX в. все-таки учрежденный в России выборный орган представительной власти – Государственная дума – в результате законодательных манипуляций царя так и оставалась до 1917 г. бесправным учреждением в системе самодержавной монархии.

И *в-третьих*, проведение реформ сопровождалось резким обострением борьбы между различными политическими и социальными силами. В первый период реформ это было связано с деятельностью тайных обществ декабристов, закончившейся восстанием на Сенатской площади. Во второй – с нарастающей волной народовольческого террора и убийством Александра II. В третий – с революцией 1905–1907 гг. и последующей после нее беспощадной террористической деятельностью против правительства со стороны социалистов (в основном эсеров). В начале XX в. политическая борьба в российском обществе, усугубленная мировой войной, вылилась в революции 1917 г. В предшествующие же два периода реформ ход этой борьбы переламывался властью, после чего начинался период контрреформ, во время которых реформаторские процессы замедлялись, потом вообще останавливались, а затем принимались меры, частично возвращающие общество на дореформаторские позиции.

В-четвертых, отмечается повторяемость комплекса реформаторских мероприятий:

1) создание системы (или ячеек) частного крестьянского землевладения (социально-экономическая сфера) – **1803–1861–1905/1906**;

2) образование (или попытки образования) общероссийского представительного органа власти (политическая сфера) – **1810–(1863–1881)–1905/1906**.

Анализируя характерные особенности двух типов преобразований в России (революции и реформы), мы уже упомянули о том, что

их чередование, а также сопутствующих им событий и процессов, можно представить в виде циклического процесса с рядом повторяющихся признаков, характеристик. Данные циклы представлены в табл. 2.

Таблица 2

Петровская революция *(первая четверть XVIII в.)*		
Период адаптации новой общественной системы (70–75 лет)		
Полоса реформ	**Вспышка (полоса) насилия**	**Полоса контрреформ**
Реформы Александра I *(Первые два десятилетия XIX в.)*	*Восстание декабристов 1825 г.*	Реакция («застой») Николая I
Великие реформы *1860–1870-х гг.*	*Народовольческий террор. Убийство Александра II 1 марта 1881 г.*	Контрреформы конца 1880-х – начала 1890-х гг.
Реформы Витте–Столыпина *(1906–1914 гг.)*	*Революция 1905–1907 гг. Эсеровский террор против аристократии*	
«Социалистическая» революция 1917–1920-х гг.		

Получается следующая модель социальной и политической динамики российского общества: пограничные рубежи – это **две системные революции**, между которыми временной промежуток примерно в два века; между этими пограничными рубежами **три периода внутрисистемных реформ**; в широком смысле слова, каждый из этих периодов делится на три подэтапа – собственно реформа (или реформы), период вспышки насилия и период контрреформы. Отметим очень важное наблюдение: временные промежутки между периодами реформ сокращаются (между I и II – 40–45 лет, между II и III – 30 лет), т. е. происходит убыстрение темпов, частоты реформационного процесса.

Два выделенных выше исторических типа переходных процессов в России (системные революции и внутрисистемные реформы) создавали различные по своей интенсивности национальные временные ритмы, которые в свою очередь приводили к различным изменениям (или деформациям) пространственно-временных характеристик российского общества.

Наиболее глубокие и необратимые изменения происходили в период революций.

Русская общественная мысль второй половины XIX в. выступила как упреждающий индикатор кардинальных социальных перемен, надвигающихся на Россию. Циклические теории Н. Данилевского и К. Леонтьева есть не что иное, как предощущение надвигающихся социальных и национальных катастроф, в результате которых погибнут не только устаревшие политические порядки, но и целые общественные системы (цивилизации), в числе которых, в первую очередь, подразумевалась Россия[8].

2. Историческая динамика России в мировых «волнах Кондратьева»

Думается, что выделенные выше два исторических типа перемен, в России в последние века если внешне и похожи (в любом случае это период нововведений), то по существу различны. У них разная детерминационная база.

Если *системные революции* вызываются одновременными кардинальными сдвигами в общественных связях как в ядре мирового сообщества, так и в самой России, что приводит к совмещению различных по своей детерминации и природе временных ритмов, образованию мощных ритмических узлов, то периоды *реформ* совпадают с обычным, неплотным пересечением этих ритмов, интенсивность которых недостаточна для резких социальных сдвигов. В период революций происходит синтез различных потоков социального времени (глобального и локального), и в эти уникальные отрезки истории как бы возникают *иное время* и *иная социальная реальность*, гораздо более сложные по своей природе, чем просто сложение линейного и циклического времени. Так, например, многие очевидцы и

---

[8] Здесь нельзя не упомянуть о таком выдающемся явлении русской мысли конца XIX в., как философско-религиозная система Вл. Соловьева, итог которой так или иначе сводился к идее катастрофы. Е.Н. Трубецкой, автор двухтомного труда о творчестве Вл. Соловьева, об этом пишет так: «Предчувствия нависшей над человечеством катастрофы, всегда сильные у Соловьева, теперь сгустились и кристаллизовались в одно цельное и яркое впечатление. Перед ним во весь рост встал образ смерти, предстоящей в недалеком будущем всему человечеству. Земной путь последнего представляется философу уже оконченным» (*Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание Вл.С. Соловьева. Т. 2. М., 1995. С. 285–286).

исследователи революционных событий не раз отмечали, что в период революционных потрясений время как бы ускоряет свой бег, за считаные месяцы происходит столько событий, переворотов и кардинальных перемен, сколько их не случается и за десятилетия спокойного, мирного развития.

Подтверждением того, что в период российских системных революций происходило некое совмещение различных временных ритмов, берущих свое начало как вне России, так и внутри нее, являются конкретные исторические факты и наблюдения.

Н. Кондратьев и его последователи отмечали, что наиболее серьезные изменения в базовых отношениях мировой экономики приходятся на рубеж столетий, именно в эти периоды зарождается мощная повышательная волна мировой конъюнктуры и сильный временной импульс. Сравним же два таких переломных периода в мировой истории. На рубеже XVIII–XIX вв. на Западе, и прежде всего в Англии, происходит промышленная революция, а в ходе ее – кардинальные изменения в общественных отношениях. С изобретением парового двигателя и внедрением его в производство качественно изменяется структура промышленности и вся мировая экономика. Рубеж XIX–XX вв. – это время новой промышленной революции, связанной уже с заменой парового двигателя на электрический и развитием на этой базе автомобилестроения, станкостроения и других принципиально новых отраслей промышленности. Все это также приводит к глобальным переменам в социальных отношениях.

Два сопоставимых по своей глубине и масштабам социально-экономических сдвига в мировой экономике вызвали тем не менее несопоставимые друг с другом перемены в России. Если во втором случае (рубеж XIX–XX вв.) в России происходит революционная смена общественной системы, то в первом (рубеж XVIII–XIX вв.) в основном возникают идеи и проекты преобразований, реальные же перемены очень незначительны. Причина таких отличий в одном: динамические изменения, их активная фаза в мировой экономике не сопровождались в конце XVIII – начале XIX в. соответствующим всплеском национального временного ритма, поскольку созданная Петром модель соотношения власти и собственности была в то время еще достаточно стабильна и жизнеспособна.

Что же касается рубежа XVII–XVIII вв. – кануна и эпохи Петровских преобразований, то идентификация длинной волны мировой

конъюнктуры представляет определенные сложности. Этот период находится за рамками кондратьевской модели, так как в ней длинные волны строятся только с конца XVIII в. Не в последнюю очередь это связано с тем, что в XVI–XVII вв. базисные (матричные) связи промышленного капитализма еще только формируются, их действия не имеют еще достаточной силы и устойчивого циклического ритма.

Вместе с тем в целом циклическо-волнообразный характер экономических и политических процессов проявляется и до XVIII в[9]. Вторая половина XVII в. – период переломный для развития передовых стран. В результате великих географических открытий и включения в сферу досягаемости морскими державами Европы сырьевой периферии мира экономика развитых стран переходит от аграрной в торговую фазу. Фактически в этот период и происходит формирование основных связей мирового рынка, а значит, и базисных отношений конъюнктурных процессов. Одновременно с этим фундаментальные открытия в различных областях науки (в их числе законы Ньютона) приводят к коренному перевороту во взглядах на картину мира, на развитие природы и общества.

Влияние циклических процессов, которые происходят в то время в наиболее развитой зоне мира, на Россию было прямо пропорциональным ее включенности в мировую экономическую и политическую систему. Эта включенность существенно усилилась в ходе Петровских преобразований по мере расширения торговых отношений России с Западом, внедрения в российской промышленности технологических и технических достижений Запада. Образно говоря, через «окно в Европу», которое Петр настойчиво прорубал в начале XVIII в., в Россию и хлынул поток длинных волн мировой экономики, столкнувшийся с мощным всплеском национального российского временного ритма.

Позднее, в XVIII–XIX вв., система взаимодействия экономических и политических процессов на Западе и в России принимает свою оптимальную форму. Влияние динамических процессов Запада и России становится уже двухсторонним. Так, например, системные революции в России являются достоверным показателем того, что

---

[9] См.: *Полетаев А.В., Савельева И.М.* Циклы Кондратьева и развитие капитализма. М., 1993. С. 63–88.

кардинальные сдвиги происходят или уже произошли в мировой экономике, в зоне наиболее развитых стран. Россия в этом смысле является как бы индикатором общемировых изменений. С другой стороны, всплеск национального временного ритма, возникающий в России, распространяется далеко за ее пределами. Особенно сильное влияние этот временной ритм оказывает на небольшие государства, непосредственно примыкающие к России и входящие, следовательно, в зону ее важнейших геополитических интересов. В этом случае перемены в России неизбежно вызывают перемены в этих странах.

Проблема взаимодействия различных временных импульсов в социальной и политической динамике не только России, но и других общественных систем в последние годы становится важной темой научных дискуссий и исследований.

Особенно примечательна в этом отношении дискуссия в журнале «Мировая экономика и международные отношения» – «Россия на скрещении мировых и локальных закономерностей: проблема переходности»[10]. Уже в самом названии дискуссии содержатся по меньшей мере три момента, свидетельствующие о попытке выработки нового подхода к анализу современных перемен в России. Во-первых, участники дискуссии отходят от устоявшихся представлений о диалектическом соотношении целого и части, общего и особенного и других постулатов диалектического материализма. На передний план выдвигается идея существования двух типов законов: общемировых (глобальных) и локальных, действующих на уровне стран, общественных систем. М. Чешков, например, считает, что важнейшей задачей современных исследований является анализ «взаимосоотнесенности двух рядов... мироцелостности и регулярности отдельных частей этой целостности»[11]. В другом месте названный автор говорит о необходимости выявления механизмов, связующих эти «два логических ряда мирообразования» или логики «двух процессуальных рядов»[12].

---

[10] Россия на скрещении мировых и локальных закономерностей: проблема переходности // Мировая экономика и международные отношения. 1995. № 12; 1996. № 2.

[11] Россия на скрещении мировых и локальных закономерностей: проблема переходности // Мировая экономика и международные отношения. 1995. № 12. С. 6.

[12] Там же. С. 8.

Во-вторых, для определения взаимодействия этих двух типов закономерностей («двух логик» общественного развития) в дискуссии употребляется редкий термин, термин-метафора – «скрещение закономерностей». Тем самым подразумеваются сложные вариации стыковки, наложения тенденций и отношений, формирующихся на различных срезах социальной реальности. При этом делается особый акцент на локальные закономерности, «уровень страновой реальности» (М. Чешков)[13]. В. Гельбрас считает, что специфику локальных закономерностей определяют так называемые «культурно-исторические доминанты», обусловливающие своеобразие социальной динамики отдельных стран (по его мнению, таких, как Россия и Китай), формирующие самодостаточные условия существования этих стран, в числе которых он выделяет «ориентальную традицию нераздельности власти и собственности»[14].

И, наконец, в-третьих, модель взаимодействия различных социальных закономерностей в контексте современного мира непосредственно связывается с проблемой переходности, с реальными переломными, преобразовательными процессами, которые, по мнению участников дискуссии, не только происходят сейчас в отдельных странах, но и приобретают глобальные измерения.

При всей новизне и эвристической ценности идей, выдвинутых в рассмотренной дискуссии, необходимо вместе с тем признать, что мы имеем дело только с постановкой проблемы. Неясными остаются вопросы об источниках глобальных и локальных закономерностей, обусловленности этого скрещивания, его интенсивность; глобализация переходного процесса затрудняет и выявление специфических типов переходных состояний и т. д.

Думается, что прояснению этих вопросов способствует идея о существовании мировых и локальных детерминационных источников или матриц социальной динамики, создающих ее различные временные ритмы и колебания.

---

[13] Россия на скрещении мировых и локальных закономерностей: проблема переходности // Мировая экономика и международные отношения. 1995. № 12. С. 8.

[14] Россия на скрещении мировых и локальных закономерностей: проблема переходности // Мировая экономика и международные отношения. 1996. № 2. С. 50–52.

3. Национальная матрица социально-политической динамики России

Сочетание прогресса и цикла в социальной и политической динамике России на протяжении длительного промежутка времени свидетельствует о наличии и взаимодействии, по меньшей мере, двух фундаментальных детерминационных матриц национального общественного развития. Одна из них формируется в недрах наиболее социально-экономически развитого мирового социума; она задает трендовое, хотя и волнообразное (концепция Н. Кондратьева и его последователей), развитие как ядра мирового экономического сообщества, так и его периферии. Другая – внутри самой России. Эта матрица формируется в сложных и противоречивых переплетениях уникального российского социума и прежде всего в **системе властно-собственнических отношений**. Она оказывает существенное корректирующее воздействие на внешнее влияние общемирового трендового вектора и лежит в основе механизма цикличности (и прежде всего гиперцикличности) российской истории.

Различные фазы развития дихотомии «власть – собственность»[15], существенно влияющие на изменения внутри любой общественной системы, для России являются основой всех политических и социальных трансформаций. Колебания общественных связей между двумя крайними состояниями этой дихотомии: «власть отделена от собственности» и «власть слита, соединена с собственностью» – в решающей степени на протяжении трех последних веков определяли социальную динамику России и, в конечном итоге, привели к двум системным революциям – петровской в начале XVIII в. и большевистской в начале XX в.[16]

Состояние искомой дихотомии (национальной матрицы) – «власть отделена от собственности» – обусловливало серьезные об-

---

[15] Данный феномен давно является объектом исследования для многих ученых в нашей стране. См., наприм.: *Цирель С.В.* «Власть – собственность» в трудах российских историков и экономистов // Общественные науки и современность. 2006. № 3.

[16] Различные аспекты данного явления – соединение (симбиоз) власти и собственности в рамках общественной системы «советско-социалистического» типа, которая существовала в СССР после 1917 г., – анализируются в исследовании: *Мокшин В.К., Клочев С.Ю.* Феномен симбиоза власти и собственности в системе советского типа. Архангельск, 1999.

щественные деформации в России. В эти периоды всегда с нарастающей силой распространялись безвластие и отрицание власти, разваливалась экономика, кризисные явления появлялись в духовной-нравственной сфере, ослаблялись геополитические позиции российского государства. Данный масштабный кризис приводил к затуханию, ослаблению национального временного ритма, которое неизбежно вызывало усиление воздействия на Россию временных ритмов («длинных волн» мировой экономической конъюнктуры), идущих с Запада, что вызывало болезненные и разрушительные последствия в российском социуме.

Перелом в развитии данной негативной тенденции происходит только после того, как политические процессы приводят к другой крайней фазе искомой дихотомии – «власть слита, соединена с собственностью». Два раза в последние три века в России такие переломы осуществлялись в виде системных революций, в результате которых кардинально менялась политическая и социально-экономическая системы страны.

Кардинальное изменение состояния базовой национальной матрицы в период системных революций (в частности, в период Петровских преобразований) совпадает с периодом наложения временных (глобального и локального) ритмов.

Данное совпадение является уникальным явлением эволюции мирового социума, которое фиксируется при анализе развития различных общественных систем. Один из исследователей эволюции архаичных африканских обществ, И.Л. Андреев, обнаруживает прямую зависимость генезиса властных представлений и конструкций с временными образами и ориентациями в процессе становления различных этнических групп на африканском континенте[17]. Данное наблю-

[17] «Поскольку в связи с возрастанием потребности в координации и регулировании объективно усложнявшейся жизни первичного социума, как самоорганизующейся, саморегулирующейся и саморазвивающейся во времени системы, прослеживается *генезис власти*, а потестарный потенциал, первоначально опиравшийся на культ предков и мифологических героев, реализуется по каналам женских и мужских подсистем, можно констатировать корреляцию генезиса властных представлений и первичных потестарных структур с развитием временной ориентации и эволюцией левого полушария головного мозга» (*Андреев И.Л.* Связь пространственно-временных представлений с генезисом собственности и власти // Вопросы философии. 1999. № 4. С. 74).

дение, относящееся к совершенно иной социумной сфере (чем Россия), важно с методологической точки зрения. Оно помогает лучше понять механизм образования и развития матрицы социально-политической динамики России в контексте исторических пространственно-временных изменений российского социума, в контексте эволюции уникальных и специфических по своей природе его базовых оснований.

Адекватному пониманию реальной сути взаимодействия власти (государства) и собственности в истории России зачастую мешают теоретические конструкции, которые привнесены в отечественное обществознание из западной политической науки. Так, например, в дискуссии 1960-х гг. об «азиатском» способе производства[18] тип соотношения власти и собственности упрощенно трактовался как критерий «демократичности» общественной системы: если власть и собственность в государстве разведены, находятся под контролем разных центров силы (хотя такую ситуацию в «чистом виде» невозможно себе представить и применительно к современному миру), то это признак демократической системы. Если же власть и собственность слиты, соединены, то это свидетельствует о наличии тоталитарных порядков, или «восточных деспотий», основанных на так называемом азиатском способе производства[19].

---

[18] См., наприм.: *Тер-Акопян Н.Б.* Развитие взглядов Маркса и Энгельса на азиатский способ производства и земельную общину // Народы Азии и Африки. 1965. № 2; *Пигулевская Н.В.* К вопросу об азиатском способе производства // Вестник древней истории. 1965. № 3; *Гарушянц Ю.М.* Об азиатском способе производства // Вопросы истории. 1966. № 2; *Васильев Л.С., Стучевская И.А.* Три модели возникновения и эволюции докапиталистических обществ // Вопросы истории. 1966. № 5; *Качановский Ю.В.* О понятиях «рабство» и «феодализм» // Вопросы истории. 1967. № 6; *Васильев Л.С.* Что такое азиатский способ производства? // Народы Азии и Африки. 1988. № 3 и др. Справедливости ради необходимо отметить, что участники дискуссии выводы и суждения об «азиатском» способе производства крайне осторожно экстраполируют на историю России.

[19] Один из исследователей данной проблемы, Л.С. Васильев, пишет: «Суть феномена власть – собственность сводится к тому, что в условиях формирования надобщинных политических образований, протогосударств, владение и распоряжение ресурсами нерасчлененного коллектива становится функцией ставших над общинами субъектов власти, вождей и их окружения». (*Васильев Л.С.* Что такое «азиатский» способ производства? // Наро-

Приложение данной формулы в указанной трактовке к анализу социальной динамики России может не прояснить, а, наоборот, запутать суть дела.

Когда мы говорим о том, что в период Петровских реформ власть соединяется с собственностью, это не означает, что с этого времени в России перестает существовать система частной собственности, что в стране устанавливается тоталитарный режим. В начале XVIII в. власть соединяется с собственностью не в том смысле, что ликвидируется сфера частного интереса и вся частная собственность становится целиком государственной, а в том, что система частной собственности лишается существенных рычагов непосредственного влияния, давления на власть. Власть в государстве становится монополией определенного клана, опирающегося на узкую социальную прослойку. Частные же собственники превращаются при этом в обычных, хотя и в наиболее привилегированных агентов государственной системы, лишаются даже теоретической возможности сравняться с властью и тем более встать над ней.

Важно также отметить, что изменение соотношения власти и собственности в России не было связано с переходом от традиционного, феодального общества к капиталистическому. Соединение власти и собственности продолжало существовать и в период становления капиталистического рынка и во многом способствовало этому процессу. Важной самобытной особенностью развития России даже в XX в. было то, что формировалась специфическая система частной собственности и капиталистического рынка, в которой отношение собственника к государству всегда было более приоритетным, чем отношение собственника к собственности.

Таким образом, государственная власть не прямо и непосредственно (как в восточных деспотиях) владела собственностью, а имела мощные рычаги влияния на функционирование этой собственности, располагала возможностями ограничения прав собственников в экс-

---

ды Азии и Африки. 1988. № 3. С.70). См. также: *Он же.* Феномен власть – собственность. К проблеме типологии докапиталистических структур // Типы общественных отношений на Востоке в средние века. М., 1982. Полемику с данной позицией см.: *Кржевов В.С.* Власть и собственность в докапиталистических обществах (к методологии анализа) // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1990. № 1. С. 20–31.

тремальных ситуациях, когда требовалось быстро мобилизовать национальные ресурсы.

Целый ряд общественных феноменов – не только отношение власти и собственности, но и, например, абсолютистская форма монархической государственности, преобладание артельно-общинного способа хозяйствования и т. д., которые, действительно, встречаются в истории многих стран в докапиталистическую эпоху, – в России просуществовали до начала XX века, а в измененных формах и позже, т. е. не только в докапиталистическую, но и в саму капиталистическую эпоху. Обычно это объясняется просто – отсталостью России. На мой взгляд, такое объяснение упрощает суть вещей.

Упрощает хотя бы потому, что элементарный исторический анализ показывает: то, что на Западе было относительно кратковременным этапом истории, в России являлось фундированной основой ее длительного развития вплоть до современной эпохи. А значит, это не преходящие феномены, а самобытные, матричные основания национального развития.

Многие отечественные мыслители прошлых веков прямо говорили о том, что в России исторически сложился особый статус права собственности. К примеру, по мнению И.В. Киреевского, этот статус является как бы случайным или второстепенным по отношению к статусу личности. Это проявляется и в общине, где «с увеличением числа лиц увеличивается и количество земли, а с уменьшением – уменьшается», и в помещичьем землевладении, при котором «отношение помещика к государству зависит не от поместья его, но его поместье зависит от его личных отношений...» Все это, по общему заключению Киреевского, означает, что в России «общество слагалось не из частных собственностей, к которым приписывались лица, но из лиц, которым приписывалась собственность»[20].

---

[20] Ранние славянофилы. А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, К.С. и И.С. Аксаковы. М., 1910. С. 37–38. Как тут не вспомнить размышления великого русского ученого-естественника Д.И. Менделеева, напряженно думавшего о судьбе России, об обустройстве ее жизни: «Артельно-кооперативный способ борьбы со злом капитализма, со своей стороны, считаю наиболее обещающим в будущем и весьма возможным для приложения во многих случаях в России, именно по той причине, что русский народ, взятый в целом, исторически привык и к артелям и к общинному хозяйству» (*Менделеев Д.И.* Границ познанию предвидеть невозможно. М., 1991. С. 74–75.

Данная трактовка исторически сложившегося статуса собственности в России характерна не только для славянофильской концепции русского исторического процесса. Н. Бердяев (мыслитель, далекий от славянофильства) писал: «По своим понятиям о собственности русские крестьяне всегда считали неправдой, что дворяне владеют огромными землями. Западные понятия о собственности были чужды русскому народу, эти понятия были слабы даже у дворян. Земля Божья, и все трудящиеся, обрабатывающие землю, могут ею пользоваться. Наивный аграрный социализм всегда был присущ русским крестьянам»[21].

Другой крупный деятель послеоктябрьской российской интеллектуальной эмиграции, С. Франк, явно исходя из исторического опыта России, разрабатывал специфическую теорию системы собственности, «равно далекой как от либерально-индивидуалистического, так и от социалистического воззрения на собственность» и представляющей собой некую «третью систему», «средний, третий путь»[22]. В этой системе, по представлениям С. Франка, «частный собственник, оставаясь собственником, и именно в качестве такового, при полной обеспеченности своих прав тем самым осознает себя слугой государства, отправителем служебной функции в целостном организме народной жизни»[23].

Понимание специфического характера исторически сложившихся форм и систем собственности в России показывает ограниченность западных либеральных и (неолиберальных) трактовок феномена «власть – собственность», которые формулировались преимущественно на основе линейно-прогрессистской парадигмы исторического процесса, исходившей в эволюции общественных систем из единой матрицы общемирового социального прогресса (роста) и из безусловной доминанты экономического фактора как основного критерия этого прогресса.

Но как быть с фактами российской истории? По экономическим показателям Россия всегда отставала от Запада. Но если взять такой важный показатель могущества любого государства, как военно-политические победы, то получается иная картина: на протяжении

---

[21] *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С.14.

[22] *Франк С.Л.* Собственность и социализм // Русская философия собственности (XVII–XX вв.). СПб., 1993. С. 326.

[23] Там же. С. 327.

XVIII–XX вв. Россия постоянно одерживала верх в наиболее критических ситуациях противостояния держав на мировой арене. Начало XVIII в. – победа над Швецией, конец XVIII в. – победа над Турцией, начало XIX в. – над наполеоновской Францией, начало XX в. – вероятная победа над Германией, середина XX в. – разгром гитлеровской Германии.

В данном перечислении названы побежденные Россией державы, которые в определенное время доминировали в Европе и даже вынашивали планы мирового господства. Конечно, у России были и военные поражения, например в Крымской войне или в русско-японской войне 1904–1905 гг., но на фоне стратегического успеха, который сопутствовал России на протяжении трех веков, эти поражения становятся исключением из правила.

Отсюда следует, что и определение могущества государства, и сама проблема достижения большей экономической эффективности должны анализироваться на основе более широкого набора параметров. На данную мысль наводит и общественный опыт других стран, являющихся, как и Россия, сложными и долгоживущими политическими и социокультурными системами. Так, один из исследователей современного Китая приходит к следующему заключению: «Кризис европоцентристской модели модернизации стимулировал – и в мире, и в Китае – стремление рассматривать проблемы развития в более широком плане: не только как экономические или политико-экономические по преимуществу, но прежде всего как коренящиеся в общем контексте культуры. Традиционному отождествлению развития с экономическим ростом было противопоставлено подчеркнутое внимание к роли духовных ценностей в определении темпов экономического роста и верификации его целей»[24].

Процессы, происходящие в так называемой «полупериферии» развитого мира (Россия, Китай и др.), заставляют пересматривать некоторые базовые понятия политической науки, которые сформулировались преимущественно на базе социального опыта западноевропейских стран и адекватно могут описывать явления именно этого социума.

Так, например, целый ряд современных сравнительных исследований приводят к выводу о том, что трактовка этатизма как антипро-

---

[24] *Бергер Я.М.* Модернизация и традиция в современном Китае // Полис. 1995. № 5. С. 72.

грессивного явления не соответствует реальным историческим процессам, которые происходили раньше и происходят сейчас во многих регионах мира[25].

Таким образом, без глубокого понимания природы национальной матрицы социальной и политической динамики («власть – собственность»), особого статуса этих общественных феноменов в контексте российского исторического процесса, специфического характера их взаимосвязей невозможно понять механизм эволюции российского социума, переходно-преобразовательных процессов – как в прошлом, так и на современном этапе.

М.А. Маслин

Русская идея в интерпретации евразийцев

«Несомненно, что евразийская идея должна принадлежать к числу сильных идей, создающих новую мощную мотивацию и новые приоритеты»

А.С. Панарин

Тему русской идеи можно назвать наглядным индикатором отношения к исторической и современной России, которое всегда существовало в виде различных оценочных восприятий. При всем разнообразии аксиология этих восприятий может быть представлена (разумеется, весьма схематично) двояким образом. Для «удобства беседы» можно говорить о *положительно-ценностном* и *отрицательно-ценностном* восприятии России. Первое отношение, характерное для объективного россиеведения, связано со стремлением понять Россию как огромную, богатейшую в своих проявлениях культурно-историческую реальность, проникнуть в глубины особого мира российской цивилизации. Положительно-ценностное отношение, или, попросту говоря, любовь к России, не зависит от страны пребывания. Ведь и в России достаточно ненавидящих свою родину смердяковых, но и за границей есть немало людей, искренне любящих нашу страну и то, что повсюду в мире называют русской душой.

---

[25] См., наприм.: Место и роль государства в процессе развития («Круглый стол») // Мировая экономика и международные отношения. 1998. № 12. С. 59–93.

Один из них, всемирно известный славист Людольф Мюллер, признается в любви к России и пишет, что «нес солдатскую службу на Восточном фронте, полюбил страну, в которой волею судьбы должен был воевать, и поэтически изобразил ее красоту и ее великую беду, в которую она была ввергнута войной, начатой Гитлером»[1].

Любовь к России в высшей степени была характерна для концепции россиеведения, разработанной А.С. Панариным. Положенная в основу постижения своеобразия отечественной цивилизации, она отнюдь не была признанием ее исключительности, самобытности в смысле «самого по себе бытия», бытия отдельного, не связанного с мировой и европейской цивилизацией. Концепция русской идеи, названная Панариным «пушкинской парадигмой», была нацелена на то, чтобы «изначально мыслить и описывать события в Европе и в России в рамках общеевропейского процесса»[2]. Согласно этой логике вовсе не следует смотреть на процессы, происходящие в России, сквозь призму их тотальной «непохожести» на европейский и весь остальной мир. Эти процессы отнюдь не уникальны, хотя проявляются своеобразно, их ритмы могут не совпадать с общеевропейской динамикой: например, многие явления в разных сферах жизни, переживаемые в европейском измерении как последовательно сменяемые, в российском измерении могут переживаться асинхронно, «сдвигаясь», а порой и «накладываясь» друг на друга. Но здесь имеет место сопоставление, соизмерение, а не противопоставление.

Речь идет о том, что Панарин назвал «общеевропейским универсализмом», представляющим собой не что иное, как христианский универсализм, выражением которого и явилась русская идея. Продолжая панаринскую логику, можно заметить на примере творчества того же Пушкина, что его своеобразие объясняется вовсе не чем-то «небывалым» в иных европейских культурах, а оригинальным совмещением в его художественных творениях традиций классицизма, сентиментализма и романтизма – тех культурно-исторических эпох и стилей, которые в Европе сменялись последовательно, а в творчестве русского поэта получили оригинальный синтез и накладывались друг на друга. Именно универсализм творческой личности

---

[1] *Мюллер Л.* Понять Россию: историко-культурные исследования. М., 2000. С. 19.

[2] *Панарин А.С.* Русская культура перед вызовом постмодерна. М., 2005. С. 9.

Пушкина, его «всемирная отзывчивость» были положены в основу того образа русской идеи, который был нарисован Ф.М. Достоевским в 1861 г.: «Мы знаем, что не оградимся уже теперь китайскими стенами от человечества. Мы предугадываем, что характер будущей нашей деятельности должен быть в высшей степени общечеловеческий, что русская идея, может быть, будет синтезом всех тех идей, которые с таким упорством, с таким мужеством развивает Европа в отдельных своих национальностях»[3].

Иная, негативная мотивация характерна для изначально предвзятого отношения к России, нацеленного не на настоящее ее изучение, но на поиск эмпирического подтверждения априори сформированных предубеждений, становящихся в результате их многократного размножения штампами и стереотипами. В основе наиболее агрессивного варианта отрицательно-ценностного отношения к России и русской идее лежит описанный впервые Ф.И. Тютчевым феномен русофобии (смеси ненависти и страха), который был раскрыт им на примере антироссийского памфлета маркиза Астольфа де Кюстина «Россия в 1839 году». Эта книга французского путешественника-аристократа стала синонимом неприязненных и недостоверных суждений о России (достаточно сказать, что, по Кюстину, Пушкин был подражателем, а Москва расположена на границе Европы и Азии). В качестве современного образца русофобии в литературе закрепилась книга А. Янова «Русская идея и 2000 год» (Нью-Йорк, 1988), где русская идея трактуется в качестве синонима агрессии, выражающей вековечную «идеологию русского империализма».

Внешне более респектабельными вариантами истолкования русской идеи, в том числе в ее евразийской интерпретации, являются статьи немецкого слависта Леонида Люкса. Он признает оригинальность и новизну идей евразийцев, оцениваемых им не в качестве «дилетантов и политических доктринеров», но в качестве людей, «прошедших научную школу, владевших искусством изощренного анализа». Однако при всей их учености евразийцы, по Люксу, были «выраженными изоляционистами», чьи оригинальные идеи были обречены на неминуемый провал, поскольку не существует никакого «третьего пути», который являлся бы альтернативой западному либерализму с одновременным сохранением наследия святой Руси, к

[3] *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 18. С. 37.

чему стремились евразийцы. Поэтому он и помещает евразийский вариант русской идеи в своего рода глухой бункер, не имеющий выхода в современный мир, чье место в истории где-то посередине между Третьим Римом и Третьим Рейхом[4].

На примере позиции Люкса высвечивается характерная особенность постсоветских русских исследований, осуществляемых на Западе. В период существования Советского Союза главные усилия абсолютного большинства Russian studies и Soviet studies были направлены на поиск «русских альтернатив марксизму», в какой бы форме они ни существовали в немарксистской, антимарксистской и антикоммунистической русской мысли[5]. После распада СССР ситуация изменилась коренным образом. К бывшим советологам пришло осознание того, что русская религиозная философия гораздо более враждебна по отношению к Западу и западным ценностям, чем коммунистическая марксистско-ленинская идеология. Последняя, несмотря на свою антикапиталистическую направленность, является плоть от плоти детищем Запада. Отсюда такой критицизм на Западе в адрес антизападнического содержания оригинальной русской философско-политической традиции. Потенциал этой традиции в постсоветской России раскрыл и блестяще использовал в своих произведения А.С. Панарин.

Надо сказать, что совершенно иное по сравнению с западным отношение к русской религиозной философии наблюдается в современном Китае, который в настоящее время стал одним из мировых центров русских исследований. Китайские ученые, особенно представители молодого поколения, рассматривают русскую религиозную философию в качестве оригинального варианта поиска национальной идеи в условиях глобализации, несущей угрозу потери национального своеобразия различных культур[6]. «В такой ситуации, – пишет китайский ученый, – каждой нации, в том числе России и Китаю, предстоит задача избавления от негативных последствий ассимилирую-

---

[4] *Люкс Л.* Третий Рим? Третий Рейх? Третий путь? Исторические очерки о России, Германии и Западе. М., 2002.

[5] *Putnam G.* Russian Alternatives to Marxism. Christian Socialism and Idealistic Liberalism in Twentieth Century Russia. Knoxville, 1977.

[6] См.: *Лю Цзоюань.* Метафизика русской идеи в творчестве Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева. Взгляд из России и Китая: Автореферат дисс. … к.ф.н. М.: МГУ, 2010.

щего действия глобализации, сохранения национального своеобразия в политической, экономической и культурной деятельности»[7].

* * *

Итак, не существует иного пути к пониманию реального содержания русской идеи, в том числе в евразийской версии, кроме обращения к раскрывающим ее аутентичным источникам. Русская идея – это философский термин, религиозная философема, концептуально обоснованная Вл. С. Соловьевым в 1887–1888 гг. До Соловьева выражение «русская идея» впервые использовано Ф.М. Достоевским в 1856 г. в письме к А.Н. Майкову, а также в 1861 г. в приведенном выше объявлении о подписке на журнал «Время». Содержание философемы русской идеи широко использовалось русскими мыслителями в конце XIX и XX в., в том числе евразийцами, для интерпретации русского самосознания, культуры, национальной и мировой судьбы России (у евразийцев – России – Евразии), ее христианского наследия и будущности, путей соединения народов и человечества.

В рамках отечественной философской традиции русская идея оформилась как своеобразный философский жанр, классическое существование которого было наполнено разными смысловыми оттенками (от Соловьева до Н.А. Бердяева), чье многообразие не устранило, однако, своеобразное внутреннее единство философемы русской идеи. В целом же русская идея претерпела эволюцию: от первоначального подчеркивания христианско-универсалистской миссии России вплоть до ее самоотречения во имя христианского восточно-западного единства (Соловьев), до признания существования собственных национальных, исторических, духовно-метафизических интересов и заданий России (евразийство, Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, С.Л. Франк, Г.П. Федотов). Классическое евразийство 1920–1930-х гг. внесло в русскую идею новые акценты, которые развивали «предъевразийские» идеи А.С. Хомякова, Ф.М. Достоевского, К.Н Леонтьева, Н.Я. Данилевского, В.И. Ламанского и др., и в тоже время расширяли смысловое поле философемы русской идеи за счет полидисциплинарного гуманитарного синтеза философских, политических, экономических, культурологических, богословских и др. идей.

Подобно другим идейным течениям русской мысли, таким как славянофильство и народничество, классическое евразийство нико-

---

[7] *Ли Хайянь.* Теория культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского в России и Китае: Автореферат дисс. … к.ф.н. М.: МГУ, 2010. С. 3.

гда не было монолитом (партийно-политическим, идеологическим или метафизическим), но всегда содержало большой разброс трактовок, в том числе относительно истолкования русской идеи. Однако при этом сущность русской идеи в ее разных оттенках у евразийцев в общем и целом совпадает с христианским преображением жизни, построением ее на началах истины, добра и красоты. В русском зарубежье постоянно шла борьба за идейное лидерство, и в ходе ее необходимо было сказать «свое слово», привлечь к себе внимание на эмигрантском «рынке идей», в том числе при помощи разных эпатирующих заявлений вроде: «Без татарщины не было бы и Руси». Сам основатель евразийства Н.С. Трубецкой признавал (хотя, разумеется, не публично) существование очевидных различий между своими научными «трактатами» и публицистическими произведениями, в которых немало «наивности»[8]. Подобные евразийские популяризации и эпатажные высказывания (до сих пор часто принимаемые «за чистую монету») Трубецкой объяснял стремлением не только к научному самовыражению, но и желанием сделать нечто «действительно полезное», дать эмиграции «здоровую духовную пищу». Необходимость этого вызвана тем, что «Русская эмиграция – стадо без пастыря. Духовная пища этого стада ужасна. Питается оно поистине подогретыми экскрементами, т<о> е<сть> тем, что когда-то было пищей, но давно переварено в желудке "и извержено вон из чрева" и теперь, вновь подогретое, подается эмигранту. В такой пище развивается яд, и у вкушающего ее появляются признаки отравления, корчи и духовный столбняк»[9].

Претензии руководителей евразийского движения на идейное лидерство в русском зарубежье, несомненно, имели основания, среди них были первоклассные мыслители, нисколько не уступавшие по масштабу представителям старшего поколения эмиграции, которых евразийцы ревниво называли «старыми грымзами». Борьба внутри евразийства лишь отчасти смягчалась опубликованием коллективных манифестов от имени всего идейного течения. Так, кажущийся идейный монолит евразийства, изложенный в сборниках «Евразийство (опыт систематического изложения), 1926» и «Евразийство (Формулировка 1927 г.)», уже через год, в 1928 г., был подорван известным «Кламарским расколом», спровоцированным ле-

[8] *Трубецкой Н.С.* Письма к П.П. Сувчинскому. 1921–1928. М., 2008. С. 240.
[9] Там же. С. 46

вой парижской группой евразийцев под руководством П.П. Сувчинского. Однако этот раскол не был концом евразийского движения (вопреки мнению, существующему в литературе), поскольку продолжали существовать евразийские группы в других частях Европы. Особенно активной была пражская группа евразийцев, которой руководил П.Н. Савицкий.

Необходимо констатировать, что в трактовке русско-евразийской идеи у евразийцев существовали не только нюансы, но и противоречия. В результате «евразийство Н.С. Трубецкого не совпадало с евразийством Л.П. Карсавина, а евразийство Г.В. Флоровского противоречило евразийству П.П. Сувчинского»[10]. Вместе с тем общим в особенных евразийских интерпретациях русской идеи было подчеркивание несостоятельности ее любой односторонней этнической ориентации. Вслед за К.Н. Леонтьевым евразийцы высказались против растворения русской культуры в «отвлеченном и романтическом панславизме». Особенностью евразийской критики панславизма было указание на европейское (первоначально протестантское) происхождение панславистской идеологии, возникшей не на русской, но на австрийской западно-славянской почве, в Словакии и Чехии[11]. Евразийцы исходили из того, что русская идея, акцентированная в славянском измерении, выдвинутая некогда Юрием Крижаничем, ныне несостоятельна, прежде всего потому, что среди славян есть не только православные (болгары и сербы), но и католики (поляки и хорваты), а также мусульмане (боснийцы). Ведь согласно евразийцам именно религия создает и определяет культуру, а не наоборот. Соглашаясь со славянофилами в том, что русская культура и русская судьба неразрывно связаны с православием, евразийцы выступили против славянофильских представлений «о славяно-русском мире как о культурном целом». Самое большее о чем можно говорить – «об островах родственной нам славянской культуры в море культуры европейской». Отсюда евразийская замена понятия «славяно-русский культурный мир» на понятие «евразийско-русский культурный мир», так как последний этнически многообразен и наряду со славянским включает также тюркский, финно-угорский, ту-

---

[10] *Ермишина К.Б.* Н.С. Трубецкой и его роль в евразийском движении // Н.С. Трубецкой. Письма к П.П. Сувчинскому. 1921–1928. М., 2008. С. 10.

[11] Об этом см.: Павленко О.В. Панславизм. Концепция панславизма в славистических исследованиях // Славяноведение. 1998. № 6. С. 47.

ранский элементы. Русская идентичность здесь понимается не этнически, а пространственно, как производная от русской земли, т. е. от природно-географического евразийского месторазвития русского народа, занимающего в истории «свою» территорию и сформировавшего здесь свои особенные ментальные характеристики.

Отрицание моноэтнического содержания русской идеи, согласно евразийцам, нисколько не принижает своеобразие русского национального сознания, в основе которого «религиозно-культурная и национальная идея Москвы как наследницы Византийского царства и потому действительного средоточия христианского мира». Однако в процессе европейской модернизации эта идея была извращена и заменена на европейскую позитивно-политическую идею империи, в результате чего Российская империя оказалась неожиданным союзником вчерашнего врага – Европы. У евразийцев отчетливо проявляется критическое отношение к петербургскому периоду российской истории в целом и к европейской идее империи, германо-романской, но вовсе не евразийской по своему происхождению. Однако критика имперского этатизма не распространялась на признание ими высоких достижений русской культуры, литературы, исторической науки, правоведения, многие из которых были осмыслены и развиты самими евразийцами.

Н.С. Трубецкой считал, что в основе России Петра I было «соединение империализма и национального тщеславия с оскорблением национального чувства и религиозных основ русской жизни»[12]. Совсем иной была евразийская оценка учения «Москва – Третий Рим» эпохи расцвета Московского царства, которое оценивалось как «единое и целостное мировоззрение», сформировавшееся в условиях, «когда правящая верхушка не отрывалась от народной массы и внутренние подпочвенные воды питали власть»[13]. В этой связи явно несостоятельным выглядит тезис о «евразийском империализме», который якобы стремился лишь узаконить масштабы Российской империи в пределах Евразии[14]. К тому же сама средневековая идея «Москва – Третий Рим» вовсе не являлась русским изобретением, а распространялась по всей средневековой, в том числе католической,

---

[12] Н.С. Трубецкой. Письма к П. П. Сувчинскому. С. 105.

[13] *Вернадский Г.В.* Начертание русской истории. Часть первая. Евразийское книгоиздательство, 1927. С. 18.

[14] *Ларюэль М.* Идеология русского евразийства или мысли о величии империи / Пер. с франц. М., 2004.

Европе как идея Roma Aeterna (Рим вечный). В Европе на роль третьего Рима претендовал также Краков, а в России не только Москва, но также Псков. Эта христианская концепция специально изучается в рамках постоянно действующего международного научного семинара «Da Roma alla Terza Roma»[15].

Евразийцы подчеркивали, что для России основу культуры и жизненного мира народа составляет православное христианство, однако при этом считали, что исторически сложившаяся православная церковь с ее церковно-иерархическими установлениями отнюдь не является реальным воплощением христианского идеала. У евразийцев восходящее к Хомякову учение о соборности как идеальной церкви трансформируется в созданную Л.П. Карсавиным философско-богословскую концепцию, где церковь выступает как симфоническая личность, имеющая наряду с иными симфоническими личностями (племя, народ, нация, человечество) особое бытийственное содержание и особую духовно-телесную структуру. Русская идея в интерпретации коллективного евразийского манифеста становится подобием религиозной идеологии, согласно которой «Евразия понимается нами как особая симфонически-личная индивидуация Православной церкви и культуры»[16]. Здесь религиозная философема русской идеи приобретает новое «инструментальное» содержание, нашедшее свое выражение в принципиальной евразийской установке на то, что *«истинная идея и есть смысл самой действительности»* и поэтому следует «двигаться от жизни к идее так же, как от идеи к жизни». В этой связи евразийцами были разработаны разные понятия, отражавшие многообразие евразийских представлений о движении «идеи к жизни и, наоборот, от жизни к идее»: «русско-евразийская идея», «идеократия», «правящий отбор (ведущий слой)», «подданство идеи», «идея-правительница» и др.

П.Н. Савицкий был последовательным сторонником подхода «от жизни к идее» и понимал русско-евразийскую идею как хранилище ценностей не только метафизических и религиозных, но также идущих от «самой насущной вещной реальности», поэтому «мы (евразийцы. – *М.М.*) метафизичны и в то же время этнографичны, географичны» (Евразийский временник. Кн. III. Берлин, 1923; см.: Вступ-

---

[15] Об этом см.: *Синицына Н.В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998.

[16] Евразийство (опыт систематического изложения). С. 28.

ление. С. 7). В статье «Подданство идеи», опубликованной в 1-м из «Евразийских временников», Савицкий рассматривает русскую идею сквозь призму «идеи-правительницы», предназначение которой – сохранение и умножение наиболее священных – религиозных и национальных – ценностей. При этом по-европейски настроенное сознание интеллигенции, которая наряду с империей является главным продуктом реформ Петра I, должно измениться коренным образом. Европеизированная интеллигенция должна стать евразийски ориентированной, нацеленной на устранение разрыва между «верхами» и «низами» культуры, ее «духовное самосознание» призвано давать направление развитию культуры, отстаивать ее национальное своеобразие. Здесь необходимо выявление психологии народа и сохранение связи с ней. Для этой психологии характерно, в частности, «идеалоправство» (М. Шахматов) – идеальные народные представления о правителях, их самоотвержении и подвигах. Такими представлениями поддерживалась всякая государственная власть, но более всего – власть российская. Ярким примером «идеалоправства» является излюбленная евразийцами историческая личность великого военачальника и дипломата святого князя Александра Невского, прозванного в народе «храбрым». «Идеалоправство» как частный случай евразийского «идеоправства», основанного на органической, незаимствованной, порожденной евразийским месторазвитием системе идей, противостоит «злоправству», т. е. отрицательному национальному идеалу. Виновна в его происхождении интеллигенция, которая выступает зачинщицей неограниченных заимствований, потери культурой ее собственного лица. Критика интеллигенции здесь вполне совпадает с той, которая представлена в сборнике «Вехи».

В качестве примера отрицательного национального идеала у евразийцев нередко фигурирует коммунистическая идеология, которая определяется как «покоящаяся на пламенной, но критически не проверенной, наивной и ошибочной вере коммунистов»[17]. Продуктивным и в теоретическом, и в практическом отношениях следует признать вывод евразийцев о необходимости конструирования специальной науки о России, которая синтезировала бы самый широкий спектр «русско-евразийских идей» из различных областей знания: философии, богословия, истории, географии, языкознания, литературоведения, искусствоведения, музыкальной культуры. Евразийцы выступи-

[17] Евразийство (опыт систематического изложения). С. 5.

ли инициаторами создания нового полидисциплинарного учения – «россиеведения», соединяющего усилия философов, политиков, обществоведов и естествоиспытателей (Евразийский сборник. Политика. Философия. Россиеведение. 1929. Кн. 6). Здесь русская идея получила более конкретное и многостороннее – культурологическое, этногеографическое и «геософское» (термин Савицкого) – обоснование.

Необходимость россиеведения как полидисциплинарной науки о России евразийцы объясняли также незнанием русскими эмигрантами своей родины, а во многих случаях и нежеланием ничего слышать о той стране, которую они покинули по разным причинам. Вот почему евразийские издания регулярно пополнялись вестями из советской России, которая воспринималась в них не как враждебная «советия» (И.А. Ильин), но как пусть больная и измученная, но все же родина-мать. Россия как уникальная цивилизация подлежит целостному изучению, без изъятий и пробелов, без исключения каких-либо периодов. Уже в первом коллективном манифесте евразийства была подчеркнута мысль об особом характере русской культуры и необходимости ее всестороннего, максимально широкого познания: «Та культура, которой всегда жил русский народ... представляет из себя совершенно особую величину, которую нельзя включить без остатка в какую-либо более широкую группу культур или культурную зону»[18].

Вместе с тем пафос обнаружения истинного смысла русской идеи в содержании самой русско-евразийской жизни не был свойствен всем евразийским теоретикам. Примером, доказывающим отсутствие единомыслия в этом вопросе, является позиция Г.В. Флоровского, ведущего евразийского богослова, претендовавшего на роль духовного лидера евразийства. Не случайно то, что Флоровский недолго участвовал в евразийском движении и выразил свое отрицательное отношение к нему в термине «евразийский соблазн», который приобрел нарицательное значение и стал широко использоваться противниками евразийства. В течение долгого времени внутренние противоречия среди евразийцев оставались практически неизвестными, поскольку архивные материалы, отражающие их, стали доступны лишь в самое последнее время. В письме Н.С. Трубецкого П.П. Сувчинскому от 20.12.1923 г. автор работы «Европа и человечество» замечает, что

[18] Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. София, 1921. С. 96.

«внутренне он (Флоровский. – *М.М.*) от нас чрезвычайно далек» и что «"самое подданство Идеи" он воспринимает как нечто греховное»[19]. Резко отрицательная оценка Флоровским 1-го «Евразийского временника», имеющего в «Евразийской библиографии» (Париж, 1931) почетный 3-й номер, объясняется не только его неудовлетворенными авторскими амбициями (Флоровский был автором двух предыдущих евразийских манифестов: «Исход к Востоку» и «На путях», – но не был включен в авторский коллектив третьего манифеста).

Флоровский как богослов не принял «обмирщенную» версию русской идеи, связанную с погружением в рефлексию над «бытовым исповедничеством», возобладавшим, как он считал, над «церковным самоуглублением», которое только и должно быть основой церковной программы евразийства. Не мог принять Флоровский в силу своего «богословского пуризма» также симпатий евразийцев по отношению к таким религиозным мыслителям, как Н.Ф. Федоров, чье мировоззрение в своей главной книге «Пути русского богословия» он назвал «вовсе не христианским». Главная причина расхождений Флоровского с Трубецким, Сувчинским и Савицким состояла в том, что для него «церковные вопросы есть *первые* и *основные*, если хотите, да – *единственные*, но в том смысле, что они *все* и *вся* в себя включают»[20]. Флоровский считал, что евразийская «борьба с европейской культурой» не может вестись «на секулярной основе» и преодоление «латинство-протестантствующего мира» есть абсолютно не секулярная, но «религиозная задача». Свою миссию Флоровский видел в реформировании православного академического богословия и в противостоянии тем проявлениям вольного религиозного философствования, которые были столь влиятельны в среде русского зарубежья. Его центральная богословская концепция «неопатристического синтеза» была не чем иным, как «консервативной реакцией на «новое религиозное сознание»[21].

Но большинство евразийцев все же тяготело не к академическому богословию, а к свободной религиозной философии, у которой

---

[19] *Соболев А.* К вопросу о внутренних противоречиях в евразийстве 1920-х годов // Россия XXI. 2002. № 5. С. 171.

[20] Г.В. Флоровский – Н.С. Трубецкому. 16–17. 1924. П. 10 // *Соболев А.* К вопросу о внутренних противоречиях в евразийстве 1920-х годов. С. 192.

[21] *Черняев А. В.* Неопатристический синтез // Русская философия. Энциклопедия. М., 2007. С. 358.

они и унаследовали пафос и основную проблематику русской идеи. Не случайно они получили со стороны Ф.А. Степуна характеристику «славянофилов эпохи футуризма». Характерный пример: в коллективном сборнике «На путях. Утверждение евразийцев. Кн. вторая» (М.; Берлин, 1922) была помещена обширная статья одного из самых ярких богословов-реформаторов А.В. Карташева (С. 27–99), которая представляла (без каких-либо изменений) речь, произнесенную им на заседании Петроградского религиозно-философского общества 28 февраля 1916 г. Карташев был одним из инициаторов Петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903 гг. и активным участником русского религиозно- философского возрождения начала XX в. По контрасту с «неотмирной» трактовкой русской идеи Флоровским Н.С. Трубецкой подчеркивал для России плодотворность «экономического западничества», т. е. следования западной экономической модели, и одновременно осуждал космополитизм и интернационализм как неприемлемые для России формы ложного «стремления к общечеловеческой культуре».

По сути неверным является укоренившееся и ставшее стереотипом представление о том, что вся сущность русской идеи у евразийцев должна быть сведена к тому, что все они были ненавистниками Запада и поклонниками «азиатизма». Н.С. Трубецкой указывал на то, что «безграмотное, с точки зрения всякого ориенталиста, противопоставление европейской культуры какой-то культуре "Азии" совершенно не свойственно ни одному из евразийских писателей»[22]. Н.Н. Алексеев, ведущий теоретик евразийской философии права, подчеркивал, что «дело идет не о том, что обазиатить Россию и весь мир, но чтобы построить новую культуру на осознанном синтезе Востока с Западом»[23]. Евразийская точка зрения состоит лишь в преодолении бездумного поверхностного западничества, под которым понималось «стремление к теоретическому и практическому отрицанию особого мира собственной культуры во имя культуры западной» (хотя никакой единой усредненной «западной культуры» не существовало и не существует). Алексеев писал, что «евразийство хочет преодолеть Запад не извне, но извнутри – из самого духа Запада, который стал для евразийского человека собственным и сво-

[22] Н.С. Трубецкой. Письма к П.П. Сувчинскому. М., 2008. С. 351.
[23] *Алексеев Н.* Русский народ и государство. М., 2000. С. 145.

им»[24]. Восточно-западная ментальность России – Евразии подмечалась не только частью евразийцев, но также Н.А. Бердяевым, Г.П. Федотовым, Ф.А. Степуном и многими другими мыслителями русского зарубежья.

Восточно-западный склад русской души А.С. Панариным образно определялся как «неусыновленность России ни в одной из цивилизационных ниш», так как Россию на Востоке «воспринимают "полпредом" Запада, на Западе – носителем восточных начал»[25]. Например, развитие в России собственной школы философии права показывает, что ее уровень не уступал европейскому, о чем свидетельствует создание Алексеевым собственной феноменологической теории права, которая отталкивалась от феноменологии Гуссерля, но в то же время строилась на совершенно оригинальных основаниях. Коренным изъяном поверхностного западничества стало полное непонимание сущности и правовых идеалов русского народа, которые вслед за Достоевским Алексеев считал производными от неистребимого чувства справедливости. Оторванные от жизни представления интеллигенции на протяжении многих поколений не учитывали того, что «у народа своя правда». Это глубокое противоречие стало одной из глубинных причин Октябрьской революции, которую Алексеев понимал как разлив бунтарски настроенной народной стихии, вынашивавшей в своей собственной, а не в монархически-комплиментарной истории идею вековечной справедливости.

В отличие от тех, кто стоял на позициях «дореволюционного сознания», согласно которому «вся культура России нереволюционна и дореволюционна» (И.А. Ильин), евразийцы оценивали революцию с позиций «пореволюционного сознания», как преимущество особого рода. Однако, будучи в целом выражением «пореволюционного сознания», правое и левое евразийство выражало это сознание по-разному. Н.С. Трубецкой был категорическим противником левой (как, впрочем, и монархической) политизации евразийства, а Савицкий определял «кламарский раскол» как «коммуноидальный». Вместе с тем евразийцы были относительно едины в том, что русская революция, с одной стороны, есть логическое завершение эпохи европеизации Петра Великого, а с другой – свидетельство «об

---

[24] *Алексеев Н.Н.* Духовные предпосылки евразийской культуры // Евразийская хроника. Вып. XI. Берлин, 1935. С. 16.

[25] Философия истории / Под ред. А.С. Панарина. М., 1999. С. 56.

отделении, противопоставлении русской судьбы – судьбам Европы»[26]. При этом же исполнение «русской судьбы» мыслилось евразийцами не как националистическая доктрина, наподобие фашизма или национал-социализма, а как «вселенская задача» и проект в будущее, направленный на сохранение многообразия цивилизаций и «цветущей сложности» многообразных проявлений мировой культуры. Эта задача, несомненно, имеет актуальное значение и рассматривается в современной политической философии в качестве перспективного антиглобализма и идеологии «третьего пути».

Первоначальное евразийское ощущение русской катастрофы в «исходе к Востоку» по мере расширения состава евразийского движения (особенно под влиянием НЭПа) сменилось на признание того, что существование СССР есть сохранение исторического бытия России (хотя большинство лидеров евразийства по-прежнему разделяло антибольшевистские убеждения). По мнению Л.П. Карсавина, русская идея, понятая Соловьевым и Достоевским как религиозно-общественный идеал, обращенный в будущее, должна быть интерпретирована более узко и определенно – как конкретизация реально существующего «субъекта русской истории и государственности» (Восток, Запад и русская идея. Пг., 1922). Евразийская конкретизация русской идеи с позиций пореволюционного сознания продолжила более чем столетний опыт философских и политических дискуссий на темы русского национального сознания и стала основой представлений о евразийстве как интегральном воплощении русской идеи в постсоветскую эпоху.

Протоиерей Димитрий Лескин

Жива ли русская идея? Памяти А.С. Панарина

«Россию невозможно одолеть материальной силой. По-настоящему уязвима она лишь перед технологиями разрушения смысла».

А.С. Панарин

В начале доклада позвольте привести две цитаты, весьма наглядно отражающие ту парадигмальную аппозицию, о которой ниже будет вестись речь. Вот первая из них: «Разнообразие, доведенное до крайности, может привести к фрагментации общества. Отсутствие

[26] На путях. Утверждение евразийцев. М.; Берлин, 1922. С. 18.

общих ценностных ориентаций затруднит общение между людьми еще больше, чем сегодня. Однако из-за опасения фрагментации общества нельзя сохранить крайне гомогенную систему образования тогда, когда остальная часть общества стремится к гетерогенности»[1].

Вторая: «Современность возжаждала синтеза более, чем всякая другая эпоха. Философская мысль расплачивается теперь своей беспомощностью и тоской по высшему синтезу за слепое самоотдание технике и "открытиям" XIX века, за долгое блуждание в лабиринте гносеологической схоластики, за безрелигиозность, под знаком которой протекала вся новая культура»[2].

Первое высказывание принадлежит одному из самых известных современных американских футурологов Э. Тоффлеру, второе – великому русскому философу А.Ф. Лосеву. В одном случае рассуждение ведется в контексте важнейших для русской философии концептах соборности, всеединства, цельного знания, преодоления «ненавистной розни века сего». В другом очевиден явный отсыл к примату частного над общим, утверждение первичности индивидуального начала, призванного реализоваться во всей полноте своих дарований, что является «первородной» идеей западной традиции.

Между ними огромная дистанция, которая свидетельствует об антагонизме двух идейных позиций. И хотя, несомненно, можно найти в западной и отечественной традициях идеи противоположные, приведенные выше высказывания не являются лишь двумя частными мнениями. На наш взгляд, соответствующий данным цитатам мировоззренческий подход в большей степени отражает специфику двух ментальностей. Естественно, невозможно попросту противопоставить европейский и русский цивилизационные коды, что нередко делается в полемических целях, поскольку это было бы чрезвычайным упрощением проблемы. Россия тоже Европа, но другая. И о своеобразии этой другой Европы, ее инаковости, о судьбе ее идентичности это небольшое сообщение. В нем мы неоднократно будем обращаться к философско-политологическому наследию выдающегося русского мыслителя А.С. Панарина (1940–2003), светлой памяти которого и хотелось бы посвятить данное выступление.

Несомненно, западная цивилизация давно выступает как передовая сила всего человечества. Уже много веков история вершится на

---

[1] *Тоффлер* Э. Шок будущего. М., 2008. С. 446–447.

[2] *Лосев А.Ф.* Философия. Мифология. Культура. М., 1991.С. 188.

Западе. Уделом огромного числа культур стало присоединение к магистральному вектору развития человечества, сердце которого бьется в Европе и США. Колоссальные достижения в области науки и техники, широкие политические свободы, экономическое благополучие, многочисленные социальные гарантии и т. д. превратили западный стандарт жизни в объект стремления во всем мире, породили феномен «американской мечты».

Возраставшее во всех уголках земного шара на протяжении нескольких столетий значение западного эталона, его очевидная привлекательность, соединившаяся в последние десятилетия с эйфорией в связи с крахом в 1990-е гг. биполярной системы устройства мира, делают вполне объяснимым соблазн отождествить историю Запада с историей всего человечества. Провозглашение «конца истории» Ф. Фукуямой, подтвержденное колоссальными геополитическими сдвигами последнего времени, выглядело вполне закономерно еще совсем недавно.

Сам Запад всегда настаивал на культурной нейтральности, вселенском характере утверждаемых им ценностей: прав человека, научно-технического прогресса, экономического роста и др., их первичности по отношению к национально-культурному и духовно-историческому своеобразию отдельных цивилизаций. Однако в связи с нарастанием тотальной нестабильности жизни, колоссальным ее ускорением, приводящим к глобальной неустойчивости мировой системы, будь то область экономики и финансов или экологии и климатических изменений, все более законным становится культурологическое подозрение о ценностной не ангажированности таких ключевых систем, как политическая демократия, либеральные ценности, научная рациональность, высоко эффективная капиталистическая экономика, плодами которых пользуется все человечество. Чем дальше, тем более очевидной становится связь этих процессов с одной цивилизацией – западной, к тому же новоевропейской.

Можно солидаризироваться с мнением американского философа Нейла Постмана[3], что западная цивилизация на протяжении последних столетий провела ряд экспериментов планетарного масштаба, связанных между собой в единую цепочку. Первый из них, начав-

[3] *Postman N.* The Disappearance of Childhood. New York, 1994. См. также: http://neilpostman.ru/indexa.htm.

шийся в XVIII в., был направлен на выяснение возможности положить в основание государственной структуры демократические принципы свободы мысли, совести и слова. Он был реализован при создании политического устройства США. Следующий эксперимент (Постман относит время начала его реализации ко второй половине XIX в.) решал вопрос о возможности создания мировой культуры нового типа, которая сплавила бы воедино традиции и обычаи многочисленных народов на началах приверженности идеям научно-технического прогресса, просвещенческого гуманизма, либерализма, культа потребления, секуляризма, нравственного релятивизма. Ответ был также положителен. Культура нового типа принципиально беспочвенна, космополитична, что облегчает ее пересадку на новые территории. По утверждению немецкого социолога Ганса Фрейера, для того чтобы утвердиться на новой почве, такая цивилизация совсем необязательно должна там вырасти. «Одно-два поколения нужны чтобы электрифицировать, перевести на международные индустриальные рельсы страну, жившую тысячелетней традицией»[4]. Постман считает, что в 1960-е гг. начался новый глобальный эксперимент, направленный на ликвидацию не только социокультурной, но интеллектуальной, психоэмоциональной и даже возрастной дифференциации общества. Главной движущей силой этого процесса называется медиасфера (телевидение и Интернет), которая кардинальным образом меняет структуру сознания.

Таким образом, можно сделать вывод, что в настоящее время западная цивилизация в своем влиянии на остальной мир, несмотря на несомненные блага, которые получают вступающие в ее орбиту, работает как редукционистская система в нескольких смыслах. Во-первых, через процессы стратегической модернизации – вестернизации она снижает социокультурное разнообразие мира, стандартизирует и обедняет его многовекторность, отвергает альтернативные варианты развития, ставит под сомнение способность незападных народов создавать новые цивилизационные модели. Во-вторых, посредством идеологии всемирного потребительского общества, секуляризации, реабилитации вседозволенности, раскрепощения инстинктивной жизни человека, культа гедонизма и т. д. она оспаривает ценностные иерархии традиционных религий и культур.

---

[4] Цит. по кн.: *Шафаревич И.Р.* Собр. соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1994. С. 357.

Глобалистская программа Запада базируется на нейтрализации культурно-ценностных измерений, достигает стабилизации в пространстве сложных и подчас драматичных разнородных социальных, этнических, конфессиональных элементов путем дистанцирования, равноудаленности от них на путях формализации. Разграничение общественной и частной жизни, социальных ролей и личного мировоззрения, политика компромиссов и функционального партнерства на началах выгоды, рационализация и утилитаризация всех сфер человеческой жизни – ее стратегические механизмы. «Специфическая ирония этой цивилизации связана с умением освобождать осуществление любой общественной функции от ценностных нагрузок»[5]. Она стремится к «остужению» человека, сообщению ему сугубо эмпирической ориентации, соответствующей «законам рынка», изгнанию из «большой жизни» понятий Абсолюта и Истины.

Потребительский принцип, насаждаемый западной цивилизацией, бросает тройственный вызов человечеству в виде:

– наступления агрессивной технической среды на природную, что уже привело к экологическому кризису;

– наступления экономикоцентризма на социальную сферу, что приводит к свертыванию социальных программ под предлогом их экономической расточительности[6];

– наступления обезличенной массовой культуры на национальные традиции, нивелирующие культурное многообразие мира[7].

Ключевым участником этих процессов выступают СМИ, прежде всего электронные. В эпоху информационного общества они оказывают беспримерное воздействие на психологию человека, участвуя в его самоопределении больше, чем школа или семья. В странах «третьего мира», к несчастью и в России, СМИ часто выполняют функцию консциентального оружия, снимающего внутренние нравственные запреты и активно поражающего массовое сознание.

---

[5] *Панарин А.С.* Реванш истории. Российская стратегическая инициатива в XXI веке. М., 2005. С. 298.

[6] С предельной откровенностью глава госкорпорации «Роснано» А. Чубайс говорит о том, что модернизация в России возможна «только за счет снижения расходов в социальной сфере. Иных источников нет». Цит. по кн.: *Нигматулин Р.И.* Кризис и модернизация России – тринадцать теорем. М., 2010. С. 2.

[7] *Панарин А.С.* Реванш истории. Российская стратегическая инициатива в XXI веке. М., 2005. С. 380–381.

Последовательное сведение человека к биологическому уровню, манипулирование им как автоматом для потребления, редукция многообразия жизни к покупательным функциям пока ограничивается в Европе и США непререкаемым принципом «частной собственности» – психологической установкой на индивидуализм и автономность субъекта, на неотъемлемость свободы выбора, что в значительной степени ограждает личное пространство от стороннего воздействия. Нужно сказать, что этот защитный потенциал слабеет от поколения к поколению и на Западе. Однако многие другие цивилизации обладают такой сдерживающей матрицей еще в меньшей степени, в связи с чем очень легко поддаются технологиям манипулирования сознанием. При попустительстве национальной элиты, готовой примкнуть к передовым странам, следствием активного насаждения западного стандарта в инокультурной среде становятся социальная аномия, ценностная дезориентация, потеря чувства осмысленности жизни, рост психических заболеваний, наконец, утрата собственной идентичности целыми обществами.

Нивелирование традиционных ценностей, потеря внутренней самодостаточности, утрата национальной идеи и попытка жить по несвойственным цивилизации, которая еще не до конца растратила свою пассионарность, эталонам способны привести нацию к атрофии общественной воли, неспособности мобилизоваться даже перед лицом опасности, оскудению жизненной энергии, выражающейся в демографическом кризисе и невербальном психологическом курсе на вымирание.

Одновекторная модель мирового развития, принятая Западом, не видит в этом никакой проблемы. «Западноевропейский просвещенческий мессианизм никогда не был жертвой, ему почти всегда сопутствовали колонизаторский эгоизм и высокомерие»[8]. При этом на протяжении веков Европа умела вдохновлять человечество большими историческими перспективами, ради которых определенные общественные слои других государств (например, либеральная и революционно-демократическая интеллигенция дореволюционной России) готовы были отречься от своей национальной идентичности. Однако сегодня Запад, породивший в остальном мире великую мечту о справедливом порядке, основанном на равноправном партнерстве госу-

[8] *Панарин А.С.* Реванш истории. Российская стратегическая инициатива в XXI веке. М., 2005. С. 161.

дарств и наций, все меньше ориентируется на уважительный межкультурный диалог, утрачивает свой творчески-плюралистический характер, что находит выражение в догматизации и милитаризации его политики. «Величайшее из завоеваний христианского и просвещенческого гуманизма – принцип единой общечеловеческой судьбы, единого будущего – отвергнуто современными глобалистами, которые, судя по всему, исполнены решимости строить будущее для избранных (для "золотого миллиарда") за спиной обманутого и обездоленного третьемирского большинства»[9]. Реакцией становится отторжение не-Западом этой угрозы нового гегемонизма, что может привести и к окончательному банкротству европейской идеи в качестве мировой. В условиях разразившегося экономического кризиса, порожденного деятельностью одного, пусть и самого влиятельного, государства, становится все более очевидной невозможность распространения американских стандартов на весь мир из-за промышленной и экологической перегрузки планеты. Если 5% населения США потребляют 40% всех мировых ресурсов, то совершенно очевидно, что оставшегося объема будет недостаточно для 95%.

Эти глубинные сдвиги начала ощущать и американская интеллектуальная элита. Характерно, что последняя книга Зб. Бжезинского называется «Second Chance. Three Presidents and the Crisis of American Superpower» (2007). В ней, отходя в значительной мере от принципов, изложенных в «Великой шахматной доске» и других своих панамериканистских текстах, он утверждает, что США упустили шанс стать подлинной сверхдержавой после окончания холодной войны, и указывает на «дух времени в мире, который находится в движении, интерактивен и мотивирован смутным, но достаточно ощутимым чувством несправедливости, преобладающим в отношении к человеку»[10]. Быть может, впервые он говорит об опасности утраты миром многополярности, видя миссию США в глобальном лидерстве, но не в имперском господстве.

Анализируя геополитическую ситуацию, А.С. Панарин делает вывод, что в обозримом будущем могут начаться процессы, которые приведут к существенным сдвигам или «планетарной реформации, затрагивающей основные принципы жизнестроения, ценности, при-

---

[9] *Панарин А.С.* Искушение глобализмом. М., 2000. С. 11–12.

[10] *Бжезинский Зб.* Еще один шанс. Три президента и кризис американской сверхдержавы. М., 2010. С. 7.

оритеты, – основания социальных практик, норм массового поведения»[11]. Мыслитель убежден, что человечество находится в преддверии нового «осевого времени», о котором писал К. Ясперс, когда прежние ориентиры, закрывающие горизонты человечества, сменяются на новые. Он верит, что в этом процессе ключевая роль может принадлежать России.

* * *

В свой последний исторический период российская интеллектуальная и политическая элита вступила с неадекватным сознанием. Она призвала к модернизации и новому витку НТР в тот момент, когда обострившиеся глобальные проблемы указывали на гибельность этого пути. Она вместе со всем человечеством хотела отпраздновать «победу над тоталитаризмом», забыв, что в массовом западном сознании СССР уже давно отождествлен с исторической Россией, в связи с чем демонтаж социалистической системы понимался как поражение России в холодной войне. Наконец, постсоветские западники восторженно объявляли о возвращении страны в «общеевропейский дом», когда Запад окончательно признал, что Россия – не европейская страна, исключив ее из коллективной системы европейской безопасности[12].

Неадекватность и плохо маскируемые пораженческие настроения значительной части советской интеллигенции объяснить несложно. Зауженная тоталитарным режимом мировоззренческая перспектива, культурная изоляция, усталость от политического бесправия и нищеты, соединившиеся с прагматическим желанием «жить так же хорошо, как в Америке», не позволили объективно оценивать ситуацию.

Однако ключевым и поистине судьбоносным остается ответ на вопрос, что стоит за ментальной неготовностью Запада считать Россию своей, откуда этот «метафизический испуг» перед ее историей и пространством, неискоренимая подозрительность в отношении всякой российской стратегической инициативы?

«Россия – Сфинкс» для Запада в силу своей инаковости, не сводимости к его цивилизационным кодам. Однако эта инаковость другого рода, чем своеобразие Китая или арабского мира. Всматриваясь в

---

[11] *Бжезинский З.* Еще один шанс. Три президента и кризис американской сверхдержавы. М., 2010. С. 273.

[12] *Панарин А.С.* Реванш истории. Российская стратегическая инициатива в XXI веке. С. 10.

Россию, Европа находит в ней много генетически родственных себе черт, получивших, однако, совершенно особое развитие. Россия – своеобразный космос, питавшийся от тех же источников, что и Запад, но духовно и исторически сформировавшийся на других путях и взрастивший иное цивилизационное древо.

Это остро ощущала и сама русская мысль при непосредственном соприкосновении с западной интеллектуальной и культурной традицией. Уже П.Я. Чаадаев в «Философических письмах» признавал, что «мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого»[13]. Чуть ниже он называет и основную причину этой невозможности включить Россию в «европейскую семью», вступить с ней в «животворное единство» и принять участие в воздвижении величественного «здания современной цивилизации». «По воле роковой судьбы мы обратились за нравственным учением, которое должно было нас воспитать, к растленной Византии, к предмету глубокого презрения этих народов»[14].

Сейчас для нас важна не эмоционально-оценочная характеристика Чаадаева, а точное указание на важнейший источник духовного своеобразия русского мира. Им является *православие*, воспринятое от Константинополя, Царьграда, в то время как западноевропейские народы были религиозно спаяны могущественной рукой католического Рима.

Византия стала для Руси материнской цивилизацией. Восприняв после ее гибели нелегкий удел быть единственным православным государством в мире, «Россия ищет свое отечество в будущем, предпочитая одиночество в настоящем. В горизонте конечного спасения одиночество – залог неотмирности; менять его на выгодные союзы, таящие измену высшему призванию, – значит отказаться от своего первородства»[15]. По мысли А.С. Панарина, цивилизационная парадигма России отчетливо сформировалась именно в момент падения Константинополя в 1453 г., когда верность православию русское государство-нация восприняло как историческое задание все-

---

[13] *Чаадаев П.Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. Т. 1. М., 1991. С. 323.
[14] *Там же.* С. 331.
[15] *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. С. 27.

ленского масштаба, что вскоре выкристаллизовалось в концепцию «Москва – Третий Рим». Здесь сочетался ряд узловых моментов, которые А.С. Панарин определяет следующим образом:

– русская государственность сакрализируется. Она призвана воплощать не столько греховные земные интересы (богатство и власть), сколько высшие, мироспасительные;

– в русской ментальности происходит совпадение религиозной и этнической идентичности: русские – православные (самоназвание русских землепашцев – «крестьяне», т. е. христиане). Этническая идентичность поставлена под знак религиозной, ее сохранение зависит от верности своей религиозной традиции;

– «праведное одиночество во враждебном мире». Поскольку после падения Константинополя других православных государств не осталось, Россия оказалась единственной защитницей восточного христианства, Святой Русью, призванной хранить православие и тем удерживать весь мир от окончательной апостасии и пришествия антихриста. «Два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти»[16] – так сформулировал этот принцип старец псковского Елеазарьева монастыря Филофей. В нем соединились предельное одиночество с предельной ответственностью за весь мир, что породило особый тип идейной мобилизованности[17].

Отечественная философия также настаивала на существовании особой «русской идеи», которая соответствует характеру и призванию русского народа»[18]. Ее возраст – «возраст самой России»[19], а призвание – свидетельствовать человечеству о духовных началах бытия, о смысле жизни, о Логосе в мировой истории. Культурологическое преломление этой мессианской задачи емко выражено композитором Г.В. Свиридовым: «Русская культура неотделима от чувства совести. Совесть – вот что Россия привнесла в мировое сознание»[20]. Русской ментальности глубоко присуще понимание космоса как органически единого целого, берущее начало в особом мировоззрении, сложив-

---

[16] Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века. М., 1984. С. 440.

[17] *Панарин А.С.* Реванш истории. С. 60.

[18] *Бердяев Н.А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 266.

[19] *Ильин И.А.* Наши задачи: В 2 т. М., 1992. Т. 1. С. 331.

[20] Русская доктрина / Под общ. ред. *А.Б. Кобякова* и *В.В. Аверьянова*. Тольятти, 2007. С. 226.

шемся в православном славяно-русском ареале. Оно являет способ постижения реальности, который объединяет онтологию и эстетику, трансценденцию и экзистенцию. При характерной цивилизационной замкнутости, обусловленной исторически, русская культура всегда устремлялась к вселенским горизонтам и конечным смыслам, не довольствуясь срединными пространствами. Она легко дышала только в перспективе бесконечности и чутко вслушивалась в отзвуки иных миров, что тонко прочувствовал Ф.М. Достоевский в «Пушкинской речи», назвав это свойство «всемирной отзывчивостью русской души». Оттого в русской философии вполне очевидно преобладание социальной заостренности, аксиологии и этики, формируется самобытная теория познания, существенно отличавшаяся от логико-силлогистической европейской гносеологии, возникает особая традиция осмысления целостности и полноты жизни, не желающая «принять целиком гуманистической культуры Нового времени, его рационалистического сознания, его формальной логики и формального права, его религиозной нейтральности, его секулярной серединности»[21]. Метафизика всеединства, концепт цельного знания, учение о соборности, онтологическая теория языка (философия имени), наконец, софиология – те учения, которые были созданы и развивались в лоне русской философской традиции, став предпочтительной для нее формой разработки определенного типа всеобщности, специфика которого легко ощутима в сравнении с западноевропейскими моделями[22].

Это расхождение русского и европейского миросозерцания афористично выразил Б.П. Вышеславцев: «Наша встреча с западными философами сразу обнаружила разницу душевных и духовных установок. Разницу нелегко показать: *философия была та же… Но отношение другое:* у них она воспринималась чисто интеллектуально – мышлением и наблюдением фактов. У нас – скорее чувством и интуицией… Нас поражал их сухой, строго дифференцированный интеллектуализм… Их поражал и иногда раздражал наш абсолютизм, максимализм, наше требование окончательных решений и сведение всех проблем к последнему смыслу всего существующего». Тот же Б.П. Вышеславцев называет то общее, что объединяет

---

[21] *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства. Соч.: В 2 т. М., 1994. С. 415.

[22] См. также: *Лескин Д. прот.* Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли. СПб., 2008. С. 14–20.

большинство русских философов вне зависимости от конкретной своеобразности их учений, *«стремлением к Абсолюту»*. «Они (западные философы. – *Д.Л.*) так долго утверждали «релятивность» всякого знания, что, наконец, забыли, что нет релятивного без противопоставления Абсолютному, а потом забыли об Абсолютном»[23].

Особое «антропологически-экклезиологичекое» пространство, которое сформировалось в русской духовной традиции, не позволяло ей органично встроиться и тем более отожествиться с европейским миропониманием ни в XVIII, ни в XIX столетиях – эпоху максимального сближения с Западом и вовлеченности в его жизнь. В этом диалоге голос России всегда начинал звучать по-особому, то тихо, то громко диссонируя с «общеевропейским оркестром». Речь идет не только о сфере культуры. И «Священный союз» Александра I, и панславянская деятельность Александра II, увенчавшаяся победоносными освободительными войнами с Турцией, и предложения Николая II на Гаагских мирных конференциях воспринимались прагматичным европейским политическим миром как недопустимая романтика и терпелись лишь до той поры, пока сила русских штыков готова была стоять на страже этого «романтизма».

На это неизбывное русское своеобразие западный, прежде всего атлантический англо-саксонский, мир нередко реагирует с плохо скрываемым раздражением. Яркий пример – исследование директора библиотеки конгресса США Дж. Биллингтона «Икона и топор»[24], посвященное интерпретации истории «мятущегося, но творческого русского народа». Автор убежден, что в русском сознании уже в XVII в. прочно закрепились социальные архетипы ксенофобии, национального превозношения и антисемитизма. В современной России Биллингтон также обнаруживает устойчивый рост русского национализма и стремительно возрастающее обращение политиков к всевозможного рода национальным символам, что, при сохранении доминирования государственно-корпоративной экономики, может привести к конечному итогу – русскому варианту фашизма. По признанию Биллингтона, он стремился придать своей объемной книге «ироничною тональность, считая русскую цивилизацию своеобразным, но не существенным для мировой истории опытом.

---

[23] *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 156.

[24] *Биллингтон Дж. Х.* Икона и топор. Опыт истолкования истории русской культуры. М., 2001.

В эпоху потрясений начала XX в., которые лишили Россию ее исторического призвания, Н.А. Бердяев, предчувствовавший в грохоте революций нарождение следующей эпохи, названной им «Новым средневековьем», писал, еще раз подчеркивая разномирность России и Европы: «России в переходе от Новой истории к Новому средневековью будет принадлежать совсем особое место. Она скорее родит антихриста, чем гуманистическую демократию и нейтральную гуманистическую культуру»[25]. Мыслителю казалось, что грандиозные изменения того времени поставят Россию во главе новых, столь чаемых им процессов обретения человечеством утраченных в последние века высших смыслов. «Разложение... секулярного гуманистического царства, обнаружение во всем полярно-противоположных начал и есть конец безрелигиозной эпохи Нового времени... Религия не может быть частным делом, как того хотела новая история, она не может быть автономна, и не могут быть автономны все другие сферы культуры. Религия опять делается в высшей степени... всеопределяющим делом»[26]. В идеологической «одержимости» коммунизма, требующего безусловного подчинения всех сторон жизни «религии диавола», он видел доказательство своей правоты.

И хотя новое средневековье по-бердяевски не состоялось, во многом русский философ был прав: России в XX в. действительно принадлежало «совсем особое место». Глубже иных народов она заглянула в инфернальные бездны, приоткрыв их для всего человечества, которое, быть может, именно благодаря русской трагедии отшатнулось от края пропасти.

Сокрушительные катаклизмы, пережитые Россией в минувшем столетии, ставят вопрос: жива ли сама российская идентичность? Не является ли русский мессианизм просто историческим реликтом? Имеется немало оснований так считать. Господствующая коммунистическая идеология нанесла разрушительный удар по «душе России». «Социализм антисоциален потому, что он убивает свободу и творческую инициативу; уравнивает всех в нищете и зависимости, чтобы создать новую привилегированную касту партийных чиновников-угнетателей; проповедует классовую ненависть вместо братства; правит террором, создает рабство и выдает его за справедливый

---

[25] *Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства. Соч.: В 2 т. С. 415.

[26] *Там же.* С. 414.

строй... Это коварный обман обещать людям под именем "социализма" справедливость и братство и потом отнять у них достоинство, свободу, способность к братству и путь к справедливости»[27]. Советский строй жесточайшим образом эксплуатировал духовную и биологическую энергию подчиненных народов, в первую очередь русского. Коллективный психоз, охватывавший сотни тысяч людей в борьбе за построение бесклассового общества и индустриализацию, сменялся активно культивировавшимися властью пароксизмами социальной ненависти к внешним и внутренним «врагам народа» – «акулам капитализма», «жадным слугам империализма», «бессовестным стяжателям долларов». Сознание советского человека было изуродовано политическим бесправием, бюрократической задавленностью, экономическим обнищанием, разложением бытовой жизни и всепроникающей ложью. Провозглашенный коммунистический идеал во многих случаях оказывался дымовой завесой агрессивной внешней политики СССР. Под флагом борьбы за «мир во всем мире» была развернута война за политическое господство, приход «народной демократии» в страны послевоенной Восточной Европы превратился в насаждение новой диктатуры; советский патриотизм стал синонимом атеистического интернационализма, бичующего «великодержавный шовинизм» русского народа, а братская помощь трудящимся других стран – подпольным экспортом революции. Уже в 1950-е гг. советское общество начало демонстрировать психологическое истощение и социальную апатию. Сразу после легализации абортов СССР превратился в лидера по их числу. Наблюдается слом общественного воспроизводства. Власти все сложнее становилось возбуждать в народе массовый энтузиазм. Об этом с тревогой говорили и сами коммунистические вожди. К примеру, главный партийный идеолог А.А. Жданов в 1946 г. заявлял: «Положение достаточно серьезное... Намерение разбить нас на поле брани провалилось. Теперь империализм будет все настойчивей разворачивать против нас идеологическое наступление... мы-де победители... Наши люди... хотят теперь хорошо жить. Миллионы побывали за границей... Они видели не только плохое, но кое-что такое, что заставило их задуматься... Среди части интеллигенции, и не только интеллигенции, бродят такие настроения: пропади все пропадом, всякая политика, хотим просто хорошо жить. Зарабатывать. Свободно дышать. С удовольствием отдыхать...

[27] *Ильин И.А.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. Кн. 1. М, 1993. С. 37–40.

Настроения аполитичности, безыдейности очень опасны для судеб нашей страны. Они ведут нас в трясину... какой стыд, какое унижение национального достоинства»[28]. Эти процессы в советском обществе из года в год только набирали свою силу, став главной причиной краха СССР в 1991 г.

Многие отечественные мыслители, как оказавшиеся в эмиграции, так и оставшиеся на родине, воспринимали большевистскую революцию как конец христианской цивилизации в России. В конце своей жизни А.Ф. Лосев с горечью замечал: «Я тот мужик, который еще захватил конец. И с этим воспоминанием я живу всю жизнь. Теперь эта культура исчезла, ее нигде нет. Русский мужик все это уничтожил. А какое было величие!»[29] И несколько ниже: «Русский народ – безбожник, что же ему объяснять такие тонкости и глубины? (речь идет о красоте православного богослужения. – *Д.Л)* Бисер перед свиньями»[30]. Мучительно размышляя о причинах и смысле постигшей Россию катастрофы, епископ Варнава (Беляев) писал в своих «Записных книжках» в 1954 г.: «Советский строй есть наказание Божие, а вместе с тем показательный пример для всего человечества – что бывает с народом, отступившим от заповедей и повелений Божиих»[31]. Мысль епископа Русской Православной Церкви вполне созвучна чаадаевскому пророчеству о неслыханном уроке, который Россия должна преподать всему миру.

Советский строй деформировал и существенно извратил русскую ментальность, оторвав ее от материнской православной традиции и надругавшись над нею. Богоборчество, наравне с идеей социальной ненависти, являлось движущей силой репрессий, совершенных в годы революции, гражданской войны и в последующий период существования советского государства[32].

В «Наших задачах» Иван Ильин провидчески говорил о невозможности и опасности мгновенного установления демократического

---

[28] *Шепилов Д.Т.* Воспоминания // Вопросы истории. 1998. № 5. С. 11.

[29] *Лосев А.Ф.* Имя: избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб., 1997. С. 496.

[30] *Там же.* С. 519.

[31] «Дядя Коля против». Записные книжки еп. Варнавы (Беляева). 1950–1960. Нижний Новгород, 2010. С. 512.

[32] См.: Предложения Церкви государству и обществу относительно увековечивания новомучеников и пострадавших в годы гонений. Проект документа Межсоборного Присутствия Русской Православной Церкви. 2010.

строя в России после краха большевизма: «Напрасно думать, что революция готовит в России буржуазную демократию. Буржуазная особь подорвана у нас революцией. Мы получим в наследство пролетаризированную особь, измученную, ожесточенную и деморализованную»[33]. Социальные и психологические процессы, произошедшие с народом России в последние двадцать лет, подтверждают это замечание. Советское наследие принесло свой самый большой ядовитый плод уже после краха социалистической системы, когда под вопросом оказалось сохранение самой российской государственности. До сих пор новая Россия в лице своих властных элит не может самоидентифицировать себя с исторической Россией, испытывает законные сомнения в своей принадлежности к тысячелетней традиции.

Современное российское общество находится в состоянии многомерного кризиса. В качестве *политического* единства оно демонстрирует атрофию воли к мобилизации даже с целью самозащиты – при отстаивании государственных приоритетов или национального достоинства. Подавляющее большинство граждан России проявляет апатию и пренебрежение к смыслополагающим вопросам: цель жизни, будущее нации, судьба отечества, исторические корни, собственное здоровье и т. д. В России нет созидательной стратегии, которая могла бы послужить воодушевляющим и скрепляющим народное единство началом. Даже факт самоощущения русским этносом себя как единое целое вызывает сомнение. Понятия народных святынь, «любви к родному пепелищу» и «отеческим гробам» не только систематически осмеиваются влиятельнейшими представителями шоу-бизнеса, не только изощренно бичуются многочисленными общественными деятелями, не только фактически изгнаны из системы отечественного образования, но, что самое опасное, уже не играют существенной роли в повседневной жизни большинства россиян. Государственная риторика и федеральные программы патриотического воспитания оказывают на ситуацию весьма ограниченное воздействие.

В интервью «Российской философской газете» накануне «Дней Петербургской философии – 2010» председатель петербургского философского общества профессор Ю.Н. Солонин сказал, что современная Россия пребывает в стороне от подлинных «вызовов» истории и действительности, явлениям высшего порядка. Общество демонстри-

[33] *Ильин И.А.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. Кн. 1. С. 448.

рует растворенность и задавленность массой нерешенных житейских проблем и неспособно к элементарной эффективности, потеряно элементарное чувство самосохранения, воля к жизни и продуктивному труду. «Мы еще слишком очевидно не можем разделаться с тоской будничных мелочных неустройств, которых такое скопище, что именно они-то и стали национальной проблемой и вызовом»[34].

Переживает российское общество и системный *нравственный* кризис. Сегодня Россия является наименее традиционалистской из всех стран (в связи с чем не просто смешны, а заведомо лживы и провокационны обвинительные заявления и крики о «реставрации» и политике реваншизма). Она поражена «изъянами постмодерна» – предельной релятивностью нравственных норм, отсутствием на ментальном уровне надежных процедур различения добра и зла, оскудением социальной любви, жертвенности и взаимовыручки.

В течение последних десятилетий состоялась значительная, хотя и не полная, как многие ожидали, дискредитация России в евразийском пространстве. Она имеет двойственную природу. С одной стороны, ее причиной стала неспособность нашей страны самостоятельно, на основе отечественной культурной традиции расстаться с коммунизмом и выработать собственную большую идею: свою будущую судьбу Россия вновь пыталась позаимствовать у Запада. С другой стороны, во внешней и внутренней национальной политике «официальная Россия продолжает проигрывать по старому счету – как бездуховная и беспринципная сила, без боя отступающая перед более мощными противниками, но не считающаяся с теми, кто выглядит заведомо слабее»[35].

Властные элиты современной России демонстрируют стойкий прагматизм и равнодушие к вопросам Большой Истории, во имя сиюминутной выгоды отказываясь от глобальной перспективы. Ей чужды культурологические и нравственные измерения экономики и политики. В этом отношении она «более атеистична, чем прежняя коммунистическая элита» [36]. Мир еще не привык к России, исповедующей мораль успеха и утилитарной выгоды, готовой искать

---

[34] Интервью Ю.Н. Солонина «Российской философской газете» Дни петербергской философии – 2010 «Будущее России: стратегии философского осмысления». См.: http://philosophy.pu.ru

[35] *Панарин А.С.* Реванш истории. С. 87.

[36] *Там же.* С. 86.

дружбы у сильных, отвернувшейся от прежних союзников как неудачников, сотрудничество с которыми предосудительно. Она последовательно и нарочито громко заявляет человечеству об отказе от былых мессианских амбиций, показывая, что уже не стремится быть игроком мирового значения и иметь свою национальную стратегию. Более того, нашей политической элите свойственна готовность оправдываться и извиняться даже во мнимых обвинениях в имперских амбициях и в претензиях на статус сверхдержавы. Некоторый весьма ограниченный тренд в сторону от такой позиции высшая российская власть демонстрирует последние годы.

А.С. Панарин утверждает, что все 1990-е гг. «правящее западничество» проводило беспрецедентную по мощи кампанию с целью изменить российский культурный генотип. «На высшем уровне – это беспощадные сарказмы интеллектуалов в адрес национальной традиции, национальных героев, на низшем уровне – массированное воздействие порноиндустрии, других сильнодействующих средств, призванных вытравить источники нравственного пафоса. Цель этой новой либеральной педагогики – максимально "остудить" ценностно ангажированную личность, придать ей эмпирическую ориентацию, соответствующую "законам рынка"»[37].

Так жива ли русская идея? Суждено ли России еще выговорить то вселенское слово, о котором писали Достоевский и Соловьев и которого до сих пор ждут от нее многие, как друзья, так и недоброжелатели. Мы склонны дать положительный ответ на этот вопрос. Несмотря на множество негативных характеристик, российская идентичность сохранена и способна проявлять себя даже там, где с ней уже давно распрощались. Признавая колоссальность поражений советского и постсоветского периодов, все же необходимо признать и наличие поразительного запаса биологической прочности русского народа и центростремительной силы русского пространства. Внутренний потенциал цивилизации еще не истощен безвозвратно, и способность к самоопределению не утрачена полностью. Один из ярчайших примеров тому – возрождение Русской Православной Церкви силами самого российского общества, в котором государство приняло минимальное участие.

Оттого и беспрецедентность пропагандистских акций, культивирующих стереотип «вымирающей нации», основной пафос которых –

---

[37] *Панарин А.С.* Реванш истории. С. 299.

агрессивное стремление выдать желаемое за действительное, ослабить или заморозить возможную и естественную тягу русского народа к самореабилитации. Засыхание этих источников и полное подавление исторической памяти при доминировании самовосприятия России как отсталой страны, а ее государствообразующего народа как деморализованной, лишившейся пассионарности нации способны привести к окончательному угасанию духовной и культурной состоятельности русской цивилизации. Преодоление этой самоубийственной тенденции возможно только через возвращение России в пространство Большой истории, решительный отказ от «игры на понижение», направленной на остужение ее пространственно-временного сознания, поскольку сама «способность России удерживать, организовывать и цивилизовывать пространство прямо связана с напряженностью ее исторической веры в Большое время»[38]. Лишь на этом пути, через осознание очистительной силы пережитых страданий и унижений русский человек способен выговорить «свою русскую Идею, с тем чтобы осуществить ее во всем – в религии и в науке, в праве и в государственной форме, в искусстве и в труде, в суде, в медицине и в воспитании» (И.А. Ильин). И наличие готовности современной России вновь осознать себя цивилизацией планетарного масштаба, имеющей свою стратегическую миссию, в недалекой перспективе может оказаться одним из решающих факторов преодоления нарастающей бессмысленности строительства лишающего себя альтернативных путей глобального мира.

В.И. Шамшурин

Наследие А.С. Панарина: Заветы и уроки

Известно, что к наследию А.С. Панарина чаще всего применяются характеристики, которые принято определять как «славянофильство» и «евразийство». Оставим в стороне вопрос о смысловой корректности употребления таких эпитетов. Это особая тема. Сами евразийцы, как известно, воспринимали себя прежде всего в качестве преемников ранних славянофилов: А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, Ю.Ф. Самарина, И. Аксакова, К. Аксакова, И. Беляева, что, несомненно, справедливо и по отношению к А.С. Панарину. Оста-

[38] *Панарин А.С.* Реванш истории. С. 387.

вим в стороне и то, с какими содержательными обертонами и эмоциональными акцентами проводится данная типология. Иногда, как это повелось искони, в духе 2-го славянофильства (М. Каткова, Н. Страхова, Н. Данилевского) – с единодушным восторгом и как одобрение. Иногда – с не менее единодушным недоумением и даже досадой, т. е. с западнических позиций.

Попытаемся избегнуть крайностей как «западничества», так и «лапотничества» и рассмотреть заслуги Александра Сергеевича более взвешенно. Так, как это сделал по отношению к славянофилам их противник – западник А.И. Герцен – в своих надгробных словах Аксакову (Колокол. 1861. 15 янв.): «...новая жизнь увлекла славян и нас за пределы нашей усобицы, мы протянули им руки, но где они? – Ушли! И К. Аксаков ушел, и нет этих "противников, которые были ближе нам многих своих". Киреевские, Хомяков и Аксаков *сделали свое дело*; долго ли, коротко ли они жили, но, закрывши глаза, они могли сказать себе с полным сознанием, что они сделали то, что хотели сделать, и если они не могли остановить фельдъегерской тройки, посланной Петром и в которой сидит Бирон и колотит ямщика, чтоб тот скакал по нивам и давил людей, то они остановили увлеченное общественное мнение и заставили призадуматься всех серьезных людей. С них начинается *перелом русской мысли*. И когда *мы* это говорим, кажется, нас нельзя заподозрить в пристрастии. Да, мы были противниками их, но очень странными: у нас была *одна* любовь, но не *одинакая*. У них и у нас запало с ранних лет одно сильное, безотчетное, физиологическое, страстное чувство, которое они воспринимали за воспоминание, а мы – за пророчество: чувство безграничной, обхватывающей все существование любви к русскому народу, к русскому быту, к русскому складу ума. И мы, как Янус или как двуглавый орел, смотрели в разные стороны, в то время как *сердце билось одно*. Они всю любовь, всю нежность перенесли на угнетенную мать. У нас, воспитанных вне дома, эта связь ослабла. Мы были на руках французской гувернантки, поздно узнали, что мать наша не она, а загнанная крестьянка, и то мы сами догадались по сходству в чертах да по тому, что ее песни были нам родней водевилей; мы сильно полюбили ее, но жизнь ее была слишком тесна... Такова была наша семейная разладица... Много воды утекло с тех пор, и мы встретили *горный* дух, остановивший наш бег, и они вместо мира мощей натолкнулись на живые русские вопросы. Счи-

таться нам странно, патентов на понимание нет; время, история, опыт сблизили нас, не потому, чтобы они нас перетянули к себе или мы – их, а потому, что они и мы ближе к истинному воззрению теперь, чем были тогда, когда беспощадно терзали друг друга в журнальных статьях, хотя и тогда я не помню, чтобы мы сомневались в их горячей любви к России или они – в нашей. На этой вере друг в друга, на этой общей любви имеем право и мы поклониться их гробам и бросить нашу горсть земли на их покойников с святым желанием, чтобы на могилах их, на могилах наших расцвела сильно и широко молодая Русь»[1]. Видимо, о том, что А.С. Панарин именно так, в духе Герцена, понимал традицию западников – славянофилов, подразумевая «живые русские вопросы» и «истинное воззрение», и следует вести речь. Отметим лишь некоторые, так как во всем своем многообразии они вряд ли могут быть исследованы в обозримом будущем.

Особо отметим ту антропологию, которая лежит в основе патриотизма А.С. Панарина, его любви к России. Любви менее всего удобопревратной и угодливой. Панарин был уверен, что любая попытка, направленная на сокрытие недостатков, не только скроет бесценные достоинства России, но и обличит неверие в ее необоримую силу. Главное, чтобы не было ни зложелательства, ни лакировки, а была любовь и желание добра Отечеству.

Человек, именно как «симфоническая личность», есть органическое и гармоническое единство знания, веры, эмоции, воли, тела и поступка, которые действительно «неслиянны, нераздельны, неразлучны и неизменны» – и в индивидуальном; и (что особенно важно) в родовом, социальном, культурно-цивилизационном, философско-религиозном планах. И если мир есть нравственное целеполагание, направленное на уважение-любовь к жизни в любом ее (жизни) самоопределении как именно соседстве-вспоможении другой жизни, то всякое противное этому состояние есть состояние вражды, чуждое любви. Любовь всегда выход за собственные границы – к другому; и потому для любви уже нужны двое. Как и в познании, в котором подобная творческая надындивидуальность или интерактивная эпистемологическая межсубъектность становятся (в этом смысле) социально-политическими герменевтическими практиками-интерпре-

[1] *Герцен А.И.* Не наши (из «Былого и дум») // Герцен А.И. Избр. филос. произв.: В 2 т. Т. 2. М., 1946. С. 231–232.

тациями. А их успешность в политике, управлении проявляется в «месторазвитии», «местосбережении» и «народосбережении» (по выражению Г.В. Вернадского[2] и А.И. Солженицына), проводимыми элитой. В противном случае народ не имеет элиты и говорить о реалальной социальной политике, благополучии страны, культуры, государства очень и очень затруднительно.

И здесь есть существенные опасности, затруднения и смешения понятий, которые весьма чреваты печальными последствиями в мире политическом – мире особом. В нем как нигде роль теории (гуманитарной в силу понятного антропоцентризма) имеет прикладной, даже, по оперативности, естественно-научный эффект обратной связи. В силу именно прямого управленческого воздействия, которое может быть или силовым, военным, административным, экономическим ультиматумом, – или «любовным», «милостивым» – герменевтическим. Или, если говорить более прозаически, языком права: «публично-правовым согласованием интересов», да еще и регулярным в применении амнистий. Можно считать, что анализ двух видов политики в применении к *Евро-Атлантической* культуре и культуре России – одна из главных тем творчества А.С. Панарина. Особо внимательно им исследованы опасности и соблазны 1-го вида (назовем его формальным юридизмом), применяемого не по отношению к шикане и прекарной воле и девиантному поведению (в уголовном праве), а во внешней или внутренней политике. В любом случае здесь интереснейшая и оригинальнейшая критика тоталитаризма, откуда бы он ни исходил: из этатистских или цивилизационных начал. Элита в этом случае становится отрядом завоевателей, который попеременно опасен как для стран-соседей, так и для собственных граждан.

При этом особо опасен в политике разрыв должного и надлежащего – нравственно-религиозных принципов и их осуществлений (даже в способах!) в общественной жизни. Теория и практика политики здесь неразрывны: любая аберрация смысла, т. е. попытка выдать частный, узкий, местный, региональный интерес за интерес системный, целостный, универсальный тотчас же отзовется и отзывается в плачевных, кризисных последствиях.

Именно за эту аберрацию, как своего рода смысловую коррупцию, А.С. Панарин и критиковал теоретические модели постмодерна, в котором нарратив явно и без всякого побуждения к союзу про-

---

[2] *Вернадский Г.В.* Начертание русской истории. М., 2004.

тивопоставляет себя другому нарративу, который, впрочем, платит ему тем же. Или же, в более респектабельном виде, частное, узкоцивилизационное, самодовольное, своевольное и самовлюбленное видение политики выдает себя за «общечеловеческие ценности», чего бы они ни касались: демократизма, гуманизма, прогрессизма, патриотизма, модернизма или традиционализма.

Особая заслуга Александра Сергеевича как раз и состоит в том, что он, как никто, остро и четко поставил следующую проблему – проблему определения интегративности в политике. Особенно ярко он это сделал в работе «Православная цивилизация». Сразу скажем: если говорить о России, то и к коммунистам, и к монархистам здесь очень много вопросов – и к Романовым, и к Зюгановым. И сваливать здесь все только на А. Парвуса – значит не рассматривать проблему по существу. Впрочем, и до сих пор много неясностей и непоследовательности в следующем вопросе: на базе какой системной нравственно-мировоззренческой, религиозной картины строится универсализм общества и государства, – социологические искажения в виде «пролетарского» и «обер-прокурорского», а ныне (тоже исходящего от государства) во многом «светско-культуртрегерского» православия ставили и ставят Церковь в положение несамостоятельного жителя резервации. Церковь отделяется не от государства (что совершенно верно), а отлучается от общества (что совершенно не верно).

Следующую группу проблем-предостережений, проистекающих из творчества Панарина, можно четко связать не просто с политикой, а с миграционной политикой. Если продолжить дискурс в его духе и стиле, то надо постоянно отмечать: здесь наиболее приемлемы наибольшая осторожность в соединении с наивозможнейшей открытостью. Осторожность, основанная на внятно обозначенных культурно-языковых и религиозно-мировоззренческих приоритетах (и их иерархии), вменяющих любому новому члену социума определенные обязанности. И максимальной открытости с точки зрения равенства в доступе (при условии соблюдения обязанностей) к социально-политическим, юридическим и экономическим правам. Напомним, великорусский патриотизм Москвы, России – это универсализм эмигрантов, объединенных не только кровью (менее всего кровью), обычаем или землей, но прежде всего религиозной идеей, т. е. культурой. По свидетельству нашего ярчайшего летописца Нестора, русские после крещения, т. е. в саамы ранний период образования государства, – это именно «новые люди»: «Мы же хрестияне,

елико земель (всех стран. – *В.Ш.*), иже вѣруютъ въ святую Троицю, и въ едино крещенье, въ едину вѣру, законъ имамъ единъ, елико во Христа крестихомся и во Христа облекохомся»[3]. В соответствии с этой традицией Москва, например, это именно «metlting pot» (плавильный котел); она и строится в своем основании представителями всех краев и «украинъ» России. И не только России. С этой точки зрения, кстати, название «Единая Россия» – это плеоназм, так как никакой другой она и быть не может. Россия или единая, или это уже не Россия, или еще не Россия. И в этом, если угодно, тоже бьющие пульсом мысли Панарина в их сути, его заветы и уроки, переданные нам по традиции свободного творчества, так свойственного этому мыслителю. Переданные не только нам, но и нашим потомкам.

О.Ю. Бойцова

Современная политическая наука: в поиске самоидентичности

Современная политическая наука опирается на многовековую традицию, но древнегреческий призыв, в латинском варианте звучащий как «Nosce te ipsum»[4], для нее все еще остается интеллектуальным вызовом. Проблемы, прямо или косвенно связанные с дисциплинарным самопознанием политической науки – вопросы о предмете политической науки, ее структуре, внешних и внутренних демаркациях, актуальны и остры. Во многом это связано с тем, что окончательное оформление политической науки как академической и исследовательской дисциплины произошло относительно недавно, лишь в двадцатом столетии, а применительно к отечественной политологии можно говорить и о последнем двадцатилетии XX в.[5]

---

[3] Повесть Временных лет по Лаврентьевской летописи. СПб., 2007, с. 11.

[4] «Nosce te ipsum» (лат.) – «Познай самого себя» (греч.: Γνῶθι σεαυτόν); надпись на храме Аполлона в Дельфах. Авторство этого призыва приписывается древнегреческим семи мудрецам – всем или кому-то одному, обычно Хилону или Фалесу.

[5] Эта дисциплина была введена в реестр специальностей вузов страны приказом ВАК от 25 января 1989 г. Начиная с этого времени процесс институционализации политической науки пошел быстрыми темпами: были открыты отделение политологии на философском факультете МГУ имени М.В. Ломоносова, а также кафедры, отделения, факультеты политологии во

Границы и параметры предметного поля, количество и содержательный «перечень» направлений, горизонтальные и вертикальные взаимосвязи субдисциплин напрямую зависят от уровня дифференциации политического знания. Становление современной структуры политического знания имело непростую траекторию, поскольку процессы дифференциации и фрагментации сталкивались с противоположно направленными тенденциями – активным методологическим и терминологическим заимствованием, микшированием подходов и гибридизацией отраслей. Дискуссии о структуре политического познания, сопровождавшие процесс институционализации политической науки, были частью реального процесса развития политического познания.

Вопрос о «внешнем периметре» политической науки – об основных границах политологического интереса и соотношении политологии с другими дисциплинами –особую остроту приобрел на рубеже XIX–XX вв., в эпоху институционального взрыва в гуманитарном знании, когда стремление к исследовательской автономии вылилось в активные усилия по размежеванию наук.

Институциональное становление политологии началось несколько позже, чем других социальных наук. К началу XX в. политические исследования в разных странах оказались «приписаны» к разным дисциплинам и в борьбе политической науки за теоретическую и институциональную автономию проявлялась национальная специфика. К примеру, М. Сальвадори[6] выделяет такие варианты демаркации, как выделение политической науки из моральной философии (Великобритания и страны Содружества), из правовой науки, основанной на традиции римского права (Франция, страны Средиземноморья и Латинской Америки), из государствоведения и административного права (Германия, Австрия, Нидерланды, Скандинавия), из политэкономии и социологии (СССР и социалистические страны). Становление политической науки в США – особый случай демарка-

---

многих вузах страны. В 1990 г. в ВАК начал работать первый экспертный совет по политическим наукам и были присуждены первые ученые степени по политологии, в 1991 г. создана Российская ассоциация политической науки, начал издаваться журнал «Политические исследования».

[6] См.: *Salvadori M.* The Unesco project: methods in political science // Contemporary political science: a survey of methods, research and teaching. Paris: Unesco, 1950. P. 7–9.

ции, связанный не столько с отделением от других социальных наук, сколько с использованием их методологии, терминологии и концептуальных построений в политических исследованиях.

Дискуссии о том, обладает политическое познание самостоятельностью или же входит в состав других наук, утратили актуальность к середине XX в. с официальным признанием автономного статуса политической науки на мировом уровне. В 1949–1950 гг. под эгидой ЮНЕСКО был создан ряд международных объединений ученых, для того чтобы структурировать поле социальных исследований и институционально закрепить итоги дифференциации социального знания, придав статус автономной дисциплины правоведению, социологии, экономической науке и политологи.

Международная Ассоциация политической науки (МАПН) была создана в сентябре 1949 г. в Париже на конференции под председательством Р. Арона. В основу конституции, принятой на конференции, легли результаты кросс-национального исследования, проведенного в 1947–1948 гг. под руководством профессора политической науки Принстонского университета (США) В. Эбенштейна. Данный проект предполагал сбор информации о состоянии политических исследований в разных странах по трем позициям: предметное поле, методология и терминология. Было прислано 84 доклада о национальных школах политической науки, 53 – из европейских стран, 13 – из Северной Америки и 18 – из Южной Африки и Азии[7]. На основании анализа присланных документов были определены основные параметры дисциплины, закрепленные в конституции МАПН.

Самым важным, пожалуй, следует считать решение употреблять термин «политическая наука» в единственном числе. Это было официальным признанием того, что все многообразие политических исследований «подведомственно» одной дисциплине, и данная дисциплина имеет предметное единство. Не менее значимой представляется и победа американского подхода – отказ от методологического размежевания с другими дисциплинами и указание на то, что политическая наука в своих исследованиях использует юридический, психологический, исторический, социологический, статистический и даже философский методы.

---

[7] См.: *Coakley J., Trent J.* History of the International Political Science Association. 1949–1999 // International Political Science Association. Dublin, 2000. P. 16.

Признание единства предмета и плюрализма методов сопровождалось определением границ проблемного поля и структуры политического познания: конституция выделила четыре исследовательские области – политическая теория и история идей, политические институты, политические организации и международные отношения[8].

Развитие политической науки, уже на собственной основе, привело к дальнейшей дифференциации политического знания. Тем самым при решении задачи самоидентификации центр тяжести переместился с проблем «внешнего периметра» на вопросы внутренней топографии. Во второй половине XX в. структурные дискуссии в западной политологии были посвящены двум главным темам. Первая – институционализация субдисциплин и, соответственно, разделение между ними общего поля политических исследований. Вторую можно условно обозначить как размежевание по уровню абстракции и степени ангажированности.

В первом случае источником дискуссий служит разрыв между формально закрепленной структурой политической науки и теми вызовами, которые поступают как от реальной политики, в определенные периоды выводящей на первый план те или иные проблемы, так и от самого процесса познания, в котором интересы исследования размывают институциональные границы. На протяжении XX в. в разных странах в политической науке выделилось от 5 до 40 субдисциплин, и процесс дробления продолжается[9]. Поскольку логика процесса институционализации дисциплины требует «узаконивания» возникающих исследовательских направлений и вписывания их с существующую структуру, постольку тема соотношения политологических субдисциплин не может быть исчерпана.

Основная проблема, поднятая в связи с подобного рода дискуссиями, заключается даже не в сложности деления предмета между субдисциплинами, хотя она весьма велика и часто сам такой подход

---

[8] См.: *Coakley J., Trent J.* Op. cit. P. 17.

[9] В литературе встречаются утверждения, что на сегодняшний день в политической науке США насчитывается 100 субдисциплин. (см.: *Стрипч Д.* Структура политической науки // Политическая наука на рубеже веков: Пробл.-темат. сб. / РАН ИНИОН. Центр социальных науч.-информ. исслед. Отд. политологии и правоведения, Ин-т сравнит. политологии; отв. ред. вып. Л.Н. Верченов. М., 2000. С. 17.

демонстрирует свою непродуктивность[10]. Главная опасность кроется в угрозе дезинтеграции дисциплины, усиливающейся с нарастанием фрагментации, стремления к обособлению и институциональному закреплению выделившихся сегментов. Эта опасность была осознана уже в 1980-е гг., когда в западной политологической литературе появился ряд публикаций алармистского толка, ставящих политической науке неутешительный диагноз[11]. Суть кризиса виделась в тенденции к распаду политологии на множество направлений, не связанных друг с другом ни концептуально, ни методологически, ни терминологически, что неизбежно вело ее к гибели – к утрате статуса единой автономной дисциплины. Важнейшим итогом дискуссий о размежевании субдисциплин, таким образом, стало осознание необходимости макротеории, фиксирующей общую научную традицию, вписывающей отдельные направления в единое исследовательское поле и определяющей основную траекторию их развития.

Вторая тема дискуссий сводится, в сущности, к старому спору о научности и ценностном нормативизме в политическом познании, о соотношении политической науки и политической философии. История этого спора широко известна, и началась она задолго до рассматриваемого периода и, вероятно, еще далека до завершения. Однако можно утверждать, что кульминация в дискуссиях о допустимом уровне теоретической абстракции и возможности политической ангажированности исследователя приходится на вторую половину XX в. В это время произошло разочарование в жестком сциентизме с его стремлением ограничить политическое познание ценностно-нейтральными эмпирическими исследованиями прикладного харак-

---

[10] Так, в издании «Политическая наука: новые направления» при определении основных субдисциплин не удалось выдержать единый критерий деления: часть субдисциплин выделена по теоретико-методологическому основанию (институционализм, поведенческие исследования, компаративистика, политэкономия), часть – по сфере (международные отношения, социальное управление), и особняком стоят политическая методология и политическая теория. См.: Политическая наука: новые направления. М.: Вече, 1999.

[11] Речь идет о работах Дэвида Риччи «Трагедия политической науки» (1984) и Габриэла Алмонда «Разделенная наука: школы и секты в политической науке» (1990); см.: *Ricci D.M.* The tragedy of political science. N.H.: Yale univ. press, 1984; *Almond G.* Separate tables: schools and sects in political science // *Almond G.* A discipline divided: schools and sects in political science. Newbury Park, L., New Delhi, 1990.

тера и, соответственно, вытеснить за рамки политической науки не только политическую философию, но и политическую теорию. Смягчение данной позиции шло через признание необходимости «теорий среднего уровня» и создание формальных макротеорий в рамках структурно-функционального анализа и теории рационального выбора, которые должны были стать научной альтернативой умозрительным и ценностным учениям. И, несомненно, переломным моментом стало признание неприемлемости принципа ценностной нейтральности политологи и необходимости включения ценностно-нормативной проблематики в сферу внимания политической науки в постбихевиоральный период. Более того, инспирированное сциентизмом смещение научных интересов с нормативно значимых вопросов об основах политики и демократии к вопросам об эмпирически управляемом и политически полезном стало восприниматься как причина кризиса политической науки[12]. Таким образом, и это направление дискуссий помимо частного итога – легитимизации политической философии – привело и к более общему выводу о необходимости пересмотра критериев научности и выработки такого понимания политической науки, которое позволяет сочетать нормативные и эмпирические принципы, ценностный и формальный подходы, фундаментальные и прикладные исследования.

В отечественной политологии структурные дискуссии как о внешних границах, и в том числе об отношениях с политической философией, так и о соотношении субдисциплин, скорее всего, будут актуализироваться по мере концептуализации политологического методологического инструментария и работы над унификацией дисциплинарной матрицы. Свидетельством того, что интерес к предметному структурированию политической науки будет расти, может служить все чаще дающие о себе знать дискуссии о статусе отдельных направлений политических исследований; к примеру, обсуждение места и роли истории политической мысли как политологической дисциплины.

Пример этот показателен потому, что история социально-политических учений занимает особое место в политической науке.

---

[12] См.: *Истон Д.* Новая революция в политической науке Текст президентского обращения на 65-м съезде Американской ассоциации политических наук, 1969 г. // Социально-политический журнал. 1993. № 8; *Истон Д.* Будущее постбихевиоральной фазы в политической науке // Политическая наука на рубеже веков. М., 2000.

С одной стороны, это субдисциплина, сосуществующая с другими отраслями политологии. В определенном смысле она составляет фундамент политической науки, поскольку аккумулирует опыт разработки проблематики всех политологических субдисциплин и выступает как в качестве «арсенала», фиксирующего и хранящего всю полноту информации о применявшихся подходах к исследованию их предметного поля, так и «эксперта», анализирующего результаты реализации данных подходов и оценивающего их значимость. С другой стороны, это метадисциплина по отношению к политологии, поскольку она рассматривает научное знание о политике в историческом масштабе, прослеживает траекторию и логику его развития и вписывает его наличное состояние в общий интеллектуальный контекст. И в том, и в другом случае данная дисциплина имеет четко определенный предмет – знание о политике, его основания, принципы, динамика и проч.

Важно подчеркнуть, что то знание о политике, которое изучает история социально-политических учений, является теоретическим, т. е. структурированным, доказательным, стремящимся к внутренней непротиворечивости и логичности. Но далеко не всегда оно соответствует критериям строгой научности. Предметное поле рассматриваемой дисциплины не ограничивается исключительно научными теориями (как бы мы ни трактовали понятие «наука» – в классическом, неклассическом или постнеклассическом смысле). Скорее, это поле можно обозначить как совокупность теоретически выстроенных интерпретаций мира политического, логически созданных образов политики и трактовок человека как существа политического. Среди них есть и сциентистские, отвечающие требованиям научности версии, однако в предметном поле дисциплины они занимают лишь один из «секторов» наряду с другими теоретическими конструктами – идейными комплексами, конгломератами воззрений, философскими системами, идеологическими легитимизациями, интерпретативными схемами и проч., которые традиционно объединяются в понятии «учения».

Помимо предметного поля единство истории социально-политических учений как политологической дисциплины определяется пониманием исследовательской задачи. В самом общем виде ее можно определить как анализ динамики знания о политике, нацеленный на раскрытие оснований, принципов, механизмов, направления изменений в теоретическом осмыслении и интерпретации политического. К числу же более специфичных, «инструментальных» задач отно-

сится, прежде всего, «спецификация» теоретических конструктов, составляющих предметное поле истории социально-политических учений. Под «спецификацией» понимается определение характерных черт изучаемого конструкта для отнесения его к определенной таксономической группе. В качестве ячеек классификации чаще всего выступают теоретико-методологические подходы – наиболее крупные «элементы» предметного поля (иногда для их обозначения – не вполне строго – используется понятие «парадигма»). Они представляют собой целостные, концептуально оформленные представления о политике, служат как фундаментом прикладных исследований, так и основой принципов понимания политических феноменов в целом, поскольку выдвигают критерии выбора методов, отбора фактов, основания обобщений и классификаций политических явлений и проч. Спецификация проводится на основе «внутреннего» и «внешнего» критического анализа. «Внутренний» предполагает мзучение аксиоматики и эпистемологической программы исследуемого теоретического конструкта, его составных частей и их взаимосвязей, проверку его на предмет логичности и последовательности, а также определение пределов его познавательной применимости. «Внешний» основывается на историко-компаративном анализе и нацелен на определение взаимосвязей и взаимовлияний изучаемого конструкта, его места и роли в современном ему интеллектуальном контексте и в истории политической мысли в целом.

Работая над решением указанных задач в своем предметном поле, история социально-политических учений опирается на ряд общих теоретических положений, определяющих ее основания как политологической дисциплины. Не имея возможности детально рассматривать этот вопрос, остановимся на двух важнейших.

Первое. Исследование политики носит мультипарадигмальный характер, что является не только фактической данностью, но и необходимостью, обусловленной самой природой политического. Мультипарадигмальность предполагает различия в интерпертациях и вариативность подходов к постановке и решению проблем[13].

---

[13] Это положение приобрело характер хрестоматийного и вошло в учебники. См., к прим.: «Множественность складывающихся образов политики – неоспоримое свидетельство полисубстанциональности политического, как такового. Политическая наука не терпит претензий на выражение "единственной" истины в знаниях о политике» (*Соловьев А.И.* Политология: Политическая теория, политические технологии. М.: Аспект Пресс, 2006. С. 32).

Второе. Знание о политике исторично. Это проявляется в корреляции образов политики с современным им идейным и культурным контекстом, а также в динамике политического познания – историческом изменении как эпистемологической программы (т. е. понимания предмета, границ проблемного поля, целей и задач, допустимых методов исследования и т. д.), так и реализующих ее конкретных теоретических построений.

Оба эти положения, обусловливающие единство истории социально-политических учений как политологической дисциплины, одновременно определяют и существенные расхождения в подходе к разработке ее проблематики.

Признание мультипарадигмальности политического знания ставит вопрос о соотношении различных версий интерпретации мира политического, а именно: следует ли рассматривать их как равноценные или же говорить о большей / меньшей значимости того или иного варианта? В зависимости от ответа на данный вопрос выстраивается плюралистическая или монистическая версия развития политического познания.

Нельзя не отметить, что и в том, и в другом случае возникают теоретические сложности. Выбор в пользу равнозначности означает принятие плюралистической установки и – в русле постмодернизма – отрицание универсальности, общезначимости полученных результатов. Если оставаться в поле политической науки, то теоретические сложности при подобном подходе к анализу истории политического познания неизбежны. Ставя результаты научного познания на одну доску с ненаучными, вненаучными, донаучными версиями, он принципиально не позволяет обосновать приоритет научного исследования политики перед, скажем, камланием как способом вопрошания о сути происходящего. Более того, исследователь лишается любых ориентиров, позволяющих принимать теоретические и практические решения.

С признанием неравноценности парадигм возникает проблема, связанная с необходимостью избежать произвольности, субъективности и даже схематизации при описании динамики политического познания. Прежде всего требуется четкое определение критериев сравнения и оценки различных теоретических конструктов. Но даже если такие критерии выработаны, остается вопрос об их обоснованности, в том числе о применимости критериев, «работающих» в рамках одной

парадигмы, для оценки другой. Последовательная же реализация данного подхода неизбежно связана с монистической установкой при анализе истории мысли, что заставляет исследователя выбрать в качестве «правильной» одну из парадигм, а все прочие версии рассматривать в непосредственном соотношении с ней, т. е. как ее «предтечи», «недостаточно приблизившиеся», «недоразвившиеся», «отклонившиеся» и т. п. Подобный подход чреват серьезными ошибками, поскольку основное внимание направляется на обнаружение в любом конкретном теоретическом конструкте свидетельств близости к «правильной» парадигме или отдаленности от нее.

Развитие тезиса об историчности знаний о политике, о соответствии образа политики историческому контексту требует установить факторы, значимые для появления конкретной интерпретации мира политического. В частности, найти объяснение тому, что в один и тот же период появляются конкурирующие друг с другом версии. И здесь возникает целый ряд вопросов. Какие факторы «ответственны» за это – политические или внеполитические (скажем, экономические, географические, познавательные и проч.)? Что следует рассматривать в качестве важнейших детерминат, порождающих политические теории и самостоятельные исследовательские направления? Есть ли некая общая направленность в смене теоретических построений, и если да, то можно ли рассматривать историческую динамику политического познания как прогресс? Каков механизм смены вариантов интерпретации мира политического: происходят ли изменения скачкообразно, в логике куновской смены парадигм, или же кумулятивно – при сохранении накопленных знаний?

Ответы на эти вопросы требуют принятия определенной научной позиции, выбора из ряда альтернатив, что обусловливает наличие спектра научных подходов в рамках истории социально-политических учений. Такие расхождения в понимании детерминант и направления развития политического познания хорошо известны. Не имея возможности подробно останавливаться на этом вопросе, приведу только два примера. Так, представители теории рационального выбора видят в истории политического познания прогрессивный кумулятивный процесс, ведущий к повышению научной строгости результатов исследования политики. А школа Лео Штрауса, напротив, отрицает прогресс в развитии политического знания, рассматривая историю политической мысли как процесс актуализации и уточне-

ния содержания «вечных ценностей» в рамках несводимых друг к другу учений[14].

История социально-политических учений имеет давнюю традицию научной разработки своего предметного поля и в этом смысле с полным правом может считаться одной из старейших (если не самой древней) среди отраслей политического знания. Но сегодня перед этой дисциплиной со всей очевидностью встала относительно новая для нее задача. Это задача самоанализа, изучения и осмысления себя как научной дисциплины, прояснения собственных оснований и методологических приемов, проведения внутреннего структурирования и классификации подходов и принципов в исследовании. И в этом она, безусловно, находится в общем русле развития политического познания, о котором шла речь в начале статьи.

Специфика отечественной политологии во многом связана с особенностями процесса ее становления в постсоветский период: в относительно краткий отрезок времени была осуществлена интенсивная рецепция значительного объема знаний и методов, полученных западной политической наукой за последние два столетия. Это обусловило возникновение уникальной ситуации, когда парадигмы самопонимания дисциплины, последовательно сменявшие друг друга на Западе в течение XIX–XX в., оказались сосуществующими. Поэтому в рамках отечественного дискурса можно встретить принципиально несогласуемые образы науки о политике, принимаемые в качестве матричных. Так, все еще присутствуют классические сциентистские модели жестко нормированной, ценностно нейтральной деятельности по поиску объективной, универсальной истины – позитивной науки в духе девятнадцатого столетия, ориентированной на эмпирические исследования и выводящей за свои границы философию как ценностно-нормативное знание. Нередки постпозитивистские версии, признающие зависимость способов познания от социально-культурного контекста и настаивающие на неустранимой ангажированности научного поиска и в то же время разводящие фи-

---

[14] Более подробно см., к прим.: *Алмонд Г.А.* Политическая наука: история дисциплины // Политическая наука: новые направления. М.: Вече, 1999. С. 69–106; *Штраус Л.* Введение в историю политической философии // Штраус Л. Введение в политическую философию. М.: Логос, Праксис, 2000. С. 198–203; *Швери Р.* Теория рационального выбора: универсальное средство или экономический империализм? // Вопросы экономики. 1997. № 7.

лософию и науку. Определенное место занимают и постмодернистские трактовки, которые признают науку тотализирующей практикой и отказывают ей в ценностном превосходстве над иными способами миропостижения. Хотя многоголосие в самопозиционировании ставят под угрозу само существование политической науки как единой дисциплины и потому требуют выработки базового эпистемологического консенсуса, это еще в недостаточной мере осознается отечественным политологическим сообществом. Однако если учитывать последние институциональные решения в отечественной политологии[15], то можно предположить, что в отечественной и западной политической науке процесс самопознания идет по сходным траекториям. Безусловно, нельзя говорить о том, что в западной политологии дискуссии о структуре политического познания остались в прошлом и все проблемы решены. Но российским политологам следовало бы обратить внимание на опыт этих дискуссий и искать ответы на все эти вопросы, не отвлекаясь на уже отвергнутые зарубежными коллегами пути, ведущие в тупик.

А.В. Соловьев

Полемологическая проблематика в творчестве А.С. Панарина

Александр Сергеевич Панарин родился в 1940 г., в период между началом Первой мировой и началом Великой Отечественной войны. Исторические события 1939–1945 гг. в огромной степени повлияли на судьбы мира и не могли не оказать влияния на жизнь молодого человека, появившегося на свет в этот переломный момент истории, не только в плане личной, но и творческой судьбы. «Хрущевская оттепель» сформировала у него критическое отношение к истории своей страны, но не подорвала любви к Отечеству, которая была характерна для большинства советских людей того периода. Вехи его творческого пути свидетельствуют о своеобразии его научных устремлений, преломивших, как в призме, события недавней истории.

[15] Имеются в виду изменение номенклатуры специальностей, предусматривающее замену формулировки «теория политики» на «теория и философия политики» в специальности 23.00.01 и введение специальности 23.00.03 «политическая культура и идеологии».

После окончания Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова в 1966 г., которое прерывалось в связи с отчислением, и аспирантуры философского факультета в 1971 г. он защитил кандидатскую диссертацию в 1974 г. по теме «Критика социальной доктрины Жана Фурастье». Работа над кандидатской, а впоследствии и докторской диссертацией определила направление его научных интересов. Ни в коей мере нельзя отказать А.С. Панарину в оригинальности его идей, выдвинутых в различных работах, но нужно признать, что эти идеи сформировались и окрепли в ходе заочного диалога с западной, по преимуществу французской, философской, социально-политической и экономической мыслью. Занимаясь критикой социальной доктрины Ж. Фурастье[1], А.С. Панарин совершенствовал методологию критического рассмотрения социальных учений как таковых. Это сослужило неоценимую службу в его дальнейшей теоретической эволюции и в значительной степени определило его оппозиционные настроения по отношению к окружавшей его социальной и политической реальности. Выбор темы кандидатской диссертации молодым советским ученым, на наш взгляд, был очень удачным, потому что он познакомился с творчеством по достоинству уважаемого мыслителя Франции, известного своими философскими, экономическими и социологическими трудами не только в своей стране, но и за ее преде-

[1] Фурастье Жан (1907–1990) французский экономист, социолог, философ, доктор права; член Академии моральных и политических наук (с 1968 г.). Автор многочисленных работ по экономике, социологии. Во многих работах постановка вопросов экономического и социального характера приобретает философское звучание. См.: Note sur la philosophie des sciences. Paris: Presses Universitaires de France, 1948. 36 p.; Le Grand Espoir du XXe siècle. Progrès technique, progrès économique, progrès social. Paris: Presses Universitaires de France, 1949. 224 p. Réed 1989 collection Tel Gallimard; La Civilisation de 1960. Paris: Presses universitaires de France, 1947. 120 p. (Coll. Que sais-je? n° 279). Ed. remaniée en 1953 sous le titre: La Civilisation de 1975, en 1974, sous le titre: La Civilisation de 1995 et en 1982 sous le titre: La Civilisation de 2001. 11e éd.: 1982. La Grande Métamorphose du XXe siècle. Essais sur quelques problèmes de l'humanité d'aujourd'hui. Paris: Presses universitaires de France, 1961 224 p. Prévision, futurologie, prospective. Cours de l'Institut d'Études Politiques de Paris. 1973–1974. Paris: Les cours de droit, 1974. 113 p. (ronéoté). L'Église a-t-elle trahi? Dialogue entre Jean Fourastié et René Laurentin. Paris: Beauchesne, 1974 192 p. Les Trente Glorieuses, ou la révolution invisible de 1946 à 1975. Paris: Fayard, 1979. 300 p. (Rééd Hachette Pluriel n° 8363). Ce que je crois. Paris: Grasset, 1981.

лами. Многие темы в творчестве А.С. Панарина были созвучны проблемам, которые ставились Ж. Фурастье в его работах, однако их осмысление всегда носило у русского ученого оригинальный характер.

Докторская диссертация «Современный цивилизационный процесс и феномен неоконсерватизма» (1991) явилась следующей важной вехой научного восхождения А.С. Панарина. Во главу угла исследования легли два актуальных явления современности, оказывающие сильное влияние на развитие современного мира. Интерес был не случайным, так как автора волновали процессы социокультурного и политического развития мезо- и макроуровня. Недаром одним из приоритетных направлений исследований А.С. Панарина являются глобализационные процессы. Осмысливая происходящее в сфере международных отношений, автор не мог пройти мимо такого важного явления, как новый миропорядок и способы его установления. Поэтому проблемы войны, терроризма, социального конфликта вызывали у него неподдельный интерес. В этом контексте уместно напомнить о таких работах А.С. Панарина, как «Наше ближайшее будущее безнадежно устарело» – статья, опубликованная в 1997 г., в которой автор дает геополитический прогноз развития политических систем на ближайшие десятилетия. В ней ставится вопрос о возможности глобальной гражданской войны бедных с богатыми. Причиной этому является бедственное положение обнищавших слоев, загнанных в угол и вынужденных создавать глобальные силы самообороны. Такой футурологический прогноз достоин сравнения с похожими идеями К. Шмитта, писавшего о «мировой гражданской войне»[2]. Реакция российского политолога на события 11 сентября 2001 г. в Нью-Йорке была моментальной, но не совпадающей с официальной позицией. Она была отражением его взглядов на национальные интересы России и призывом к их осознанию российским истеблишментом. Такое отношение к предполагаемому втягиванию России в русло американской антитеррористической политики было здоровой реакцией российского мыслителя, пережившего последствия горбачевской инициативы с «общечеловеческими ценностями», которые привели к печальным геополитическим и геостратегическим результатам для России. Свою позицию он четко изложил в своем выступлении «Он-

[2] См.: *Schmitt C.* La guerre civile mondiale, essais 1953–1973, éditions è®e, novembre 2007 (Textes présentés, traduits et annotés par Céline Jouin).

тология террора» в МГУ на «круглом столе», организованном сразу после терактов в Нью-Йорке.

Будучи достойным продолжателем традиций русской философии в осмыслении войны как социального процесса, А.С. Панарин посвятил объемное исследование роли российской интеллигенции в войнах и революциях XX в.[3] Название этой работы показывает, насколько его исследование подпадает под критерии, выдвигаемые французской школой полемологии к тематике исследований войны[4]. Например, большое исследование, осуществленное Г. Бутулем и Р. Каррером «Вызов, брошенный войной (1740–1974), два века войн и революций»[5]. Методология и содержательная сторона этого исследования получили развитие в следующем коллективном труде французских полемологов «Войны и цивилизации (от предыстории до ядерно-космической эры)»[6].

Но одной тематикой полемологические аспекты творчества А.С. Панарина не ограничиваются. Работа «Стратегическая нестабильность XXI века», опубликованная в журнале «Москва» (2002. № 4–12), показала, насколько важна полемологическая составляющая проблемы стабильности современного мира. Из четырех глав работы две посвящаются проблеме военного конфликта как средства разрешения социального конфликта. Футурологические предвидения автора сразу рисуют перспективы развития отношений между основными субъектами международных отношений. Название первой главы имеет характер предвидения – «Третья мировая война как судьба поколения XXI века». В ней автор дает анализ ситуации и обосновывает выдвинутый тезис. Это обоснование носит методологически честный характер, так как используемый автором инструментарий является нейтральным средством, применяемым для идеологически непредвзятого анализа политических систем разного

---

[3] *Панарин А.С.* Российская интеллигенция в мировых войнах и революциях XX века. М.: Едиториал УРСС, 1998. 352 с.

[4] Полемология – наука о войне (от греч. полемос – война и логос – наука, учение). Основатель – французский социолог, философ Гастон Бутуль (1896–1980).

[5] *Bouthoul G., Carrere R.* Le defi de la guerre (1740–1974), deux siecles de guerres et de revolutions. P., 1976; *Bouthoul G., Carrere R., Annequin J.-L.* Guerres et civilizations (de prehistoire a l'ere nucleo-spatiale). P., 1980.

[6] *Bouthoul G., Carrere R., Annequin J.-L.* Guerres et civilizations (de prehistoire a l'ere nucleo-spatiale). P., 1980.

типа. Здесь присутствует тонкий социально-философский анализ политических реалий, сложившихся в результате поражения Советского Союза в «холодной войне». Он свободен от мифов и идеологем, направленных на индоктринацию массового сознания, – он направлен на выяснение глубинных причин событий постсоветского периода.

Почему война занимает столь важное место в процессе анализа указанного исторического периода? Потому что автор искренне обеспокоен судьбами человечества, в силу того что слишком многое поставлено на карту. Он недвусмысленно указывает на инициатора обострения напряженности в мире и дает подробные объяснения этому феномену. Приведем лишь небольшой фрагмент из рассуждений А.С. Панарина: «Люди "старого типа" умели долго ждать и жили неторопливо. Патологическая торопливость человека новой формации объясняется не только чрезвычайным ускорением современного ритма жизни. Наряду с вмешательством техники, лихорадящей нашу жизнь, не меньшую роль играет вмешательство идеологии, подстегивающей нас в глубинно-экзистенциальном смысле. Сегодня самым идеологическим народом на земле, несомненно, являются американцы. Полнота их идентификации с новым великим учением объясняется тем, что по меркам этого учения именно они являются "избранным народом", именно им вручена миссия и обещано конечное торжество. Поэтому и решения, которые принимает Америка, – это апокалипсические решения, отмеченные близостью окончательной разводки исторической драмы человечества. Мировая война за окончательное торжество либерального идеала во всем мире для США то же самое, что мировая революция для большевиков первого призыва. Как те, так и другие уже не способны воспринимать людей другой формации обычным человеческим образом: они наделяются демоническими чертами носителей последнего зла. Вопреки всяким разглагольствованиям о толерантности, плюрализме, диалоге и прочих реликтах старого либерального сознания, новое либеральное сознание абсолютно монологично, абсолютно закрыто для апелляций извне, для свидетельств другой позиции и другого опыта»[7].

А.С. Панарин применяет многоуровневый анализ, рассматривая проблему как изнутри, так и снаружи. Он стремится выявить пру-

[7] *Панарин А.С.* Стратегическая нестабильность XXI века – http://www.patriotica.ru/books/panar_strategy/p_1.html.

жину изменений, происходящих в глобализирующемся мире, применяя различные подходы к раскрытию мотивов субъектов, заинтересованных в закреплении полемогенных факторов. Кстати, российский политолог ищет причины постоянной конфликтности не только в области международных отношений, но и в политической антропологии, политической психологии. Такой междисциплинарный подход в исследовании проблем стабильности вполне оправдан, так как ее достижение – это комплексный процесс, предполагающий динамичное взаимодействие многих факторов, реально влияющих на сохранение равновесия. Вместе с тем А.С. Панарин утверждает относительный характер этого равновесия, которое может быть нарушено при определенных обстоятельствах.

Характерно, что так же, как и в рамках французской полемологии, где на определенном этапе возникла новая расширительная трактовка полемологии не только как науки о войне, но и как науки о социальном конфликте[8], А.С. Панарин рассматривает эти две стороны конфликтности во взаимосвязи. Однако А.С. Панарин идет в своих «полемологических» изысканиях гораздо дальше французских исследователей и их западных коллег из других стран, не пытавшихся создать системную объяснительную модель современного общества, проникнутого антагонизмом. В своих работах он не использует термин «полемология» и его производные, тем не менее они пронизаны полемологическим контекстом. Российский философ затрагивает одну из принципиальных тем классической французской полемологии – демографию. Но снова он полнее, чем ортодоксальные полемологи, рассматривает соотношения между демографией и конфликтогенными ситуациями. У него нет прямой зависимости между численным выражением населения и состоянием равновесия и безопасности общества. Подобные корреляции лежат в работах Панарина в области сознания и психологии.

В одном из номеров французского журнала «Полемологические исследования»[9] обозначена предметная область полемологии, в которую включено достаточно много критериев, определяемых следующим образом: «Полемология изучает войны, мир и конфликты с при-

---

[8] *Freund J.* Sociologie du conflit. P., 1983.

[9] Журнал, издававшийся Французским институтом Полемологии с 1965 г. до конца XX в. сначала под названием «Guerre et paix / Wars and peace» на французском и английском языках. Переименован в «Etudes polémologiques» в 1971 г.

менением насилия во всех их элементах: не только на *событийном* уровне; но также на уровне *конъюнктур*; но особенно и более глубоко на уровне *структур* (демографические структуры, демо-экономические, географические, исторические, политические, ментальные...) и функций»[10]. В работах А.С. Панарина отражены почти все из перечисленных тем. Одной из сильных сторон творчества А.С. Панарина является геополитический анализ. Это один из общих моментов в творческой биографии ученого. Профессор В.Н. Расторгуев пишет: «Его исследования легли в основу ряда масштабных научных программ... Становление русской цивилизации проводится во многом с опорой на методологию Панарина – с учетом социальных, геополитических и природных факторов, а также этнокультурных особенностей российских регионов, их социального и экономического потенциала, специфики конфессий, исторически представленных на территории России и, прежде всего, с учетом особой миротворческой и государствообразующей миссии Русской православной Церкви»[11]. Рассуждения Панарина проникнуты пониманием геополитических реалий современного мира. Они приоткрывают завесу над очередной мифологемой, выгодной западной цивилизации и их адептам. В «Стратегической нестабильности XXI века» он пишет: «Геостратегическое мышление Соединенных Штатов "зреет" по мере того, как происходит все более откровенная социальная поляризация мира и открываются две противоположные перспективы: одна – для избранных, предназначаемых для вхождения в новое информационное общество, другая, противоположная, – для отверженного большинства мира. Америке становится все более ясным, что новый мировой порядок – расистский по своей глубинной сути – не может держаться на какой-то инерции – он требует силового обеспечения. Следовательно, война, которую уже фактически начала сверхдержава, – это мировая гражданская война, разделяющая экспроприируемых и экспроприаторов. В этом – ключ к объяснению и самого характера войны, и сопутствующих ей "символических репрессий" – расчеловечивание жертв агрессии, выводимых за рамки цивилизованного отношения»[12].

---

[10] Champ de la polémologie française // Etudes polémologiques. 1975. № 15. P. 69.

[11] *Расторгуев В.Н.* Пророк в своем отечестве. О прогностическом даре Александра Панарина. М., 2010. С. 7.

[12] *Панарин А.С.* Стратегическая нестабильность XXI века – http://www.patriotica.ru/books/panar_strategy/p_1.html

В связи с этим нам представляется странным тот факт, что не всегда среди коллег политологов существует объективная оценка вклада других представителей своего «цеха». Например, в главе «Геополитика» учебного пособия «Теория политики» под редакцией Б.А. Исаева в параграфе «Современная российская геополитическая школа» перечислены ведущие современные геополитики России. Среди них имена А.Г. Дугина, В.В. Жириновского, Г.А. Зюганова, К.С. Гаджиева, Н.С. Мироненко, В.А. Колосова. Нет оснований оспаривать мнение авторского коллектива. Однако, к сожалению, в списке не нашлось места А.С. Панарину. Трудно назвать причину. Может быть, коллектив авторов не знаком с произведениями Панарина и их содержанием? Может быть, у него нет работ, где в названии присутствует термин «геополитика»? Может быть, не нравится резкость суждений автора и отсутствие политкорректности по ряду проблем? Нет нужды продолжать выдвижение гипотез по этому поводу. Из сказанного можно сделать вывод, что, наверное, наступает время обратиться к серьезному и беспристрастному исследованию творчества А.С. Панарина, что частично уже происходит. Существует наследие, есть ученики и продолжатели, о чем хорошо пишет В.Н. Расторгуев в книге, посвященной 70-летию А.С. Панарина, «Пророк в своем отечестве». Дело за немногим – заинтересовать студентов, аспирантов и преподавателей творчеством российского философа и политолога. Ведь именно им в недалеком будущем предстоит расставить на свои места имена тех, кто внес вклад в развитие науки.

В заключение хотелось бы отметить: «…он заслуживает признания как философ и гуманист. Его творчество, прежде всего, является творчеством свободного человека, стремящегося к познанию, которому удалось это сделать, по крайней мере в личном плане, и который в течение жизни, в которой он остался верным своим ранним убеждениям, обрел, никогда не отдаляясь от него, природный оптимизм…»[13] Эти слова были написаны Пьером Биз по поводу кончины Ж. Фурастье. Их можно в полной мере отнести к русскому ученому А.С. Панарину. Истинные ученые похожи друг на друга независимо от того, где они родились.

---

[13] *Bize P.* Jean Fourastié (1907–1990) – http://www.jean-fourastie.org/present.htm.

А.Л. Казин

Конец культуры или конец истории?

Политика как истина

В трудах А.С. Панарина политические и социологические проблемы неотделимы от мировоззренческой истины. Более того, они составляют, по существу, одно целое. Такова принципиальная методологическая позиция этого замечательного русского ученого. В настоящей статье я попытаюсь обсудить вопрос о социальной правде, в отличие от сознательных или бессознательных иллюзий, именно в религиозно-философском ключе, образцами использования которого применительно к современной мировой и национальной ситуации оказываются исследования А.С. Панарина и прежде всего его книга «Православная цивилизация в глобальном мире».

Не так давно в журнале «Нева» (2010. № 12) была опубликована статья А. Мелихова «Борьба с ничтожностью. Психология против экономики». Статья концептуальная: автор с самого начала обещает разобраться с последствиями мирового экономического кризиса, социальными и даже экзистенциальными, вызывающими «ужас собственной ничтожности», и стремится предугадать, «в каких чарующих химерах станет искать утешения население современной России». Как и следует ожидать после такого предисловия, в числе химер оказываются коллективизм (желание приобщиться «к чему-то большому»), национальное начало и, конечно, православие (в качестве «декоративной составляющей»). Автор, однако, не ограничивается этим обычным идеологическим набором – он подвергает критике и современных либералов за то, что они… не понимают природы либерализма. «Покуда либерализм будет восприниматься как чисто индивидуалистическая и рационалистическая разъединяющая идеология, он не сможет выдержать конкуренции с возвышающим обманами идеологий коллективистских, особенно в смутные, кризисные времена. С ними может соперничать только самовозвеличивающий индивидуалистический романтизм». В качестве практического вывода из своих рассуждений А. Мелихов предлагает правительству прагматически использовать конкуренцию названных идеологий в интересах укрепления государства, помня, что дороже всего ценятся символические жесты и понимание тех мотивов, которыми руководствуется рядовой человек.

Откровенное, прямо скажем, решение проблемы. Если властвующей элите выгодно поддерживать «коллективистсике грезы» – пусть поддерживает. Если они почему-либо подкачают – в запасе либеральные. Бывают ситуации, когда хорошо бы поддержать одновременно и те и другие, и это сгодится в дело. Игра в доброго и злого («правого» и «левого», патриотического и западнического) следователя всем хорошо известна. Возникает только вопрос: а какое отношение все это имеет к истине? Не к прагматическому успеху социальных технологий, а именно к истине – живой, мировоззренческой, человеческой? Ведь мы, и этим мы не похожи на Великого Инквизитора, отличаем обман от правды? Если не отличаем, то о химерах и говорить нечего. Если же отличаем, то тогда придется признать за истину «самовозвеличивающий индивидуалистический романтизм», по которому в обозримом будущем предлагается жить стране и миру. Так, во всяком случае, следует из вышеописанной логики. Особенно если браться за экзистенциальные и даже религиозные материи. Как говорится, назвался груздем, лезь в кузов.

Отделение политики от истины

На самом деле отделение политики от истины, т. е. утверждение индивидуалистического либерализма как мировоззрения и социальной практики, началось в Европе давно. Если не ходить слишком далеко, то уж точно со времен французской буржуазной революции конца XVIII в, законодательно отделившей церковь от государства. Именно тогда возникла главная судьбоносная греза либерализма – миф о самодостаточном человеке, который все понимает и сам все устроит. Богиня разума в Соборе Парижской богоматери, рогатая статуя Свободы вместо Христа – вот его зримые символы. Родившись в эпоху Просвещения, эта идеология перенесла смысловой центр цивилизации с Бога на человека, приписав ему всевозможные добродетели: всемогущий разум, победительную энергию творчества, способность самостоятельного различения добра и зла и т. п. Под пером просветителей и их последователей-модернистов (Гегеля, Маркса и других) история превратилась в торжественный марш прогресса во всех отношениях – непрерывное восхождение человечества ко все более совершенному обществу, свободе и правам человека. Были выделены и свои передовики на этом пути, прежде всего Англия, Франция, а затем и Соединенные Американские Штаты. Царская Россия, естественно, при этом рассматривалась как тормоз на

дороге европейской модернизации – именно в таком духе о ней писали, в частности, и авторы коммунистической доктрины.

Однако гладко было на бумаге, но забыли про овраги. Еще в самом начале проекта модерна, в XVIII столетии, великие европейские писатели Шекспир и Сервантес заметили «нелады в датском королевстве». Освободившийся от церковной опеки гуманистический человек быстро показал оборотную сторону своей новой свободы: в дело пошли яды, кинжалы, насмешка над всем прекрасным и высоким. Указанные орудия прогресса получили теоретическое оправдание в сочинениях Н. Макиавелли, Т. Гоббса и многих других мыслителей. «Делай, что хочешь» – такова была модернистская мораль, занявшая место развенчанного христианского идеала. Кровавая буржуазная революция 1789 г. во Франции только воплотила эту мораль на практике.

Собственность как мировоззрение

Значение европейского Просвещения и последовавших за ним революций заключается в том, что они переключили религиозную энергию людей с неба на землю. Нет сомнения, что благодаря подобному перевороту Евроатлантика в эпоху XIX и особенно XX вв. достигла выдающихся успехов. Англичане и американцы уже в XIX столетии («век девятнадцатый, железный») начали строить «хрустальный дворец», когда-то так поразивший Герцена и Достоевского на всемирной выставке в Лондоне. Замысел этого дворца был поистине вселенским: построить такое общество, наладить такую жизнь, чтобы каждый момент существования человека, от колыбели до могилы, был максимально приятен, удобен и производителен. По мере развития и укрепления универсально-рыночных отношений западный человек неуклонно утверждал себя как земного бога. Ренессанс, Реформация и Просвещение закрепили – соответственно в духе, в культе и в мировоззрении – это самообожествление (самодостаточность) евро-американца, выдав ему при этом религиозную и культурную санкцию. Только при таких обстоятельствах мог быть нравственно оправдан капитализм – своего рода интернациональная мастерская по производству меновых стоимостей, где гарантированный обмен услугами есть прежде всего результат работы на себя, ради своей выгоды, холодного эгоистического расчета.

Когда мы, русские, восхищаемся западным изобилием и порядком, мы часто забываем, что они куплены ценой превращения чело-

века в «одномерное» существо, в заложника его собственной экономической активности. При виде сияющих огней витрин и иномарок наше сознание отодвигает куда-то в тайники подсознания факт, что эта роскошь практически означает не что иное, как красивую оболочку небытия. Изобилие и довольство рыночной цивилизации подобны сытой улыбке чревоугодника, который уже съел все, что мог, и теперь может себе позволить щедрость и благотворительность, содержание театров и университетов, высокое жалование своих слуг. Создав общество, где все продается и покупается (т. е. святость и грех, гений и бездарность социально уравниваются посредством всеобщего рыночного эквивалента), модернистская Европа произвела на свет и соответствующую такому обществу служебную государственность, единственная задача которой – поддержание рыночного status quo. Символ такого государства – полицейский у ворот биржи. Парламентская демократия избирает не лучших, а себе подобных, т. е. послушных и удобных исполнителей. В буржуазных парламентах (в переводе с франц. – «говорильнях) произошел обмен духовного достоинства на чечевичную похлебку, когда качество человека определяется его принадлежностью к определенной имущественной или юридической корпорации (партии). Взамен такой гражданин приобрел гарантии личной неприкосновенности в качестве раба собственного мещанства. При этом где-то к середине позапрошлого столетия европейский буржуа обрел железную уверенность, что наконец-то он достиг высшей ступени истории: ничего лучшего и желать нельзя! Перечитайте, господа, «Зимние заметки о летних впечатлениях» Ф.М. Достоевского (1863 г.): такого смеха над просвещенной Европой до тех пор не раздавалось! Я уже не говорю о текстах К.Н. Леонтьева, прямо славшего Европе проклятья…

XXI век: пиррово торжество либерала

В XXI в. евроатлантический Запад окончательно свел вечность ко времени, сущностные ценности – к инструментальным, соборность – к индивидуализму. Бесспорным достижением европейской цивилизации стал суверенный индивид как субъект права и культуры, однако утрата таким субъектом духовного содержания привела его к опасным нравственным и политическим опытам со свободой, вплоть до союза с Мефистофелем (Фауст). Прав был Ницше: для новой Европы Бог умер. Набрав колоссальную производительную динамику, современный Запад переживает завершение проекта мо-

дерна – постмодерн. В содержательном плане его характеризует исчерпание абсолютизированной свободы, оказавшейся в религиозной пустоте. В культуре это ведет к ликвидации граней между действительным и возможным, т. е. к господству чистой мнимости (знаки без предметов, спекулятивная экономика, «общество спектакля»). Культура вырождается в старческую постмодернистскую «игру в бисер». Когда сказать по существу нечего, остается говорить о говорении, писать о письме, – ситуация Нарцисса, ловящего в зеркале ускользающее отражение, да и то без особой охоты. Утвержденный исключительно на своем Я, западный человек стал не нужен Богу; не интересен он такой и самому себе.

В области социально-политической практики современный Запад гордится «открытым обществом», плюрализмом мнений и оценок, однако на самом деле под флагом гуманистической свободы идет бегство от единой мировоззренческой (и тем более религиозной) истины как слишком принудительной, «тоталитарной». Истина в том, что истин много, – вот последнее слово индивидуалистического либерализма на уровне философской политики и политической философии. Цивилизация Новой Европы и Америки покинула Дух и сама оказалась покинутой Духом. Ее стратегии в XXI в. направлены на сакрализацию прав человека и достижение им успеха (наслаждения, богатства, власти) на этой земле, т. е. обеспечение элитарного «грешного рая». Такой проект является – и не может не являться – великой утопией: экологический предел природы (ресурсов на всех не хватит) и нравственный коллапс культуры, не различающей больше правду и кривду, серьезное и смешное, мужское и женское, полет и падение. Ключевые тенденции постмодерна, будучи продолжены в будущее хотя бы еще на сто лет, грозят смертью всему человечеству. Дальнейшая прогрессивная динамика Запада возможна только за счет глобального информационного, а затем и функционального подчинения всего не-Запада стратегиям «открытого общества», что крайне опасно для всего мира.

Русское чудо

Надо прямо сказать, что общий товарно-денежный знаменатель человеческих ценностей уже давно бы овладел планетой, если бы не русская революция 1917 г. Речь идет, разумеется, не о либеральной интерпретации этого события. Либерально-индивидуалистическая концепция прогресса, в принципе, не может объяснить очевидный

исторический факт – решительное сопротивление, оказанное православно-русской цивилизацией тотальному наступлению демократии собственников. В начале XX в. Россия была самой динамично развивающейся страной, с 1905 г. в ней фактически была установлена парламентская (думская) монархия, а русские купцы диктовали цены Европе – и все «слиняло в три дня», как выразился В.В. Розанов. Конечно, большую роль сыграла усталость народа от мировой войны, но не только она. Восемь месяцев Временного правительства показали, что русский человек не согласен воевать за собственность и парламентаризм. Ему подавай всемирную справедливость, за которой крылась бессознательно ощущаемая народом и ясно осознанная теоретиками христианская правда. Крупнейший национальный мыслитель первой половины XX в. Н.А. Бердяев писал, что Третий Рим стал Третьим Интернационалом. Произошло то, чего не предвидели ни социалисты, ни либералы. В дело вмешалась русская идея: живи не так, как хочется, а так, как Бог велит. Ею – вопреки собственной идеологии – и воспользовались большевики, создав на православно-русской почве крупнейшую державу, спасшую человечество от гитлеровского оккультного рейха и первой вышедшую в космос. Но самое главное – Советская Россия сохранила тот тип человека, для которого денежная (и вообще материальная) мотивация поведения является вторичной, вспомогательной. Ни любви, ни вдохновения за деньги не купишь. И парламент никакой не поможет.

Слом цивилизационной идентичности: вторая попытка

Вторая попытка слома цивилизационной идентичности России была предпринята переродившейся партноменклатурой в начале 1990-х гг., которая решила конвертировать политическую власть в собственность под лозунгом «возврата в Европу». Иными словами, России предложили отказаться от самой себя и принять правила игры иной истории и культуры. Естественно, что из этого ничего не вышло – вышел развал великой самодостаточной державы, способной идти по собственному пути и служить своего рода посредником между Востоком и Западом, Севером и Югом. Геополитические последствия этой либеральной революции налицо: от военных баз США на бывшей территории СССР – России до свежих гуманитарных катастроф на Ближнем и Среднем Востоке. Если после 1917 г. народ лишили веры (замененной религией «общего дела»), то после 1991 г. его попытались лишить и нравственно-интеллектуальной

жизни, заменив ее футболом и попсой. На Западе цивилизованный мелкий собственник давно свыкся с духовной и культурной «игрой на понижение» – его почти целиком занимает рыночный естественный отбор, повелительно диктуемый господствующим социал-дарвинизмом. Однако на Руси создание «нового человека» американского разлива никак не удается, как не удается и построение капитализма американского образца. Вопреки мощному – прежде всего телевизионно-рекламному – культу потребительства у русского человека продолжает сохраняться чувство бессмысленности существования в роли «экономического персонажа», навязываемой ему практиками и теоретиками рыночной демократии. Как писал замечательный современный ученый А.С. Панарин, «социальный капитал нельзя свести к рыночному капиталу». Более того, он растрачивается и исчезает в условиях бесцеремонного вторжения законов рынка в заповедные социальные и моральные сферы.

Так или иначе, фундаментальная ошибка современного либерализма заключается в настойчивом стремлении отменить «архаику» (она же «фантастика», «социальная греза», «коллективное вранье» и т. п.) нравственно-духовной мотивации человеческих отношений, расчистив место для тотального господства экономических (материальных) ценностей во всех областях общественного и личного бытия. Если так пойдет дальше, бабушки перестанут воспитывать своих внуков, пока родители не подпишут с ними соответствующего контракта. Контрактная семья, контрактная школа, контрактная армия, контрактное государство – что еще? Даже с чисто экономической точки зрения финансовые и юридические издержки на поддержание такого образа национального существования слишком велики. Стремясь пристроить Россию на евроатлантический Титаник, плывущий к неизвестной цели в нравственно-религиозных потемках, наши рыночные либерал-демократы не желают задуматься, что ждет этот «корабль тщеславия» уже в недалеком будущем. Однако неясность избранного курса прекрасно чувствует народ, ответивший на введенный в России культ денег всеобщим воровством и всеобщим пьянством. И это при том, что определенная часть нашего населения действительно никогда не жила так хорошо в материальном смысле, во всяком случае в крупных городах. Я уже не говорю о полной свободе самовыражения, слова, эротики, тусовок, путешествий – всего того, чего так не хватало нашей богемной элите при советской власти.

Однако потребительством (консьюмеризмом) русского человека надолго не соблазнишь. Миллиардеры-олигархи со своими футбольными клубами в качестве национального идеала («Кто хочет стать миллионером?») – что может быть ненадежнее для российского общественного устройства? В сущности, нынешнее российское государство превратилось в увлеченного игрока на глобальном финансовом рынке, махнув рукой на идеологию, мораль и культуру (одно ТВ чего стоит!). Под влиянием либерал-рыночников оно становится все более «экономикоцентричным». Между тем государственность (даже буржуазно-парламентская) не может и не должна сводиться к экономике, подобно тому, как незавидна судьба человека, целиком подчинившего свою веру и мораль интересам собственного кошелька.

Крах «экономического человека», подменившего собой человека верующего, человека разумного и человека нравственного, близок даже на Западе, где протестантская реформация, казалось бы, примирила между собой служение Богу и служение собственности. Нынешний мировой финансово-экономический кризис только одно из проявлений кризиса общецивилизационного. Культура, утратившая различие между Богом и маммоной, между истиной и выгодой, между безобразием и красотой, не имеет будущего.

«Конец света»

Если вернуться теперь к формулировкам А. Мелихова относительно «чарующих обманов» коллективизма и самовозвеличивающей мечты либералов, то придется признать, что Европа (и отчасти Россия) за последние триста лет только и делала, что боролась за осуществление индивидуалистической (романтической, если угодно) свободы как самоцели. Еще старик Гегель писал, что прогресс – это расширение пространства свободы. Примерно то же самое, каждый на свой лад, повторяли К. Маркс и Фр. Ницше. Ныне мы пожинаем плоды этой индивидуалистической романтики. Единственной реальной (хотя и прикрываемой разговорами о демократии и даже христианстве) мировоззренческой и социальной истиной современного Запада является сохранение достигнутого максимального комфорта существования. Запад («золотой миллиард») построил для себя совершенный «капитало-социализм», закончил в этом плане свою историю и сегодня делает все, чтобы затормозить, заморозить ее в нынешнем идеальном для себя социокультурном состоянии. Вся

внутренняя и внешняя политика Запада, включая регулярные ракетно-бомбовые «гуманитарные» акции, направлена исключительно на это. И плата за такое «окончательное решение» вопроса об истине чрезвычайно высока. Чуткие люди на самом Западе – такие, как О. Шпенглер, М. Хайдеггер, Г. Гессе – еще в первой половине XX в. почуяли как будто некий смертный туман, разливающийся по городам и весям бывшей «страны святых чудес». Уже в наше время Ф. Фукуяма назвал такое положение концом истории, а крупнейший американский социолог И. Валлерстайн оставил нынешнему капитализму лет пятьдесят, не больше…

История продолжается до тех пор, пока люди хоть чем-то радуют Бога. Между тем на наших глазах идеология постхристианского мира быстро, хотя и внешне незаметно, переходит в антихристианскую, тиражируемую под разными именами деятелями антицеркви. Сегодня на пространстве Евроатлантики осуществляется не ценностное приращение бытия, а его технологическая эксплуатация. Технический прогресс Запада происходит по инерции, моделируя компьютерными средствами глобальный масштаб греха как нормы жизни. Торжествует всемирная информационно-пропагандистская псевдокультура, управляющая сознанием человечества на основе новейших психосемантических технологий (т. н. «информационное оружие»). На гей-парады в столицах Европы выходит до миллиона человек, что свидетельствует о полной утрате массовым сознанием границы между добром и злом (постмодерн). В Европе (и тем более в Америке) уже нет *бытия* – там есть подручное, приручённое существование, когда субъект такого существования сидит перед телевизором или компьютером (мир как иллюзия-выставка), имея в качестве собственника всю Вселенную. Вопреки самодовольной прозе подобного «царства теней», в истоке его лежит утопия – социальная и технологическая утопия индивидуалистического либерализма, вплоть до «американской мечты» о просперити с белозубой улыбкой, отграничивающей ее владельца от всего низшего – врварского, от всего внешнего – чужого, опасного, но и от всего высшего – богоносного, таинственного. Это утопия мира без страдания, без греха и Воскресения. В сущности, это насмешка над творением Божиим, и самое печальное состоит в том, что этот смех уже прозвучал.

Что касается России, то на основе вышесказанного позволительно заключить, что Русь-Россия во всех своих исторических формах

(включая советскую) так или иначе, с большим или меньшим успехом исполняла роль Удерживающего (2 Фессал. 2,7) в нисходящем движении истории, предсказанном в Писании. Можно предположить, что назначение Святой Руси и состоит в замедлении этого стремления мирового социокультурного «человейника» вниз, ко все более темным (вплоть до инфернальных) уровням тварного существования. Последовательная либеральная жизненная практика есть плод уже остывшей или остывающей цивилизации, где предельные религиозные (смысложизненные) вопросы давно «разрешены» и отданы на откуп частному мнению, а единственной почвой общественного согласия «о главном» является необсуждаемая заинтересованность любых партий, классов и «меньшинств» в сытой и удобной жизни. Такого «бога» зовут ОКЕЙ, и это есть подлинно антихристианский «бог». От его имени говорил Великий инквизитор Ф.М. Достоевского. Самые большие грешники на этой земле те, кто наиболее комфортно устроился среди всеобщего греха. По ходу мирового времени возрастает напряженность антиномии добро / зло. Физических сроков и конкретных завершительных форм внутриисторического апокалипсиса людям знать не дано, но, по-видимому, основные события метафизического плана развернутся в наступившем XXI столетии. В определенном смысле конец света уже наступил, только не все это заметили. В таком контексте последняя жертва России Богу может заключаться в том, чтобы своим онтологическим неблагополучием отвергнуть тотальное приспособление к греху как норме личной и общественной жизни в утерявшем вертикальное измерение мире. Тогда конец света (конец духовной истории) может приобрести положительный смысл в христианском значении этого слова.

Под конец повторю, что вышеописанный (и уже фактически наступивший) закат Европы есть не что иное, как конец индивидуализма и либерализма, принятого за норму жизни. Самая большая фантастика в этом плане – представление его в качестве положительной социальной программы то ли под реалистическими, то ли под романтическими знаменами. Цивилизации, как показывает истории, ненадолго переживают свои соборные идеалы. И «мечеть парижской богоматери» не просто название романа, а предвидение близкого будущего и одновременно расплата за предательство. Будем надеяться, что православную Россию эта чаша минует.

М.В. Силантьева

Альтернативные сценарии развития российского образования в условиях современных реформ

Характеризуя современную цивилизацию в целом с точки зрения того, как проявляется в ней «синдром глобализации», А.С. Панарин одним из первых выделил альтернативный потенциал российской культуры. Он полагал, что вследствие наличия такого потенциала «российская цивилизация» способна успешно противостоять новейшим стратегиям «глобалистского захвата» промышленно и социально «развитыми» странами рынков «отстающих» стран путем «вползания» в их культурное пространство и постепенного «перестраивания» этого пространства по матрице «быстрого гедонизма». Подобные стратегии знакомы россиянам не понаслышке. Кстати, термин «быстрый гедонизм», сравнительно недавно вошедший в обиход (сначала отечественной публицистики, а затем и социального ориентированного научного знания), чрезвычайно удачно передает смысл проделанного в свое время А.С. Панариным социологического и культурологического анализа современных форм гедонизма, экспортируемого «атлантической цивилизацией» (Западная Европа и США) в страны «второго» и «третьего» мира. Это потребительство «одноразового» типа, где маркетинговые стратегии последовательно формируют зависимость возможного покупателя от приобретения того или иного товара, часто не являющегося предметом первой необходимости, совершенно не заботясь о том, чтобы данный субъект сохранял здравие, душевное и физическое, достаточно долго (хотя бы для того, чтобы продолжать покупать предлагаемый товар). Не будет большой натяжкой утверждать, что сами страны «атлантического типа» отнюдь не спешат распространять подобную модель на собственного потребителя. Достаточно вспомнить кампании по утверждению здорового образа жизни, охватившие сначала США, а затем и Европу, например кампания по борьбе с табакокурением и т. д.

В этой связи важнейшим отличием русского цивилизационного типа А.С. Панарин считает «антигедонизм», т. е. способность противостоять «заманчивым предложениям», исходящим из позиции «быстрого гедонизма». Прежде всего, в силу неразвитости отечественного рынка, хронических дефицитов и, соответственно, привычки отечественного потребителя не быть «потребителем по преимуществу».

Однако в наши дни, пожалуй, можно констатировать, что тип «быстрого гедонизма» в России («поколение пепси») уже сложился. Другое дело, что сегодня этот тип личности обречен на постепенное и (увы!) довольно быстрое вымирание. Защитой от него не могут служить даже значительные капиталы, накопленные «дедами» и «отцами» (если таковые капиталы имеются): гедонист нежизнеспособен «по определению». Причина в том, что он «подсажен на иглу» материальных ценностей, которые (даже если не являются напрямую вредными для здоровья, например в силу избыточности) сами по себе никогда не могут удовлетворить человека. Занимая в душе «свято место», которое, согласно русской пословице, никогда не бывает «пусто», они разрушительно действуют на психику, нередко втягивая вполне с виду благополучных потребителей в зависимости наркотического типа. Таких примеров, к сожалению, сегодня немало. Но даже те, кто, имея определенные материальные возможности и не имея вместе с тем элементарного досуга для того, чтобы «подумать о душе», все-таки устоял перед «внутренней эмиграцией» из потогонной системы корпоративного рабства, не могут быть уверены в своем завтрашнем дне. Пословица «время – деньги», отчетливо связанная с гедонистической ориентацией, в современной России становится все более «к месту». Те, кто заняты в бизнесе, «привязаны» к нему намертво (причем как «хозяева», так и «наемные работники»). Те, кто зарабатывает деньги в бюджетной сфере, как правило, постоянно заняты поиском «приработка» и, таким образом, тоже тратят время в первую очередь на «зарабатывание денег». Но что такое заработок? Ведь он выходит за пределы «простого» воспроизводства материальных условий телесного существования (включая его психо-эмоциональнные и социальные параметры) только в том случае, когда собственно «работа», труд, имеет творческое – свободное, не связанное напрямую с необходимостью заработка, – измерение. А теперь честно спросим себя: много ли места занимает в нашей работе такой труд?

Для примера обратимся к такой сфере непроизводственной занятости, как образование. Вряд ли стоит дополнительно обосновывать позицию, согласно которой для культуры европейского типа образование означает возможность выхода человека из плена чистого гедонизма, приобщение его к возможностям раскрытия своих творческих способностей, гармонизации духовных интересов и физических

потребностей. Оставим в стороне вопрос о том, насколько такая гармонизация в принципе возможна: прием идеализации «работает» в культуре в качестве одного из ключевых ее механизмов (ср. понятие «норма» – нравственная, правовая и т. д.).Заметим лишь, что Россия здесь страна вполне европейская, наследовавшая культурные традиции Германии, Англии и Франции, а значит, по определению Панарина, «атлантическая». Не случайно в России до недавнего времени статус образованного человека был чрезвычайно высок, а само образование воспринималось как важнейшая отрасль культуры (а не экономики).

Правда, «Запад» в период перестройки немало сделал для того, чтобы поколебать подобные установки. В частности, в конце 1980-х – начале 1990-х гг. было немало публикаций, в которых образование, в стиле неких социологических подходов, выдаваемых за «новейшие западные», рекомендовано было относить к сфере обслуживания. Таким образом дискредитировалась установка на особое место, занимаемое российским образованием в социальной действительности и, между прочим, в экономике. Ведь образование – это вклад в будущее. Тот, кто не делает таких вкладов, остается «на бобах». Тот, кто ждет от них прибыли, да еще и немедленной, запускает руку в карман к собственным детям. Все эти доводы неоднократно звучали в отечественной прессе, в том числе и научной. Однако это не помешало последовательно проводить в России курс на уход государства из сферы образования, коммерциализацию этой сферы и поэтапное выведение ее из области стратегических приоритетов национальной политики.

Наука сегодня, за исключением тех случаев, когда к ней обращаются компетентные государственные структуры с запросами по поводу экспертных оценок, не может претендовать на то, чтобы ее выводы были услышаны властью и поддержаны ею. Видимо, в этом и состоит один из «уроков Панарина»: если хочешь быть свободным – будь им. Поэтому научная оценка тех или иных явлений, в том числе в сфере образования, не может и не должна выступать как апелляция к «доброму помещику» из властных структур. Ее дело – максимально возможная объективность и рекомендации тем, кто в принципе способен слушать и слышать «незаказные» научные рекомендации, т. е. прежде всего к самим гражданам; тем, кто способен выступать в качестве ответственных агентов проведения культурной и образовательной политики на уровне любых ее активных «акторов». Подчеркнем: государство здесь отнюдь не следует «монстризировать», выставляя его

причиной всех огрех, бед и неудач. Как выразился философ, «каждый народ достоин своего правителя». А обращение к кладезю народной мудрости (столь любимое Александром Сергеевичем) подсказывает: «неча на зеркало пенять…» К тому же не грех будет вспомнить слова одного из сербских профессоров, высказанные в одной из частных бесед: «Чиновникам из сербского министерства образования нынче посулили столько денег из кошелька Евросоюза, что им легче выгнать из университетов всех профессоров и поставить на их место дворников (или школьных учительниц), чем не проводить реформу образования, угодную ЕС. Насколько она "угодна" самой Сербии, не вызывает никаких вопросов». По личному опыту знаю: как минимум в трех вузах – двух московских и одном питерском – при мне на уровне ректората всерьез обсуждался вопрос о том, не лучше ли («дешевле» и «качественнее») для педагогического процесса избавиться от «дорогостоящих» профессоров и «набрать учительниц из близлежащего района; которые если и не знают предмет уж очень хорошо, то, по крайней мере, на работу опаздывать не будут». Комментарии, как говорится, излишни…

Так что же в современном состоянии российского социума привело к столь быстрому и радикальному вытеснению доминировавшего до недавнего времени альтернативного сценария цивилизационного развития, подмене его заимствованием примитивных суррогатов, изготовленных специально для стран – «одноразовых потребителей»? Вопрос еще, кто именно имеет реальную выгоду от реализации этого сценария – США или, скажем, Китай, поставляющий во все страны, включая сами США, колоссальный массив продукции, дешевой, некачественной и нередко откровенно не соответствующей минимальным стандартам!

Полагаю, что причину указанного явления можно увязать с другим явлением, хорошо известным и подробно описанным в отечественной научной литературе. Речь идет о так называемом феномене социальной апатии, распространяющейся не только на сферы политики и экономики, но, вслед за этим, на культуру и образование. Не искушенный «гедонизмом» (читай: привычкой к постоянному выбору из ряда возможностей) отечественный потребитель набрасывается на любую продукцию как на разновидность дефицита. А что надо делать с дефицитом? Доставать, заготавливать впрок, хранить и при случае обменивать на другой дефицит. Подобный подход распространяется и на скоропортящиеся продукты, включая «скоропортя-

щиеся» в переносном смысле. Именно в таком, переносном смысле можно считать «скоропортящимися» образование и культуру. Ведь они принадлежат духовной составляющей личности и не могут быть ею «удержаны», законсервированы впрок. Как только духовное движение останавливается, человек начинает двигаться вспять. Это хорошо известно школьным учителям и преподавателям вузов, постоянно имеющим дело с необходимостью «быть в форме»: ведь отдать можно только то, что имеешь. Если по каким-то причинам (не важно – сугубо бытовым, связанным с государственной политикой в области финансирования образования или просто с элементарной ленью) преподаватель не может творчески «расти» в своей профессии, он становится не подмогой, а помехой в процессе получения реципиентом образовательного процесса искомых результатов. Например, типичным «профессиональным недугом» остановившихся в работе над собой педагогов является стремление «штамповать мозги» учащихся постоянными навязчивыми «уроками», представляющими собой психологическое проецирование собственных состояний сознания на других людей. Подобная практика не может считаться безвредной, так как она отнимает время у людей, как правило молодых и уже поэтому предрасположенных быть восприимчивыми, памятливыми и т. д., – словом, обучаемыми. По принципу, отмеченному в начале данной статьи, подчеркнем: эта практика к тому же отнимает их деньги (что немаловажно в условиях современных российских реформ). Ни времени, ни денег – вот одно из следствий небрежного отношения к удержанию педагогического профессионализма на необходимом и достаточном уровне. В таком положении оказываются и обучаемые, и обучающие.

С другой стороны, обучающиеся сегодня явно «не те» по сравнению с еще совсем недавним прошлым. Так, еще совсем недавно отечественное образование строилось на основе аудио-визуального и сенсорно-моторного закрепления полученных знаний. Проще говоря, учащимся предлагалось смотреть, слушать, записывать, задавать вопросы и таким образом, понимая, запоминать. Сегодня из уст виднейших педагогов нередко можно слышать, что лекционная подача материала больше не оправдывает себя. Студенты, как, впрочем, и школьники, нередко не только не имеют элементарных навыков конспектирования. Они к тому же используют время лекции для того, чтобы общаться (тихо, например по телефону), играть и т. д. Не то чтобы данная проблема была для педагогов «прошлого» абсолютно

незнакомой. Однако ее масштабы сегодня заставляют заподозрить, что дело неладно не только с дисциплиной, но и с чем-то еще.

Полагаю, что одним из совершенно объективных оснований подобного смещения практики усвоения знаний является радикальное изменение информационной базы современной культуры, неизбежно оказывающей влияние и на процессы, происходящие в образовательном пространстве. Так, книги нынче дороги, их очень много, нужные найти не просто и т. д. Все это, помноженное на легкость и доступность Интернета, создает устойчивую систему предпочтений, буквально заставляющую учащихся работать преимущественно с информацией из Сети. Дело тут не в злонамеренности студентов и школьников, а в крайнем дефиците времени, искусственно стимулируемом традиционным (устаревшим!) построением образовательных программ.

Современное образование действительно нуждается в реформе! Подход былых времен, когда ставка делалась на объем усвоенной информации, нынче не работает. Пришло время «гуманитарных технологий», когда преподаватель в большей степени учит не тому, где, что и сколько, а тому, где и как найти – где, что и сколько… Здесь, разумеется, встает вопрос о необходимом минимуме информации, без которого бессмысленно говорить о каких бы то ни было гуманитарных технологиях. Этот минимум сегодня уже в школьной программе настолько превышен, что сознание школьников начинает «спамировать» любую информацию, включая совершенно необходимую.

Вывод: в отечественном образовании сегодня роль *личности* не просто возрастает. Она становится определяющей по отношению к тому, сохранится ли традиция преемственности в русской культуре, или ее окончательно смоет волна «стратегического гедонизма» как разновидности открытой и описанной Панариным «стратегической нестабильности». Личность педагога должна здесь не просто «являть себя». Ее задача – оказаться привлекательной для «детей», значительно отличающихся от «отцов» по целому комплексу интеллектуальных, психофизиологических, эмоциональных и других характеристик. Только за счет привлекательности, интереса (немыслимого без собственной заинтересованности в предмете, наряду с предельной заинтересованностью в том, чтобы заинтересовать других) возможна сегодня трансляция знаний и моделей культуры.

Таким образом, на первый план ужавшегося, разложенного на составляющие, коммерциализированного образования выходит за-

дача «хождения в народ» людей свободных, достойных, способных независимо, творчески, содержательно и интересно мылить. Однако где же их взять? Всякий «эмпирический субъект», которого можно подвести под определение «преподаватель», при наличии минимума критичности согласится, что он «недостоин». Подобное утверждение в эпоху, когда любой преподаватель должен заполнить отчетно-плановых бумаг в несколько раз больше, чем участковый врач в советское время, не «достоевщина», а честная констатация объективно сложившейся ситуации. Для подавляющего большинства российских педагогов и речи не может быть о том, чтобы, как во времена Российской империи, учитель гимназии имел преференцию поехать за границу для поднятия общего уровня своей эрудиции за государственный счет. Не может быть речи и о том, чтобы не заполнять отчетов – онлайн и в бумажном варианте; не разрабатывать анкеты, по которым студент мог бы «рейтинговать» его как годного или не годного (!) для преподнесения ему (студенту) того или иного предмета (новейшее достижение отдела, занимающегося качеством образования в одном из технических вузов Москвы)…

Однако за качество преподавания, несмотря на «изгнание» пункта «успеваемость» из показателей качества работы школьного учителя, преподаватель все же отвечает. На мой взгляд, это сегодня единственный критерий его «годности» (несмотря на все изъяны) к образовательной деятельности. Донести знания может только тот, кто этого хочет. Тот же, кто не хочет (пускай и сам по себе очень многознающий человек), всегда найдет причину, по которой обучаемый «не может», «не способен», «не хочет» и т. д. «образовываться». Отсюда недалеко и до того, чтобы брать деньги просто за то, что ты выходишь в класс или аудиторию. Или, например, все-таки научил «их» чему-нибудь… Условия для коррупции в отечественном образовании не исчезнут до тех пор, пока радикально не сменится установка в общественном сознании, согласно которой важен результат (аттестат, диплом и т. д.), а не процесс (понимание, способность мыслить и использовать полученные знания на деле).

Альтернативой современному «упадническому» сценарию реформирования отечественного образования может служить и стремление всего общества в целом не перекладывать задачу получения новых знаний и умений исключительно на плечи «детей»; готовность «отцов» (не только педагогов, но и родителей) самим «учиться», развиваться, двигаться дальше. Пример подобной готовности выразил на

одном из предыдущих пленарных заседаний Панаринских чтений В.Н. Расторгуев, спросив, когда кто-либо из присутствующих последний раз читал на ночь книгу своим детям или внукам. Зал смущенно затих. Однако, думается, семена упали на благодатную почву. И в этом смысле русская культура действительно имеет собственный опыт «антигедонизма», умения пренебречь «невыносимыми обстоятельствами» и сосредоточиться на установке «надо». В конечном итоге это «надо» сегодня почти окончательно дискредитировало себя в сфере экономики и политики. Тот, кто попался на удочку гедонизма, либо обречен, либо способен сопротивляться. Но сопротивляться можно лишь при условии наличия хотя бы минимальной поддержки со стороны. Такую поддержку способны оказать люди, доведенные до отчаяния созерцанием плачевного состояния собственных устремлений и их зримых (и ожидаемых) результатов.

Между прочим, одним из показателей актуальности подобного подхода выступает сегодня активизация (вначале), а затем стабилизация религиозного фактора в отечественной культуре. Религия тесно связана с ценностным потенциалом общества. Это азбучная истина. Она настолько вошла в сознание наших современников, что даже в контексте научных исследований сегодня нередко можно встретить ошибку редукционизма, сводящую сферу морали исключительно к религиозному источнику (в то время как мораль, согласно устоявшейся точке зрения, – это реализация дара свободы, а не набор фиксированных предписаний).

В целом ценностный подход сегодня востребован в отечественной науке еще и потому, что он помогает сделать более комфортным переживание острого кризиса ценностей, имеющего место по всему земному шару. Пожалуй, Россия здесь один из регионов тотального ценностного кризиса (который нередко, вслед за Ницше, называют сегодня «кризисом культуры»). Впрочем, нельзя не вспомнить слова Свв. Патриарха Кирилла на Рождественских чтениях в феврале 2003 г., в бытность его Митрополитом Смоленским и Калининградским: кризис – это переход; и в этом смысле для культуры вообще характерно быть «кризисной».

Ценности, таким образом, оказываются не в числе удобных «подпорок», всегда готовых для использования в частных и общественно значимых целях. Они предстают в качестве *становящихся*, неудобных в своей требовательности к личности как контрагенту их существования в пространстве культуры.

Возникают новые социальные явления – требуются новые нормы. Умирают старые – также требуется изменение «нормативной базы». Биоэтика, экология, правовые последствия научных открытий – вот далеко не полный список тех оснований, по которым «трещит по швам» старый кафтан ценностных установок современной культуры. Апелляция к тому, что нормы и ценности принадлежат сфере традиционной регуляции социокультурного процесса, видимо, не выдерживает критики. Традиционная в полном смысле (как ее понимал еще А. Маслоу) культура ныне существует лишь в труднодоступных районах Анд и экваториальной Африки. Даже Новая Гвинея (не говоря уже об австралийских аборигенах, американских индейцах и жителях пустынных регионов Африканского континента) попала в оборот глобализационных изменений.

Эти изменения, как показывают исследования специалистов, носят маятниковый характер. Он определяет сегодня наличие, с одной стороны, мощной линии интеграции человечества в экономической, политической, религиозной, социокультурной и других областях. С другой стороны, налицо дезинтеграция, нарастание тенденций культурного, политического, религиозного и т. д. изоляционизма. Соглашаясь с теми, кто считает глобализацию одной из фаз постоянно действующего механизма саморегуляции культуры, постоянно «возвращающейся» от разъединения к объединению, стоит тем не менее обратить внимание на характер и особенности новейшей «суперинтегративной» ее фазы.

Одним из перспективных направлений изучения данного процесса как раз и является обращение к теме идентификации и самоидентификации современных человеческих сообществ по признаку отнесения себя к тому или иному «культурному типу» по духовно-религиозному признаку, реализуемому в том числе в образовании. «Визитная карточка» социокультурной идентификации, таким образом, рассматривается в данном ключе не только в качестве психологического «кода», но отсылает к комплексной многоуровневой оценке «гуманитарности» как таковой в свете поиска *нового синтеза*, определяющего человека в условиях «здесь и сейчас». Подобный подход, между прочим, позволяет преодолеть недоумение по поводу наличия интегративных и дезинтегративных течений как внутри «стягивающей» глобально-интегративной фазы, так и внутри фазы условной разобщенности. «Глобальный интегрализм» – это именно

требование нового синтеза, требование создания новых интерпретаций ценностей и норм, а не просто объединения разнородного культурного материала на началах эклектики с искусственным приведением к некоему общему знаменателю стандартного образа жизни. Понятно, что нормативно-ценностный фундамент, «обволакивающий» этот процесс, имеет весьма выразительную специфику.

В этой связи возможно довольно оригинальное объяснение возрастающей роли религии в наши дни. Не выступая в качестве массового явления, религия тем не менее «набирает очки», приобретая в секулярном (в целом) обществе довольно высокий авторитет. Этот авторитет возвращает ей некогда почти утраченные позиции властительницы дум, водительницы духовных исканий и кладезя нравственных ориентиров, поставленных, правда, под серьезное сомнение веком Просвещения, развитием науки и связанной с этим модернизацией всей жизни человеческого общества. Сегодня, напротив, секулярная культура постепенно начинает вытесняться, – если не религиозной формой культуры «в чистом виде» (что предсказывали в свое время русские религиозные мыслители в проекте «Нового средневековья»), то, если можно так выразиться, религиозно ориентированной ее формой (конфессиональный «традиционализм»). Парадоксально, но подобный «традиционализм», наряду с инновационными тенденциями в образовании, представляет собой неоконсервативную линию, способствующую именно интегрализму, а не разобщенности: если ценности в принципе *есть*, они способны работать в том или ином формате, с той или иной степенью отклонений. Данный подход противостоит не консерватизму как таковому, а вульгаризированному постмодернизму.

Если обратиться к рассмотрению особенностей русской культуры с этой точки, то она демонстрирует свой потенциал прежде всего по степени «живучести» определенных ценностных подходов, раскрывающих религиозные и образовательные практики в единстве понимания того, что «Царство Божие не от мира сего». Выражаясь другим языком, речь идет о памятливости народного сознания, для которого по сей день, несмотря на суперактивное «промывание мозгов», не утратили свое значение такие понятия, как добро, идеал, вера и знание. Здесь последний предел, внутри которого еще можно говорить не о «пост-культуре», верить не в «пост-Бога» и учиться не «пост-знанию». Следовательно, панаринская идея об альтернатив-

ном характере русской цивилизации может быть истолкована как констатация наличия «альтернативных сценариев» внутри всякой жизнеспособной культуры (к каковым относится и русская). Альтернативным сценариям, таким образом, будет соответствовать не альтернативная цивилизационная модель, а модель культуры как таковой.

М.В. Демурин

Духовная суверенность и проблема восстановления субъектности России

Программой VIII чтений, посвященных памяти выдающегося русского мыслителя А.С. Панарина, нам предложен разговор о сценариях цивилизационного развития России и ценностных ориентирах, а также проблемах взаимоотношений России и Европы. На мой взгляд, он будет неполным, если мы не затронем проблему духовной суверенности как ключевого фактора восстановления субъектности России.

В последние годы в нашей стране много разговоров ведется о политическом и экономическом суверенитете. Для самой России обсуждалась концепция так называемой «суверенной демократии». Россия помогла обеспечить политический суверенитет народам Южной Осетии и Абхазии, в принципе поддерживает примат суверенных прав государств в мировых делах. Тем не менее непредвзятый анализ внутреннего и международного положения нашей страны говорит о том, что суверенитета, т. е. самостоятельности, у России не становится больше. Нет оснований говорить и о том, что суверенное равенство государств – один из основных принципов устава ООН – в полной мере присутствует в мировой политике.

Коренная причина такого положения, уверен, не в том, что реализации стремления стран и народов к самостоятельному развитию препятствуют внешние обстоятельства – скажем, процесс глобализации в его нынешнем виде. Конечно, их влияние, и немалое, ощущается, но суть проблемы, на мой взгляд, сводится к неготовности правительств и элит, в том числе и в России, этот суверенитет создать и отстаивать. Как это можно объяснить? Мой анализ показывает, что объяснение здесь надо искать, прежде всего, в плоскости субъектного начала, сформироваться которому мешает отсутствие суверенности в духовной сфере. Немало поучительного по поводу

причин и последствий ослабления культурной и национально-государственной субъектности мы находим в истории повторяющихся смутных времен на Руси и в России, одно из которых мы переживаем сегодня.

Изучая эти периоды, осмысливая их совпадающие алгоритмы и архетипы, мы ищем тот духовно-политический стержень, который обеспечил бы устойчивое, продолжительное восстановление и, в идеале, позволил бы в принципе не допускать скатывания в бездну разрушения государственного порядка и общественных устоев. Этот корень уходит основанием, как минимум, в историю России XIV – начала XV вв., когда в условиях сильнейшего политического и духовного противоборства под водительством преподобного Сергия Радонежского и его учеников определялись пути восстановления собственного русского культурно-исторического проекта.

Напомню, что речь шла не просто о преодолении последствий разрушения мира домонгольской Руси, как сегодня – разрушения советского проекта, а о понимании, что и существующий порядок обречен. Обречен вследствие, с одной стороны, расшатывания внешних опор этой власти и, с другой, тех последствий, которые установленный порядок несет в себе и для самой этой власти, и для народа в целом. Всеобщий страх за свою жизнь, отсутствие уверенности в будущем, овладевшая людьми безграничная алчность и стремление выжать деньги из тех, кто находится ниже на социальной лестнице и неспособен защитить себя, порождаемые всем этим ненависть и вражда, усобицы, сотрудничество с внешними врагами России, другие многочисленные грехи, которые брали на душу русские князья и бояре, – вот лишь малая толика тех страстей, в борьбу с которыми пришлось вступить преподобному Сергию Радонежскому. Не те же ли пороки и страсти мы наблюдаем у русской элиты и в Смуту XVII в., и в начале XX в., и сегодня? В своей книге «Глобальное политическое прогнозирование» А.С. Панарин называл это ослаблением «духовно-религиозной вертикали», которая уступает место «утилитарно-прагматической горизонтали».

Но вернемся к преподобному Сергию. В своем духовном ответе на вышеперечисленные вызовы великий старец был и остается бесконечен, и разговор об этом в контексте современной православной антропологии был бы более чем интересен, но сегодня я хотел бы сказать о другом – о политической мудрости преподобного Сергия, в которой он конкретен и которая сводится к нескольким простым ис-

тинам, весьма актуальным для нашей страны в ее нынешнем положении.

Главную из этих истин, в моем понимании, можно сформулировать так: без духовной суверенности политическая и экономическая независимость невозможна и бессмысленна. Только почувствовав накопление в русском этносе энергии духовного самостояния и противостояния, с одной стороны, и ощутив в Мамаевом нашествии угрозу именно сохранению православной веры на Руси, с другой стороны, святой Сергий благословил Дмитрия Донского и его соратников на Куликовскую битву.

Но на чем основываются эта духовная суверенность, духовное самостояние? Ответ на этот вопрос дает второе великое поучение преподобного Сергия: правда Евангелия выше правды власти. «Возненавидь всякую власть, влекущую во грех!» – поучал великого князя Василия Дмитриевича ученик Сергия Кирилл Белозерский. Неся это слово русским князьям, Сергий Радонежский не просто способствовал преодолению их раздробленности и вражды, но указывал путь достижения такого состояния духа и воли, которое только и могло принести победу сначала над собой, а потом и над врагом, способствовать действительно общенациональному строительству на Руси. Именно на этих духовно-политических основаниях строился в смутное время XVII в. подвиг священномученика Гермогена, Патриарха Московского и всея Руси, который сначала пытался воспитывать русскую знать в духе патриотизма и верности Православной Церкви, осуждал внутреннее клятвопреступничество и внешнеполитическое предательство, а потом прямо призвал к осуществлению принципа самодержавия народа через создание и победу Народного ополчения.

В этой связи мне вспоминается активно цитируемая фраза одного из руководителей России наших дней: «Россия исчерпала лимит на социальные потрясения». Эта лукавая фраза. Она уводит внимание в сторону от сути проблемы. А проблема заключается в том, что Россия исчерпала лимит не на социальные потрясения, а на безответственность элиты. Будет в стране ответственная элита – не будет и социальных потрясений.

Надо сказать, что на протяжении русской истории понимание того, насколько для национально-государственного строительства значимы духовная суверенность, духовные основы жизни и деятельности, было довольно зыбким. Отсюда смуты, которые, как я уже говорил, периодически отбрасывали Россию назад, как это было в

начале XVII в. и в первые два десятилетия XX в. Объективный взгляд на историю говорит о том, что если они и были преодолены (во всяком случае, так считалось современниками), то не полностью. Степень преодоления зависела опять же от того, насколько всеобъемлюще и глубоко была продумана, сформулирована, осуществлена смысловая, духовная основа преодоления. За проявленные в середине XVII в. неумение беречь единство православного народа и стремление к подчинению веры политическим замыслам мы получили Петра I, его реформы, синодальную систему и «отложенную» смуту начала XX в. Платой за неспособность найти для православия и русской культурно-исторической традиции в целом достойное место в новой доктрине переустройства страны после 1917 г. стал ее перестроечный и последующий либерально-западнический развал.

Взглянем под углом зрения этих сюжетов из русской истории на сегодняшний день. Уже долгие годы страна остается в глубоком кризисе, прежде всего культурном и идейном. Производными от него являются кризисы в сфере экономики, демографии, экологии, других областях. На то, чтобы справиться с ними, у нас почти не осталось времени. Поэтому речь должна идти не столько о развитии или модернизации, т. е. о процессах относительно долгосрочных, и даже не о возрождении России, что тоже требует немалого времени, сколько о *преображении* нашего народа и нашей страны. Для этого необходима концентрация мощной духовной энергии, что, в свою очередь, невозможно без обретения властью и народом России внутренней установки на обретение духовной суверенности. В этом смысле, уверен, что сегодня наша страна нуждается не столько в подвиге Минина и Пожарского, сколько в подвиге преподобного Сергия и священномученика Гермогена.

Очень многое в сегодняшней политике и общественной жизни России представляется несовместимым со сформулированной мною выше установкой. Приведу некоторые примеры из той сферы, где это проявляется наиболее очевидно, – сферы поведения нашей страны в международных делах. Начнем с внедренного в нашу внешнеполитическую доктрину тезиса о том, что внешняя политика России должна быть «прагматической» и оцениваться по тому, «способствует ли она улучшению жизненных стандартов». О чем, фактически, идет речь? Судя по всему, о том, что суверенные внешнеполитические решения России можно купить – купить за иностранные инвестиции, технологии, за благое расположение мировых финансово-политических кру-

гов, на которых российское руководство в 1990-е гг. замкнуло решение вопросов жизни нашей страны. Несколько лет тому назад так формулировать коренной смысл внешней политики России осмеливались только Чубайс с Кудриным. Теперь это делает Президент Медведев. Следуя этой логике, нашим отцам и дедам было бы логичнее после Великой Отечественной войны пойти на поклон к США и, вместо того чтобы обеспечивать достойное место нашей страны в мире и не допускать диктата одного центра силы в отношении себя и дружественных СССР стран, думать о том, как «улучшать жизненные стандарты населения». Кстати говоря, такая «прагматическая» внешнеполитическая линия лишь с непродолжительными перерывами у нас и реализуется с 1985 г., но темпы роста жизненных стандартов почему-то не могут сравниться с тем, как они выросли в СССР с 1945-го по 1970-й годы.

Второй постулат современной внешней политики России, свидетельствующий об отсутствии духовной суверенности у его авторов, звучит так: «У нас во внешней политике нет никакой идеологии». К сожалению, это так и этим мы отличаемся не только от США и ЕС, но и от Китая, от Индии, от мусульманских и многих других стран. А ведь вопрос стоит следующим образом: либо мы духовно суверенны и готовы предложить миру свои идеи, либо заявленная Россией готовность нести «возросшую ответственность в мировых делах» означает согласие действовать во имя чужих и преимущественно недружественных России идей.

Еще более обезоруживающе звучит такой вариант этой установки: «У России нет идеологических противоречий с Западом». Звучит она в условиях, когда мы вновь и вновь сталкиваемся с подтверждениями мысли А.С. Панарина о том, что в постиндустриальную эпоху вызов Запада выступает не столько как военное соперничество, сколько как угроза национальной идентичности в ходе тотальной вестернизации. Понятно, что и с Западом в целом, и с такими его частями, как, например, мировой финансовый интернационал, протестантские политики в США, европейские либералы или Ватикан, у России и русских, как и у других коренных народов нашей страны, есть серьезные, основополагающие мировоззренческие противоречия. И эти противоречия серьезнее противоречий политических, военных и экономических. Более того, именно они лежат в основе последних, и, не поняв этого, невозможно выстроить действенную

политику как в условиях периодических витков противостояния, так и на этапах так называемых «перезагрузок».

В этой связи хотел бы подчеркнуть еще раз: экономическая и политическая независимость – это пустой звук, если у тебя нет независимости духовной, нет истинной веры, если ты не следуешь традиционной иерархии ценностей, если во главе угла у тебя не стоят интересы страны в целом и народа в целом, а не какого-то класса или какой-то корпорации. Можно изобретать множество изощренных рецептов защиты и продвижения интересов России на международной арене, в отдельных регионах или в тех или иных международных организациях, можно более или менее успешно проводить их в жизнь, но пока руководство нашей страны не обретет этого смыслового стержня и не начнет действовать в соответствии с ним, любые успехи, если они и появятся, будут тактическими, а стратегически мы всегда будем проигрывать.

То же самое можно сказать и о внутренней ситуации в России. Она не начнет серьезно меняться к лучшему, пока руководители страны, как писал Александр Сергеевич в уже упомянутой мною книге, не научатся выражать чаяния нового будущего и горизонты мировой истории не на языке западнического эпигонства, а на языке собственной духовной традиции, читать эту традицию в свете требований завтрашнего дня, делать ее основой своего проекта будущего.

Важно иметь в виду, что сегодня целостная внутренняя и международная субъектность необходима России не только в отношениях с Западом, который и сам-то не особенно силен в этом плане, сколько в отношениях с набирающими мощь традиционалистскими Востоком и Югом. Было бы непозволительным благодушием считать, что в этих регионах расположены только страны, с симпатией или, как минимум, нейтрально относящиеся к России. Там тоже немало тех, кто либо исконно относится к русской цивилизации как к оппоненту или конкуренту и сегодня готов воспользоваться ее слабостью, либо рассчитывал на Россию в борьбе за справедливый мировой порядок, но разочаровался или близок к тому, чтобы разочароваться в ней. В их числе могут легко оказаться и сегодня преимущественно дружески настроенные к России Иран, Китай, Индия, освобождающийся от диктата США латиноамериканские страны, ищущие свое место в современном мире страны Африки, стоит нам только окончательно изменить своей роли самостоятельного мирового игрока и реализовать установку на растворение России в Западе.

Между тем правящий класс России, сформировавшийся в первой половине 1990-х, вновь демонстрирует свою неспособность ответить на исторический вызов времени и решать вопросы будущего страны исходя из ее долгосрочных, а не своих конъюнктурных интересов. Ее наглядным проявлением служит активно муссируемый околовластными пропагандистами тезис о необходимости стратегического союза с евроатлантической цивилизацией и даже вступления России в НАТО. Может быть, речь идет не о внешнеполитическом недомыслии, неспособности понять, что такой союз несовместим с ролью самостоятельного политического и цивилизационого полюса в мире, что он окончательно подорвет возможности лидерства России на пространстве бывшей Российской империи и СССР, осложнит отношения России с Китаем и исламским миром, другими крупными мировыми игроками? Может быть, сторонники этой линии не понимают, что она антагонизирует большинство граждан России? Думаю, что нет. Все это авторы данной доктрины понимают. Задумка у них другая: им нужна натовская военно-политическая поддержка, внешняя легитимность, чтобы обеспечить сохранение у власти тех либерально-прозападных сил, которые довели страну до ее сегодняшнего состояния. Ради этого они готовы пойти на вовлечение России в военные действия НАТО, чего неизбежно потребует стратегическое партнерство с альянсом и тем более членство в нем. Ради этого они готовы и полностью открыть нашу экономику для западного капитала.

Последствия такого выбора мы наблюдаем в соседней Прибалтике, где благодаря помощи евроатлантистов вот уже второй десяток лет у власти удерживаются силы, не пользующиеся преимущественной поддержкой населения, доведшие свои страны до экономического коллапса, не обеспечившие своим гражданам возможности развития. А расплачиваются они за эту поддержку либо участием в военных кампаниях НАТО, либо ролью проводников враждебных России западных политических стратегий на пространстве бывшего СССР, либо передачей ключевых объектов национальной экономики в управление западным фирмам. Взаимопонимание, достигнутое между Д.А. Медведевым и латвийским президентом Затлерсом, атлантистом и русофобом, в ходе недавнего визита последнего в Москву, говорит о многом.

Мы не можем согласиться с тем, чтобы исторический выбор России сводился к следованию в фарватере Запада – будь то сфера «ры-

ночных реформ», «демократизация общества» или определение своей роли в современной мировой политике. Несмотря на все перипетии рубежа веков и вопреки внутренним установкам и действиям большей части ее современного правящего слоя, Россия остается самостоятельным мировым центром силы и цивилизационного влияния. Это нам даровано Богом, и такому предназначению надо соответствовать. Поэтому наша задача сегодня – это делать то, к чему призывал А.С. Панарин: возвращать первенство духа над материей, ценностей над интересами, высшего над низшим. Или, другими словами, стяжать духовную суверенность на основе русской традиции и таким образом обеспечить выход России из очередной расшатывающей ее основания смуты.

С.О. Елишев

Проблемы классификации политико-правовых режимов

Большое внимание в своих работах А.С. Панарин уделял выявлению несоответствий политологических теорий и идеологических постулатов с практикой и реальностью общественно-политической жизни. Поэтому разговор о возможных сценариях развития России и ценностных ориентирах в рамках конференции, посвященной памяти А.С. Панарина, был бы неполным без обращения к данной тематике, в частности затрагивающей проблемы классификации политико-правовых режимов.

В общественно-политических науках описаны три вида политико-правовых режимов: авторитарный, тоталитарный и либерально-демократический, при этом каждый из них имеет свои особые разновидности.

К тоталитарным режимам относят различные коммунистические режимы, национал-социалистический режим Гитлера, режим Муссолини, последних лет его правления. К либерально-демократическим относят режимы большинства стран Западной Европы, США, Мексики, некоторых стран Азии. К авторитарным относят все остальные политические режимы, в том числе и в современной России.

Это наиболее распространенная и принятая классификация видов политических режимов и, определяемых ими типов государств. Авторитарный политико-правовой режим определяет традиционный

тип государства, тоталитарный – тоталитарный тип государства, либерально-демократический – «демократический» тип государства.

К большому сожалению, в последнее время в системе наук, занимающихся изучением основ организации общественного и государственного строя, под влиянием привнесенных идеологических установок, виды политических режимов принято выстраивать в определенную схему, состоящую из двух частей – демократические и недемократические. Один из которых (недемократический), в свою очередь, подразделяется также на два – тоталитарный и авторитарный.

Признаками демократического или, вернее, либерально-демократического режима признаются:

– свободная деятельность различных партий, объединений, движений, функционирующихся в рамках Конституции;

– идеологический плюрализм, т. е. наличие в обществе различных течений, концепций и отсутствие господствующей идеологии;

– формирование органов власти выборным путем;

– наличие в обществе демократических прав и свобод, их реальная гарантированность.

Признаками недемократических (авторитарных и тоталитарных) режимов признаются:

– запрет на деятельность демократических партий и организаций;

– отсутствие идеологического плюрализма, господство одной идеологии в государстве;

– отсутствие органов власти, формируемых выборным путем;

– отсутствие демократических прав и свобод;

– массовый террор и власть беззакония в государстве.

Различие между авторитарным и тоталитарным недемократическими режимами усматривается в том, что тоталитарный режим признается крайней формой авторитарного, но если при авторитаризме имеет место персонификация власти, т. е. выражение её в деятельности конкретного представителя или представителей, олицетворяющих собой «диктатуру» (т. е. «не демократию»), то при тоталитаризме персонификация отсутствует, а «диктатуру» олицетворяет собой идеология и партийный аппарат.

Связка-противопоставление «демократия – диктатура», лежащая в основе этой схемы, видится нам во многом надуманной и неверной, поскольку эти термины находятся в разных плоскостях. Демократия (форма власти, несвойственная либерально-демократиче-

скому режиму) представляет собой одну из трех аристотелевских «правильных» форм осуществления государственной власти (наряду с монархией и правлением аристократии), указывающих на то, **кем** и в **интересах кого** осуществляется управление в государстве. Диктатура же представляет собой **неограниченную экстраординарную власть** в государстве одного лица, реже группы лиц, **временно** законным образом переданную или насильственно захваченную в период острого национально-государственного кризиса **для спасения нации и государства**.

Используя вышеуказанные признаки-определения «демократичности» или «недемократичности» того или иного режима применительно к авторитарному режиму Николая II, придется признать, что он очень похож на либерально-демократический режим. Фактически Конституцию России представляли «Основные законы Российской Империи» 1906 г. В России имел место высокий уровень гарантированности и защищенности различных прав и свобод, в том числе свободы слова, печати, свободы совести и вероисповедания; существовал формируемый выборным путем государственный орган – Государственная Дума и развитая система низовой (земской) демократии. И все-таки мы понимаем, что политический режим в Российской Империи имел мало общего с либеральной формой демократии. Как, впрочем, и режим, установившийся в современной Российской Федерации.

Указанные обстоятельства лишний раз подтверждают тезис о чрезмерном проникновении и влиянии идеологии в систему общественно-политических наук. «Идеализации» и абсолютизации многих некорректных постулатов, никак не подтвержденных на практике, создающих путаницу и подмену понятий, а также не позволяющих объективно рассматривать и изучать многие общественно-политические феномены.

Идеологическая установка, признающая либерально-демократический режим за своеобразный эталон развития политико-правовых режимов, внесла большую путаницу в вопросы классификации и типологизации политико-правовых режимов. В основе идеализации либерально-демократических режимов и демократического типа государств лежит европоцентристский подход, признающий опыт развития западноевропейских политических систем, режимов и государств за идеал и эталон развития для всех остальных культурных регионов. Опыт развития иных культурных пространств в расчет не

берется и при помощи манипулятивных идеологических технологий всячески дискредитируется. Существующие и построенные на иных принципах организации и функционирования политические системы, режимы и типы государств в иных культурных пространствах необоснованно именуются «диктатурой» или «тиранией» (а их приверженцы – «плохими парнями»), с которыми гражданам и подданным этих государств и «цивилизованному миру» (самоназвание стран Запада) следует бороться и низвергать их.

Однако, вне всякого сомнения, упомянутые идеализированные формальные критерии «демократичности» режима не являются определяющими при классификации режимов и могут быть применимы при характеристике и изучении признаков авторитарных режимов. Точно так же, как и отдельные признаки тоталитарных режимов свойственны либерально-демократическим режимам – и наоборот. Например, формирование органов власти выборным путем характерно не только для либерально-демократического, но авторитарного и тоталитарных режимов (выборные процедуры, как и оценки их «правильности», «демократичности» и эффективности, бывают самые различные; зависят от политических взглядов оценивающей стороны, а также от политического момента и конъюнктуры). Идеологический плюрализм, многопартийность, принцип разделения властей характерны не только для либерально-демократического режима, но и для большого количества авторитарных режимов. Иными словами, налицо явное расхождение теории с практикой. Попыткой объяснить это расхождение, при условии сохранения этой весьма удобной для многих идеологической картинки со связкой-противопоставлением «демократия-диктатура», является утверждение о переходном характере, возможных трансформациях ряда авторитарных режимов (в направлении развития «к демократии» или «от нее»). Однако, на наш взгляд, критерий разграничения политико-правовых режимов лежит в иных плоскостях.

Как упомянуто выше, демократия представляет собой одну из трех выделенных Аристотелем «правильных» форм осуществления государственной власти. **Форма осуществления государственной власти** представляет собой характеристику способа реализации верховной власти и осуществления управления обществом. Помимо демократии, к правильным формам власти относятся монархия и правление аристократии. Правильность этих форм заключается в том, что, кто бы ни осуществлял управление в государстве – монарх,

аристократия или демос (народ), все они действуют **в интересах общества** в целом. Отличие «неправильных» форм (тирании, олигархии, охлократии) в том, что при них управляющие государством (соответственно, тираны, олигархи или охлос – толпа) действуют во **имя своих эгоистических интересов**, нисколько не заботясь о нуждах общества (см. табл. 1).

Таблица 1

Формы осуществления государственной власти

Кто и в чьих интересах осуществляет управление обществом и государством	В интересах общества в целом, общего блага управляемых (**«правильные»** формы осуществления государственной власти)	В личных эгоистических интересах и исключительно благ правителей (**«неправильные», «искаженные»** формы осуществления государственной власти)
Одно лицо	**Монархия** – правление одного, наиболее подготовленного лица; верховная власть (как правило) осуществляется им пожизненно и передается в порядке престолонаследия	**Тирания** – правление эгоистического правителя, активно использующего политику террора в отношении общества и своих политических противников, превышая существующий в обществе уровень жестокости
Группа лиц	**Аристократия** – правление лучших, наиболее подготовленных и компетентных представителей родовой знати, выступающих хранителями национальных и культурных традиций общества и государства	**Олигархия** – явное или скрытое правление замкнутой группы богатых и влиятельных лиц (различают: финансовые, бюрократические, партийные олигархии)
Социальный слой	**Демократия** (полития) – правление демоса (полноправных граждан общества), среднего класса (средних людей, по Аристотелю), активно участвующих в управление государством и обществом. Неизменным атрибутом демократии является цензовая система и порядок получения гражданства, полноты политических прав	**Охлократия** – правление толпы (значительной в процентном соотношении части общества), постоянно подпадающей под влияние популистов-демагогов и манипулирующих ее сознанием олигархов, посредством СМИ

В Древней Греции демократию (народовластие) осуществляли полноправные граждане античного полиса, к которым не относились метеки (беженцы, переселенцы), рабы, вольноотпущенники и женщины (в отношении политических прав). В процентном соотношении это было «подавляющее меньшинство» жителей полиса (примерно 10%). Для приобретения статуса гражданина, высоко ценившегося, коренной житель полиса должен был пройти систему цензов как атрибута демократии: возрастной, образовательный, денежный, ценз прохождения воинской службы и ценз наличия детей. Некоренной житель мог заслужить статус гражданина совершением подвига или выполнением особо значимой для полиса работы.

Понимание сути демократии в идеологии либерализма, между тем, во многом расходится с воззрением древних греков. Сама идеология либерализма стоит за равноправие, т. е. равное наделение всех жителей той или иной страны равными правами и обязанностями. Для того чтобы их получить, человеку достаточно достичь определенного возраста и прожить в стране определенное количество лет. Все другие цензы, как правило, сведены на нет. В государстве, где господствует либерализм, демократия становится нонсенсом, превращаясь в охлократию (власть масс, толпы). За толпой же, сознанием которой легко манипулировать, прячется олигархия или тиран. Получаются в любом случае формы власти «неправильные».

Поэтому одним из основных, но не главных критериев разграничения политико-правовых режимов является критерий **формы осуществления государственной власти.**

При авторитарных режимах возможны как «правильные» (монархия, аристократия, демократия), так и «неправильные» (тирания, олигархия, охлократия) формы осуществления власти. При либерально-демократических и тоталитарных режимах возможны только «неправильные» формы осуществления власти.

Немаловажным, но также вспомогательным критерием, позволяющим разграничить и понять природу политико-правовых режимов, является критерий **по времени и особенностям возникновения**. Авторитарный политический режим представляет собой режим, при котором человечество жило на протяжении почти всей своей истории. Тоталитарный и либерально-демократический режимы – явление истории сугубо XX и XXI в.

Если пользоваться терминологией Л.Н. Гумилева, то тоталитаризм и либерально-демократический режим есть стопроцентные хи-

меры, порожденные антисистемами (системными целостностями людей с негативным мироощущением). Как и любые химеры, они недолговечны и во многом схожи друг с другом: они навязывают людям определенный стереотип поведения (через средства массовой информации), им присуще чрезмерное расширение бюрократического аппарата, они создают образ врага, псевдорелигиозный культ.

Определяющим критерием при разграничении политико-правовых режимов является **отношение к традиции, традиционным ценностям общества, традиционным религизным институтам.** Тоталитаризм культивирует идеологию создания «рая на земле», создает псевдорелигию, претендующую на абсолютную истинность. Либеральный демократизм культивирует власть «золотого тельца» и эгоцентризм под аккомпанемент фраз о «правах человека» и требований религиозной свободы.

Иерархии ценностей в этих режимах тоже различны. Авторитаризм культивирует традиционные устои жизнедеятельности общества, опираясь на исторически свойственную данному обществу религиозную самобытность. Тоталитаризм и либеральный демократизм объединяет ненависть к традиции, поскольку она не позволяет строить воздушные замки и не покупается. Стремление разрушить, подточить традицию, как того хотят и к чему стремятся сторонники тоталитаризма и либерального демократизма, порождает «неправильные», искаженные формы организации государственной власти.

Стремление навязать людям определенный стереотип мышления для негативного восприятия авторитаризма характерно и для тоталитаризма, и для либерально-демократического режима, которые солидарны в неприятии реальности религиозной основы самобытности того или иного общества.

Под тоталитаризмом в политологии принято понимать политический режим, основанный на стремлении лица или группы лиц, облеченных властью, подчинить жизнь людей одной безраздельно господствующей идеологии и организовать политическую систему власти так, чтобы она реализовывала эту идеологию. Тоталитарный политический режим уродливо преломляет религиозную основу жизнедеятельности общества в пропаганду и практику новой псевдорелигии, где наличествует набор догм, мистика, культ «вождя-пророка», имеются свои проповедники, свое «Священное Писание» и своя житийная литература. Для него характерна всеобязательность исповедания нового псевдорелигиозного культа для всех членов общества.

Либерально-демократический режим основан на принципе гуманизма. Это тоже искажение религиозной основы общественного бытия, поскольку на щит поднимаются «права человека», за человеком признаются безграничные возможности, имеет место любование человеком, потребности которого подлежат немедленному удовлетворению, приветствуется его «естественное» самовыражение, подчеркивается его творческая мощь. Прославляются индивидуализм, служение идолу земного богатства, все религии уравниваются в своем достоинстве и правоте, а безбожие приравнивается к особой форме религии. Но эгоцентризм, культ «золотого тельца», признание отсутствия истинной религии (равенство всех религий) являются выражением отпадения человека от Бога, его глубокой поврежденности и болезненного состояния.

Согласно христианской традиции природа человека искажена грехом, это падшая природа, измененный грехом ум и искаженная воля, которые должны врачеваться и исправляться с помощью Божией благодати (энергии, которые человек может воспринять от Бога), а не лелеяться и поощряться.

Поэтому химеры тоталитаризма и либерал-демократизма не имеют исторической перспективы и обречены. Будущее за авторитаризмом. При авторитарном политическом режиме религиозная нетерпимость не приобретает характер государственной политики. Хотя в отношении иноверцев проводится определенная дискриминация, а также политика привлечения их в лоно господствующей религии, задача охвата всего населения или большей его части господствующей идеологией не ставится. Авторитаризм вполне совместим с экономическим, социальным, культурным, религиозным, а частично и с идеологическим плюрализмом, если он не наносит вреда системе.

Гарантии прав и свобод личности при авторитаризме также высоки. Именно при авторитарных режимах (способных эффективно обеспечивать общественный порядок, сосредотачивая усилия на решении жизненно важных проблем) в Риме были разработаны основные принципы организации и функционирования международной правовой системы, которые эффективны до сих пор.

Подводя итог рассуждениям о проблемах классификации политико-правовых режимов, следует отметить, что культивирование тех или иных ценностей и отношение к традиции, традиционным ценно-

стям общества, традиционным религиозным институтам является основным критерием, позволяющим разграничить и классифицировать политико-правовые режимы. Все остальные критерии являются второстепенными и формальными, применение которых обусловлено скорее укоренившимися в науке идеологическими установками и штампами, часто не позволяющими на практике отличить один режим от другого. А значит, работа по классификации политико-правовых режимов и очистке науки от идеологии отнюдь не закончена и должна быть продолжена.

Литература

1. *Алексеев С.С.* Государство и право. М., 1994.
2. *Ильин И.А.* Наши задачи. Собр. соч. Т. 2. М., 1993.
3. История политических и правовых учений: Учебник / Под ред. В.С. Нерсесянца. М., 1997.
4. *Коваленко А.И.* Краткий словарь-справочник по теории государства и права. М., 1994.
5. *Махнач В.Л., Елишев С.О.* Политика. Основные понятия. М., 2008.
6. Общая теория права и государства: Учебник / Под ред. В.В. Лазарева. М., 1994.
7. *Панарин А.С.* Политология. О мире политики на Востоке и на Западе. М., 2000.
8. Теория государства и права. Ч. 1. Теория государства: Учебник / Под ред. А.Б. Венгерова. М., 1995.

С.И. Бажов

Славянская идея в творчестве Н.Я. Данилевского и Г.В. Флоровского

Поскольку споры о конструктивном потенциале славянской идеи (идеи славянской взаимности) и в наше время не утихают, будет полезно обратиться к размышлениям о славянской идее двух выдающихся русских мыслителей второй половины XIX в. и первой половины XX в. – Н.Я. Данилевского и Г.В. Флоровского.

В книге «Россия и Европа. Взгляд на политические и культурные отношения славянского мира к германо-романскому», разработав общие положения теории культурно-исторических типов, Н.Я. Данилевский обращается к всестороннему и детальному исследованию вопроса о культурных и политических взаимоотношениях славян-

ского и германо-романского культурно-исторических типов. Можно сказать, что логическое значение этого вопроса – одного из «частных» вопросов общей теории типов – и его фактическое значение в рамках социального мировоззрения Н.Я. Данилевского не совпадают, ибо проблема Европы и России (и – шире – славянства) субъективно являлась центральной проблемой гуманитарного творчества Н.Я. Данилевского.

Единомышленник и последователь Н.Я. Данилевского в сфере социальной философии Н.Н. Страхов, характеризуя отношение теории культурно-исторических типов к учению Н.Я. Данилевского о славянском культурно-историческом типе, отмечал, что указанная теория является «теоретическим фундаментом» названного учения. В принципе, эта характеристика является правильной, но ее необходимо конкретизировать. В рамках теории культурно-исторических типов обосновывается при помощи натуралистической и конкретно-исторической аргументации фундаментальная философско-историческая идея о том, что основным модусом исторического бытия является культурно-исторический тип.

Таким образом, в общей форме доказывается возможность и необходимость самобытного пути развития для всего славянского мира и, в частности, для России, историческая миссия которой, по Н.Я. Данилевскому, состоит в том, чтобы играть ключевую роль в формировании и развитии славянского культурно-исторического типа.

Однако при этом целый ряд важных содержательных аспектов учения о взаимоотношении славянского и германо-романского культурно-исторических типов не может быть выведен из общих положений теории культурно-исторических типов; общеисторические воззрения и учение о славянском и германо-романском мирах могут рассматриваться в ряде значимых аспектов как лежащие в различных, дедуктивно не связанных плоскостях.

В первую очередь это относится к анализу культурных и исторических особенностей народов рассматриваемых культурно-исторических типов. Соответственно, можно указать на неточности, содержащиеся в оценке Н.Н. Страховым (в статье 1886 г. «О книге Н.Я. Данилевского “Россия и Европа”») учения о славянских и германо-романских культурно-исторических типов как частного случая развитого Н.Я. Данилевским общего воззрения на исторический про-

цесс. Анализ европейской культуры – «германо-романского культурно-исторического типа» – Н.Я. Данилевский начинает с обсуждения традиционной славянофильской проблемы: «Гниет ли Запад?»

Далее германо-романский тип характеризуется под углом зрения особенностей «психического строя» европейцев, их «высшего нравственного начала» (т. е. религии), особенностей их «исторического воспитания» (т. е. истории). Основную черту, присущую всем народам романо-германского типа, Н.Я. Данилевский усматривает в «насильственности»: «чрезмерно развитом чувстве личности, индивидуальности, по которому человек, им обладающий, ставит свой образ мыслей, свой интерес так высоко, что всякий иной образ мыслей, всякий иной интерес необходимо должен ему уступить, волею или неволею, как неравноправный ему»[1]. В политике и общественной жизни «насильственность» проявляется в аристократизме, в угнетении народностей, в стремлении к безграничной свободе, к политической раздробленности. В религии «насильственность» европейских народов проявляется в религиозной нетерпимости либо в отрицании всяких авторитетов. Вместе с тем у такого «психического строя» есть и свои хорошие стороны – «настойчивый образ действий, крепкая защита своих прав и т. д.»[2], но в основном «насильственность» – черта негативная.

Анализируя особенности «исторического воспитания» европейцев, Н.Я. Данилевский приходит к выводу, что индивидуальная свобода «составляет принцип европейской цивилизации; не терпя внешнего ограничения, она может только сама себя ограничивать»[3]. Из этого возникает принцип «народного верховенства», предполагающий установление демократической конституции государства. Н.Я. Данилевский скептически оценивает возможности демократии. Аргументы, которые он выдвигает против принципа демократического устройства государственной и общественной жизни, сводятся к утверждению, что «хотя демократия, всеобщая подача голосов, означает владычество всех, но в сущности она значит также точно владычество некоторых, как и аристократия»[4]; во-вторых, демократия обусловливает кризисную нестабильность общества, чреватого

---

[1] *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. 4-е изд. СПб., 1889. С. 172.
[2] Там же. С. 193.
[3] Там же.
[4] Там же. С. 255.

революцией, военной диктатурой и т. д. В подтверждение второго довода Н.Я. Данилевский ссылается на мнение Маколея и события французской политической истории. Эти ссылки, однако, не доказывают, что демократия с фатальной неизбежностью обусловливает кризисную нестабильность общества или наличие непреодолимого саморазрушительного начала в демократическом общественном устройстве. Что касается первого аргумента Н.Я. Данилевского, то существенная разница между «правлением немногих» в условиях аристократии и демократии заключается в том, что в первом случае правление основывается на традиционном праве, не предполагающем системы демократического контроля над властью, во втором случае правящие круги поставлены в условия институционального контроля.

Главная особенность исторического развития европейских наций усматривалась в том, что, хотя эти народы и завоевали гражданскую свободу, они «имели несчастие, пройти через феодализм, по большей части утратить необходимую для этой свободы почву, – право на землю, на которой живут»[5]. Поэтому Н.Я. Данилевский чрезвычайно пессимистически оценивает перспективу западноевропейских обществ: они «завоевали в полном объеме свои личные права от своих завоевателей, но земля осталась во власти этих последних; а это противоречие с неизбежностью ведет к такому противоречию, которое грозит всеобщей гибелью и разрушением»[6]. Положение еще усугубляется тем, что потеря материальной основы свободы сопровождалась утратой нравственной основы как «этой свободы, так и вообще всей жизни», ввиду того что «Европа утвердила свои религиозные верования или на хрупком и гнилом столбе папской непогрешимости, или на личном произволе протестантства»[7].

Как же характеризуется романо-германский культурно-исторический тип под углом зрения воплощения в нем разрядов культурной деятельности? Этот тип является гораздо более развитым и богатым по сравнению с предшествующими ему, которые были по преимуществу одноосновными типами. Вместе с тем романо-германский культурно-исторический тип «не может считаться успешным представителем ни религиозной, ни общественно-эко-

---

[5] *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. 4-е изд. СПб., 1889. С. 255.
[6] Там же. С. 272.
[7] Там же.

номической стороны культурной деятельности»[8]. Дело в том, что такие явления, как «церковный деспотизм», «феодальный деспотизм» и «деспотизм схоластики», «обратили всю историю Европы в тяжкую борьбу, окончившуюся троякой анархией» – религиозной (протестантизм), философской (всеотрицающий материализм) и политико-социальной (противоречие между политическим демократизмом и экономическим феодализмом). Вместе с тем в политической и собственно культурной сфере достижения Европы громадны. «Народы Европы не только основали могущественные государства, распространившие власть свою на все части света, но и установили отвлеченно-правомерные отношения как граждан между собою, так и граждан к государству. Другими словами, они сумели соединить политическое могущество государства с его внутренней свободой, то есть решили в весьма удовлетворительной степени обе стороны политической задачи»[9]. Велики достижения европейской цивилизации в области науки, промышленной и технической деятельности.

Поэтому Н.Я. Данилевский характеризует романо-германский культурно-исторический тип как двухосновный, политико-культурный с преимущественно научным и промышленным характером культуры.

Если главной чертой «психического склада» народов романо-германского культурно-исторического типа является «насильственность», то главная особенность славянско-русского характера, по Н.Я. Данилевскому, «терпимость», «прирожденная гуманность». Из констатации этой основной черты русского национального типа следует ряд выводов.

Во-первых, если в странах Западной Европы каждый интерес «представляется партией, и борьба этих партий составляет историческую жизнь как новой Европы, так, кажется мне, и древних Рима и Греции», то, напротив, «не интерес составляет главную пружину, главную двигательную силу русского народа, а внутреннее нравственное сознание, медленно подготовляющееся в его духовном организме, но всецело обхватывающее его, когда настанет время для его внешнего практического обнаружения и осуществления»[10]. Принцип партийного деления привнесен в русское общество извне, в нем самом он возникнуть не мог. Те же новые элементы, которые он прив-

[8] *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. 4-е изд. СПб., 1889. С. 272.
[9] Там же. С. 524.
[10] Там же. С. 201.

нес в учение в сравнении со славянофильской доктриной, отчасти вытекали из оригинальной теории культурно-исторических типов, отчасти были связаны с разработкой новых политических положений – о всеславянской федерации и др. Отсутствие партий и их борьбы, столь поразившее Н.Я. Данилевского, объясняется прежде всего господством в России традиционной политической культуры на тех отрезках истории, которые рассматривал Н.Я. Данилевский. В более позднее время развитию политических партий и «нормальной» политической борьбы в известный период препятствовало самодержавное государство.

Другой вывод, который следует из указанной особенности развития русского народа, «состоит в огромном перевесе, который принадлежит в русском человеке общенародному русскому элементу над элементом личным, индивидуальным»[11]. Очевидно, что в обществе с высоким удельным весом в культуре традиционной составляющей слабо выражен индивидуализм. Наряду с анализом положительных черт, присущих русскому народу, подвергается критике отрицательная черта русской жизни – «европейничание», которое оценивается как «болезнь русской жизни».

В чем же состоит «европейничание»? «Есть три формы европейничания: 1) искажение народного быта и замена форм его формами чуждыми, иностранными»; 2) «заимствование разных иностранных учреждений и пересадка их на русскую почву» (например, судебная реформа); 3) стремление смотреть на явления внутренней и внешней жизни сквозь «европейские очки»[12]. Изменение форм быта привело к расколу русского народа на два слоя: «низший слой остался русским, высший сделался европейским – европейским до неотличимости»[13]. Этот раскол породил не только унижение народного духа, но и недоверие низшего слоя к высшему. Нигилизм, аристократизм, демократизм и конституционализм Н.Я. Данилевский считал только частными проявлениями «европейничания», общим видом его было признание европейского общественного мнения судьей России. «Европейничание» содержит в себе симптомы болезни, «которую можно назвать слабостью и немощью народного духа в высших образованных слоях русского общества»[14].

---

[11] *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. 4-е изд. СПб., 1889. С. 208.
[12] Там же. С. 210.
[13] Там же. С. 288.
[14] Там же. С. 296.

Значение этой болезни для русской национальной судьбы исключительно велико, ибо болезнь эта «в целом препятствует осуществлению великих судеб русского народа, и может, наконец (несмотря на все видимое государственное могущество), иссушив самобытный родник народного духа, лишить историческую жизнь русского народа внутренней зиждительной силы, а следовательно, сделать бесполезным, излишним самое его существование»[15]. Какими же средствами можно излечить болезнь, которая угрожает историческому существованию русской нации? Средством этим является решение восточного вопроса.

Восточный вопрос – продолжением древневосточного вопроса, заключавшегося в «борьбе римского типа с греческим»; во времена Н.Я. Данилевского он трансформировался в борьбу германо-романского и славянского типов. Автор «России и Европы» отмечает, что восточный вопрос вступил в третий период, содержанием которого должен стать «отпор Востока – Западу», славяно-греческого мира миру германскому. Истинное решение восточного вопроса, элементами которого являются конфликт России с Турцией и неполноправное положение славян в Австрии, возможно лишь в рамках всеславянской федерации с центром в Константинополе (Царьграде).

Именно всеславянский союз есть «единственная твердая почва, на которой может возрасти самобытная славянская культура», – этот вывод Н.Я. Данилевский называет «главным выводом» всего исследования. Автор «России и Европы» считает неизбежным военное столкновение с Европой при решении восточного вопроса, т. е. «из-за свободы, независимости славян, из-за обладания Цареградом», а на знамени борьбы славянских народов с Европой должно быть начертано – православие, славянство, крестьянский надел [16].

Каким же представлялся Н.Я. Данилевскому будущий славянский культурно-исторический тип под углом зрения четырех основных разрядов культурной деятельности? В поисках ответа на этот вопрос автор «России и Европы» рассматривает «задатки еще только начинающейся культурно-исторической жизни» этого типа.

В сфере религиозной значение деятельности русских велико, так как религия составляла господствующее содержание древнерусской жизни и в настоящее время в ней же заключается «преобладающий

[15] *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. 4-е изд. СПб., 1889. С. 193.
[16] Там же. С. 330.

духовный интерес простых людей». Кроме того, русские и греки – хранители православия и продолжатели «великого дела – быть народами богоизбранными»[17]. Таким образом, религиозная сторона культурной деятельности составляет принадлежность славянского культурного типа.

В области политической славяне также продемонстрировали успехи, ибо огромное большинство славянских племен «образовали огромное, сплошное государство, просуществовавшее уже тысячу лет и все возраставшее и возрастающее в силе и могуществе, несмотря на все бури, которые ему пришлось выносить во время его долгой исторической жизни»[18]. Вторая сторона вопроса о политических способностях славян – способен ли русский народ к свободе? Ответ Н.Я. Данилевского положительный: русский народ и русское общество могут выдержать «всякую дозу свободы».

Однако особые надежды Н.Я. Данилевский связывает с деятельностью русских в области общественно-экономической. Дело в том, что «Россия составляет единственное обширное государство, имеющее под ногами твердую почву, в котором нет обезземеленной массы», превосходство русского общественного строя над европейским заключается в крестьянском наделе и общинном землевладении. Это и позволит в будущем установить «не отвлеченную только правомерность в отношениях граждан, но реальную и конкретную[19].

Незначительные, по сравнению с греческим и германо-романским культурно-историческими типами, успехи русских и других славянских народов в науке и искусстве Н.Я. Данилевский объясняет сравнительной молодостью этих народов (моложе германских на четыре столетия), а также тем, что большая часть сил до сих пор поглощалась государственной деятельностью. И хотя народное образование не успело еще охватить народные массы, уже есть признаки, свидетельствующие о больших возможностях русских в сфере культуры в узком смысле. На уровне европейской литературы находятся, по мнению Н.Я. Данилевского, такие произведения, как «Мертвые души», «Старосветские помещики», «Шинель» Н.В. Гоголя; «Борис Годунов» А.С. Пушкина; «Война и мир» Л.Н. Толстого. Достижения в других областях искусства: «Явление Христа народу» А.А. Ивано-

[17] *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. 4-е изд. СПб., 1889. С. 269.
[18] Там же. С. 528.
[19] Там же. С. 537–538.

ва, группа «Преображение» Пименова для Исаакиевского собора, музыка М.И. Глинки. Таким образом, славянский культурный тип представил задатки культурного развития.

Н.Я. Данилевский предполагает, что славянский культурно-исторический тип впервые в истории представит синтез всех сторон культурной деятельности и будет первым четырехосновным культурно-историческим типом, в котором особенно оригинальной чертой должно быть впервые найденное удовлетворительное решение общественно-экономической задачи.

Завершает свои размышления о будущем славянского культурно-исторического типа Н.Я. Данилевский следующим образом: «Главный поток всемирной истории начинается двумя источниками на берегах древнего Нила. Один, небесный, божественный, через Иерусалим и Царьград, достигает в невозмущенной чистоте до Киева и Москвы; другой, земной, человеческий, в свою очередь делящийся на два главных русла культуры и политики, – течет мимо Афин, Александрии, Рима – в страны Европы... На Русской земле пробивается новый ключ справедливо обеспечивающего народные массы общественно-экономического устройства. На обширных равнинах Славянства должны слиться все эти потоки в один обширный водоем...»[20]

Таким образом, наряду с утверждением существования отдельных культурно-исторических типов в свою философско-историческую концепцию Н.Я. Данилевский вводит линию религиозной и культурной преемственности (т. е. преемственности в сфере народности, что ранее признавалось невозможным). Борьба славянского и романо-германского культурно-исторических типов оказывается продолжением извечной борьбы между «градом земным» и «градом божиим».

Проект создания Всеславянской федерации как составной части оформления славяно-русского культурно-исторического типа не вызвал широкого политического резонанса. А в скором времени ученик и последователь Н.Я. Данилевского К.Н. Леонтьев признал проект славянской культурной и политической интеграции неосуществимым и нецелесообразным из-за того, что славяне – соседи России, – по оценке К.Н. Леонтьева, попали под власть западных либерально-прогрессистских ценностей.

---

[20] *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. 4-е изд. СПб., 1889. С. 556.

Совсем иначе трактовал славянскую идею Георгий Васильевич Флоровский. К вопросу о соотношении славянской идеи и православия Флоровский обращается в статье 1924 г. «Вселенское предание и славянская идея». Главный вопрос Флоровский усматривает в том, как понимать самый смысл национальной идеи и национального своеобразия, и здесь он отмечает две основные точки зрения. Сторонники первой точки зрения отождествляют призвание с врожденным характером народа, сводят все существо своеобразия к неповторимой индивидуальности. Отождествление народа с историческим организмом сводит весь вопрос к возрасту этого организма. В русской социально-философской мысли Флоровский намечает линию органической школы, включая в нее А.И. Герцена, Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева. В результате и делался акцент на возрасте исторического организма, получала биологический оборот борьба с Западом.

Иначе понимали национальную идею, по мнению Флоровского, ранние славянофилы, не поддававшиеся соблазну «бытового и физиологического уединения и обособления». Для них национальная идея не «врожденная идея» и не кровный зародыш, но призвание к исповеданию безусловной, общезначимой и единой Правды.

И проблему Запада они видели не в старении исторического организма западной цивилизации, а в подмене и подделке идеалов идолами, «отвлеченными началами». Россия – особый мир, «живая наследница Восточного православия».

Флоровский разделяет надежду славянофилов о явлении Православия миру, которое для него «создание православной культуры как нового и живого синтеза древних отеческих преданий и неудачных опытов Запада…»

В духе православной творческой задачи истолковывает Флоровский и ожидание Достоевским от России «всечеловеческого» слова «примирения» и, в частности, связанный с этим долг понять неудачи и ошибки «западной мудрости».

Аналогично рассуждению о соотношении национальной русской идеи и православия Флоровский рассматривает и соотношение славянства и православия, т. е. у славянской идеи религиозный мыслитель и философ находит православное содержание.

Таким образом, если Н.Я. Данилевский идею славянской взаимности рассматривал исходя из теории культурно-исторических типов преимущественно в культурном и геополитическом контекстах,

полагая целесообразной и оправданной борьбу за создание Всеславянской федерации с центром в Константинополе, возрождая тем самым в определенных аспектах «греческий проект» императрицы Екатерины II, то Г.В. Флоровский рассматривал славянскую идею в контексте учения о неопатристическом синтезе, подчеркивая связь значительной части славянства с наследием византийского православия.

Рассмотрение примеров истолкования славянской идеи свидетельствует о проективности и вариативности таких истолкований, зависящих от особенностей мировоззрения, культурфилософских и политических воззрений мыслителя. В этой связи, с одной стороны, можно было бы пессимистически сделать вывод об отсутствии у этой идеи объективного политико-культурного содержания, а с другой стороны, можно порадоваться свободе возможностей конструирования позитивных культурных и политических проектов в этой сфере.

Разумеется, эта степень свободы не безгранична, и на целый ряд объективных моментов в трактовке темы можно указать сейчас.

Если рассматривать идею славянской взаимности в контексте глобальных геополитических интересов, т. е. в политике мировых центров силы, то становится очевидно, что идея славянской взаимности не может рассматриваться непосредственно как одна из глобальных геополитических идей.

Но, не будучи глобальной геополитической идеей, идея славянской взаимности может быть весьма значимой в контексте весьма актуальной в наши дни проблематики глобализации. Дело в том, что в русле процесса глобализации может быть решена лишь часть проблем, связанных с функционированием такой сложной социокультурной системы, какой является общество, а решение другой части проблем возможно лишь вне русла глобализации – на почве воспроизведения культурных традиций. В этой же связи можно сказать, что в обществе сегодня необходимо решать как задачи модернизации, так и задачи сохранения и укрепления культурных традиций.

Здесь можно акцентировать внимание на целесообразности развития межславянских гуманитарных культурных, научных и образовательных проектов, что, разумеется, не исключает возможности двустороннего или многостороннего сотрудничества в вопросах экономики и политики.

В.П. Семенко

Светскость и имперское наследство в этноконфессиональной политике

Обострение межэтнических конфликтов в современной России заставляет обратить особое внимание на сами принципы государственного строительства и национальной (в том числе миграционной) политики. Здесь существуют две основные известные в истории модели – империи и светского национального государства.

Начнем со второй. Само понятие гражданской нации является детищем, завоеванием эпохи секулярного модерна. При этом вполне понятно, что чистой секулярности, т. е. абсолютной безрелигиозности, не бывает. *Секулярность – это всегда ослабленная религиозность.* Это и обуславливает то обстоятельство, что в светских государствах современной Европы (прежде всего в правовой сфере и в правоприменительной практике) всегда так или иначе защищается национально-культурная традиция страны, которую невозможно абсолютно отделить от традиции религиозной. Культурообразующая религия страны никогда не выпячивается, хотя всегда подчеркнуто уважается. Религиозные организации жестко ограничиваются государством в их возможном *влиянии на государственную политику,* однако культурообразующая религия, как правило, имеет *явные преимущества в доступе к СМИ и государственной системе образования.*

Самоидентификация людей по признаку религии, расы, национальных обычаев и т. д. в этой модели принципиально вторична по отношению к «рамочной», гражданской идентичности. Государство жестко реагирует на проявления межнациональной вражды. Так, во Франции после известных событий, связанных с массовыми погромами, принят предельно жесткий закон от 26 июля 2006 г., регулирующий миграционные процессы, в частности режим въезда и пребывания иностранцев во Франции, прежде всего в том, что касается их профессионально-трудовой деятельности. Подобный же закон (от 16 декабря 2005 г.) принят *в Швейцарии.* В нем прямо говорится, что *прием иностранцев для осуществления деятельности, приносящей доход, должен служить интересам швейцарской экономики. При этом шансы длительного интегрирования, социальное окружение являются решающими. При приеме иностранцев принимается во внимание социодемографическое развитие Швейцарии.*

Национальный вопрос и правовое регулирование миграционных процессов в светском национальном государстве невозможно отделить от главной типической черты модерна, т. е. непрерывной и все ускоряющейся модернизации. *Светская нация невозможна в условиях архаики*, когда местные религиозные и культурные традиции, этнические обычаи и т. д. доминируют над светской гражданской «рамкой». Поэтому нынешний кризис модерна, имеющий характер общемирового процесса, ставит европейцев перед жесткой необходимостью активной государственной защиты своей принципиальной светскости, прежде всего перед лицом пассионарного политического ислама, в котором многие европейцы справедливо видят явную угрозу «рамочной» идентичности своих национальных государств. (Такая защита, как мы видели выше, уже началась в местах, где межэтнические конфликты, для которых архаические, немодернизированные этнические меньшинства являются благоприятной питательной средой, уже полыхнули.)

Вместе с тем глобализационные процессы, в которых присутствует явная тенденция «преодоления» национальных государств как феномена мировой истории, основаны на своеобразной *дихотомии постмодерн/архаика.* Сбрасывание в архаику тех народов и территорий, которые не вписываются в «золотой миллиард», – необходимое второе «крыло» постмодернистской птицы под названием «глобализация». А это означает, что сам феномен светскости для некоторых народов и территорий также приговорен к пересмотру и «преодолению».

В имперской модели, являющейся, на первый взгляд, достоянием исторического прошлого, *основой базовых, «рамочных» ценностей,* универсальных для данного государства и высших по отношению ко всем национальным культурам входящих в него народов, является социокультурная, цивилизационная, государственно-политическая *традиция.* Модернизационные процессы (неизбежные в современном мире) имеют здесь, хотя и важное, но локальное значение и вторичны по отношению к традиции. «Рамочная идентичность» в этом случае основана на традиции и *организована за счет религиозного элемента в государственном строительстве.* Российская традиция государственно-политического строительства особую, мы бы сказали, системообразующую роль отводит здесь *православной монархии.* Это означает одну крайне важную вещь, выходящую за непосредст-

венные рамки нашей темы, а именно – принципиально отличный от светского государства способ легитимации власти. Если там источник легитимности государства – в «воле народа», т. е. носит вполне земной, так сказать, «посюсторонний» характер, то здесь этот источник находится в Боге, в воле Божией. Государствообразующий и культурообразующий народ является таковым не просто потому, что он самый многочисленный, исторически ведущий, стержневой в империи, а потому, что он мыслится как носитель совершенно особой миссии, выходящей за пределы чисто земной жизни и укорененной в Боге, в замысле Божием об этом народе, об империи и вообще о мире.

Положение же и роль меньшинств адекватнее всего характеризуются словами: *почетные и уважаемые «младшие братья». Полная свобода* в развитии своих национальных и религиозных традиций предоставляется меньшинствам лишь при условии признания ими государствообразующей и культурообразующей роли «титульного» народа и его религии.

В Российской империи времен наивысшего ее расцвета (каковой имел место при великом русском государе Александре III) *гармонично сочеталась традиция и модернизация*. Именно тогда Россия получила сильнейший модернизационный импульс (сказавшийся в развитии науки, техники, промышленности и т. д.), причем те проявления «болезни роста», которые содержали в себе прямую угрозу для мирного и гармоничного развития страны (подрывная деятельность революционеров, террористов), были подавлены с предельно адекватной жесткостью. При этом Россия получила и, так сказать, «динамически-консервативный» импульс, явно усилился творческий процесс возрождения традиционной культуры, возвращения образованных слоев общества к духовно-культурным истокам великой православной традиции, породившей ту совершенно особую цивилизацию, какой, без сомнения, была Россия. (Не говоря уже о сохранении и укреплении самодержавной монархии.)

В национальном вопросе в эпоху Александра III не было каких-либо непреодолимых противоречий. Характерно, что главным значением слова «русский» (помимо очевидного, связанного с принадлежностью к русскому этносу) было чисто имперское значение. «Русский» означало «подданный русского православного царя», подданный империи. Для обозначения этнического происхождения (т. е. «русского» в узком смысле) употреблялось чаще слово «великоросс». Для меня наиболее лаконичным, емким и исчерпывающим

выражением *имперского сознания*, в котором этническое хотя, разумеется, и признается, но подчинено высшему, общегосударственному, являются слова одного татарина на монархическом съезде середины 1990-х гг.: *«Я сам татарин, жена украинка, дети русские»*.

В СССР традиционно-имперские черты были сложным и достаточно противоречивым образом перемешаны с элементами «ленинской национальной политики». Основу этой политики составляла нещадная эксплуатация традиционных энергий государствообразующего русского народа, во-первых, для удержания национальных окраин «большой» России (которые существовали во многом за счет центральных областей), а во-вторых, для осуществления все той же модернизации, понятой все же с известными ограничениями и модификациями, характерными для самой коммунистической идеи. По мере нарастания внутреннего кризиса советского культурно-цивилизационного проекта, вырождения идеологии, отрыва «элиты» от народа «сшивка» традиционных и модернизационных черт, осуществленная Сталиным, становилась все ненадежнее. Именно здесь истоки кризиса и последующего обрушения советской сверхдержавы.

В современной Российской Федерации мы имеем трагические последствия неудачи попытки построения светской гражданской нации по европейскому образцу, свидетельство чему – обострение межэтнических противоречий по образцу Кондопоги, явная неудача «национальной модернизации», вместо которой мы имеем всеобщую коррумпированность правящих кланов и разграбление страны, потерю ею когда-то ведущей роли в мировой политике.

Очевидно, что забвение империи, полное изгнание имперской парадигмы из сознания людей и практической политики означало бы полную ликвидацию России как исторического субъекта, уход ее с исторической арены. Поэтому, вынужденно живя в условиях светского национального государства, соблюдая «правила игры» на основе принципов светскости, мы непременно должны сохранять свою имперскую память, имплицитно включать имперскую парадигму в культурное и политическое строительство, формируя свой собственный глобальный миропроект. Опыт проигравшего в истории секулярного модерна должен быть, так сказать, освящен и одухотворен имперской, русско-православной традицией. Что касается конкретно миграционной политики, это означает, что *мигрантов следует не секуляризировать, а достаточно тонко и ненавязчиво*

втягивать, вовлекать в традиционное для страны культурное поле. Важнейшая роль в этом процессе принадлежит традиционному религиозному образованию в светской государственной школе, что в полной мере соответствует современным нормам европейской светскости.

Е.О. Иванов

Культурные и ценностные аспекты стратегического политического планирования в свете идей А.С. Панарина

Основная заслуга Александра Сергеевича Панарина перед Россией, ее народом и академическим сообществом, пожалуй, состоит в том, что в условиях новой исторической смуты он сумел защитить *русскую традицию политического мышления*. Взгляды Панарина отличаются системностью, всеохватностью, ясностью и неизменной верой в лучшее. Это позволяло ему оставаться самобытным и глубоким ученым тогда, когда многие занимались бездумным подражанием западным концепциям или же погружались в маргинальное постмодернистское или националистическое философствование. А.С. Панарин не изолировал себя от движения мировой мысли, он занимался разработкой глобальных вопросов и в этом смысле не был «провинциалом». Вместе с тем он показал огромное значение традиции, цивилизационных и национальных аспектов в осмыслении политики. Для него между *всеобщим* и *частным* не могло быть действительного противоречия, и в этом выразилась особая мыслительная тяга к *синтезу*, характерная для традиции русской мысли.

Наверное, благодаря всему этому творческое наследие А.С. Панарина и сохраняет свою побудительную силу спустя годы после его смерти. В настоящем докладе мы хотели бы остановиться на тех его мыслях, которые посвящены проблемам *политического планирования* и взаимодействия политической системы общества с социокультурной, практики управления – с ценностями и нормами.

Прежде всего следует отметить, что в своем понимании политики А.С. Панарин исходил из определенных теоретических презумпций.

Он считал именно политику той сферой, в которой принимаются наиболее важные решения в жизни общества и интегрируются его

интересы. В связи с этим особое значение имеет политическая наука, обеспечивающая, помимо прочего, «*синтетический подход*» к прогнозированию, учитывающий не только его утилитарно-прагматические, но и ценностные аспекты. Значение подобной политикоцентричной установки А.С. Панарина в том, что она альтернативна преобладающему *экономизму* современной политической практики и мышления, склонного формулировать содержание политики и оценивать ее результаты исключительно сквозь призму экономических, менеджериальных и маркетинговых категорий (при почти полном изъятии ценностно-нравственной компоненты, не говоря уже о культурных и религиозных аспектах). Можно сказать, что философия А.С. Панарина – это попытка реабилитации ценностно-нормативного понимания политики в условиях ее узурпации «монстром» экономической власти, лишенной каких-либо сдержек и противовесов и формирующей тип «экономического животного», «в принципе неспособного мобилизоваться» перед лицом вызовов современности.

Понимание политического планирования и прогнозирования А.С. Панариным альтернативно по отношению к преобладающим политико-технологическим подходам. Особую приоритетность он придает стратегическому прогнозированию в отличие от «оперативной прогностической аналитики, связанной с прогнозированием результатов избирательных кампаний и других краткосрочных политических процессов». Таким образом, политический ученый имеет дело не с одной лишь текущей реальностью, но и с принципиально вариативным и открытым для творчества будущим. С этим связан основной пафос А.С. Панарина относительно стратегического планирования, предметом которого «*является качественно иное будущее человечества или будущее как иное*».

А.С. Панарин исходил из целостного понимания человека, считал недопустимым его обособление как существа политического, существа экономического или существа нравственного. Поэтому попытки реализации и осмысления политики вне связи с этическими, ценностными вопросами, с точки зрения Панарина, ведут к разрушению общества и его элит, возникновению в науке метафоры «черного ящика» и игнорированию «внутренней природы» человека как существа духовного, откуда происходит «*парадокс западной демократии: ее политический механизм призван обеспечить благие результаты независимо от моральных и интеллектуальных качеств*

людей, в нем задействованных». Ни человек (в силу своей нравственной природы), ни политическая система (в силу поставляемых ей ценностных запросов) не может быть *всего лишь* «черным ящиком», который получает определенные стимулы и преобразует их в нужные реакции.

Хранилищем ценностей и норм, объединяющих общество, является его культура, чем предопределяется ее «стратегическое» значение. Основой культуры является породившая ее религиозная традиция, в качестве которой для России выступает Православие. «Методологическое кредо прогностики, которую я считаю перспективной, – писал А.С. Панарин, – состоит в *постулате о первичности культуры по отношению ко всем так называемым объективным детерминациям социального мира*»; «*наша прогностическая способность в конечном счете измеряется глубиной нашей культурной памяти*». Иными словами, качество и ценность стратегического планирования и принимаемых правящим классом решений зависит в том числе от того, в какой степени они соответствуют запросам культуры и артикулируют их.

Культурная память народа, или традиция, представляет собой наиболее ценный (в силу своего *легитимирующего* действия) стратегический ресурс власти: это совокупность передающихся из поколение в поколение духовно-нравственных и культурных смыслов, образцов, символов, а также институтов, норм и поведенческих практик, благодаря которым непрерывно воспроизводится единство общества. Традиция, как показала, в частности, Великая Отечественная война, имеет огромный мобилизационный потенциал, поскольку является неотъемлемой частью «субстанции» народа, источником его жизнестойкости и творчества, а также альтруистических установок, без которых немыслимо построение здорового общества и успешная модернизация страны.

Собственно, задача власти – это адекватное (в системных терминах – рациональное) претворение импульсов культуры в конкретные повседневные и стратегические решения, нацеленные на долгосрочное поддержание нации в качестве конкурентоспособного и «мобилизованного субъекта» (А.С. Панарин). Как писал об этом Юрген Хабермас, «социальная интеграция общества» зависит от «output'ов» культурной системы: «непосредственно – от мотиваций, которые она поставляет политической системе в форме легитимации».

Ключевой вопрос, который ставит А.С. Панарин: «возможна ли такая реконструкция классического культурного наследия, которая позволила бы ему пройти цензуру утилитарно-прагматической современности и без потерь перейти с нами в новое будущее»?

Безусловно, подобная реконструкция культурного наследия предполагает, в том числе, его выражение в правовых нормах и официальной риторике. В то же время, «*не существует административного производства смысла*»: традиция теряет императивную силу, «как только она начинает объективистски обрабатываться» властью. Выход из этой дилеммы состоит в том, чтобы власть понимала свою задачу не как искусственное реконструирование традиции в новых исторических реалиях, а как устранение препятствий, мешающих ее естественному развитию. Ведь «компенсаторская активность социальных инженеров и менеджеров (…) не способна заменить безыскусное законотворчество культуры, отличающееся ненавязчивой и неприметной всеохватностью».

Каковы же задачи политического ученого? Согласно А.С. Панарину, это «*выработка предостерегающего знания*» и «*прояснение имеющихся приемлемых альтернатив*». Однако это уже другие вопросы, нуждающиеся в отдельной разработке (как и вопрос экспертно-аналитического обеспечения принятия стратегических решений в политике).

Итак, культура является не только собранием артефактов прошлого, но и постоянным источником цивилизационных альтернатив, разработкой которых и должна, в числе прочего, заниматься политическая наука. В этом смысле сегодня существует большой простор для разработки проблем стратегического политического планирования.

Литература

1. *Панарин А.С.* Глобальное политическое прогнозирование: Учебник для студентов вузов. М.: Алгоритм, 2002.

2. *Панарин А.С.* Искушение глобализмом. М.: Русский Национальный Фонд, 2000.

3. *Панарин А.С.* Россия в циклах мировой истории. М.: Изд-во МГУ, 1999.

4. *Расторгуев В.Н.* Смысл традиции и проект будущего, или Что связывало Александра Панарина с консерватизмом // Русское время. 2009. № 1.

5. *Хабермас Ю.* Проблема легитимации позднего капитализма. М.: Праксис, 2010.

Часть II

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ВЫБОР: ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ И ЦЕННОСТИ, ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИНТЕРЕСЫ

Е.П. Челышев

Цивилизационный выбор России в современном мире: синтез наук, многообразие культур, преемственность поколений

Природный и культурный синтез – процесс, который не прекращается ни на мгновение, поскольку именно здесь скрыт источник созидательной социальной и духовной энергии. Этот живой источник щедро питает многоцивилизационный мир, насыщая каждую культурную ветвь единого цивилизационного древа. Он оживляет все виды нашей деятельности – с юности и до заката, от первых движений человеческой души, постигающей красоту и краски природного мира, самые тонкие оттенки чувств, до высших проявлений национального самосознания – духа нации, которому открывается и земное, и горнее.

Этой теме особое внимание уделял Александр Сергеевич Панарин, с которым мы долгие годы работали вместе в Научном совете РАН по изучению и охране культурного и природного наследия. В своей предпоследней книге, «Православная цивилизация», он пишет: «Наряду с Россией – рукотворной империей – продолжала существовать страна под любовным названием Русь. Понятие это не социоцентричное, а космо- и культуроцентричное, выражающее органику нашей природы и культуры в их взаимной гармонии (коэволюционном синтезе). И интуитивно каждый знал и знает, что носителем этого феномена, одновременно космического, теллурического и духовного, явилась особая общность крестьянский мир, народ крестьянский (он же христианский)»[1].

В научном плане природный и культурный синтез – своего рода методологический ключ к пониманию внутренней взаимосвязи естественно-научного знания и гуманитарных дисциплин, отправная точка в попытке постичь внутреннее сходство законов творения с законами творчества, природных процессов с механизмами зарождения, становления и развития народов, государств, цивилизаций. Для того чтобы пояснить этот тезис, достаточно упомянуть о трех основных подходах к пониманию сущности природного и культурного синтеза.

---

[1] Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М.: Алгоритм, Эксмо, 2003. С. 68.

Первый подход условно может быть назван *онтологическим*, так как он позволяет выявить объективно существующую (познанную или непознанную) внутреннюю связь между средами обитания и социумом в границах социоприродных систем, а в философском плане – непростые отношения между человеком и природой, осложненные уродливым однообразием так называемого общецивилизационного пути развития, под которым чаще всего понималось «покорение природы», линейный путь хищнического освоения «ресурсов», разрушение великого синтеза... Реальная, но малоизученная связь между живой природой и природой человека проявляется, в частности, в межцивилизационных различиях, в специфике национальных культур и укладов жизни, каждый из которых столь же уникален, как и природный регион, именуемый родиной.

Ни то, ни другое нельзя объяснить указанием только на культурные факторы (например, на механизмы поддержания идентичности и формы исторической преемственности) или только на природные особенности (специфику климатических условий и набор природных ресурсов, предопределяющих направленность и динамику цивилизационного и государственного развития). Однако ни один из этих факторов нельзя потерять из вида, если мы хотим составить объемное видение предмета исследования, каким является человеческое общество во всем его этнокультурном и цивилизационном многообразии. Очевидно, что при всей несхожести точек зрения и взаимоисключающих методологических установок, характерных для «плюралистического мышления» эпохи постмодерна, сегодня все труднее становится отрицать феномен, называемый со времен Монтескье «общим духом» или национальным характером, который предопределяется условиями географической среды, или «духом нации» и «национальной души», которую Гегель также связывал с климатическими факторами. Вопрос состоит не в том, признавать или не признавать этот внутренний синтез, а в том, как его объяснить сегодня, используя новейшие научные методы.

По этой причине *второй подход*, который заслуживает внимания, – собственно *методологический*. Сам феномен природного и культурного синтеза диктует необходимость организации и осуществления скоординированных междисциплинарных естественнонаучных и гуманитарных исследований, поскольку только соединение усилий различных наук открывает сущность социальных и природных феноменов, механизмы межцивилизационных контактов.

Акцент на методологической стороне исследований стимулирует возникновение и институционализацию новых и продуктивных научных направлений, а также ориентирует научный поиск на практическое применение продуктивных идей в практической деятельности. Одно из наиболее интересных практических «приложений» теории природного и культурного синтеза – практическая деятельность по изучению, сохранению и защите мирового и национального природного и культурного наследия. Здесь мы наблюдаем тот редкий случай, когда соединяются ради благой цели методы современной науки и инструменты политической власти. Собственно, именно для этой цели – объединения усилий науки и политики во имя предотвращения грубых политических ошибок, разрушающих природно-культурный синтез, – и был создан 15 лет назад Научный совет Российской Академии наук по изучению и охране культурного и природного наследия.

Третий подход можно определить как *культурно-исторический*, позволяющий рассматривать природный и культурный синтез в контексте становления и развития народов как особый тип социокультурной преемственности и наследования культуры. Именно этот подход открывает взаимопроникновение форм культуры, взаимосвязь наук, искусств и других видов деятельности, что позволяют накапливать, сохранять и передавать будущим поколениям ценности, определяемые как природное и культурное наследие. Только такой взгляд на феномен наследования открывает просвещенному сознанию вечную истину: самобытное достояние каждой цивилизации и каждого народа – большого и малочисленного – имеет право на уважение и защиту, что позволяет преодолеть ограниченный, а в настоящее время и крайне опасный цивилизаторский образ мышления. В соответствии с ним мир делится на цивилизованные народы и варваров, что оправдывает, легитимирует насильственные меры по насаждению «мирового порядка» и якобы цивилизованных форм правления. Ответной реакцией на такую модель унификации культурного мира является искусственно подогреваемое противостояние цивилизаций, иногда рассматриваемое как источник неизбежных межцивилизационных войн. Напомним в этой связи суждение Гегеля, не без основания полагавшего, что «цивилизованные нации рассматривают другие народы, отстающие от них в субстанциальных моментах государства (скотоводческие народы/охотничьи; земледельческие народы/те и другие), как варваров и неравноправных им, а самостоя-

тельность этих народов – как нечто формальное и соответственно относятся к ним»[2].

Культурно-исторический подход выявляет и генетически заложенное, и благоприобретенное в процессе исторического становления родство цивилизаций, о котором чаще всего забывают под деструктивным влиянием политических распрей или идеологических противоборств. Для того чтобы проиллюстрировать эту мысль, можно соотнести уникальные характеристики русской (российской) цивилизации, с одной стороны, и совершенно не похожие характеристики иных цивилизационных миров. К примеру, в России издавна сложились и до сих пор актуальны три направления общественной мысли. Первое – славянофильское или почвенническое, акцентирующее внимание на самобытности, а не на превосходстве русской культуры, как пытаются нас убедить иные интерпретаторы творческого наследия Хомякова и Аксакова (хотя иногда и на превосходстве...). Второе – западническое, выделяющее заемный характер русской культуры и необходимость ее дальнейшей «европеизации», но не отрицающее (во всяком случае, в наследии таких западников, как Белинский или Герцен) положительного начала в собственно национальном содержании культуры. И, наконец, третье направление – евразийское, которое ставит во главу угла синтез исконного и заимствованного. При этом речь идет о «заимствовании» не только у Запада, но и у Востока с одним весьма существенным уточнением: вряд ли в русской культуре, в силу геополитического положения государства российского, можно выделить чисто европейские или чисто азиатские элементы.

Но вернемся к культурно-историческому видению проблемы. Смею предположить, что подобные ветвления общественной мысли можно обнаружить почти во всех культурных ареалах современных цивилизаций. Так, американский философ Дж. Райзер проводит убедительные параллели, с одной стороны, между славянофилами в России и коммунитариями в США, а с другой – между русскими западниками и американскими либералами. Ряд его коллег-философов если и не отождествляют теорию «плавильного котла» в Америке с теориями «естественной ассимиляции» и «интеграции» народов и народностей в России, то, по крайней мере, находят нечто общее в развитии литератур обеих стран. А зарубежный Восток? Там тоже

[2] Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 6.

спорят друг с другом свои «славянофилы» и свои «западники», и тоже есть люди, исповедующие «синтез на основе самобытности».

Несколько слов следует сказать об исследовательской стратегии Научного совета Российской Академии наук по изучению и охране культурного и природного наследия. Ее мотивационное ядро – стремление соединить онтологический, методологический и культурно-исторический подходы, максимально расширив круг ученых, представляющих самый широкий спектр наук, разные школы и направления, но одинаково увлеченных идеей создания эффективной системы защиты природного и культурного наследия России. Трудно перечислить все направления деятельности совета, которые оказались весьма результативными как с научной, так и с практической точки зрения. Но главный результат – интеграция ряда перспективных исследовательских проектов, часть которых была представлены на конференции, названной предельно лаконично и точно – «Природный и культурный синтез».

Конференция стала важным этапом в работе Научного совета, поскольку она собрала специалистов, многие из которых могут внести достойный вклад в процессе осуществления масштабного исследовательского проекта. Я имею в виду коллективный труд «Российская цивилизация: прошлое и современность», в котором найдут отражение стержневые проблемы жизни российского общества, по сию пору не получившие консолидированного решения ни в академической науке, ни за ее пределами. Отсутствие фундаментальных исследований в этой области и естественное для развития науки многообразие конкурирующих концепций, доктрин и взглядов перерастает, как уже отмечалось, в «плюрализм без берегов», что не может не препятствовать выявлению истины и не содействует эффективной связи науки с практикой. Потребность в обобщающем труде такого рода давно назрела. Это связано, в частности, с глубокими преобразованиями в российском обществе и необходимостью введения эффективных механизмов защиты духовного, культурного и природного наследия России, осуществления ее социально-экономической и культурной модернизации.

Столь широкий тематический диапазон, в котором работает совет, стал доступен благодаря тому, что в состав совета вошли крупные ученые, за каждым из которых стоит целая область научного знания. К сожалению, в последние годы из жизни ушли выдающиеся

люди, внесшие огромный вклад в нашу общую работу. Среди них назову имена Б.С. Ерасова, В.В. Кожинова, Д.С. Львова и, конечно, А.С. Панарина. Их работы, убежден, никогда не утратят своей научной ценности и актуальности.

Постоянно повторяющийся призыв как можно быстрее «войти в мировую цивилизацию» подразумевает, как справедливо отмечал Б.С. Ерасов, наличие лишь одной цивилизации – европейско-американской. Но, несмотря на доминирование образцов западной культуры, причем далеко не лучших, сохраняют свою жизнеспособность устойчивые структуры других мировых цивилизаций. Россия также имеет свои особые цивилизационные характеристики, и общество не может допустить отторжения от своего культурного достояния. Во многом этому мы обязаны гению А.С. Пушкина. Трудно не согласиться со словами выдающегося политолога, который, как уже говорилось, вместе с нами работал над созданием Научного совета, А.С. Панариным. В своей статье «Миссия А.С. Пушкина на исходе XX века» он писал: «Не будь Пушкина, Россию, скорее всего, ожидало бы банальное решение проблемы западничества. Разочаровавшись в "передовом Западе", просвещенческий мессианизм которого обернулся вероломством наполеоновской агрессии и гегемонизма, русские могли бы удариться в противоположную крайность и стать агрессивными почвенниками, изоляционистами и ксенофобами. История знает множество примеров подобной инверсии, которая вполне объяснима психологически и политически. Все толкало нас в этом направлении: и давление народных низов, и оскорбленное общественное мнение, и комплекс вины вчерашних прозелитов французского просвещения. Нужен был гений небывалой творческой мощи, чтобы предотвратить эту банальность фундаменталистского ответа на западный вызов и вместо ухода в противоположную крайность дать творческий синтез европейского Просвещения и российской цивилизационной самобытности».

Сформулирую несколько тезисов, которые позволяют если не раскрыть, то, во всяком случае, зафиксировать некоторые важнейшие, с нашей точки зрения, особенности российской цивилизации и свойственного ей синтеза.

1. Российскую цивилизацию отличает двойственный характер, что связано с ее синтетической евразийской природой, сосуществованием и взаимодействием различных цивилизационных типов, свойственных Европе и Азии. Именно в евразийской линии в понимании рус-

ской культуры, по мнению Ерасова, «утверждалось ее пространственное, историческое и духовное слияние с азиатским ареалом», а идейные споры по этой проблеме лишь «отражали несводимость русской культуры к одному из вариантов или к сочетанию и синтезу того и другого… Часто встречающиеся в научных работах формулировки о парадоксальности русской культуры свидетельствуют, что ее понимание требует преодоления однозначных, линейных схем и обращения к многомерной концепции. Такой подход возможен именно на основе применения цивилизационного анализа»[3].

2. В становлении и развитии российской цивилизации и российской государственности большая роль исторически отведена православию, без чего не понять специфики духовной и культурной жизни России, а также природу ее политконфессиональности. Религиозная веротерпимость является залогом гармоничного многовекового развития России.

3. Особенностью российской цивилизации является также ее многонациональность и многоязычность. Сохранение исторически сложившейся полиэтнической структуры регионов соответствует государственным интересам России. При этом «русская культура несводима к этическому или национальному субстрату, хотя, несомненно, несет в себе характеристики обоих этих уровней»[4].

4. Русский язык является одной из главных основ российской цивилизации, языком государствообразующей нации, важным средством межнационального общения и укрепления российской цивилизации. В становлении и развитии культурного наследия России доминирующую роль играет и великая русская литература, которая выступала как носительница современного просвещения, разума и гуманизма.

5. Для того чтобы выявить специфику российской цивилизации и, что не менее важно, расширить возможность прогностического видения цивилизационного развития России, необходимо учитывать связующие нити между различными элементами и сферами социокультурной и демографической, экономической и политической структуры российского общества. Именно на это обстоятельство постоянно обращал внимание Д.С. Львов. По его мнению, по всем

[3] Ерасов Б.С. Социальная культурология: Учебник для студентов высших учебных заведений. М.: Аспект Пресс, 2000. С. 486–487.
[4] Там же.

прогнозам, которые сегодня имеются, нельзя игнорировать факторы, угрожающие существованию российской цивилизации. Достаточно упомянуть в этой связи хотя бы демографическую динамику: «к середине века население РФ с большой вероятностью сократится до 100 млн, т. е. еще на 40 млн человек; причем особенно пугает "русское лицо" этой смертности: к 2050 году русское, базовое население России составит всего 38%». Говоря о причинах этого разрушительного процесса, Д.С. Львов указывал на феномен социального расслоения, масштабы которого несовместимы с принципом цивилизационной целостности. Сегодня, по словам Львова, существуют два полюса, две России: бедная Россия – население, живущее ниже минимального жизненного уровня («это настоящее социальное дно») и богатая Россия (15–17% населения), которая живет по западному образцу. Но эта «малая Россия» сегодня имеет доходов от собственности в России 92%, на долю остальной России приходится лишь 8%»[5].

6. При рассмотрении современного состояния российской цивилизации следует иметь в виду нарастание противоречий между разнонаправленными, но взаимосвязанными тенденциями, с одной стороны, социокультурной унификацией, обусловленной общей направленностью смены технологических укладов и динамикой научно-технического развития ведущих стран, и, с другой стороны, стремлением сохранить традиции, обеспечивающие социальную устойчивость и преемственность культуры. Поэтому эту проблему следует рассматривать в контексте глобализационных процессов, происходящих в современном мире, и с учетом дискуссий, вскрывающих внутренние противоречия глобализации.

7. Следует иметь в виду и столь важный аспект поставленной проблемы, как особую роль российского государства, которое, в отличие от многих стран Запада, служило не только дополнением, но зачастую и заменой собственного цивилизационного устроения. При этом, как справедливо отмечал А.С. Панарин, Российское государство основывалось не на идее государства-нации, как это было свойственно западной политической культуре с характерным для нее принципом доминирования одного этноса, а, напротив, на идее «семьи народов», что и стало гарантом поддержания устойчивого межэтнического синтеза.

---

[5] Львов Д.С. Выступление на Рождественских образовательных чтениях 31 января 2006 г., Кремлёвский дворец съездов.

Такой синтез, обеспечиваемый государством, – одна из существенных особенностей цивилизационного устроения, от которого Россия не может отойти без утраты своего цивилизационного качества»[6]. Мысль эта особенно важна при анализе советского общества с позиций цивилизационного. В книге Б.С. Ерасова есть раздел «Советская система как цивилизация». Мне кажется, что некоторые ее положения, сформулированные еще во времена правления Ельцина, когда было принято лишь в черном свете изображать этот период в истории России, заслуживают внимания и сегодня.

8. Наше исследование российской цивилизации должно, по возможности, вестись на широком междисциплинарном поле, включать в себя такие важные аспекты, как изучение эволюции военной мысли, оборонных и военных традиций, их использование для укрепления безопасности России; этнофункциональный анализ российского менталитета и развития личности; изучение культурного наследия российской эмиграции как неотъемлемой части общенациональной культуры России, традиций образования в России.

9. Важное место в нашем труде должно быть уделено также проблеме соотнесенности российской цивилизации с мировым сообществом, формированию образа России за рубежом и образа зарубежных стран в сознании граждан России. И вновь сошлюсь на позицию Ерасова, который считал, что «признание цивилизации как наиболее высокого социокультурного принципа общественного устроения, допускающего устойчивое разнообразие типов, способных вступать во взаимодействие друг с другом, создало необходимые предпосылки для разработки культурно-исторических типов общества, содержащие ответ на кардинальные вопросы и о сущности российского общества, его месте в мировых отношениях, исторических судьбах и перспективах»[7].

10. И, наконец, наиважнейшим направлением работы должно стать исследование географических, природных, климатических факторов зарождения и существования российской цивилизации – проблеме, которой в течение длительного времени по соображениям, далеким от науки, у нас не уделялось должного внимания.

---

[6] Ерасов Б.С. Цивилизации. Универсалии и самобытность. М., 2002. С. 429.

[7] Ерасов Б.С. Социальная культурология: Учебник для студентов высших учебных заведений. М.: Аспект Пресс, 2000. С. 67.

Б.С. Милошевич

Разрушение Югославии: осуществленный политический проект и его последствия для мировой цивилизации

Кризис на территории Социалистической Федеративной Республики Югославии (СФРЮ) разразился в начале 1990-х гг. Он является составной частью масштабного и глубокого европейского геополитического передела, свершившегося в результате победы США и их союзников в «холодной войне», и продолжается до сих пор. Провозглашением косовскими албанскими сепаратистами «государства Косово» в 2008 г. этот кризис не закончился: нельзя исключить возможность дальнейшего передела территории на Балканах.

Югославский кризис неразрывно связан с разрушением СССР, роспуском организации Варшавского договора, объединением Германии, провозглашением Америкой «нового мирового порядка», с осуществляющейся стратегией расширения НАТО на восток.

Почти 20 лет назад из бывших республик СФРЮ образованы новые независимые государства на Балканах. Все они получили «международное признание» в начале 1992 г. Одни из них никогда в истории не были самостоятельными государствами (Македония, Босния и Герцеговина), другие насильственно отделились от федеративного государства Югославии (Словения, Хорватия, а также Босния и Герцеговина), что вызвало кровавые конфликты и войны. Тем не менее «международным сообществом» они были признаны легитимными. В начале XXI в. мирным путем вышла из союза с Сербией Черногория.

В первой половине 1990-х гг. в Хорватии, в Боснии и Герцеговине велись гражданские войны, унесшие десятки тысяч человеческих жизней. Но официальной, признанной всеми статистики нет, данные противоречивы, приводятся и чудовищные цифры о сотнях тысяч убитых людей, которым нельзя верить. С манипуляцией источниками и цифрами в политических целях сейчас мы сталкиваемся очень часто – как на Западе, так и на пост-югославском пространстве.

Процесс «международного признания» новых государств проходил форсированно, с грубым нарушением международно-правовых норм. Главную роль в этом сыграли Германия и Ватикан, ускорившие признание Хорватии и Словении без предварительного решения

вопроса о границах и национальных меньшинствах, т.е. без решения вопроса сербского народа, проживающего на территории Хорватии, как конституционного, государствообразующего народа.

Вмешательство в дела Югославской федерации и союзных республик со стороны ряда западных держав и «международного сообщества», в частности США и ЕС, а также применение «двойных стандартов» в принятии решений проявлялись на каждом шагу. США и страны НАТО оказывали содействие, в том числе военное (военно-техническая помощь, логистика, поставка оружия из отдельных стран Североатлантического блока), сепаратистским республикам, особенно Хорватии, в подавлении сербского сопротивления и уничтожении Республики Сербской Краины в 1995 г. Мусульманские части в Боснии и Герцеговине, как и иностранные мусульманские «легионеры-моджахеды», получали оружие и из некоторых арабских стран, Турции, Ирана и др. Военное вмешательство НАТО на пост-югославской территории началось с военной агрессии против сербов в Боснии и Герцеговине в середине 1990-х гг. В ходе такого «выкручивания рук» сербская сторона вынуждена была пойти на подписание Дейтонских соглашений, а все это закончилось агрессией НАТО против Югославии в первой половине 1999 г. Результатом стало отторжение южного сербского автономного края Косово и Метохии от Сербии.

В Косово и Метохии террористическая Армия освобождения Косова пользовалась полной поддержкой западных держав, политической и военной, она была «пехотой НАТО» в агрессии Альянса против Югославии. Отделение Косова стало ярким примером использования терроризма в достижении геополитических целей.

Территория самопровозглашенного в 2008 г. «государства Косово», государства албанских боевиков и наркоторговли, никогда в истории не была отдельной административной или военной областью. Косово не было провинцией ни во времена Римской империи и Византии, ни в средневековом сербском государстве, когда Сербия играла ведущую роль на Балканах, ни вилайетом, санджаком или пашалыком[1] во время Османского владычества. Областью, бановиной[2] Косово не стало и в Королевстве Югославия: тогда Косово, как и нынешняя Македония, называлось Южной Сербией. Только после

[1] Вилайет, санджак, пашалык – административно-территориальные единицы в Османской империи.

[2] Бановина – административно-территориальная единица Югославского королевства.

Второй мировой войны Косово и Метохия становятся автономной областью, а затем автономным краем Республики Сербия.

Сегодня это «государство» признали около 70 стран. США и ряд западных держав с помощью «кнута и пряника» «уговаривают» Белград, чтобы он вступил в прямые переговоры с Приштиной и этим де-факто признал «реальность». Так, к сожалению, видимо, и будет, это только вопрос времени. Хотя это и не афишируется, но в действительности признание независимости Косова является условием вхождения Сербии в Европейский Союз. А членство в ЕС определено Белградом в качестве «приоритета приоритетов» страны.

В конце 1980-х и в 1990-е гг. в международных СМИ (а также в доморощенной сербской оппозиционной прессе) была развернута невиданная пропагандистская (на самом деле, подрывная) кампания «демонизации» ряда сербских лидеров, в частности Слободана Милошевича, а также сербского народа в целом. Особенно она была интенсивна и сильна в глобальных сетях электронных СМИ (CNN, BBC и т. д.). Такие кампании дискредитации облегчали и облегчают последующее применение более жестких военно-политических технологий.

Словом, в первой половине 1990-х гг. Югославия была насильственно разрушена в войне совместными усилиями внешних сил и доморощенных сепаратистов. «Это была международная война против суверенного государства Югославии, внутри которой шла гражданская война с элементами этнической и религиозной войны» (*Avramov Smilja.* Postherojski rat Zapada protiv Jugoslavije. Veternik: LDI, 1997. S. 443.). Это была особая война, проба сил и проверка доктрины управления миром нового мирового гегемона – США.

Все эти значительные перемены в Европе (стоит еще напомнить о разделении Чехословакии) показывают, что результаты Второй мировой войны перечеркнуты, международный правовой порядок разрушен, Устав ООН и Заключительный акт Хельсинки 1975 г., в котором своей подписью 35 глав государств и правительств (в том числе США и Канады) зафиксировали неприкосновенность границ в Европе, попраны. Установлены другие границы, геополитические линии, определяющие политические, экономические, военные, идеологические отношения в мире.

* * *

На Западе развал Югославии планировали давно, еще при жизни И.Б. Тито. После завершения Второй мировой войны США, а также Великобритания оказывали Югославии военно-техническую и, в

меньшей мере, экономическую помощь, особенно в начале 1950-х гг., в период конфликта Сталин – Тито. Определенные круги на Западе использовали независимую политику неприсоединения Югославии, ее модель смешанного хозяйства, формирование оригинальной экономической и политической системы социалистического самоуправления в идейно-политической и информационной борьбе с целью противостояния советскому строю и даже советскому проекту как таковому. Югославия объявлялась своего рода альтернативой. (Подобная роль отводилась и «еврокоммунизму», политике некоторых западноевропейских компартий, особенно в 1970-е гг.) С другой стороны, теория и практика югославского социалистического самоуправления вызывали живой интерес как на Западе (в частности, среди левых сил Западной Европы), так и в части советской марксистской интеллигенции, особенно в 1960-е гг.

Одновременно Запад проводил политику, направленную на разрушение и передел СФРЮ. Для достижения этой цели использовался и терроризм: в 1946–1980 гг. против Югославии было совершено более 400 террористических актов. Напомню об убийстве усташами в 1971 г. в Стокгольме посла СФРЮ В. Роловича, о бомбах заложенных в белградских кинотеатрах и других местах массового скопления людей, взрыве пассажирского самолета Югославской авиакомпании над Чехословакией и пр. в конце 1960-х и в 1970-е гг. В сербском автономном крае Косово и Метохия оказывалась финансовая и организационная поддержка деятельности сепаратистов (албанские студенческие демонстрации в Косово в 1968 г.), поощрялось националистическое «массовое движение» в Хорватии в 1966–1971 гг.

Внешние силы воздействовали на ситуацию внутри Югославии по следующим направлениям: разжигание национализма, этнических и религиозных противоречий и конфликтов, антигосударственные действия, влияние на союзное и республиканские правительства, а также на югославскую прессу. Это воздействие осуществлялось через «своих» людей на ответственных постах. Их стремились превратить в «агентов влияния», обучить, подготовить для насаждения чужих интересов и чужой идеологии. Делалось это и с помощью многочисленных стипендий, выделяемых молодым югославам от «Фонда Фулбрайта» (США) и других подобных фондов западных стран. В целях усиления политической оппозиции и смены общественно-политического строя активно использовались гуманитарные неправительственные организации (в частности, ныне влиятельная в Сербии проза-

падная партия Г-17, сейчас называющаяся Партия регионов, была создана именно как неправительственная организация).

В реализации подобных планов активно использовалась «наша» политическая эмиграция, в частности хорватские фашисты (усташи), а также албанская националистическая эмиграция на Западе, в том числе члены антикоммунистического Балли комбетар[3]. Многие из хорватских фашистов, массово бежавших в 1945 г. с территории так называемого Независимого государства Хорватии (НГХ), с помощью западных спецслужб образовали различные организации, занимавшиеся в основном подрывной работой против СФРЮ, в том числе «Хорватское освободительное движение», руководители которого старались вступить в контакт даже со службами Советского Союза ради возможного сотрудничества в целях борьбы за независимую Хорватию «с коммунистами или без них». Эти люди и их единомышленники приехали в Хорватию после 1991 г.

* * *

Главную роль в разрушении Югославии в начале 1890-х гг. играли Германия и Ватикан. Вскоре эту роль перехватили США, реализуя свои геополитические интересы по расширению НАТО на восток и юго-восток Европы. Под их руководством окончательно была разрушена страна, развязана военная агрессия НАТО против СРЮ в 1999 г., от Сербии отторгнуто Косово, а на его территории построена крупнейшая военная база США за границей – Бондстил. Эта база, по словам П. Галуа, одного из создателей французского ядерного потенциала, близкого сотрудника президента де Голля, занимает ключевое положение в коридоре, по которому предполагалась доставка нефти от Каспийского моря до Адриатики. Американцы вмешались, взяли в свои руки командование всеми операциями и оттеснили немцев. Кроме того, США показали Европе, что она неспособна действовать самостоятельно, продемонстрировав тем самим необходимость дальнейшего существования НАТО. (Ср.: *Галуа П.М.* Агресија НАТО. Сумрак Запада. Београд, 2010. С. 7).

Европа ничего не приобрела вследствие своего политического и военного вмешательства на Балканах. Напротив, Европа воевала против самой себя, уничтожала свою инфраструктуру континен-

[3] Балли комбетар – созданная в 1939 г. албанская антикоммунистическая и националистическая организация. Во время Второй мировой войны активно сотрудничала с немецкими и итальянскими фашистами.

тального значения, бомбила свои мосты на Дунае, свои православные храмы, разрушала свою культуру. Она участвовала в исполнении чужих американских планов, играла чужую игру на собственной земле. Она политически и морально деградировала.

Американское вмешательство на Балканах имеет далекие последствия для будущего Европы и мира, а также и для отношений Запада с мусульманским миром. Российский ученый А.С. Панарин справедливо писал: «На деле США пользуются случаем прервать процесс созидания самостоятельной процветающей Европы – потенциального соперника и конкурента. С 1945 года считалось, что наиболее высокий "атомный барьер", как и барьер на пути развязывания обычной войны, находится в Европе. То, что позволено в других частях мира, не позволено в цивилизованной, процветающей и защищенной Европе. Развязав войну на Балканах, США фактически сняли этот барьер. В колыбели европейской цивилизации – Средиземноморье – оказалось возможным то, что прежде представлялось допустимым только в третьем мире: бомбежки мирных городов и экологически уязвимых объектов, сотни тысяч беженцев, массовый вооруженный терроризм, правовой беспредел. США, таким образом, активно осуществляют "тьермондизацию" (превращение в третий мир) Европы – стирают ее блестящий образ мирового цивилизационного центра, притягательного для людей всех континентов. Наряду с этим реальным понижением цивилизационного статуса Европы в мире США убивают и европейскую идею, некогда столь воодушевительную» (см.: *Панарин А.С.* Миссия А.С. Пушкина на исходе XX века).

А.С. Панарин также указал на другую магистральную линию в политике США, касающуюся натравливания друг на друга славян и мусульман, на политику «разделяй и властвуй» с целью нанесения удара по «славяно-тюркскому синтезу», являющемуся «стержнем единой Евразии уже полтысячи лет». Очень правильно ученый подметил направленность американской политики. А.С. Панарин отмечает, что соответствующий сценарий был разыгран в Югославии, когда «атлантисты» направили свою «антитеррористическую акцию» против славян, т. е. сербов, используя в качестве подручных – мусульман (албанцев). Надо добавить – и боснийских мусульман. А по большому счету, продолжал Панарин, речь идет о крупной исторической авантюре: о попытке лишить народы, населяющие евразийский континент, их евразийской идентичности и, по сути, их ро-

дины. Великие, исполненные метафизического смысла дихотомии Востока и Запада, Моря и Континента решено «навсегда устранить» в пользу нового «атлантического монизма»[4].

Это относится к Евразии. Но «югославский сценарий» затрагивает тот же геополитический вопрос. В Югославии американцы использовали мусульман против славян-сербов и тем самым подорвали целостность страны. Оценивая политически, можно сказать и то, что констатируют и многие другие аналитики, а именно – США на территории Югославии своей поддержкой мусульманского сепаратизма, создания в Европе мусульманского государства, хотя и светского, сделали некоторые политические «реверансы» по отношении к мусульманской части мира, чтобы получить определенные дивиденды, учитывая что Америка своей политикой, поддерживающей Израиль, не может содействовать справедливому решению проблем на Ближнем и Среднем Востоке.

В 1980-е – начале 1990-х гг. Германия решила, что наступил момент для осуществления ее стратегических и геополитических интересов и открыто поддержала сепаратизм и сецессионизм (от лат. secession – отделение, разделение) Хорватии и Словении. Активность Германии в югославском конфликте была одиозной (см.: *Панарин А.С.* Глобальное политическое прогнозирование).

В переделе Центральной и Юго-Восточной Европы политика и действия Германии имели существенное значение. Экспансия Германии проводилась более экономическими, политическими, культурными, нежели военными средствами (хотя имели место немецкие поставки вооружений сепаратистам в Югославии в период ее распада, Германия также участвовала в агрессии НАТО в 1999 г.). В 1991 г. треть товарооборота между Западной и Восточной Европой приходилась на Германию, она же стала первым инвестором в Восточной Европе, создавая тысячи смешанных предприятий…

Экспансия Германии на восток и юго-восток Европы, частичная «реколонизация» Восточной Европы, имела для многих немцев историческое значение, обусловленное памятью об Австро-Венгерской империи. Германия, по словам президента Франции Ф. Миттерана, «считает себя легитимным наследником Австро-Венгерской империи и приняла на себя прежние австрийские разногласия с сербами»

---

[4] *Панарин А.С.* О «новом курсе» два года спустя // Наш современник. 2002. № 2. С. 215–221.

(Разговор Ф. Миттерана с министром иностранных дел Греции Папандреу, 1991 г. Цит. по записи французского министра иностранных дел Ю. Ведрина, 1993).

Германия была заинтересована в разрушении Югославии, пишет генерал П.М. Галуа. Она хотела вовлечь Хорватию и Словению в экономическую зону ЕС, в которой доминирует Германия, что открыло бы возможности немецкого влияния на далматинский берег и обеспечило бы приближение Германии к Средиземному морю, что является давней немецкой мечтой. Германия также хотела отблагодарить хорватов и боснийских мусульман, которые во Вторую мировую войну присоединились к Третьему рейху. Кроме того, Германия занимала важные командные посты в НАТО (см.: *Голуа П.М.* Ibid. С. 8).

Нужно отметить полное совпадение задач хорватского сепаратизма с немецкими стратегическими целями на Балканах, подразумевающими включение католической Хорватии и Словении в германскую экономическую зону.

Позиция Германии в югославском кризисе определялась, помимо прочего, католическими взаимосвязями. На правительство оказывали влияние немецкие католические церковные власти, партнер по правящей коалиции – баварская партия Христианско-социальный союз, один из сильнейших рычагов прохорватского лобби, влиятельная газета «Франкфуртер Альгемайне Цайтунг», баварские СМИ, находящиеся под влиянием баварской католической церкви, имеющей тесные связи с церковью в Хорватии. Попытка ввести санкции в Хорватии за ввоз оружия в 1993 г. была пресечена именно Германией.

Известно о секретном визите Ф. Туджмана (будущего президента Хорватии) в ФРГ в 1988 г., где он встречался с канцлером Колем и другими министрами германского правительства. Цель визита заключалась в определении совместной политики раздела Югославии, которая приведет к созданию нового независимого государства Хорватия с международными границами, установленными Гитлером в 1941 г.

В югославском кризисе в ходе всех локальных этно-религиозных конфликтов Германия последовательно отстаивала антисербскую позицию. Даже в косовском кризисе, ключевую роль в котором сыграло НАТО, Германия оказывала значительную поддержку албанским сепаратистам. Не случайно, когда в 1998 г. начался новый

виток кризиса, именно в г. Ульм (Германия) было создано «параллельное», точнее – подпольное, правительство Буяра Букоши.

Преследуя планы развала СФРЮ, 22 декабря 1990 г. хорватское руководство провозгласило новую Конституцию Хорватии, в которой сербский народ признавался национальным меньшинством, а Хорватия объявлялась национальным государством хорватского народа. В предыдущей Конституции Хорватии сербы были признаны конституционным, т. е. государствообразующим, народом в Хорватии.

В этот период в Хорватии проводились мощная антисербская пропаганда, реабилитация усташей, гонения на Сербскую православную церковь, подрыв сербских домов, начались незаконные аресты, убийства сербов.

Суть войны в Хорватии заключалась в акциях хорватской центральной власти по установлению своего контроля над всеми областями компактного проживания сербов в Хорватии.

К власти пришло Хорватское демократическое содружество (ХДС) во главе с Ф. Туджманом. В итоге победила его наиболее радикальная позиция о создании этнически чистой Хорватии. 24 мая 1991 г. Туджман выступил на площади бана Елачича в Загребе, где завил, что «войны могло бы не быть, если бы этого не хотела Хорватия. Мы могли добиться независимости Хорватии только войной. Поэтому мы проводили политику переговоров, а сами создавали вооруженные отряды. Если бы это не сделали, мы не осуществили бы нами намеченную цель. Войны можно было бы избежать, если бы мы не стремились осуществить свои цели, т. е. создать наше независимое государство». Российский ученый Е.Ю. Гуськова писала, что целью хорватских сепаратистов было не просто независимое государство, а «независимое государство Хорватия **без сербов**» (выделено мною. – *Б.М.*).

С. Визенталь, руководитель Венского Центра по расследованию нацистских преступлений, отмечал в 1993 г.: «Первыми жертвами войны стали 40 000 сербов, это были беженцы из Хорватии, первыми были сожжены православная церковь и синагога». Началось создание хорошо вооруженной хорватской армии (подразделения правящей ХДС, «черные легионы» усташей). Сербам в Хорватии оставалось лишь или согласиться с хорватизацией и католицизацией, или стать людьми второго сорта. В 1991–1995 гг. из Хорватии уехали 350 000 сербов. Большинство бежало после операций

«Блеск» в Западной Славонии (в начале мая 1995 г.), где в основном проживали сербы, и «Буря» против Республики Сербской Краины (начало августа 1995 г.), которые проводились с помощью военной техники и специалистов НАТО.

Ватикан однозначно поддерживал политику хорватских властей. В период разрушения Югославии он поставил хорватам оружие (автоматы Калашникова) на сумму 2 млн долл.[5]

Двенадцать членов ЕС были далеко не единодушны в вопросах признания независимости югославских республик. Многие не хотели «преждевременного признания» или «избирательного признания», вследствие которых может расшириться существующий конфликт и углубиться взрывная ситуация, разгореться гражданская война.

Это говорил, в частности, президент Миттеран. Генсек ООН Перес де Куэльяр написал письма-предупреждения Н. Ван Ден Бруку, голландскому министру иностранных дел и председателю Совета министров ЕС, а также немецкому министру иностранных дел Г.-Д. Геншеру.

Но, Германия, при полной поддержке Ватикана, признала Хорватию и Словению, навязав свою волю остальным странам – членам Европейского Сообщества, т. е. признание сепаратистских республик без предварительного решения вопросов о границах и меньшинствах. Перес Де Куельяр потом скажет, что сожалеет о том, «что бывшие югославские республики признаны преждевременным, некоординированным и избирательным способом».

Еще одним фактором «преждевременного признания» сепаратистских республик явилось то, что «мы были перед Маастрихтом[6], никто не мог позволить раскол, хотя мне тогда было более чем ясно, что мы этим решением ускорили пожар в Боснии, а может быть, и в Косово». Это слова итальянского министра иностранных дел Де Микелиса. Италия вначале заняла довольно сдержанную позицию, но лишь до встречи Де Микелиса с немецким министром иностранных дел Геншером, осенью 1991 г., после этого она твердо последовала в кильватере Германии. Одновременно она была связана пози-

---

[5] См.: *Гуськова Е.Ю.* История югославского кризиса (1900–2000). М., 2000. С. 156.

[6] Договор в Маастрихте, подписанный 12-ю странами Европы и ставший правовой основой нынешней европейской интеграции ЕС.

цией Ватикана, не позволявшей ей занять иную сторону по вопросам признания независимости Хорватии и Словении.

Таким образом, очевидно, что разрушение Югославии произошло вследствие реализации интересов внешнего фактора, в первую очередь германско-ватиканского «тандема». Оно стало ценой, которой была оплачена европейская интеграция. Речь идет о событии с колоссальными негативными историческими последствиями, среди которых трагедия Югославии и нашего народа.

Такую же, если не большую, негативную роль сыграл Ватикан. Он несет ответственность за разрушение всех Югославий – Королевства Югославии, СФРЮ, СРЮ, Государственного содружества Сербии и Черногории. Ватикан бесцеремонно вмешивался и в дела Сербской православной церкви, яркий пример тому – признание Ватиканом автокефалии Македонской православной Церкви.

В процесс принятия решений на глобальном уровне глава Римской католической церкви был включен довольно давно, как и в принятие решений о судьбе Югославии. Напомним, что во время Второй мировой войны, 10 апреля 1941 г., на территории Хорватии и части Боснии и Герцеговины было провозглашено «Независимое государство Хорватия» – фашистское государство, блокировавшееся с нацистской Германией и фашистской Италией. Католическая церковь Хорватии во главе с архиепископом А. Степинцом полностью поддержала эту власть. Уже 16 апреля архиепископ посетил диктатора А. Павелича и высказал ему свою полную поддержку, а 28 апреля распространил «Пастырское письмо», в котором отождествил диктатора с католической церковью, призвав католическое духовенство следовать за Павеличем и поддерживать новое государство, потому что оно «представляет Святую Католическую церковь». Папа Пий XII назначил в 1952 г. Степинеца кардиналом, что привело к разрыву дипломатических отношений Югославии с Ватиканом (они были восстановлены в 1966 г.). Папа Иоанн Павел II впоследствии (1998 г.) беатифицирует, т. е. возведет в лик блаженных, А. Степинца. Так в историю католической церкви вошел блаженный-преступник, сотрудничавший с фашистами.

В «Независимом государстве Хорватия» проводился геноцид сербского народа, а также евреев и цыган. Официальной политикой была формула «треть сербов превратить в католиков, треть изгнать и треть уничтожить».

В созданной усташами системе концентрационных лагерей, «лагерей смерти», было убито более 700 тыс. сербов, более 80 тыс. цыган и 30 тыс. евреев. После окончания Второй мировой войны в горах Хорватии и Герцеговины были обнаружены многочисленные места массовых казней, так называемые «ямы», в которые усташи бросали убитых сербов. Среди «лагерей смерти» по масштабам и зверствам особенно выделялся Ясеновац.

В конце октября 2010 г. в Санкт-Петербурге состоялась международная конференция «Православно-католический диалог после Ясеноваца», на которой впервые в России было подробно рассказано об этом «лагере смерти», а также других местах массовых захоронений убитых сербов в Хорватии, Боснии и Герцеговине. Эта конференция явилась значительным вкладом в дело уяснения правды истории и жизни сербского народа.

В конце 1947 г. американскими секретными службами был составлен отчет Е. Гуверу, главе разведки ФБР. Этот отчет описывает сугубо секретную и позорную страницу истории Ватикана: использование бывших нацистов в борьбе против коммунизма, в установлении контроля над Центральной и Восточной Европой. Из этого документа, который хранится в архивах американской администрации в Вашингтоне, можно узнать, помимо прочего, что бывший начальник «лагеря смерти» в Треблинке Ф. Штангл, бывший начальник лагеря в Собиборе Г. Вагнер, несущий наибольшую ответственность за геноцид А. Эйхман, командующий СС в Северной Италии В. Рауф, глава венгерских фашистов Ф. Вайта, а также хорватский «поглавнию» А. Павелич избежали ареста благодаря ватиканским связям. Этой сетью сначала управлял австрийский священник А. Худал, который затем быстро поставлен под руководство хорватского священника, секретаря братства Сан Джироламо в Риме К. Драгановича. По специально организованным каналам Ватиканом было переброшено 3 тыс. нацистов из лагерей пленных в Австрии и Германии в Америку и Австралию. «Есть ошеломляющие доказательства о том, что Ватикан, после войны, руководил сетью бывших хорватских фашистов, чтобы обеспечить бегство тысячам нацистских преступников»[7].

---

[7] Ср.: *Merlino Jacques*. Les verites yougoslaves ne sont pas toutes bonnes a dire / Ed. Albin Mishel. 1993. P. 166–174.

С 1980-х гг. Римско-католическая церковь была глубоко замешана в националистические и сецессионистские устремления Словении и Хорватии. В своих проповедях священники, а также католическая пресса поддерживали эти стремления. Папа Иоанн Павел II принимал Ф. Туджмана, будущего главу «независимого» хорватского государства, подбадривал его.

Еще в июне 1982 г. Ватикан требовал – и это было письменно подтверждено президентом США Р. Рейганом и папой Иоанном Павлом II – выделения Хорватии и Словении из Югославии как двух католических территорий. Папа также добивался увеличения влияния католических институтов Австрии. Таким образом создавался своего рода «католический блок» в Европе. Так, Америка должна была оплачивать услуги Ватикана в Южноафриканском Союзе и за дестабилизацию «восточного блока», начиная с Польши, когда Рим и Вашингтон совместно помогали профсоюзу «Солидарность». Тогда, как писал американский журнал «Тайм» 24 февраля 1993 г., был заключен «Священный Союз» между Р. Рейганом и папой Римским.

В конце 1990 г. в Восточной Европе произошли крупные перемены: из-под советского влияния выпали ГДР, Польша, Венгрия, Чехословакия, Болгария и Румыния. Французский автор Ж. Мерлино писал: «Внимательный наблюдатель не может не заметить, что хронология этих освобождений совпадает с географической картой расширения католицизма. Так, между европейскими социалистическими странами последними были эмансипированы Румыния и Болгария – страны с православным большинством населения» (Ibid. P. 166).

Все, что произошло в Восточной Европе в 1980-х – в начале 1990-х гг., не было бы возможным без участия папы Иоанна Павла II (К. Войтылы).

Интересны доводы Ж. Мерлино, книгу которого «Нельзя говорить вслух о всех югославских истинах», мы здесь упоминаем, о германско-ватиканском союзе. В октябре 1978 г., когда конклав избрал первого славянского папу, имя К. Войтылы было предложено именно немецкими кардиналами (автор ссылается на итальянскую и французскую прессу тех дней). Архиепископ К. Войтыла отслужил мессу в кафедральном соборе в Кёльне на безукоризненном немецком языке.

И второе, не так широко известное обстоятельство для размышлений о возможном союзе Германии и Ватикана, приведенное автором. Оно касается экономической мощи Католической церкви в Германии. Для того чтобы обеспечить независимость церквей (кон-

фессий) в стране, каждый немец должен в своей налоговой декларации записать свое вероисповедание. На основе этого государство выплачивает церквям 8–10% дохода из налогов. Благодаря этому механизму немецкая католическая церковь является одной из самых богатых в мире (Ibid. P. 188). Гипотеза автора не доказана, но ее нельзя исключить.

Стоит привести и свидетельства генерала П.М. Галуа, где он рассказывает о неформальных встречах, в которых принимал участие по приглашению немецкого министра обороны Ф.Й. Штрауса, представителей США, Франции, Германии, Испании и – Ватикана. Эти встречи проходили еще в 1976–1977 гг. На встречах рассматривались и вопросы будущего раздела Югославии.

Конец 1970-х – это период начавшейся реализации на практике новой геополитики Ватикана. Ее выражением, несомненно, является первое после избрания послание папы Иоанна Павла II – в октябре 1978 г., на площади перед базиликой Святого Петра в Риме: «Не страшитесь! Широко распахните двери Христовы! Его спасательной мощи откройте границы государств, политических и экономических систем».

Бывший прокурор Международного трибунала по бывшей Югославии Карла дель Понте пишет о том, что Ватикан обладает самой мощной разведкой в мире. И сказано это было в контексте разрушения Югославии[8].

Не только Германия давила на «двенадцать» (12 стран – членов ЕС в то время) с целью скорейшего международного признания Хорватии и Словении. 9 декабря 1991 г. в Гааге канцлер Коль, форсируя признание, заявил, что Германия это сделает раньше Рождества. Активную роль в связи с экстренным признанием Хорватии и Словении взял на себя и Ватикан. 26 ноября 1991 г. кардинал А. Содано пригласил послов США, Франции, Великобритании, Бельгии, Италии, Германии и Австрии, аккредитованных при Святом Престоле, и ознакомил их с позицией Ватикана, настаивая, чтобы их страны признали независимость Хорватии и Словении в этом же месяце. Описывая эту встречу, посол США Т.П. Мелади выразил уверенность, что между Ватиканом, Германией, Австрией и Италией уже существовала договоренность о немедленном признании Хорватии и Словении, потому что их послы восторженно приняли предложение

[8] См.: *Дель Понте К.* Охота. Я и военные преступники. М.: Эксмо, 2008.

Ватикана. Ватикан первым и признал сепаратистские республики. День спустя это сделала Германия.

В связи с этим в первой половине января 1992 г. Его Святейшество Патриарх Сербской православной церкви Павле, через четыре дня после признания «двенадцатью» Хорватии и Словении, написал Папе Римскому К. Войтыле письмо следующего содержания:

«Ваше Святейшество, в качестве главы государства Ватикан, Вы первым в Европе и в мире признали суверенность и независимость Хорватии и Словении, а предварительно приложили большие дипломатические и политические усилия для того, чтобы это же сразу вслед за Вами сделали и многие другие европейские страны. При этом, однако, Вы воспользовались не только государственным механизмом Ватикана, но и организмом, структурами и институциями Римско-католической церкви... Мы упоминаем об этом не для того, чтобы начать богословскую полемику или, не дай Бог, высказать предвзятое моральное осуждение, а только затем, чтобы указать на всю меру Вашей огромной двойной ответственности перед Богом и перед историей... Поэтому мы с глубочайшим сожалением должны констатировать и то, что Ваше Святейшество, своей безоговорочной поддержкой борьбы за восстановление этого (хорватского. – *Б.М.*) государства взяли на себя, и тем самым распространили и на сотни миллионов римско-католических верующих во всем мире, не спросив на то их согласия, ответственность за все те средства и все те методы, которые использовались и используются сейчас представителями власти, армии и полиции теперь уже получившего международное признание хорватского государства, равно как и за каждую слезу каждого сербского и хорватского ребенка, оставшегося из-за трагической войны в еще недавно существовавшей Югославии без дома, без детства, а очень часто и без обоих родителей, равно как и за каждый горестный вздох каждого серба и хорвата, православного или римокатолика, верующего или поддавшегося соблазну, который теперь стал или беженцем, или душевным и телесным инвалидом, или убийцей, или жертвой, или всем этим одновременно.

Вы, первый в истории славянский Папа и суверен государства Ватикан, продемонстрировали, что ради цели, которую считаете важной, Вы можете благословить и освятить средства, использовавшиеся представителями молодой хорватской демократии, которые еще совсем недавно были последователями хорватского коммуниста Иосипа Броз Тито и историческими наследниками нацистского пре-

ступника Павелича, в делах которого немалое участие приняли и многие клирики Римско-католической Церкви в Хорватии. Мы, однако, верим в то, что дерево познается по его плодам, а цели оцениваются по средствам, которые применяются для их достижения... Ибо мы и в наши несчастливые дни убедились в том, что ни политика государства Ватикан, ни дипломатия Вашей курии, ни горькие плоды необычной этики, продемонстрированной миру, в частности, и Вашей деятельностью, направленной на признание хорватской государственности, не смогли уничтожить дух той Церкви, которая в первом тысячелетии христианской истории была "председательствующей в любви" среди Церквей и украсила небо бесчисленными мучениками, святыми епископами и подвижниками веры.

Ввиду всех этих причин считаем, что Вы со всей определенностью доказали духовную и богословскую несостоятельность догмата Первого Ватиканского собора о папской непогрешимости.

Его Святейшество Павле,
Патриарх Сербской Православной Церкви».

Не нужно комментировать это сильное, принципиальное, жесткое для церковного иерарха письмо. Обвинения против папы Иоанна Павла II прямы и конкретны. Может быть, они и поколебали главу государства Ватикан. Он испугался последствий своей деятельности и, год спустя, свое письмо генсеку ООН Бутросу Бутрос-Гали от 6 марта 1993 г. начал словами: «Боже мой, что мы сделали?» Папа в своем письме требовал от Генерального секретаря Организации Объединенных Наций «новых инициатив», чтобы прекратить, как он писал, «резню» в бывшей Югославии. На самом деле речь шла о гражданской войне, о неизбежности которой предупреждали очень многие, и Слободан Милошевич, и Радован Караджич, и на Западе, если последует поспешное признание бывших югославских республик. 9 декабря 1991 г. председатель Международной конференции по бывшей Югославии лорд П. Каррингтон обратился к «двенадцати» и сообщил, что позиция С. Милошевича по Боснии и Герцеговине совершенно ясна: «Если ее независимость будет признана, прежде чем будет заключен договор между тремя народами (в Боснии и Герцеговине), гражданская война становится неизбежной...» Но на момент признания Хорватии и Словении договор между сербами, мусульманами и хорватами, проживающими в Боснии и Герцеговине, заключен не был. Не был он заключен именно потому, что этого

не хотели ЕС и – папа Иоанн Павел II. И гражданская война в Боснии и Герцеговине вспыхнула.

Эта война долгое время была войной «всех против всех», три стороны: сербы, мусульмане и хорваты – воевали друг против друга. Но военная удача, стратегическая инициатива, ценой невероятных усилий и понимания того, что отступать некуда, мусульман и хорватов поддерживают слишком мощные внешние силы, – были на стороне сербов. Перелом наступил в результате вмешательства США и Ватикана. Тогда, в 1994 г., после провала очередного плана мирного урегулирования по Боснии и Герцеговине (план Оуэна – Столтенберга), когда у хорватов оставалось не более 10% территории Боснии и Герцеговины, хорватское руководство обратилось к США с просьбой включиться в процесс мирного урегулирования. Б. Клинтон хотел показать себя крупным мировым лидером – и в середине января 1994 г. была выработана концепция американской мирной инициативы по урегулированию хорвато-боснийского конфликта: ее смысл в том, что необходимо было остановить войну между мусульманами и хорватами. В хорватском Саборе была принята соответствующая Декларация, а затем прошли встречи хорватского министра иностранных дел М. Гранича с кардиналами, и потом с папой Иоанном Павлом II. Как указывал М. Гранич в интервью хорватскому ТВ в ноябре 2005 г., папа направил хорватам ясное послание: надо остановить войну между хорватами и «бошняками», между католиками и мусульманами, только тогда, по его мнению, будет установлен «необходимый мир». Геополитические цели, сформулированные в послании, более чем понятны. В итоге была создана мусульмано-хорватская федерация, а в настоящее время по Дейтонским соглашениям Босния и Герцеговина разделена на два «энтитета» (здесь – национально-административные образования в Боснии и Герцеговины): Федерацию Босния и Герцеговина (мусульмане и хорваты) и Республику Сербскую БиГ (сербы). Решение об объединении хорватов с их историческими оппонентами – мусульманами – для создания единого «фронта» против сербов было принято двумя ключевыми игроками на мировой арене: США и Ватиканом.

После установления дипломатических отношений СФРЮ с Ватиканом в 1966 г. И.Б. Тито посетил Ватикан и встречался с папой Павлом VI. Приглашение папе посетить Югославию направлялось несколько раз.

В 2011 г. должен состояться визит папы Бенедикта XVI в Хорватию. Цель пастырского визита – отметить 50-летие со дня смерти «блаженного» кардинала А. Степинца. Папа Иоанн Павел II несколько раз посещал Хорватию. Но он ни разу так и не посетил Ясеновац, хотя Сербская православная церковь призывала его к этому. Не произнес он ни одной молитвы, ни одного слова раскаяния. В Сербской православной церкви некоторые ожидали, что папа Римский извинится перед сербским народом за поддержку руководства католической церкви, оказанную усташескому Независимому Государству Хорватии. Увы!

На 2013 г. намечен визит в Сербию Папы Бенедикта XVI. Вследствие страшных преступлений Ватикана против сербов – в частности, геноцида сербского народа в период Второй мировой войны – многие люди и в Сербии, и за ее пределами, в России, уверены в том, что такой визит не должен состояться без окончательного признания ответственности и искреннего покаяния Ватикана.

* * *

В 1941–1945 гг. в Хорватии проводился геноцид сербов. Преступления совершались усташами планово, преднамеренно, при активном участии духовенства, с помощью Загребского архиепископата. Об этом был информирован и, по существу, одобрил происходившее Ватикан.

«Геноцид стал ключевым элементом еврейской коллективной идентичности и основой на которой покоится (существует) государство Израиль», – писала известный югославский ученый Смиля Аврамов (*Аврамов С.* Геноцид у Југославији 1941–1945. 1991… Београд: ИГАМ, 2008. С. 66). Но геноцид сербов в годы Второй мировой войны в Независимом государстве Хорватия по способам убийств людей и мотивам преступлений относится к самим чудовищным страницам XX в. Однако он оказался вычеркнутым из мировой истории.

Геноцид сербов был вычеркнут не только из мировой, но до недавнего времени и из национальной сербской истории. Эта своего рода «отмена» собственной истории в СФРЮ происходила по ряду исторических причин. Во Второй мировой войне велась широкая антифашистская борьба народов Югославии, в которой участвовала и часть хорватского народа. В послевоенное революционное время была создана атмосфера общественного подъема на лозунгах «брат-

ства-единства всех народов Югославии», строительства нового социалистического общества… Наконец, завершение Второй мировой войны было в Югославии исключительно сложным в результате конфронтации, т. е. гражданской войны между партизанами во главе с коммунистами и сербскими монархистами, которые возглавляли четнические отряды (де-факто блокировавшиеся с оккупантами), что вызывало трения и проблемы в антигитлеровской коалиции, в частности, между Советским Союзом и англо-американцами. (Надо иметь в виду, что во все время войны в Лондоне существовало югославское королевское правительство, имевшее и свое посольство в СССР, в Куйбышеве.) Только в конце ноября 1943 г. на конференции в Тегеране было решено направить военные миссии союзников к партизанам Югославии и первая такая миссия была английской. В силу всех тех обстоятельств, в данных исторических условиях само упоминание геноцида сербов в Хорватии было очень деликатным вопросом, вызывало тяжелую реакцию.

Но здесь не место и не время углубляться в анализ упомянутых условий и искать меру объективных причин, проистекавших из самой эпохи, манипуляций и замалчиваний правящих сил, а также чувства исторической несправедливости, ибо близкое прошлое не могло исчезнуть из сознания сербского народа. Оно ярко проявилось в 1991 г., когда, после первых акций центральной хорватской власти, сербы, в ответ на них были вынуждены вводить ночные дежурства, патрулирование улиц, создавать группы самообороны, а затем и Республику Сербскую Краину.

Нельзя не видеть связи между событиями 1941-го и 1991 г. В обоих случаях произошло разрушение Югославии, отделилась Хорватия, провозгласив свое независимое государство. И происходило это в ходе активных военных, политических, дипломатических действий Германии и Ватикана.

После разрушения Югославии в 1990-х гг. этническая территория сербского народа, а также православия, сузилась примерно на треть. Практически не стало Сербской Краины, Восточной и Западной Славонии в Хорватии, сербский народ де-факто изгнан из Косова, колыбели своей духовности и государственности.

Более того, сербам приписываются преступления в ходе развала СФРЮ, «агрессия» против собственной страны, даже геноцид мусульман в Боснии и Герцеговине (Сребреница). Хозяева так называемого Международного трибунала по бывшей Югославии (МТБЮ) в

Гааге, натовского рычага агрессии и диктата, ввели понятие «коллективной уголовной ответственности». В лице отдельных сербов они обвиняют в преступлениях все сербские организации и институты в Сербии и Хорватии, в том числе Сербскую Академию наук и искусств и Сербскую Православную Церковь.

Всему этому нужно противостоять. Сегодня постоянно растет и расширяется круг аналитиков, изучающих и освещающих с разных сторон проблему геноцида сербского народа. Это один из ключевых вопросов не только истории сербского народа, но и его существования в будущем.

Крупные научные авторитеты не только правовой науки, но и истории, философии, социологии, литературы, даже авторы из рядов католического духовенства выдвинули тяжкие обвинения в адрес папы Пия XII и политики Ватикана во Второй мировой войне.

Множество критических слов было направлено и в адрес Папы Иоанна Павла II и политики Ватикана по поводу разрушения Югославии в начале 1990-х гг. Но этого недостаточно.

Время молчания на эти темы, даже в самой бывшей Югославии, давно прошло. Прошло безвозвратно.

М.Н. Громов

Генезис и типология отечественной цивилизации

> *«Нельзя предлагать Истории игру "с нулевой суммой": пытаться остановить ее в целях собственной стабилизации. Запад до сих пор почти всегда поступал иначе: вместо того, чтобы ожидать сокрушительной критики извне, он брал критическую инициативу на себя, смело противопоставляя собственному настоящему качественно новое будущее. Эта способность к формационной инициативе способствовала тому, что исторический процесс до сих пор шел не в форме смены цивилизаций, а в форме смены формаций в рамках одной и той же западной цивилизации. Если такая способность на этот раз в самом деле изменила Западу, это будет означать, что формационная инициатива перешла к другим культурам и цивилизациям».*
>
> А.С. Панарин. Философия истории[1]

[1] Философия истории: Учеб. пособие / Под ред. проф. А.С. Панарина. М.: Гардарики, 1999. С. 10.

I. Основополагающее значение древнерусского периода

При интерпретации цивилизационного процесса используются различные теоретические методы. Наиболее простой состоит в выделении некоего доминирующего фактора развития – материального, духовного, природного, социального, антропологического и иного, что является удобным инструментарием для одного интерпретатора, но вызывает возражения других. Более сложным является метод создания динамической модели бытия, с помощью которой осуществляется попытка вскрыть развитие сущего через установление динамического противоречия двух противоположных сил. Кроме монистического и дуалистического подходов существует триадический, когда основным принципом объяснения становится выделение троичности – трех субъектов процесса, трех стадий развития, трех возможностей выбора, трех действующих сил и тому подобное.

В действительности число выделяемых факторов развития не может быть ограниченным. Оно ограничено лишь нашими интеллектуальными возможностями. Поэтому многофакторное, полифакторное, n-факторное (или по-иному обозначаемое) бытие для адекватного отображения в нашем сознании наталкивает на создание все более сложных теоретических моделей, не ограничиваясь привычно используемыми, которые стали стереотипами мышления, накладываемыми на ускользающее от упрощенной интерпретации бытие, в том числе эволюцию цивилизации.

Нечто похожее мы имеем и при выделении векторов развития. Смысл исторического процесса нередко сводится к действию либо одного вектора (прогресс, регресс, стагнация), либо к борьбе двух (прогрессивного и реакционного, либерального и консервативного, западнического и славянофильского). Зачастую сложную геополитическую ситуацию пытаются объяснить, используя оппозиции Запад – Восток, Север – Юг, цивилизованные – нецивилизованные страны. Подобные упрощенные схемы чреваты не только теоретическими, но и практическими ошибками, которые приводят к негативным последствиям, к межнациональным, межконфессиональным, межцивилизационным конфликтам.

Ниже, на примере складывания отечественной цивилизации со времен Средневековья как части восточнохристианской, а также при этом как части европейской, евразийской, мировой, предприни-

мается попытка показать многофакторность и многовекторность развития древнерусской культуры и древнерусского социума, сложившихся в особых геополитических, природных, исторических условиях и являющихся фундаментом, исходной базой, материковым основанием нашего развития уже более тысячи лет.

Древняя Русь никогда не была замкнутым, изолированным ареалом в рамках мировой цивилизации, она была тесно связана с ней, о чем свидетельствует весь комплекс сохранившихся памятников материальной и духовной культуры[2]. Однако направленность связей с иными народами, прямое и обратное влияние, степень его интенсивности, уровень интеграционных процессов были различными и в разные периоды имели свою специфику[3].

Древнерусская народность и ее культура были изначально, еще в дохристианский период, неоднородны. Существовал не единый славянский монолит, а сложный союз включенных в орбиту жизнедеятельности восточного славянства, при его доминирующей роли, тюркских, угро-финских, балтских и иных племен[4]. Эта исходная позиция, которая позднее все более обогащалась традициями постепенно входивших в состав Киевской, а затем Московской Руси новых народов, стала одним из существенных факторов самого бытия отечественной цивилизации. Генетическая память и природные задатки многих этносов слились, соединились, сплавились, а затем и проявились в творческом русском гении.

После христианизации Русь выходит на качественно новый, более высокий уровень[5]. Под влиянием кирилло-мефодиевской традиции складывается развитая метасистема духовной культуры, охватившая южных и восточных славян и близкие им народы на основе одной православной религии, одной христианизированной книжно-

---

[2] *Удальцова З.В., Щапов Я.Н., Гутнова Е.В., Новосельцев А.П.* Древняя Русь – зона встречи цивилизаций. М., 1980.

[3] *Шмурло Е.Ф.* Восток и Запад в русской истории. Юрьев, 1895; Феодальная Россия во всемирноисторическом процессе / Отв. ред. В.Т. Пашуто. М., 1972; Византия и Русь / Сост. Т.Б. Князевская. М., 1989; *Гумилев Л.Н.* Древняя Русь и Великая Степь. М., 1989; *Назаренко А.В.* Древняя Русь на международных путях: М., 2001.

[4] *Третьяков П.Н.* У истоков древнерусской народности. Л., 1970.

[5] Введение христианства на Руси / Отв. ред. А.Д. Сухов. М., 1987; Podskalsky G. Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus (988–1237). Munchen, 1982.

сти, одного церковнославянского языка в рамках той общности, которая атрибутируется И. Дуйчевым и Р. Пиккио как Slavia orthodoxa в отличие от Slavia romana (принявших католицизм части южных и всех западных славян)[6]. При этом следует учитывать зоны смешанного взаимодействия православия и католицизма на территории Балкан, Западной Украины и Белоруссии, а также такой феномен, как униатскую церковь.

Регион Slavia orthodoxa находился под сильной духовной эманацией Византии, которая являлась главной хранительницей античного наследия и своеобразным мостом между культурами Запада и Востока[7]. Константинополь с храмом Святой Софии был не только политическим и сакральным центром Восточной Римской империи, но и обширным процветавшим космополитическим городом, одной из мировых столиц. Обращение Руси к сказочному Царьграду приводило ее к контактам с развитой восточносредиземноморской ойкуменой, важнейшим очагом мировой цивилизации.

Русь, Россия, так же как и Византия, была ареалом евразийским (недаром ее гербом стал заимствованный у династии Палеологов двуглавый орел, взирающий на Запад и на Восток), однако в отличие от Византии, стоявшей «на перекрестке» двух миров (С.С. Аверинцев), Киевская и особенно Московская Русь находилась несколько в стороне от основного потока взаимовлияний Европы и Азии[8]. Периферийное местоположение Северо-Восточной Руси приводило к тому, что волны культурного воздействия развитых цивилизаций Востока и Запада доходили до нее позднее и в ослабленном виде, а местные интерпретации нередко имели оттенок провинциальности. Такова, например, эволюция в России стиля барокко, который в Европе имел контрреформационную направленность, у нас же он выполнил функцию не дошедшего до Руси Ренессанса[9].

Геополитический фактор, имеющий объективные пространственно-временные параметры, по-разному воздействовал на различ-

---

[6] Studia slavica mediaevalia et humanistica Riccardo Picchio dicurata / M.Colucci e.a. Vol. I–II. Roma, 1986.

[7] *Obolensky D.* Byzantium and Slavs: Collected Studies. London, 1971.

[8] *Аверинцев С.С.* Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. 1988. № 7, 9.

[9] *Лихачев Д.С.* Развитие русской литературы X–XVII веков. Л., 1973. С. 165–214.

ные земли и княжества Древней Руси. Галицкая Русь и Волынь подверглись европеизации еще в допетровский период, в том числе путем принятия унии с католицизмом. Новгород и Псков, связанные через Прибалтику с Ганзейским союзом, испытали влияние Северной Европы и возникшего позднее протестантизма. Территории Украины и Белоруссии, вошедшие в состав Великого княжества Литовского, а затем Речи Посполитой, подверглись полонизации, латинизации и в меньшей степени претерпели татаро-монгольское воздействие, чем земли Московской Руси.

Удаленные в северо-восточный угол Европейского континента окраинные земли Руси сберегли наибольшее количество элементов древнерусского наследия[10]. Достаточно вспомнить сохранившиеся в Поморье былины Киевского цикла. Степень консервации фрагментов традиционной культуры увеличивается по мере удаления сохранивших их регионов от пульсирующих центров. В этом есть и положительный момент. Например, бежавшие в окраинные места Московской Руси старообрядцы сберегли немало ценных памятников и живых традиций допетровской культуры вплоть до нашего времени, в частности, рукописную книжную традицию до XX в.

После падения Византийской империи и покорения турками Балкан главным светочем, сохранившим для славянства былую притягательность великой греческой цивилизации, остается Афон – духовный центр восточного православия, монашества, аскетической философии исихазма. Однако объективный ход истории и насущные проблемы дальнейшего развития заставляют Русь все более обращаться к Западу[11]. Несмотря на острую полемику с католицизмом, протестантизмом, политическую борьбу с Литвой, Польшей, Швецией, идет процесс неуклонного сближения и все более активного усвоения достижений ушедшей вперед в своем развитии Европы.

Особенно показателен в этом плане XVII в., когда по образцу Ягеллонского университета в Кракове создаются Киево-Могилянская и московская Славяно-греко-латинская академии; когда в Москве разрастается обширная Немецкая слобода, существуют кварталы, населенные армянами, грузинами, татарами, живет много греков,

---

[10] *Пашуто В.Т., Флоря Б.Н., Хорошевич А.Л.* Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982.

[11] *Казакова Н.А.* Западная Европа в русской письменности XV–XVI веков. (Из истории международных культурных связей России). Л., 1980.

южных славян, и она, оставаясь средоточием отечественной культуры, приобретает черты пестрого, многонационального, многоязычного стольного града, став одним из крупнейших городов Европы.

Большой поклонник польской и европейской культуры, царь Алексей Михайлович (1629–1676) делает главным придворным идеологом белоруса Симеона Полоцкого, вождя партии латинистов, тайного униата, члена Базилианского ордена, противника грекофилов и старообрядцев. Реформы сына царя – будущего императора Петра Великого – стали логическим продолжением этой политики, а не резкой сменой курса, как иногда полагают[12]. Петр I акцентировал и интенсифицировал элементы прозападной политики своего отца, сделав упор не на постепенное, эволюционное усвоение достижений европейской цивилизации, как его предшественник, но на резкую, революционную ломку сложившихся традиций политической, общественной и культурной жизни России и насильственную перестройку ее по западному образцу.

Подобная вестернизированная политика дала эффект прежде всего в строительстве государства, армии, развитии науки и производства, однако дорогой ценой раскола общества на европеизированную дворянскую элиту и оставшуюся в рамках традиционного жизненного уклада основную массу населения страны. Наступил период отрицания древнерусского наследия, нигилистического отношения к его творениям, массового искажения и даже уничтожения памятников средневековой культуры Руси. Лишь после патриотического подъема во время Отечественной войны 1812 года началось сознательное обращение к древнерусским истокам, их изучение, реставрация и имитация в виде неорусского стиля конца XIX – начала XX в.

При анализе сходства и различия культур разных народов необходимо учитывать конфессиональный фактор. Например, догмат о filioque католической Церкви имеет персоналистский подтекст, и он способствовал возникновению на Западе развитого субъективистского самосознания с приматом активно мыслящего, независимого индивида. Монофизитская интерпретация восточнохристианских Церквей выступает с противоположной тенденцией, более близкой к восточному абсолютистскому типу мышления.

---

[12] *Панченко А.М.* Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.

Православная позиция является промежуточной. С западной ее сближает признание двуединой природы Христа, что формировало более сбалансированное соотношение объективного и субъективного факторов в сознании. В то же время восточная патристика, восточное монашество через византийское посредничество принесли на Русь сильную тягу к философии интуитивистского, иррационального, мистического характера, которая отличается большей созерцательностью и меньшей прагматической активностью, нежели западная[13].

К этому следует добавить, что основополагающее типологическое влияние имела апостольская миссия Кирилла и Мефодия, положивших начало переводу «Книги книг» – Библии – на старославянский язык[14]. В отличие от рафинированно выделившейся западной схоластики, языком которой была книжная латынь, древнерусская мудрость выражала себя посредством возвышенного и вместе с тем понятного народу старославянского языка[15]. Распространение во всем контексте культуры тяготения к живому образному слову, когда философские идеи воплощаются не в виде понятийно-логических конструкций, но путем художественно-пластических образов и символов, составляет доминирующую тенденцию отечественного любомудрия, развившуюся под благотворным воздействием Софии Премудрости Божией от Илариона Киевского до Владимира Соловьева[16].

Указанные особенности можно рассматривать как достоинства, ибо они придавали высокую идейную значимость всей культуре, прежде всего литературе и искусству. Они же сыграли тормозящую роль в конституировании философии как особого рода профессиональной деятельности, которая на Западе оформилась еще со времен средневековых университетов и выразилась в отточенной

---

[13] Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб., 2002. (Пер. и комм. Г.М. Прохорова.)

[14] *Георгиев Е.* Кирил и Методий – истината за създателите на българската и славянска писменост. София, 1969.

[15] *Schutz J.* Konstantins Philosophie und seine Bestalhmgsurkunde als Philosoph // Wiener Slavistisches Jahrbuch. 1985. Bd. 31. S. 89–98.

[16] *Флоренский П.* Столп и утверждение Истины. М., 1914; *Fedotov G.P.* Treasure of Russian Spirituality. London, 1950; *Брюсова В.Г.* София Новгородская. Памятник искусства и истории. М., 2001; *Крылов Д.А.* Евхаристическая чаша. Софийные начала. М., 2006.

методологии дискурсивного мышления, сложившейся в условиях многовековых схоластических штудий[17].

Выше говорилось больше о влиянии Запада на Русь, но нельзя игнорировать и восточное воздействие. Ближний Восток, прежде всего Палестина, Закавказье, Средняя Азия, издавна притягивали Русь[18]. Монгольское нашествие имело не только негативные последствия – после него расширились контакты Руси с народами, вошедшими в орбиту монгольских завоеваний. А борьба с восточным нашествием после свержения ига перешла в экспансию на Восток, вплоть до Тихого океана. Российская государственность вобрала в себя не только черты нового «Третьего Рима», но стала, по мнению евразийцев (Г. Вернадский и др.), наследницей великой империи монголов[19]. Сходство Российской империи с восточными деспотиями усматривают некоторые исследователи Запада. В частности, М. Червинский писал об Иване Грозном как о деспоте, соединившем в себе черты византийского басилевса и свирепого азиатского хана[20]. Зримым символом российской государственности является знаменитая «шапка Мономаха», связанная с легендой о передаче цесарских регалий от византийского императора великому киевскому князю Владимиру Мономаху. В действительности она представляет собой золотой, филигранный, в виде тюбетейки головной убор среднеазиатского изготовления XIV в., опушенный собольим сибирским мехом с припаянным наверху крестом работы московских мастеров. Восточное влияние ни Русь прослеживается вплоть до Индии[21].

В заключение следует сказать, что все явления познаются во взаимном сравнении. Русская культура, сложившаяся в Средние века, не является исключением. Таков и ее центр – Москва. Приезжающему с Востока путешественнику она представляется вполне европейским городом, а туристу с Запада бросаются в глаза некото-

---

[17] *Pieper J.* Scholastik: Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosiphie. 2. Aufl. Munchen, 1986.

[18] *Stavrou Th.G., Weisensel P.R.* Russian Travellers to the Christian East from the Twelfth to the Twentieth Century. Columbus (Ohaio), 1986; *Evdokimov M.* Pelegrins russes et vagabonds mystiques. Paris, 1987; *Житнёв С.Ю.* История православного паломничества в X–XVII веках. М., 2007.

[19] *Halperin Ch.J.* Russian and Steppe: Georg Vernadsky and Eurasianism // Forschung zur osteuropaischen Geschichte. Wiesbaden, 1985. Bd. 36. S. 55–104.

[20] The Structure of Russian History / Ed. by M. Chemiavsky. N.Y., 1970. P. 74.

[21] *Шохин В.К.* Древняя Индия в культуре Руси (XI–XV в.). М., 1988.

рые ее азиатские черты, начиная с пестроты церкви Василия Блаженного и кончая не европейской организацией многих элементов жизненного уклада. Белокаменные московские храмы менее похожи на стрельчатую готику темного Кёльнского собора, в мощном порыве устремленного в небо, чем на созерцательную задумчивость ослепительного Тадж Махала[22].

Наиболее же ярким памятником русского Средневековья является Кремль[23], причудливо соединивший самобытную древнерусскую планировку с доминантой колокольни Ивана Великого, воздвигнутые итальянскими зодчими соборы и стены, поставленные английским мастером часы Спасской башни с азиатской пышностью столицы «Третьего Рима», стоящей между Западом и Востоком в своей евразийской многоликости[24]. Открытость Европе и Азии, но в то же время настороженность по отношению к ним и естественное стремление не растворить себя ни в Западе, ни в Востоке составляют суть исторической позиции России в системе мировой цивилизации.

II. Южный цивилизационный вектор

Историю Руси и России, особенно эволюцию отечественной культуры, часто сравнивают путем соотнесения с ходом развития западной цивилизации. Если к этому добавить тяготение интерпретаторов, в частности евразийцев, к Востоку, то возникает общеизвестная схема Запад – Россия – Восток, где отдельным частям обозначенной триады придается определенное акцентированное значение. Однако эта прогегелевская схема носит характер, упрощающий ход реальных событий, ибо в нее не вписываются многие факты отечественной истории. Так, становление древнерусской государственности связано с северным варяжским фактором, а генезис отечественной культуры происходил при активном участии южного цивилизационного воздействия.

Вместо шаблонной стереотипной схемы Запад – Россия – Восток требуется создание более сложной теоретической модели многофакторного и многовекторного взаимодействия Руси-России с окру-

---

[22] *Иконников А.В.* Каменная летопись Москвы. М., 1978.

[23] *Тихомиров И.Я., Иванов В.Н.* Московский Кремль. История архитектуры. М., 1967.

[24] *Philipp W.* Russia Position in Medieval Europe // Russia. Essays in History and Literature / Ed. by L.H. Legter. Leiden, 1972. P. 18–38.

жающим миром как в прошлом, так и в настоящем времени. В этом плане важно учесть многовековое воздействие южного цивилизационного вектора на восточное славянство, Древнюю Русь и Россию. Оно началось в незапамятные времена и осуществлялось в значительной степени через древнегреческие города-государства Причерноморья. После крещения Руси началось интенсивное проникновение византийской христианской культуры, которая оказала важнейшее формообразующее и сущностное влияние на древнерусское общество.

Особую роль в этом процессе играла Таврида, ныне называемая тюркским наименованием Крым. Этот стратегически важный полуостров стал связующим звеном, плацдармом, мостом между восточносредиземноморской ойкуменой, где издревле существовали древнейшие развитые цивилизации, взаимодействовавшие друг с другом, и восточноевропейским лесостепным пространством, населенным племенами с архаическим уровнем развития.

Для греков, римлян, византийцев этот край был пограничной зоной их миров, северо-восточным углом античной цивилизации, местом ссылки и столкновения с варварами, своего рода «эллиноримской Колымой», где на тяжелых работах в каменоломнях надрывались каторжники и гонимые первые христиане, среди которых мы вспоминаем прежде всего мученика Климента папу Римского.

Но «пределом ведомых стран», по словам Максимилиана Волошина, воспевшего Тавриду как выжженную солнцем Киммерию, эта земля была для южных народов. Для северных восточнославянских и иных племен, для Древней Руси, для Российской империи да и для нас сейчас Таврида была и остается окном в средиземноморские цивилизации, местом встречи с великой эллинской культурой, началом приобщения к вечным ценностям православия, ибо здесь протекала одна из миссий святых равноапостольных просветителей Кирилла и Мефодия, именно здесь принимал святое крещение великий киевский князь Владимир.

После османского завоевания Византии и Балкан к середине XV в. было почти полностью пресечено доминирующее благотворное воздействие южного цивилизационного вектора, хотя эпизодические путешествия и паломничества на Афон, Святую Землю и другие места, подвластные Порте, продолжали осуществляться. Московская Русь вынуждена была развернуться лицом к латинскому

Западу. Началось возрастание, а затем и доминирование латинского западного цивилизационного вектора в нашей истории, продолжающееся до сего дня.

Однако южное направление всегда было и будет притягательным для России. После успешных войн и овладения землями Северного Причерноморья в XVIII в., своего рода «православной Реконкисты», сходной с освобождением Испании от мавританского владычества, начинается не только экономическое и политическое, но и культурное, духовное, цивилизационное освоение Новороссии с изучением, возрождением и культивированием очагов греко-римской и особенно византийской культуры. Максимилиан Волошин это прекрасно понимал и видел особую роль Киммерии и Тавриды для отечественной истории и культуры как связующего моста между народами Восточной Европы и Средиземноморья. Он сам был не только порождением и отражением этого края, но и его воссоздателем. Изучая памятники прошлого, поднимая пласты ушедших времен, он создал в Коктебеле своего рода «историко-культурно-природный оазис», называемый ныне заповедником. В свой дом он приглашал друзей со всего света небескорыстно. Ему не нужна была материальная выгода, ему нужна была духовная польза, сотворчество на благо Коктебеля, культивирование этого уникального уголка Тавриды, создание, если угодно, своеобразного «мифа о Коктебеле». Здесь произошла удивительная по своей значимости и последствиям встреча творчески одаренного человека и древней земли, готовой открыть свои тайны для благого дела. Коктебель стал не только одним из самых интересных очагов отечественной и европейской культуры (так полагал, в частности, Андрей Белый), но и возрожденным уголком средиземноморской цивилизации. В этом сокрыта одна из причин его притягательности.

Для северянина приезд к теплому морю, погружение в морскую стихию, эстетическое ею любование, мысленное продолжение взгляда в далекие южные страны есть один из способов приобщения к великим приморским цивилизациям, а не просто расслабляющий отдых курортного типа. Волошин великолепно осознавал это возвратное стремление к югу своих северных сотоварищей, поскольку

«Сотни лет мы шли навстречу вьюгам
С юга вдаль – на северовосток».

В написанном в 1920 г. стихотворении «Северовосток» поэт создает впечатляющий образ «выстуженного северовостока», где свирепствует «ветер обнаженных плоскогорий, ветер тундр, полесий и поморий», где суровая природа сформировала суровые условия социального бытия. Жестокая природа, жестокая история, жестокие нравы – без этого нельзя понять Россию и ее судьбу. Не рассудочно, но всем пылом своей страдающей души Волошин – как поэт, историк и мыслитель – рисует ужасающую в своей неприкрытой сути многовековую поступь череды поколений, стоически выносящих «быль царей и явь большевиков».

Максимилиан Волошин в историософском размышлении о судьбах России приближается к пониманию максимализма и гипертрофированной веры в великие идеи нашего народа, столь удивляющие рациональный и прагматичный западный ум. Без максимального напряжения сил, без полной веры в благополучный исход, без стойкого противостояния жестоким стихиям и бесконечного терпения не смогли бы выжить ни Россия, ни ее народ, ни тем более невозможно было создать великое государство и великую культуру.

Свитое им теплое гнездо на благодатном берегу Тавриды отогревало иззябшие и уставшие души его сородичей, неутомимо сражавшихся на продуваемых всеми ветрами просторах холодного Русского Севера. И, отогревшись, они, по словам другого поэта, снова бросались в «вечный бой», где «покой нам только снится». Переживавший крушение империи, кровавую вакханалию гражданской войны, гибель и страдание миллионов людей, он не потерял веры в Божественный промысл:

Нам ли весить замысел Господний?
Все поймем, все вынесем любя, –
Жгучий ветр полярной преисподней,
Божий бич, приветствую тебя![25]

Многое можно вспомнить, находясь в Крыму: и ладьи киевских дружин, направлявшихся к Константинополю, и запорожских казаков, освобождавших своих соотечественников с невольничьих рынков Кафы, и героев русско-турецких войн, и наших прославленных адмиралов, и легендарный Севастополь, и просветителя края святого Иннокентия (Борисова), и святыни православной цивилизации, ко-

[25] *Волошин М.* Избранное. Стихотворения. Воспоминания. Переписка. Минск, 1993. С. 132–133.

торые манили наших предков переплыть синее море, как влекли они равноапостольную княгиню Ольгу к сказочному Царьграду. Мы не должны забывать об истоках нашей культуры, о том, где они находились, о том, откуда к нам прибывали утонченные дары цивилизаций восточносредиземноморской ойкумены.

III. Споры о судьбах России

Славянофильство, почвенничество и в немалой степени западничество связаны с кирилло-мефодиевской гуманитарной традицией, установившейся на Руси после Крещения. Смысл ее состоит в неразрывном единстве филологии, философии и богословия, когда процесс вдохновенного творчества включает в себя вербальное искусство как умение владеть словом, высокий уровень необыденного мышления, пытавшегося постигнуть основы бытия и устремленность к высшим сакральным ценностям. Этот высокий гуманитарный синтез был заимствован из Византии эпохи ее расцвета и связан с древней эллинской культурой единства слова и мысли, восхождения к идеальному, что особенно характерно для платонизма, оказавшего в его христианизированной версии наибольшее влияние на развитие отечественной философии и культуры.

Прекрасным памятником указанной гуманитарной традиции в начальный период явилось «Слово о Законе и Благодати» Илариона митрополита Киевского, созданное в середине XI в. и представляющее подлинный шедевр религиозного пафоса, историософской мысли и вербального творчества в их гармоничном синтезе. Эту традицию, ставшую основополагающей для отечественной духовной культуры, развивали и пронесли сквозь века Кирилл Туровский, Климент Смолятич, Иосиф Волоцкий, Максим Грек, Симеон Полоцкий, Григорий Сковорода, Михаил Ломоносов и многие другие представители словесного искусства и науки, осмыслявшие в своем творчестве религиозные и философские идеи.

В XIX в. два гения – писатель Федор Достоевский и философ Владимир Соловьев – подтвердили и развили на новом этапе великую гуманитарную традицию единства религиозного, философского и литературного творчества. Ее ярким выразителем был А.С. Хомяков, причастен к ней И.В. Киреевский. Не только славянофилы, но также их оппоненты, в частности П.Я. Чаадаев, В.Г. Белинский, А.И. Герцен, высказывали глубокие мысли философско-религиозного характера и проявили при этом несомненный литературный талант.

Памятуя об указанной важнейшей традиции отечественной духовной культуры, обратимся к анализу славянофильского учения в его сравнении с западничеством.

Славянофилы, особенно первая их волна, оказали неизгладимое, пробуждающее, вдохновляющее воздействие на жизнь российского общества в эпоху полицейского царствования Николая I, когда все более сгущались тучи в канун Крымской войны, потрясшей страну и вызвавшей необходимость назревших перемен.

Если «Философические письма» Чаадаева раздались, по памятному выражению, подобно выстрелу в ночи и взбудоражили общественное мнение, прозвучав пощечиной казенно-оптимистической идеологии, то славянофилы попытались выдвинуть позитивную программу развития страны путем обращения к забытым старорусским первоистокам. После очистительной грозы 1812 г. Россия жаждала подобного обращения. Более чем столетний период ученичества, погони за Западом, во многом полезный, но по ряду критериев спорный, заканчивался.

«Время подражания... проходит! – воскликнул Алексей Степанович Хомяков. – Мы не можем удовлетвориться тем, чем недавно восхищались. Мы понимаем, что формы, принятые извне, не могут служить выражением нашего духа и что всякая духовная личность народа может выразиться только в формах, созданных ею самою»[26].

Так писал вождь славянофилов на листах «Письма в Петербург по поводу железной дороги», опубликованного во 2-й книге «Москвитянина» за 1845 г. Это удивительное сочинение эпистолярного жанра весьма характерно как для русской манеры философствования в целом, так и для творчества Хомякова и его единомышленников в отдельности. Отталкиваясь от вопроса «любезного друга» по поводу значения железных дорог, открывающих новую эру в развитии России, он переходит к глубоким историософским и культурологическим размышлениям касательно европейской цивилизации, геополитического значения Москвы как «естественного центра» страны, российской словесности, «художества звука» и «художества слова», примата существования перед осмыслением сущности («Жизнь всегда предшествует логическому сознанию и всегда остается шире его»)[27] и других вопросов.

---

[26] *Хомяков А.С.* Полн собр. соч. Т. 3. М., 1900. С. 117.

[27] Там же.

Это блестящее эссе, в котором сочетается широта кругозора и умение видеть бытие в его целостности согласно духу «религиозной философской культуры» (Г. Флоровский)[28], когда мысль воспаряет от созерцания единичного факта действительности к панорамному ее изображению, причем в великолепной, пластичной, эстетической форме, представляет вдохновенный синтез литературно-философского творчества, характерный для славянофилов как выразителей устойчивой традиции отечественного стиля мышления, заложенного еще во времена Древней Руси под влиянием кирилло-мефодиевского наследия[29]. Уже тогда сложился преобладающий тип русского мыслителя как проповедника, просветителя, подвижника, исповедника и нередко мученика жизнестроительной философии, а не кабинетного ученого, высокоумного схоласта, рассуждающего об отвлеченных категориях гносеологии, логики и онтологии, достойного уважения как честного труженика науки, но не умеющего воспламенить живым глаголом.

Касаясь недавних событий периода наполеоновских войн, обнаживших не только взаимосвязь, но и обусловленное несовпадением целей глобальное противостояние России и Европы, Хомяков писал в рецензии на оперу Глинки (которого он считал сильнейшим выразителем национального самосознания в музыке, «художестве звука») «Жизнь за царя»: «Прошли века, государство Русское окрепло, но новое нашествие с Запада требует нового сопротивления. Это нашествие не меча и силы, но учения и мысли. И против этих нашествий бессильна всякая вещественная оборона, и сильно одно только – глубокое душевное убеждение»[30]. Россия должна не только мечом, политическими, дипломатическими, но и духовными силами отстаивать свою самобытность и свои законные интересы, продолжая при этом взаимоприемлемое сотрудничество с Западом, который уважает сильного соперника и подминает слабого.

Не будем касаться воззрений Хомякова и Киреевского и их единомышленников, они достаточно хорошо известны и вызывают у

---

[28] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. 3-е изд. Париж, 1983. С. 253

[29] *Gromov M.N.* Medieval Russian Philosophy as a Cultural-Historical Phenomenon: A Typological Delineation // Synthesis philosophica. Vol. Fasch. 1. Zagreb, 1990. P. 65–83.

[30] *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. Т. 3. С. 99.

различных кругов, что вполне естественно, разное к ним отношение. Но позволительно поставить вопрос: были идеи славянофилов необъективными, тенденциозными, крайними? Да, при всех оговорках, безусловно, были и иными быть не могли.

Ибо славянофилы представляли собой таран, ударную силу, которая стремилась поколебать сложившийся порядок вещей, разнести окаменевшие стереотипы, пробиться к живительным родникам первородной жизни – прорубить, перефразируя известное выражение, окно обратно в полузабытую Древнюю Русь, однако не путем социальных катаклизмов, но путем очищения основ общественного бытия, пробуждения творческого потенциала народа, создания такой системы организации социума, которая не подавляла бы, подобно николаевскому режиму, напоминающему прусскую казарму, но раскрывала возможности граждан. Заметим, кстати, что славянофилам приходилось вести идейную борьбу с европоцентризмом по двум направлениям: во-первых, против либерального и радикального западничества, оппозиционного правительству; во-вторых, против вестернизированного правящего режима, весьма подозрительно относившегося к «московской партии» и всячески третировавшего ее.

Славянофилы были тенденциозны, этого нельзя отрицать, но настолько, насколько тенденциозны любые первопроходцы, основатели новых учений, несущие в себе энергию прорыва. Взгляд же спокойный, рассудительный, беспристрастный характерен для стороннего наблюдателя, независимого эксперта, не вовлеченного в события исследователя. Он тоже полезен и необходим, но творчески бесплоден, хотя функционально оправдан, заполняя свою нишу в общей интеллектуальной ситуации.

Тенденциозность славянофильства нельзя рассматривать вне конкретного исторического контекста. Ей противостояла не менее активная тенденциозность западничества. И только вместе взятые, они помогают понять смысл полемики. Противостоя как оппоненты, нередко довольно резко и остро, они вместе с тем взаимодополняли друг друга, образуя то динамическое противоречие, которое служит двигателем, мотором, мощной силой для активизации социальных и идейных процессов, которое пульсирует в мировой и отечественной истории, отражается в мышлении, наталкивает на поиски «целостного метода», к коему стремились славянофилы, в частности, И. Киреевский, полагавший, что оба «элемента», славянофильский и запад-

нический, «должны получить направление, чтобы действовать благодетельно»[31]. Оба миропонимания России, интерпретации ее истории и высказывания проектов будущего развития должны работать на благо страны и населяющих ее народов.

Взаимная борьба, если для нее созданы равноправные условия, если нет стремления уничтожить противостоящую партию, если она ведется честно, аргументированно, с апелляцией ко всему обществу, – такая борьба способствует преодолению застоя, пробуждению и самореализации творческих сил, динамичному развитию социума, его постоянному прогрессу.

Другое дело, что в России, по ряду причин, не сложилось до сего дня подобной сбалансированной и справедливой для всех представителей разнообразного политического и идейного спектра атмосферы взаимоуважительного диалога. При этих обстоятельствах возникает деструктивная конфронтация, изнутри разрушающая страну. Энергия внутреннего противоречия тратится не на позитивное ее использование в интересах общества в целом, а на эгоистическое, временное, мнимое торжество одной из сторон, стремящейся подавить другую.

Хомяков, при всей пылкой любви к Отчизне и отсутствии слепого восторга перед Западом, не мог не отметить разумной организации английского общества, где издавна существует эмпирически найденное и легитимно закрепленное равновесие между консерватизмом, сохраняющим здоровые традиции устойчивого существования нации, и либерализмом, делающим ставку на стимулирование индивидуального начала. И тот успех, которого достиг Альбион не только на Британских островах, но и по всему миру к середине XIX в., во многом объясняется удачно созданной моделью организации собственного социума[32]. Вместе с тем Хомяков прекрасно понимал, что нельзя механически переносить британский опыт на российскую почву.

---

[31] *Мюллер Э.* Киреевский и немецкая философия // Россия и Германия: Опыт философского диалога. М., 1993. С. 141–143. См. также: *Muller E.* Russscher Geist in europaischer Krise / Ivan Kireevskij (1806–1856). Köln; Graz, 1966. Цитата из сочинения И.В. Киреевского «В ответ А.С. Хомякову» приводится по изданию: Русская идея / Сост. и авт. вступ. статьи М.А. Маслин. М., 1992. С. 66.

[32] *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1991. С. 42.

Не случайно в совершенно иной сфере, при освещении истории православия, Алексей Степанович делает упор на его соборности, которая органично сочетает единство Церкви как мистической организации во главе с Христом и уважение индивидуальной религиозной свободы каждого верующего человека[33]. При этом он упрекал (насколько продуманно и доказательно – особый вопрос) католицизм в доминировании внешнего принудительного сплочения, а полемизировавший с ним протестантизм – в увлечении индивидуалистическим началом, могущим привести к гиперкритицизму, десакрализации как общества, так и отдельно взятого индивида.

В отличие от эпигонов, упрощавших ситуацию, и едких обличителей, намеренно утрировавших ее, Хомяков, Киреевский, Самарин и другие вожди славянофильства чувствовали глубинный смысл сокрытого противоречия отечественной истории. Они нащупали болевую точку, затронули одну из самых сущностных и всегда злободневных для России проблем, прослеживаемую в русле более чем тысячелетней ее эволюции сквозь стадии языческой и христианской Руси, допетровской и послепетровской Руси, советского и постсоветского общества.

Речь идет о соотношении местного, укорененного, автохтонного и привносимого, внешнего, заимствованного факторов во всех сферах жизни, в общественном и личностном сознании. В этом смысле славянофильство, на всех его этапах, было не первой и не последней попыткой осмысления и решения фундаментальной для России проблемы, хотя и одной из самых искренних, во многом жертвенной и подвижнической. Как писал А.И. Кошелев, касаясь бескорыстного служения избранному идеалу, присущего Хомякову: «Жизнь этого человека была постоянным подвигом на благо ближнего, подвигом, который достойно оценится разве потомством»[34].

Герцен верно уловил то подспудное течение, идейным выразителем которого стало славянофильство. Называя его «славянизмом» или «русицизмом», в присущей ему несколько экзальтированной и цветистой манере наш западник писал, что «не как теория, не как учение, а как оскорбленное народное чувство, как темное воспоми-

---

[33] *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 1. Ч. 1. Л., 1991. С. 219; *Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. М., 1912. С. 170–188; *Благова Т.И.* Алексей Степанович Хомяков и Иван Васильевич Киреевский. Жизнь и философское мировоззрение. М., 1994. С. 81–91.

[34] *Хомяков А.С.* Полн. собр. соч. Т. 8. М., 1904. С. 126.

нание и верный инстинкт, как противодействие исключительно иностранному влиянию» славянофильство существовало «со времени обрития первой бороды Петром I», как «противодействие петербургскому терроризму образования», т. е. насильственной вестернизации общества, в том числе в интеллектуальной, образовательной сфере. Герцен вспоминает и казненных стрельцов, и замученного царем единокровного сына Алексея, и ненависть к иноземцам при Бироне, и старообрядцев, и даже русских солдат 1812 г., требовавших замены Барклая-де-Толли Кутузовым[35]. Не случайно, например, появление в политической лексике декабристов, даже у таких западнофильствующих мыслителей, каким был протестант Пестель, терминов «Русская Правда», «вече», «дума», как их стремление пробудить доимперские элементы национального менталитета[36].

Можно согласиться с современным исследователем Н.И. Цимбаевым, рассмотревшим полисемантизм термина «славянофильство» и связанного с ним целого букета наименований, что данное определение как обобщающее понятие «служит для обозначения самых разных явлений русской политической и общественной жизни в хронологическом интервале от IX до XX вв.[37] И, заметим, не является вполне адекватным, уместнее был бы термин "русофильство"».

Действительно, если внимательно проследить всю нашу историю от начала до сего дня, то бросаются в глаза: противостояние славянского и варяжского элементов во времена образования раннесредневекового государства; антикатолическая, а затем и антипротестантская полемика древнерусских авторов; негодование по адресу западника XVI – бежавшего в Литву князя Курбского; споры грекофилов и латинофилов в XVII в.; стычки противников и сторонников Петровских реформ; взаимные уколы последователей Шишкова и Карамзина – это все до Хомякова и Киреевского. На многое можно указать и после них: на возникновение неорусского стиля, патриотические подъемы во времена Первой и Второй мировых войн, борьбу русофилов с космополитами, плеяду деревенщиков, кумира последних лет Солженицына, на нынешнюю вражду двух станов, условно называемых «патриотами» и «демократами».

---

[35] *Герцен А.И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. 9. М., 1956. С. 135–136.

[36] *Сухов А.Д.* Хомяков, философ славянофильства. М., 1993. С. 32–34.

[37] *Цимбаев Н.И.* Славянофильство. Из истории русской общественно-политической мысли XIX века. М., 1986. С. 53–54.

Кроме констатации данной цепи фактов, для кого-то очевидных, для кого-то искусственно выделяемых (в зависимости от выбранной системы отсчета), важнейшими являются вопросы: 1) как объяснить подобную ситуацию? 2) какую позицию при этом выбрать.

Что касается первого, то исчерпывающего объяснения, всех удовлетворяющего, быть не может, однако уместно принять указанное выше фундаментальное противоречие развития российского общества как реально существующее, имманентное по своей сути, актуализирующееся или притухающее в разные периоды. Это, если угодно, тайна нашего бытия, вывернуть наизнанку которую и представить на лицезрение заинтересованной публике невозможно. Это такая же невыразимая вербальными и иными средствами тайна, как жизнь, человек, мир, душа, вселенная, Бог. Разумеется, можно и должно эмпирически изучать данную проблему, позитивистски и мистически ее истолковывать, давать философский и культурологический анализ, издавать источники и добросовестно их комментировать, однако мы не должны забывать о всей малости, поверхностности, субъективизме наших усилий перед лицом великой, неизъяснимой, бездонной загадки бытия России в одном из важнейших ее противоречий. Лишь с позиции вечности, которая нам недоступна, можно приблизиться к постижению подобных вещей.

Если коснуться второго вопроса, то здесь возможные варианты более заземлены. Но избави Бог поддаться соблазну принятия абсолютной правоты одной из сторон. Это самый простой, но и самый гибельный путь. Нельзя считать полезной только центробежную или центростремительную силу, нужными только традиции или новации, ценным только укорененное или заимствованное. Необходим оправданный для сохранения и развития сложной развивающейся системы, каковой являются и общество в целом, и культура, и цивилизация, и отдельный индивид, оптимальный баланс составляющих ее сил и тенденций. Любой крен в ту или иную сторону работает на дисбаланс, деформацию и, в конечном счете, на разрушение системы. Для выправления же накапливающейся однобокости развития, как это не раз бывало в отечественной истории, приходится принимать чрезвычайные усилия, ведущие к крену в иную, противоположную сторону. Создание динамичной и устойчивой при этом модели организации социума – наиважнейшая задача, быть может, даже сверхзадача нашего общества, от успешного решения которой зависит будущее России.

Славянофилы были правы в своих воззрениях не абсолютно, но настолько, насколько это требовалось для выправления искривленного пути развития в русле жесткой вестернизации страны после петровского переворота. Если бы они сами стали правящей партией и попытались реализовать сполна свою программу, то вовсе не исключено, что мы бы имели крен в иную сторону. Нечто похожее было при Александре III с его политикой русификации или распространенным на рубеже веков и поощряемым сверху эклектическим стилем «а ля Рюс».

Полезно вспомнить, что Киреевский при всей критике петровских нововведений не мог не признать их необходимости. Другой вопрос – цена реформ, необходимость их корректировки, учет не только имперских целей государства, но и человеческих интересов россиян, бережное отношение к традициям, необходимость соизмерять внешние амбиции с внутренними возможностями страны.

Полезно вспомнить эпоху крещения Руси, когда на смену традиционному, укорененному, привычно родному языческому отношению к миру пришла новая, неведомая ранее вселенская вера, привнесенная иноземцами греками. Это был еще более радикальный переворот в душах людей, но Русь его пережила и возвысилась над своим прошлым. Она выработала новое самосознание, в котором христианский универсализм сочетался со стойким патриотизмом, великолепным выражением коего является «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона[38], одно из лучших произведений не только отечественной, но и европейской богословско-философской мысли раннего Средневековья[39], упомянутое выше.

Сложность проблемы заключается еще в том, что кроме объективного, суммирующего подхода, немногими носителями которого являются либо внешние наблюдатели, либо стремящиеся к полноте охвата внутренние участники указанной диспозиции, большинство индивидуумов склонны становиться на точку зрения одной из сторон. Они не в силах удерживать в себе раздирающее изнутри противоречие и переходят в один из станов. Подобная позиция вполне

---

[38] *Лихачев Д.С.* Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси. М., 1975. С. 10–22; *Молдован А.М.* «Слово о законе и благодати» Илариона. Киев, 1984.

[39] *Müller L.* Die Werke des Metropoliten Ilarion // Forum slavicum. 1971. Bd. 37.

уместна, если ее носители понимают себя как часть целого, как выразителей одной тенденции, не абсолютизируя ее, не считая единственно верной, не претендуя на роль обладателей истины и не зачисляя своих оппонентов в апологеты лжи.

Это звучит особенно актуально в раздираемой изнутри современной России и перед лицом активного действия внешних, не только дружественных нам сил. Разрушающего и обособляющего «философского кичения», говоря словами древнерусских авторов, у нас предостаточно, «смиреномудрия» же, умиряющего и созидающего, явно не достает. Не достает нам и сокрушения гордыни, когда подавляется в душах людей буйство языческой невоздержанности, о чем писали многие отечественные мыслители, в частности митрополит Никифор великому киевскому князю Мономаху[40].

Присущее славянофилам христианское смирение не умаляло в них духа борьбы за свои идеалы. Они стремились вернуть российское общество не на уровень Древней Руси, а к целостному, нерасколотому состоянию, в котором оно пребывало до XVII столетия. Три великих раскола потрясли Россию: церковный при патриархе Никоне, разделивший единое в своем исповедании веры население на сторонников официального православия и ревнителей древлего благочестия; гражданский при Петре Великом, когда от основной массы народа отделилась европеизированная элита, а позднее возникла оторванная от народных корней интеллигенция; тотальный после 1917 г., связанный с полным разрушением традиционного общества, составляющих его сословий, всего уклада жизни, веры не только русского, но и всех народов России.

Из этих великих расколов славянофилы наиболее болезненно переживали второй, касались первого и опасались третьего, который вызревал в XIX в. среди нигилистических, радикальных, экстремистских кругов. Нынешняя Россия испытывает страдания от всех постигших ее потрясений. И для заживления ран, воссоздания единства общества весьма актуальным представляется обращение к наследию славянофилов, их полемике с западниками и осознание противоречивого единства «друзей-врагов», которые были двумя ипостасями одного живого организма, их общей Отчизны, но, подобно двуликому Янусу, смотрели в разные стороны.

---

[40] Русские достопамятности. Ч. 1. М., 1815. С. 59–75; *Шевырев С.* История русской словесности. Ч. 2. СПб., 1887. С. 111–115.

Не следует опасаться якобы присущего славянофилам изоляционизма. Их деятельность совпадала с общим национальным пробуждением народов Европы, в том числе славянских. Их романтический порыв был связан с европейским романтизмом, предвосхитившим «культур-критику» XX в. (С. Аверинцев), они не мыслили Россию вне цивилизованных стран, но выступали за более глубокое осознание ее своеобразия, использование творческого потенциала, не игнорирование, а достойное проявление присущей ей, как и всем иным странам, самобытности. Думается, что и тесно связанное со славянофильством почвенничество уместно интерпретировать в том же аспекте, не изолируя и не противопоставляя искусственно иным течениям мысли.

IV. Главные тенденции развития отечественной цивилизации в Новое и Новейшее время

Как было показано выше, основой, фундаментом, материковым основанием отечественной цивилизации является древнерусская культура, складывавшаяся в первые века нашей государственности и этногенеза нации. Древняя Русь, по образному выражению Д.С. Лихачева, является «нашей античностью», началом всех начал, основополагающей стадией цивилизационного развития[41].

После Петровских реформ начинается, по мнению ряда исследователей, период модернизации России, приведший к современному ее состоянию. Этот (теперь уже более чем трехвековый) период разбивается в свою очередь на несколько подпериодов. Самый продолжительный длился до Октябрьского переворота, он включает ряд стадий. Следующим является советский, насчитывающий несколько десятилетий. Последним по времени выступает постсоветский, самый короткий и переживаемый ныне.

В Петровскую эпоху наступает ускоренная вестернизация всех сторон жизни российского общества и происходит своеобразное отрицание древнерусской стадии развития. Центр тяжести государственных усилий переносится на создание тесных и интенсивных связей с Европой ради превращения России в одну из ведущих европейских держав, что не могло не сказаться на развитии отечественной культуры, которая становится более сложной по своей структуре[42].

---

[41] *Лихачев Д.С.* Раздумья о России. СПб., 2006.

[42] *Лаппо-Данилевский А.С.* История русской мысли и культуры XVII–XVIII вв. М., 1990.

Прежде всего она может быть разделена на светскую культуру, ускоренно развивавшуюся и занимавшую все большую часть общего культурного пространства, и духовную, доля которой постепенно уменьшалась. Процесс секуляризации и обмирщения культуры шел по возрастающей более полутора веков, однако на рубеже XIX–XX столетий возникает такой феномен, как религиозно-философский ренессанс, прерванный революцией[43].

В советский богоборческий период религиозная составляющая культуры была сведена до минимума, а под духовной стала пониматься вся нематериальная культура, что усложнило демаркацию двух терминов (духовное и религиозное), споры по содержанию которых продолжаются до сего дня. Вместо традиционной религии (точнее сказать, совокупности традиционных религий, существовавших в многонациональной Российской империи) устанавливается марксистская квазирелигия, главным пафосом которой является реализация утопического проекта, создание некоего подобия царства божия на земле, но без Бога[44].

Не маленькая секта, а великая страна с великой культурой была насильственно вовлечена в строительство того, что в принципе нельзя построить, и шла туда, куда нет пути. Неудивительно, что все это закончилось общим мировоззренческим кризисом, деградацией народного сознания и быстрой сдачей коммунистических идеалов прогнившей партийной верхушкой во время начавшейся перестройки, или, как остроумно высказался один из диссидентских философов, «катастройки» (А.А. Зиновьев)[45].

По мере краха марксистской квазирелигии начинает возрождаться подлинная вера. Восстановление влияния традиционных религий в постсоветский период является одним из важных факторов развития современного российского общества. Следует вместе с тем заметить, что несколько поколений советских людей, выросших в безрелигиозной среде, находятся в растерянности по поводу неожиданного открывшихся возможностей увлечения любой верой, лишь бы это не был материализм, усиленно насаждавшийся как единственно верная мировоззренческая установка. Отсюда проистекает увлеченность в разные, в том числе деструктивные, секты. Отсюда же проистекает

---

[43] *Зеньковский В.* История русской философии. М., 2001. С. 711–745.

[44] Русская православная церковь. Очерки истории 1917–1988 гг. М., 1988.

[45] *Зиновьев А.А.* Русская трагедия. М., 2002.

обилие целителей, астрологов, прорицателей и прочих представителей эпохи «победившего оккультизма», по словам известного церковного публициста дьякона Андрея Кураева.

Завершая данный сюжет, необходимо сказать, что выравнивание соотношения религиозных и безрелигиозных элементов в структуре современного российского общества будет происходить трудно и в продолжение длительного периода. Одномоментного «второго Крещения Руси», вопреки некоторым прогнозам, не произошло, но следует признать, что религиозные идеалы и ценности находят все большее признание в обществе. Считается вслед за президентом страны, что исповедовать свою веру следует скромно, не навязывая ее другим, уважая верования иных народов России и не только России.

Таким образом мы видим на примере анализа сакрального фактора, как причудливо переплетаются и оказывают влияние на современную ситуацию и древнерусские традиции, и сложная эволюция религиозного сознания в новое и новейшее время и вызовы современного дня с обилием вариантов выбора, ответственностью и расплатой за этот выбор.

Показательно, что возводимые в начале XXI в. храмы в своих росписях подражают не церковному модерну начала прошлого века, не тяжеловесной академической живописи XIX столетия, не куртуазной XVIII в. и даже не пестроватой XVII столетия, но высоким образцам древнерусского искусства эпохи Андрея Рублева и Дионисия. Высокое русское Средневековье XIV–XVI вв. является примером для нынешнего сакрального зодчества и церковного искусства, что лишний раз говорит о непреходящем значении культуры Древней Руси[46].

Вместе с тем дошли до нас из прошлого застарелые проблемы церковного раскола, старого сектантства, внешнего обрядоверия, конфессиональной нетерпимости, поверхностного восприятия духовных ценностей, воинствующего теизма и атеизма. Лишь вскрывая историю, генезис, причины возникновения подобных проблем, мы можем не только их лучше осмыслить, но и успешнее разрешать, хотя необходимо трезво понять, что полное их решение невозможно. Отсюда проистекает проблема соблюдения внешней толерантности без изменения внутренних принципов.

---

[46] *Прохоров Г.М.* Древняя Русь как историко-культурный феномен // Культура Руси-России. Тверь, 2004. С. 19–24.

Вспоминая Петровскую эпоху, с которой началась модернизация России, важно отметить несколько обстоятельств. Первое из них состоит в том, что уже в переходном XVII столетии, когда вместо традиционного средневекового общества в России стало исподволь складываться общество новоевропейского типа, началась медленная, постепенная европеизация страны. Она происходила в области культуры в рамках общеевропейского стиля барокко через польское, украинское, белорусское посредничество по славянскому католическому образцу[47]. Петровская же вестернизация происходила по протестантскому, немецкому (немцами на Руси называли европейцев неславян, т. е. шведов, датчан, голландцев, англичан, германцев, в том числе тех, кто населял Немецкую слободу в Москве), совершенно чуждому образцу, что вызвало значительное ей сопротивление[48].

Не случайно Н.А. Бердяев называл Петра Великого «первым русским большевиком» за его методы руководства страной[49]. Здесь встает вопрос о темпах развития, о цикличности процессов, о различном соотношении старого и нового, традиционного и инновационного. В Петровскую эпоху, как и после разрухи и смуты прошлого века, вызванных революцией и гражданской войной, остро стоял вопрос о форсированном развитии экономики, что повлияло и на политику, и на культуру. Последняя вынуждена была следовать в фарватере ускоренного решения стратегических задач превращения России в достойного оппонента западноевропейских держав, что не могло не сказаться на ее специфике и положении.

Все развитие науки, образования, культуры как в петровское, так и в сталинское время было подчинено интересам строительства мощной, прежде всего в военно-техническом отношении, державы. Приоритет естественных наук, финансирование стратегических исследований, гигантские усилия по созданию военно-промышленного потенциала, активная, а порою агрессивная внешняя политика – все это хорошо просматривается в столь разделенные и одновременно столь похожие эпохи. Апогеем данного типа развития стал период превращения СССР в сверхдержаву уже в послесталинский период, который резко контрастировал с внутренним состоянием страны и

---

[47] *Громов М.Н.* Культура России // История культур славянских народов: В 3-х тт. Т. 2. От барокко к модерну. М., 2003. С. 114–124.

[48] *Живов В.* Из церковной истории времен Петра Великого. М., 2004.

[49] *Бердяев Н.А.* Судьба России. М., 1990.

ее населения и который подорвал плановую экономику социалистического типа.

За периодами сверхусилий следуют периоды спада, стагнации, а порою и глубокого системного кризиса, который в XX в. дважды переживала Россия. Нельзя долго держать в напряжении ни целые народы, ни отдельного индивида. Нынешняя индифферентность, безыдейность, политическая апатия населения есть закономерный результат интенсивной физической и идейной эксплуатации народа в предыдущий период. Нечто подобное мы можем наблюдать в области культуры. Вместо произведений живописи, кинематографа, литературы так называемого «большого стиля», с их гипертрофированной идейностью и пренебрежением к реальному живому человеку, ставшими весьма модными на рынке западного искусства, потоком хлынули поделки явно потребительского толка, рассчитанные на самые безыдейные, а порою и низкопробные вкусы. Возник своеобразный новый нэп в культуре, напоминающий ранний нэп двадцатых годов прошлого века, но действующий с гораздо большим размахом и большей долей цинизма, имеющий колоссальную финансовую подпитку заинтересованных коммерческих кругов[50].

Однако по закону цикличности подобный период безудержной безыдейности должен уступить место новой стадии развития гражданского самосознания, защиты нравственных ценностей, возвращения к классическим образцам культуры. Об этом, в частности, свидетельствует нарастающая полемика в данной сфере и здоровое желание общества оградить себя от саморазрушения. Нечто похожее мы видим на Западе, где за периодом «сексуальной революции», презрения гражданских норм, молодежного нигилизма пришел период возвращения к традиционным семейным, нравственным, устойчивым идеалам и ценностям. В Советской России послереволюционная бытовая распущенность также сменилась утверждением привычных ценностей, но в новой, социалистической упаковке. А пресловутый моральный кодекс строителей коммунизма был марксистской перелицовкой общечеловеческих религиозных норм существования личности в обществе.

Обращение к Петровской эпохе было и будет постоянной интенцией отечественного самосознания, равно как обращение к време-

[50] *Хренов Н.А.* Культура в эпоху социального хаоса. М., 2000.

нам Древней Руси. Данная эпоха всегда будет являться классическим примером модернизации прозападного типа, а древнерусская – апеллирования к сохранению коренных устоев. И то, и другое необходимо, о чем свидетельствует нескончаемый спор прежних и нынешних западников и славянофилов, где нет одной правой и другой неправой стороны, но есть разная акцентировка сложного процесса цивилизационного развития России, несводимого к однозначной и одномерной его трактовке[51].

Если обратиться к событиям, развернувшимся в постсоветской России, то нельзя не отметить, что нынешняя эпоха может быть охарактеризована как неопетровская по ряду причин. Личность великого реформатора сейчас пользуется высоким почетом, в том числе на государственном уровне. Иногда новый культ Петра Великого принимает гротескные формы. Это позволительно сказать о скульптуре сидящего в кресле императора в виде бритоголового монстра с бесчеловечным взглядом и скрюченными руками работы Михаила Шемякина, совершенно неуместно помещенной рядом с Петропавловским собором в сердце Санкт-Петербурга, недалеко от могилы великого реформатора.

Удивительна позиция наших властей. То они нетерпимо преследуют диссиденствующих деятелей искусства, объявляя их творчество упадком, разложением, извращением. То они готовы предоставить им любое место и объявить национальным шедевром их любые творения. Еще более вопиющий факт петромании произошел в столице, где власти позволили воздвигнуть на стрелке реки Москвы и водоотводного канала огромную статую Петра с замысловатыми деталями, имеющими неясную семантическую содержательность. Высотой почти с Ивана Великого (вместе с мачтой корабля, на котором, как Гулливер, стоит молодой государь), она стала одной из диссонирующих доминант исторического центра, видимой во многих ракурсах с самых неожиданных сторон.

Представьте, что творилось бы в Санкт-Петербурге, если бы там, на стрелке Васильевского острова, меж ростральных колонн, поставили огромную статую Ивана Грозного в память о Ливонской войне за выход к Балтике? К счастью, Северная Пальмира сохранила свой прекрасный облик имперской столицы России, центра ее государст-

---

[51] *Блехер Л.И., Любарский Г.Ю.* Главный русский спор: от западников и славянофилов до глобализма и Нового Средневековья. М., 2003.

венности и культуры XVIII–XIX веков, где четкая геометрическая планировка улиц и площадей удачно сочетается с неповторимым своеобразием набережных Невы и ее многочисленных рукавов устья реки[52]. Не избежала северная столица разрушений, особенно сакральных памятников архитектуры, в советский период, однако в целом сохранила свой неповторимый вид, хотя были проекты высотной застройки Невского проспекта и других центральных магистралей города.

Ныне Санкт-Петербург, детище Петра Великого, снова в фаворе. Туда планируется переместить некоторые федеральные учреждения, передать городу ряд столичных функций. В качестве морской, точнее сказать, приморской резиденции президента России отреставрирован Константиновский дворец в Стрельне. Приведены в порядок наиболее ценные в историко-культурном отношении ансамбли, хотя много имеется еще нерешенных проблем в изрядно запущенной бывшей столице Российской империи. Ей, однако, угрожает новая опасность. В Санкт-Петербург пошли большие деньги, которые могут испортить неповторимый облик одного из красивейших городов планеты, внесенного в списки ЮНЕСКО в качестве объекта мирового культурного наследия.

В Петербурге усилено лоббируется строительство высотного комплекса «Газпром-Сити» на Охте на правом берегу Невы напротив ансамбля Смольного монастыря. Будучи возведенной, его вертикаль станет резко доминирующей в городе и перечеркнет уникальную панораму северной столицы. Подобное физическое и визуальное разрушение мы видим в Москве, где сверкающие здания банков, отелей, офисов, торговых центров вырастают едва ли не рядом с Кремлем, силуэт которого едва угадывается в панораме современной столицы при виде с Воробьевых гор. В свое время петровский перенос столицы России в Санкт-Петербург сохранил древнюю Москву вплоть да начала ее беспощадной реконструкции в советский период. Подобно этому перенос столицы из Санкт-Петербурга в Москву в 1919 г. спас Северную Пальмиру от тотальной перестройки. Сейчас обеим столицам угрожает изменение их облика, причем в Москве процесс реально зашел уже достаточного далеко, а в Петербурге только начинается.

---

[52] *Wes M.A.* Classic in Russia 1700–1855. Between Two Bronze Horsemen. Leiden, 1992.

В подтверждение тезиса о неопетровской эпохе сегодняшнего дня не будем приводить свидетельство доминирования в центральных органах власти выходцев из Санкт-Петербурга, что стало общеизвестным фактом. Укажем лишь на один пример символического и, если угодно, мистического характера. Мало кто знает в современном обществе, что наш государственный праздник День России, приходящийся на 12 июня, совпадает с днем рождения Петра Великого. Это делалось не специально, но вышло провиденциально. Специально же в свое время был выстроен грандиозный Исаакиевский собор в Санкт-Петербурге, посвящение которого не самому известному святому мало кто может объяснить даже в Питере. Дело в том, что память этого святого также приходиться на день рождения Петра Великого, что несомненно знали строители собора и граждане дореволюционной России, но что забыли их потомки с сознательно укороченной исторической памятью, укороченной теми, кто хотел выстроить удобную им идеологизированную модель минувшего.

Для преодоления тенденциозных интерпретаций прошлого и настоящего необходимо привлечение подлинных источников, в качестве которых выступают среди прочих произведения искусства и творения культуры, как вербальные, так и невербальные. Среди последних особенно следует выделить архитектуру, ибо она оказывает наибольшее воздействие на сознание людей и является наиболее объективным свидетельством, которое невозможно игнорировать. Если письменные источники можно упрятать в архивы, произведения живописи – в запасники музеев, музыкальные сочинения не исполнять, то творения архитектуры, как прекрасные, так и безобразные, как гениальные, так и бездарные, невозможно убрать с улиц, площадей, набережных наших городов, хотя при желании можно исказить их облик или даже уничтожить, чем активно занимались в советское время, расчищая городские пространства и головы людей от наследия проклятого прошлого. Обратимся же к этому ценнейшему источнику, который может поведать нам много интересного о нашей истории, культуре и о нас самих.

Архитектура нашего времени отражает общее кризисное состояние урбанизованной цивилизации, тесно связанное со всеобщим экологическим кризисом. Бездуховность, безликость, дегуманизация современной архитектуры, утрата национальных особенностей, органичной связи с природой, оказывающие по-

стоянное стрессовое, антиэстетическое воздействие на человека, вызывают серьезное беспокойство и желание разобраться в архитектуре как таковой.

О близости архитектуры и философии свидетельствует смена стилей. Стиль выступает как всеобщая форма организации всех видов творческой деятельности, скрепляя их в гармоничное целое. Дом, одежда, язык, мышление людей подстраиваются под одно «звучание стилевого камертона», но, разумеется, в различной степени[53]. Наиболее зримо эволюция стилей проступает в архитектуре[54].

Видные теоретики архитектуры выявляют общезначимое, философское ее содержание. По мнению Эрнесто Роджерса, «архитектура есть закрепление времени – эпохи в пространстве», она «преобразует преходящее в вечное»[55]. «Визуальный язык» архитектуры, считает Вальтер Гропиус, позволяет создавать ей наиболее впечатляющие образы эпохи[56]. «Высшим продуктом человеческого духа» именует произведения зодчества Ф.Л. Райт: «В них живут его сокровенные мысли, здесь его философия, истинная или ложная»[57].

Организуя пространство средствами архитектуры, человек не только создает утилитарную среду обитания, он воплощает свое видение мира, свои представления о красоте, свою мечту о гармоничном бытии. Это особенно глубоко осознается в развитых цивилизациях. Как модель космоса понималось жилище человека в традиционной индийской архитектуре[58]. Столь же философична и китайская архитектура. Строившийся под знаком «Ян» дом воспринимался как мироорганизующий символ, в расширительном смысле понимавшийся как улица, селение, город, страна, вся Поднебесная империя; ему противостоит существующее под знаком «Инь» неор-

---

[53] *Кукушкина Е.И.* Познание, язык, культура. Некоторые гносеологические и социологические аспекты проблемы. М., 1984. С. 106–114.

[54] *Behne A.* Die Stile Europas. Von den Griechen bis zum Ausgang des Barocks. Berlin, 1959.

[55] Мастера архитектуры об архитектуре. Зарубежная архитектура. Конец XIX–XX век. М., 1972. С. 456.

[56] *Гропиус В.* Границы архитектуры. М., 1971. С. 111–112.

[57] *Райт Ф.Л.* Будущее архитектуры. М., 1960. С. 52.

[58] *Вистара.* Архитектура Индии. (Каталог выставки под ред. Кармена Кагала). Бомбей, 1987. С. 8.

ганизованное пространство[59]. У древних славян также имелась своя укоренившаяся символическая семантика дома, стен, очага, ложа, открытых в мир дверей и окон, глубоко спрятанная до сих пор в нашем подсознании[60].

Возникая в рамках разных стилей, разведенные во времени и неожиданно вместе сосуществующие в пространстве, творения архитектуры различных эпох представляют уникальные свидетельства мировосприятия и миросознания сменяющих друга человеческих поколений.

«Статичное, гармонично-пластическое пространство Древней Греции, мистериальное, вертикально-иерархическое пространство Средних веков, геометрически-оптическое пространство Ренессанса, театрально-драматическое пространство барокко, рационализированное, динамическое пространство современной архитектуры»[61] явственно отражают «эстетические формации» (А. Флакер), которые, подобно общественно-экономическим формациям, выступают ступенями общего развития человечества.

Архитектура выступает в роли «каменной летописи» не только в исторической ретроспективе. Она впечатляющим образом отражает напряженные ритмы современной эпохи. Так, одним из наиболее адекватных свидетельств является эволюция советской архитектуры за все время ее существования. Это ценнейший источник по всей истории СССР.

Первым советским стилем стал конструктивизм, отражавший дух решительных преобразований во всех сферах жизни. Неосуществленный проект памятника III Интернационалу, созданный В. Татлиным в 1918 г. как своеобразная «фантазия индустриального типа»; комплекс зданий Госпрома на площади Дзержинского в Харькове; построенное по проекту лидера конструктивизма ле Корбюзье здание ЦСУ СССР на ул. Кирова в Москве – наиболее яркие образцы данного стиля, своего рода «неопозитивизма в архитектуре». Апофеоз индустриальных силуэтов, «романтическое истолкование тех-

---

[59] *Завадская Е.В.* Художественный образ утопической мысли // Китайские социальные утопии. М., 1987. С. 163.

[60] *Байбурин А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. М., 1983.

[61] *Мурина Е.Б.* Проблемы синтеза пространственных искусств. М., 1982. С. 89–90.

ники в качестве общего символа, связанного с пролетариатом»[62], культ геометрических форм перекликаются с конструктивистской эстетикой театра В. Мейерхольда и кинематографа С. Эйзенштейна[63]. Утверждая новые принципы отношения к миру, созвучные XX в., конструктивизм вместе с тем игнорировал исторические ценности, национальные и природные особенности страны.

С середины 1930-х гг. конструктивизм, носивший космополитический характер «архитектурного эсперанто» и смыкавшийся с пролеткультом, сменяется противоположным ему стилем. Отражением эпохи победившего социализма стал новый, не имеющий устойчивого названия стиль триумфального характера, который можно условно назвать «советским ампиром». Назывался он иногда и «московским Ренессансом», а в наиболее безвкусных образцах – «кондитерским стилем»[64].

В середине XX в. произошло удивительное, но обусловленное политическими и идеологическими факторами явление. В попытках найти народные формы искусства и архитектуры зодчие обратились к историческому прошлому. Это благое намерение в условиях культурной изоляции трансформировалось преимущественно в воскрешение принципов эстетики русского классицизма с привлечением эклектично присовокупленных элементов национального искусства. В этот период возводятся здания министерств, партийных центров, институтов, домов культуры, разительно напоминающие своим обликом казенные учреждения дореволюционной России, а в национальных республиках – причудливо изукрашенные резиденции прежних среднеазиатских и кавказских правителей.

Апофеозом же помпезного величия стал грандиозный комплекс ВСХВ, каким он сложился к середине 1950-х гг. Как с гордостью писал один из авторов: «Отличный ансамбль ВСХВ говорит о великой дружбе социалистических наций и о сельскохозяйственном расцвете»[65]. В связи с этим следует заметить, что архитектура отражает общественное бытие многозначно, многоаспектно, противоречиво.

---

[62] Теоретические основы советской архитектуры. М., 1985. С. 19.

[63] *Раппопорт А.* Наследие архитектурной мысли // Архитектура СССР. 1987. №5. С. 90–92.

[64] *Гольц Г.П.* Об идейности в архитектуре // Мастера советской архитектуры об архитектуре. Вопросы теории архитектуры. Киев, 1953. С. 32–37.

[65] *Сарабьянов В.Н.* Архитектура и общественное сознание. М., 1952. С. 42.

Имеет здесь место и деформация, то, что Гегель называет «кажимостью», или превратным явлением, затемняющим сущность.

История, в том числе современная, нередко порождает совершенно непредсказуемые явления, которые вследствие своей уникальности становятся символами эпохи. Таковы высотные здания Москвы, возводившиеся по постановлению Совмина СССР 1947 г. в связи с широко отмечавшимся 800-летием столицы. Их семантика весьма многозначна. В ней отразились и взлет самосознания великого народа, победившего в тяжелейшей из войн, и противостояние кичливой Америке с ее небоскребами в годы «холодной войны», и стремление создать новые силуэты в панораме огромного города, перекликающиеся своей многоярусностью, индивидуальным обликом, стройным завершением с башнями Кремля, которому была возвращена роль центра столицы, в то время как идея Дворца Советов в качестве «нового композиционного и содержательного центра себя исчерпала»[66].

Однако при ближайшем рассмотрении в «советских небоскребах» просматриваются и негативные черты: помпезность, эклектическое убранство; собственно функциональная сторона подавлена тяжестью форм, массивностью всей структуры, насильственным подчинением идеологической «сверхзадаче» естественных законов архитектурного творчества, а порою и невысоким качеством строительства, вызванным спешкой возведения престижных зданий, которые спустя полвека требует капитального ремонта.

После постановления 1955 г. «Об устранении излишеств в архитектуре и строительстве» вновь происходит резкая смена стиля. Новые веяния в зодчестве, сочетавшие элементы утилитаризма, прагматизма и некогда отброшенного конструктивизма, отразили новую ситуацию конца 1950 – начала 1960-х гг. Развертывание массового жилищного строительства породило своеобразный «апофеоз Черемушек» по всей стране примерно на двадцатилетний период.

Эпоха НТР стала постепенно изменять облик городов, вместе с ней возник ряд проблем. Одной из важнейших стало сохранение культурного наследия. Интенсивно разрушавшиеся исторические города взывали о помощи. Началась борьба не только за бережное сохранение, реставрацию, но даже за восстановление утраченных некогда архитектурных творений и регенерацию исторических запо-

---

[66] *Астафьева-Длугач М., Волчок Ю.* Роль проекта в развитии общественного сознания // Архитектура и строительство Москвы. 1987. № 2. С. 20–22.

ведных зон. Таковы проекты восстановления Успенского собора в Киево-Печерской лавре (успешно осуществленного в конце XX в.) и возрождения Подола. В Москве восстановлена и поставлена на новом месте Триумфальная арка, сооруженная О. Бове в честь победы 1812 г., широко обсуждается вопрос о возрождении Сухаревой башни и ряда других памятников. Вновь украшают вход на Красную площадь Воскресенские ворота с Иверской часовней.

Таким образом, можно сказать, что архитектура представляет ценнейший исторический источник, несущий в себе социальную, эстетическую, мировоззренческую информацию, выраженную в пластической форме. Она оказывает сильнейшее художественно-эмоциональное воздействие на людей, формирует их видение мира, имеет собственную самоценность, несводимую к иным формам творчества: «В образах архитектуры мир предстает как вселенная, в которой каждая деталь составляет органическую часть целого. Это чувство архитектоничности целого невозможно выразить числом, словом или рисунком»[67].

Следует выделить семь особенностей архитектуры, имеющих общекультурное цивилизационное значение.

1. Постоянность воздействия, ибо жить вне организованной средствами архитектуры среды невозможно так же, как жить вне цивилизации. Даже удаляясь от непосредственного контакта с архитектурой, человек несет в себе ее образы.

2. Объективность информации, заключенной в творениях архитектуры. В ней «проявляются чистые, не фальсифицированные тенденции времени»[68] с учетом того, что сам процесс отражения эпохи носит сложный, неоднозначный характер.

3. Синтез искусств, возникающий на основе архитектурного творчества. В этом отношении архитектура по своей интегрирующей функции близка философии, скрепляющей все формы познания мира.

4. Инерционность, ибо архитектурные идеи требуют времени, средств, материалов, порою довольно значительных, для своего воплощения. В этом плане литература, особенно публицистика или поэзия, может гораздо быстрее реагировать на меняющуюся ситуацию.

5. Коллективность творчества, поскольку в реализации архитектурного замысла участвуют большие группы людей различных про-

[67] Архитектура и эмоциональный мир человека. М., 2004. С. 27.
[68] *Гидион З.* Пространство, время, архитектура. М., 1973. С. 39.

фессий, начиная от землекопа и кончая кровельщиком. Порою наиболее значительные шедевры сооружаются несколькими поколениями людей и являются уникальным итогом их совместного труда. Это прекрасно передал Виктор Гюго в романе «Собор Парижской Богоматери». Знаменитый Кельнский собор св. Петра строился с XIII по XIX в.

6. Опосредованность выражения архитектурных образов в различном материале. Хотя зодчие и предусматривают, как правило, использование конкретного материала и определенной технологии, но в действительности его фактура, качество, пластические возможности всегда варьируются. Это позволяет, в частности, восстанавливать утраченные части памятника согласно первоначальному замыслу, а в отдельных случаях, если речь идет о сооружении исключительной ценности, допускать возможность регенерации. При этом новая постройка должна смотреться не как искусная подделка, макет в натуральную величину или реставрационная фантазия, а как ясно усматриваемое с максимально возможным использованием документальных данных и сохранившихся фрагментов тактичное воспроизведение оригинала.

7. Практический характер архитектуры, творения которой всегда служат определенным функциональным целям, даже если отличаются подчеркнуто эстетическим видом или воздвигнуты в рамках самых отвлеченных формалистических направлений. В этом плане архитектура неотделима от строительства, составляя вместе с ним единый, процесс создания необходимой для человека цивилизационной среды обитания.

Основатель советской школы практической реставрации П.Д. Барановский считал, что памятники архитектуры как источник не уступают по своей значимости произведениям письменного искусства, а по силе своего воздействия превосходят их.

В самом деле, немногие люди знакомы с посланиями старца Филофея, где обосновывается концепция «Москва – Третий Рим», в то время как величественная панорама сердца российской государственности – Московского Кремля – имеет мощный державный вид, понятный всем людям планеты, говорящим на разных языках. Такой облик Кремля создавался целенаправленно, он нес в себе вселенскую идею о том, что средоточие великого государства является «своего

рода Капитолием "Третьего и последнего Рима"»[69]. Эта идея пронесена в ансамбле Кремля сквозь века вплоть до нашего времени.

Следует заметить, что ценность имеет не только первоначальный вид, к воссозданию которого тяготеют некоторые сторонники «эстетической» или «романтической» реставрации, но вся эволюция архитектурной идеи, ибо «самый полный, всесторонний объем информации, который мы получаем от памятника, сохраняет и передает нам не только первооснова, но и весь комплекс видоизменений, сопровождающих жизнь памятника во времени»[70].

Ценность источника сохраняют также утраченные в материальном виде, но живущие в сознании людей творения архитектуры, равно как и вся исторически складывавшаяся среда обитания, а также неосуществленные проекты, вся сложная и противоречивая борьба идей в архитектурной мысли.

Показательна в этом плане история строительства, разрушения и восстановления храма Христа Спасителя в Москве на Волхонке, а также история неосуществленного проекта Дворца советов на том же месте. Храм Христа Спасителя был задуман как мемориал и памятник в честь победоносной войны 1812 г. После рассмотрения нескольких вариантов был принят и высочайше утвержден проект архитектора Константина Тона, автора Большого Кремлевского дворца, здания Оружейной палаты, Николаевского и Московского вокзалов и многих других сооружений. Храм долго строился, был полностью закончен и освящен в 1883 г. По симметричному четырехфасадному плану он напоминает Исаакиевский собор в Санкт-Петербурге, по белокаменному убранству и золотым куполам – соборы Московского Кремля. В нем пластическими средствами выражена идея незыблемого могущества России, божественного над нею покровительства и официозной концепции единства самодержавия, православия, народности, т. е. храм имел не только важное историческое, культурное, мемориальное, но и концептуальное значение[71].

Это понимали и те, кто принял решение о его разрушении и строительстве на том же месте гигантского здания Дворца советов,

---

[69] *Кудрявцев М.П.* Историческая Москва – памятник древнерусского градостроительного искусства // Памятники Отечества. 1980. № 2. С. 106.

[70] *Гессен А.Э.* Жизнь архитектуры (вопросы научной реставрации) // Восстановление памятников культуры; (Проблемы реставрации). М., 1981. С. 75.

[71] *Нащокина М.* Храм Христа Спасителя // Москва: Архитектурный путеводитель. М., 1997. С. 484–487.

имевшего не только функциональное, но и несомненно идеологическое значение. Оно должно было стать главным культовым сооружением марксистской квазирелигии неопаганистского толка. Столпообразная композиция с огромной статуей Ленина наверху напоминала то ли Вавилонскую башню, то ли древние языческие капища, то ли парадные колонны в честь римских императоров. Дворец советов должен был стать важнейшей доминантой новой социалистической столицы, к нему было задумано провести широкие проспекты вместо старых московских улиц, его силуэт выше Эйфелевой башни должен был стать главным в панораме Москвы.

Но этой архитектурной утопии, отражавшей утопию социальную, не суждено было осуществиться. Начавшееся строительство было прервано Великой Отечественной войной, вызвавшей массовый патриотический подъем, изменение общественного настроения и пересмотр некоторых аспектов советской идеологии. Любопытна дальнейшая эволюция данного проекта. Сначала хотели возвести помпезное здание уже на Воробьевых горах, где ранее предполагалось строительство храма Христа Спасителя по проекту архитектора Витберга. Дело же закончилось тем, что во времена Хрущева выстроили стеклянную коробку Дворца съездов в Кремле, снеся ряд ценных в историческом и культурном отношении памятников. Тогда же в духе хрущевского утилитаризма огромный котлован непостроенного Дворца советов на Волхонке приспособили под самый большой в Европе открытый бассейн.

Дальнейшая история хорошо известна. Возникло общественное движение за восстановление храма, развернулась полемика сторонников и противников, храм в конце концов восстановили на новом цокольном основании. Его воссоздание, равно как возвращение в качестве государственных символов двуглавого державного орла под тремя коронами и трехцветного стяга, стали семантически значимыми деяниями новой, постсоветской России. Они продемонстрировали завершение коммунистического эксперимента и возвращение страны на естественный исторический путь развития. Они же показали, что помимо архитектурной реставрации в России началась Большая реставрация идей, институций, сословий, составлявших основу дореволюционной России[72]. Наряду с идеей модернизации

[72] *Громов М.Н.* Архитектурные символы России // Новый мир. 1995. № 9. С. 143–149.

идея реставрации вместе составляют важнейшую парадигму дальнейшего развития страны, государства, культуры, российской цивилизации в целом в начале XXI в.

То, что происходило в XX в. с отечественной архитектурой, можно наблюдать и на примере литературы, театра, кинематографа, изобразительного искусства. Сейчас в условиях глобализации время приносит новые испытания и новые вызовы[73]. Отечественная культура при этом призвана, с одной стороны, стать важнейшей опорой сохранения национальной идентичности[74], а с другой, послужить мощным потенциалом инновационного развития страны, поскольку интеллектуальная составляющая, всегда сильная в российской культуре и науке, будет все более востребованной и эффективно используемой[75].

В.Н. Расторгуев

Цивилизационное наследие России

«Обычно когда говорят о том или ином мировом регионе в парадигме "плюрализма цивилизаций", подразумевают нечто статическое, некий устойчивый сплав истории и географии, ценностей и уклада, в которых воплощен передаваемый из поколения в поколение кристаллизированный опыт. В случае нашей православной цивилизации более уместна метафора локатора, настроенного на то, чтобы улавливать зазоры, с одной стороны, между нормативным священным текстом и повседневными общественными практиками, с другой – между универсалиями вселенского высшего, "передового" опыта и местническими уклонами»

А.С. Панарин.
«Православная цивилизация в глобальном мире»

Название доклада – формула с двумя неизвестными: «наследие» и «цивилизация». Первое из них по значимости в методологическом плане – понятие о цивилизации, на котором придется остановиться подробнее. От нашего понимания этого феномена во многом зависит отношение к исторической миссии народов, в том числе и русского

[73] *Панарин А.С.* Стратегическая нестабильность в XXI веке. М., 2003.
[74] Первые Панаринские чтения: Культурное наследие как основа национальной идентичности. М., 2005.
[75] *Шаповалов В.Ф.* Истоки и смысл российской цивилизации. М., 2003.

народа, к наследию (природному и культурному, мировому и национальному), а также осуществление права наций-наследников на наследование в глобализирующемся мире. Повышенный интерес к конкурирующим теориям, объясняющим природу цивилизации, и к самому принципу цивилизационного устроения мира объясняется не столько логикой познания, сколько факторами экстранаучного и экстракультурного порядка – скрытыми политическими и корпоративными целями. В результате одно из самых размытых и до недавнего времени академически нейтральных понятий становится «камнем преткновения и камнем соблазна» в столкновении ведущих игроков на поле геополитики, называющих едва ли не главной глобальной проблемой третьего тысячелетия реальную угрозу перерастания социальных и политических противоречий в межцивилизационные конфликты и религиозные войны.

В действительности первопричиной указанных противоречий и самой попытки обосновать неизбежность межцивилизационных столкновений является неизменная установка «цивилизованного человечества» в лице «успешных» государств на тотальную этнокультурную унификацию и целенаправленное разрушение мировых границ – государственных, цивилизационных, моральных. Такая установка – издержка процесса принудительной консолидации внутренне разобщенного и атомизированного западного общества, вынужденного по мере усиления антиклерикальных настроений («освобождения от пут религиозной веры») постоянно искать или конструировать образ внешнего врага. Не случайно известная книга К. Поппера, ставшая теоретическим обоснованием проекта «открытого общества» (цель проекта – консолидация Запада в послевоенном «биполярном мире» перед лицом «красной угрозы»), получила говорящее название: «Открытое общество и его враги». Столь жесткая и неизменная позиция *цивилизаторов* вызывает вполне предсказуемую реакцию со стороны большинства принудительно *цивилизуемых* – многих народов, которые отнесены «цивилизованным миром» (варварами в строго историческом значении этого слова) к категории «варваров» и «изгоев», хотя именно за плечами «изгоев» чаще всего стоят мировые цивилизации с многовековой историей. Все это делает угрозу цивилизационных войн вполне реальной, превращая откровенно провокационные политические теории в научные пророчества и легитимируя тем самым политику силы в межгосударственных отношениях.

Такая же, по сути, установка лежит и в основе идеи паньевропеизма, без которой невозможно реконструировать процессы европейской интеграции и, соответственно, заложить устойчивые и доверительные отношения между двумя «европейскими полюсами». С одной стороны, речь идет о «вечной России», распространившей христианскую веру и европейскую культуру на огромных евразийских пространствах, а с другой стороны, о постоянно эволюционирующей Европе, «прогрессирующей» от христианской, хотя и разобщенной культуры к «толерантно-постхристианской» сверхдержаве, а от нее, судя по доминирующей тенденции, – к «происламистскому» конгломерату. Как говорил идеолог, а по сути, генеральный конструктор Единой Европы граф Рихард Н. Куденхове-Калерги в своем манифесте «Пан-Европа», ставшем азбукой для строителей Европейского Союза, если не существует и не может существовать справедливых границ, то остается два варианта, кроме, разумеется, губительного для Европы силового, военного решения проблемы. (Куденхове-Калерги настойчиво предостерегал европейских политиков от применения военной силы против России.) Первый вариант – смириться с заведомо несправедливыми и противоестественными границами. Второй – отказаться от границ вовсе. По его мнению, «существует только один радикальный способ защитить европейскую цивилизацию, решив европейский вопрос о границах справедливо и надолго. Этот способ называется не перенос границ, а их ликвидация… Европеец, который способен ради мира отказаться перенести политические границы, должен направить всю свою энергию на ликвидацию границ, национальных и экономических»[1].

Подобное суждение может показаться вполне обоснованным, если забыть о ближайших и отдаленных политических и, что намного важнее, цивилизационных и этнокультурных последствиях такой политики, а также о цене, которую придется заплатить за «цивилизованную Европу», т. е. Европу без «национальных мифов кровного родства» и без внутренних границ, но с неизменной русской угрозой. Причем угроза эта должна сохраняться, по мнению Куденхове-Калерги, независимо от политического строя и курса самой России: «если коммунизм сменится другим политическим строем», то и в этом случае в итоге «придет Русский Наполеон, который из малых

[1] *Куденхове-Калерги Р.Н.* М.: Вита Планетаре, 2006. С. 95.

Восточноевропейских государств создаст свой Рейнский союз и с его помощью нанесет Европе смертельный удар»[2].

Цивилизационный подход в науке и политике

«Цивилизационный подход» достаточно широко распространен в науке и политике, а само понятие цивилизации давно вошло в узус многих языков и уже более двух столетий служит универсальной «биркой», принятой в мировом научном сообществе и применяемой для обозначения феномена надэтнического, наднационального и метаисторического единства. Природа этого единства до сего времени по-разному осмысливается и объясняется в языках и культурах народов мира, но в большинстве случаев ее интерпретации основаны на признании неких высших ценностей и святынь, прежде всего конфессиональных, представление о которых не укладывается в прокрустово ложе узких политических целей и геополитических проектов.

Иерархия ценностей, характерная для осознания цивилизационной принадлежности, в определенной степени служит этому политическому идеалу, поскольку позволяет сохранить преемственность культур и неизменную, т. е. подлинную, идентичность. Важно заметить, что хотя «подлинность идентичности» определяется, конечно, весьма условно, однако само стремление обнаружить ее позволяет, как минимум, распознать проявления измененного сознания. К подобным проявлениям следует отнести, прежде всего, преходящие и ложные формы самоидентификации, будь то конструирование новых наций «под политический проект» с подготовкой и экспортом «демократических этнореволюций» или канувшее в Лету строительство идеологически несовместимых мировых лагерей.

Цивилизационная идентичность трудно совместима с преходящими идеологическими формами идентификации, поскольку циви-

---

[2] *Куденхове-Калерги Р.Н.* М.: Вита Планетаре, 2006. С. 22, 81. Нельзя недооценивать влияние таких идей-жупелов на сознание европейцев сегодня, если учесть аналитический гений и прогностический дар Куденхове-Калерги, который еще в середине 1920-х гг. достаточно точно спрогнозировал начало и исход Второй мировой войны с победой русского оружия, а также крайне опасный для европейцев гегемонизм США в Европе и создание после войны пророссийского и антизападного Восточно-европейского экономического и военного блока с включением в его состав всех славянских стран.

лизационные отличия чаще всего связаны с конфессиональной принадлежностью, а все так называемые «великие учения» («измы»), лежащие в основе политических доктрин и стратегий, стремятся занять в массовом сознании место религиозной веры (свято место пусто не бывает). Здесь кроется причина почти необъяснимой ненависти к церкви, которую демонстрировали основатели и адепты подобных учений (от радикально-либеральных до коммунистических). Таким образом, установление цивилизационного родства востребовано в эпоху глубокого кризиса идеологий в значительно большей степени, чем традиционная для двадцатого столетия политическая индоктринация. Под индоктринацией мы понимаем разнообразные способы внедрения в сознание масс политических доктрин, т. е. идей и теорий, специально адаптированных для усвоения массовым сознанием в интересах легитимации (или делегитимации) власти. Вместе с тем представление о *своей* цивилизации (например, о *западной* или *европейской, восточно-христианской* или *православной*, а тем более о собственно *российской, русской* или *славянской* цивилизации) служит инструментом явной или скрытой, осознанной или стихийно осуществляемой индоктринации. Индоктринация подобного рода (цивилизационная индоктринация) отличается от политической и имеет ряд достойных уважения целей. Назовем только некоторые из них.

Во-первых, она направлена на консолидацию родственных в культурно-конфессиональном и (или) языковом отношении народов перед лицом новых вызовов времени. Один из них – установление внешнего управления над «странами-клиентами», навязывание экономического, военного и культурного господства, т. е. цивилизаторство в его самой опасной форме, осуществляемое методами «горячей» или «холодной» войны, морального и доктринального разоружения «варваров» или «народов-изгоев».

Во-вторых, целью индоктринации может служить сотрудничество различных народов, направленное на сохранение цивилизационного многообразия и собственной идентичности в глобализирующемся мире, что также предполагает определенную унификацию сознания (отказ от множественных стандартов, используемых для разделения народов на «своих» и «чужих»).

В-третьих, целью цивилизационной индоктринации является формирование или коррекция исторического самообраза народов и государств в сознании граждан, соотечественников и иноземцев

(Россия явно «теряет свое лицо» из-за нежелания или неготовности политического класса четко заявить о ее исторической цивилизационной миссии).

Цивилизационное развитие: основные концептуальные схемы

Представления о сущности цивилизации и, соответственно, о цивилизационной принадлежности как об особой форме индивидуальной и коллективной самоидентификации восходят к двум элементарным концептуальным схемам, давно доказавшим свою продуктивность и эвристический потенциал.

Первая схема предполагает признание в качестве универсальной модели для человечества какой-то одной из существующих версий эволюционно-поступательного движения и социального развития (линейной, фазовой, формационной, волновой, спиральной и т. п.) или их сочетаний. Бросается в глаза, что большая часть теорий, выросших из этой схемы, строится на метафорах. Это, с одной стороны, делает теории более доступными для понимания, усвоения и распространения в качестве учений и доктрин (здесь помогают особые мнемонические и эвристические эффекты метафорического мышления), но, с другой стороны, возникают искусственные противоречия. К примеру, трудно «скрестить» даже тесно взаимосвязанные теории. Плохо сочетаются, например, волновые концепции смены цивилизаций (наиболее известна тоффлеровская модель трех цивилизационных волн) и так называемые «стадиально-организменные» теории. И это понятно: произвольное и некритическое соединение образов «волны» и «возраста» явно противоестественно, хотя оно нередко встречается в одних и тех же научных текстах. Для того чтобы снять затруднения такого рода, приходится или не замечать противоречий, или адаптировать авторские концепции в научной работе или в процессе преподавания, заменяя несовместимые метафоры на нейтральные теоретические построения. Несмотря на все трудности методологического характера, возникающие в этом процессе, сегодня все большее распространение получают именно попытки синтеза различных цивилизационных теорий.

В основе всех теоретических версий цивилизационного развития, относящихся к первой концептуальной схеме, лежит, как правило, *идея прогресса* – цивилизационного, социального, научно-технического, политического. Впрочем, со времен Ш. Фурье, Ф. Ницше и З. Фрейда эта схема, как ни странно, легко сочетается и с идеей пря-

мо противоположной – социального и культурного *регресса*, деструкции. По словам того же О. Тоффлера, наша цивилизация по мере своего «восхождения» все в большей степени отлучает человека от духовной, идеальной стороны бытия, лишает его шанса проникнуть в «великую неизвестность – мир духа». Однако во всех своих модификациях (прогрессистской, антипрогрессистской и «объективистской», размывающей границы между прогрессом и регрессом) данная концептуальная схема широко используется политиками и представителями научного сообщества, вовлеченными в процесс стратегического планирования и прогнозирования. При этом наиболее продуктивными с прогностической точки зрения в настоящее время следует признать ее технократические варианты, начиная с теории длинных волн Н.Д. Кондратьева и концепции инновационных волн И. Шумпетера. Особого внимания в этом контексте заслуживает оригинальная теория смены технологических укладов, предложенная С.Ю. Глазьевым, поскольку она предполагает учет не только природно-экономического и человеческого потенциала России, но и ее конфессионально-цивилизационной, исторической и социокультурной специфики.

Вторая схема базируется на констатации неоспоримого (да никем и не оспариваемого) факта *цивилизационной многомерности человечества* и, соответственно, *цивилизационной многомирности*, допускающей сосуществование в рамках одного времени не только различных национальных культур, но и несовместимых временных пластов, исторических эпох. Эта традиционалистская версия, утверждающая (в идеале) самоценность феномена этнокультурного и цивилизационного многообразия, восходит к историософским воззрениям Н.Я. Данилевского, который называл саму русскую государственность скорлупой, защищающей бесценное ядро – собственно русскую цивилизацию: «К чему заботиться о скорлупе, не заключающей в себе здорового ядра?» – спрашивал он. Именно этот ключевой вопрос – о целесообразности сохранения и самосохранения русской государственности, – по мнению Данилевского, больше всего волнует сторонников «моноцивилизационной» трактовки прогресса, поскольку для них образ Европы тождественен германо-романской цивилизации, которая, в свою очередь, подается как безальтернативный путь цивилизационного развития и приравнивается к «подлинной» цивилизации. Таким образом, жесткая установка на

ослабление России и разрушение ее «государственной скорлупы», расчленение единого русского народа на конфликтующие нации и нежелание рассматривать права российских народов на самостоятельное владение собственными природными ресурсами, составляющими львиную часть планетарного ресурсного потенциала, – две стороны единого геополитического проекта, в котором нет места единой и неделимой России.

Очевидно, что две базовые концептуальные схемы («прогрессистско-эволюционная» и «многоцивилизационная») могут быть в рамках конкретных теоретических построений как противопоставлены, так и совмещены, «скрещены». Более того, они часто рассматриваются как взаимодополняющие. Эта традиция, к слову, также идет от Данилевского, который, обосновывая право культурно-исторических типов на самостоятельное развитие, особо выделял наличие общих тенденций и этапов в их становлении с учетом доминирующих функций, отличающих основные цивилизации, а также факторы, влияющие на их взаимодействие, конкуренцию и возникновение неизбежных межцивилизационных конфликтов в историческом развитии. Современная наука демонстрирует почти все мыслимые конструкты, которые могли бы появиться в результате такого разделения или совмещения основных концептуальных схем. Причем почти каждая из конкурирующих научных концепций имеет право на существование, так как позволяет зафиксировать различные аспекты цивилизационного развития, которые ускользают, когда мы пытаемся заложить заведомо непротиворечивый теоретический фундамент – аксиоматику внутренне совершенной теории цивилизации.

Вряд ли такая «совершенная» теория цивилизации сможет просуществовать дольше своих создателей, а сам факт ее доминирования может носить лишь локальный характер, да и возможен он только в том случае, если адепты теории будут обладать в течение какого-то времени монополией на истину. (Монополия на истину устанавливается как в результате экстранаучных влияний, например целенаправленного использования методов государственного или корпоративного регулирования в сфере научной политики, так и под воздействием внутринаучных факторов – будь то господство научных парадигм, доминирование определенных школ, национальные особенности формирования институтов академической демократии

или искусственные междисциплинарные барьеры.) Относительная успешность или неконкурентоспособность тех или иных теорий, объясняющих феномен цивилизации, зависит не только от их истинности, а тем более не от их научной, эвристической ценности, которая, кстати, не всегда ведет к полноте истины. Как говорил Н. Бердяев в работе «Творчество и объективация. Опыт эсхатологической метафизики», истина вообще не полезна в этом мире, ибо не оказывает услуг, а принятие до конца евангельской истины, согласие на ее действительную реализацию привело бы, по его мнению, к разрушению государств и цивилизаций, организованных по закону этого мира, противоположного евангельской Истине.

Конкурентоспособность и востребованность той или иной теории цивилизации в современной науке и культурной политике во многом определяется оригинальностью постановки проблемы, ценностными ориентациями и вкусами, господствующими в научном сообществе, а также политической конъюнктурой, которая иногда явно, но чаще всего совершенно незаметно корректирует и авторское видение темы, и ценностные предпочтения. Политическая конъюнктура, срытая в недрах недоступной для анализа мотивации, достаточно легко обнаруживает себя при использовании схем в научном и политическом дискурсах. Вполне отчетливо эта тенденция обнаруживается, к примеру, в тех новообразованных странах на постсоветском пространстве, где власть демонстрирует заинтересованность в «канализации национализма»[3] и переосмыслении истории вплоть до ее фальсификации, чтобы обосновать свою принадлежность не к российской, а к западной цивилизации (иллюстрация – большое количество исследований об «атлантической идентичности» малороссов).

Первая схема (прогрессистская) в ее классическом варианте наиболее распространена в западной политической науке, поскольку облегчает политикам научную и культурную легитимацию *особых* прав «развитых» народов и государств, присваивающих себе титулы «прогрессивных» и «цивилизованных», по отношению к заведомо урезанным правам и суверенитетам «неразвитых» племен и регионов. Последние определяются как «развивающиеся» или – проще –

[3] Термин «канализация национализма» был предложен американскими политологами в середине прошлого века для обозначения технологий, позволяющих использовать национализм в качестве инструмента разрушения государств, представляющих угрозу, и экспорта демократий.

«варварские». Как известно, понятие о цивилизации в этом значении было введено в языковое обращение в основном благодаря политической востребованности. Впрочем, «смысловая ниша» для свободного распространения этого неологизма в европейских языках, по мнению Ю.С. Степанова, была предопределена принципиальной возможностью появления антонима «варварству»[4].

Варвары и варварство цивилизаторов

В вопросе о природе цивилизаций никого не смущает нарушение исторической логики и просто логики. Для такого вывода достаточно вспомнить, к кому относилось понятие «варвары» во времена античного мира и каким образом потомки варваров в эпоху политического становления третьего сословия «переадресовали» это определение на всех, кто отличается от самопровозглашенных «цивилизованных наций». В этом отношении интересна позиция Н. Элиаса, который именно при изучении интересов третьего сословия обнаружил не только общие корни, но и различия во французской и германской трактовках цивилизации и культуры. Своеобразный «отголосок» этой скрытой семантической инверсии легко найти в трудах основоположников глобального коммунистического проекта, которые сами были носителями такого же понимания сути цивилизации: «Буржуазия быстрым усовершенствованием всех орудий производства и бесконечным облегчением средств сообщения вовлекает в цивилизацию все, даже самые варварские, нации… Так же, как деревню она поставила в зависимость от города, так варварские и полуварварские страны она поставила в зависимость от стран цивилизованных, крестьянские народы – от буржуазных, Восток – от Запада»[5].

Применительно к эпохе глобализации, которая несет в себе смертельную угрозу для большей части «неконкурентоспособных» языков, культур и народов, можно сказать, что не существует большего варварства, чем цивилизаторство в этой его западной (более чем варварской!) версии. В наступившем столетии, т. е. при жизни двух поколений, по прогнозам оптимистов уйдут в небытие 60% языков и, следовательно, народов мира, а по прогнозам пессимистов – не менее 90%... Нетрудно увидеть прямую корреляцию между лавинообраз-

---

[4] *Степанов Ю.С.* Слова правда и цивилизация в русском языке // Известия Академии наук СССР. Сер. литературы и языка. 1972. Вып. 2. С. 167.

[5] Коммунистический манифест // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 4. М.: Госполитиздат, 1955. С. 428.

ным исчезновением этнокультурного многообразия и столь же динамичным разрушением уникального регионального биоразнообразия. Труднее понять другое: почему эта связь до сих пор не воспринимается как глобальная проблема даже теми, кто ставит во главу угла в сфере геополитики экологическую угрозу? Думается, что ответом на этот вопрос может служить позиция Данилевского: ответ скрыт все в той же идее абсолютизации моноцивилизационной идеологии: если высшая (западная) цивилизация реально существует, то зачем поддерживать на плаву все остальные, заведомо «неконкурентоспособные» культурные миры?

Альтернативу этой действительно варварской идеологии и процессу целенаправленного разрушения культур несет в себе вторая концептуальная схема. Она представляется слишком очевидной, чтобы ее отрицать, хотя при ее последовательном развертывании полностью исключается сама лжедихотомия «цивилизованные народы – варвары». Как уже говорилось, признание цивилизационной многоликости не исключает самой идеи прогресса, но оно полностью лишает ее ореола самоценности, заставляя задумываться о подлинной цене прогресса – культурной, этической, экологической. По этой причине признание факта исторически сложившегося (Богом данного) многообразия культурно-исторических типов, цивилизационных миров в политическом отношении служит важным теоретическим и культурным аргументом в пользу традиционализма в политике, науке, культуре и образовании.

Россия – цивилизация или проект?

Некритическое использование этих легко соединяемых, но трудно различаемых концептуальных схем и их вариаций в процессе «живой» коммуникации, а тем более в научном дискурсе не столько проясняет, сколько затуманивает суть многих явлений. Причин тому достаточно много, но остановимся на двух основных.

Во-первых, поиск культурной, этнокультурной, конфессиональной и тем более цивилизационной самоидентификации (в рамках которой конфессиональная принадлежность чаще всего ставится выше этнического и родового начал в иерархии ценностей), хотя и является *внутренним делом* человека или социума и относится к сфере *сокровенного мира* (что может быть более сокровенным, чем самооценка и самообраз, ценностные ориентиры и внутренняя вера?), в действительности почти полностью направляется, контроли-

руется и корректируется извне, попадая в зону политических интересов, а следовательно, целенаправленного стратегического планирования и управления. Таким образом, почти все способы и модели самоидентификации представляют собой или явные, или скрытые технологии манипулирования сознанием, подсознанием, волей. По этой причине, вероятно, понятие самоидентификации до сих пор так и не стало общеупотребимым в России, а если и воспринимается большинством образованных людей как относительно узнаваемое, то благодаря целенаправленной деятельности СМИ.

От кого же исходит повышенный интерес к этой проблематике, диктующий направленность научных исследований? Ответ очевиден: многие политики, причастные к выработке политических стратегий, а также политтехнологи, обеспечивающие информационно-аналитическое обслуживание реальной политики, утверждают, что главная проблема современной России – это ее самоидентификация и прежде всего цивилизационная самоидентификация. Столь единодушная позиция политиков, принадлежащих к разным лагерям и партиям (и откровенно прозападным, «цивилизаторским», и национально ориентированным, «цивилизационным») – повод задуматься о приоритете политических мотивов над поиском истины, а также о размытой границе межу культурно-цивилизационной самоидентификацией и принудительной политической идентификацией. Совпадение взглядов свидетельствует о готовности предложить, а иногда и навязать российскому государству и обществу определенный политический курс и систему геополитических ориентиров.

Речь идет о так называемом проектном мышлении. В его рамках сама Россия рассматривается как проект, а ее история – как череда сменяющих друг друга политпроектов. Народу предоставляется при таком подходе в лучшем случае роль статиста или марионетки в руках политической и / или интеллектуальной элиты. Однако сам этот подход не должен оцениваться только позитивно или только негативно, поскольку, с одной стороны, он приводит к грубой политизации и, соответственно, примитивизации исторического процесса, но, с другой стороны, служит сильным мобилизующим фактором. Для общества важна не только и даже не столько общая политическая цель (ее можно и следует корректировать или менять), сколько консолидирующий процесс достижение цели. Наличие даже заведомо ошибочной или не вполне адекватной общенациональной цели, заключенной в политическом проекте или в конкурирующих проектах,

представляет, пожалуй, меньшую опасность, чем полное отсутствие стратегии. Не следует забывать, что отсутствие какой-то важной области политики (социальной, экологической, этнокультурной, демографической, цивилизационной) или ее звена – это не что иное, как деструктивная политика: антисоциальная и антиэкологическая, антикультурная и антинациональная, антидемографическая и антицивилизационная.

Во-вторых, когда мы говорим о цивилизационной или какой-то иной самоидентификации, то невольно попадаем в языковую ловушку, поскольку акцентируем внимание на первом слоге *«само»*, имея в виду *само*-определение, *само*-отожествление и прочие формы *само*-проявления и *само*-реализации. В действительности она представляет собой прямо противоположное мыслительное действие – отождествление себя с *другим*. В этом заключен ее смысловой стержень, что предполагает и *само*-переоценку, и *само*-ограничение, и даже реконструкцию *само*-образа вплоть до *само*-отрицания. Этот «другой» чаще всего сконструированный идеальный образ, созданный по чужому образцу, или сам идеализированный образец – в данном случае цивилизация-прототип. Иллюстрацией к сказанному могут служить и активно насаждаемый проект построения в границах Римской империи межцивилизационного политического «исламо-христианского» Союза стран Средиземноморья (учрежден на Парижском саммите 43-х государств в июле 2008 г.), и широко известная в России доктрина «Москва – Третий Рим». В непрекращающемся диалоге между сторонниками прозападного и самобытно-российского цивилизационного выбора, как правило, не учитывается этот методологический подтекст («я» = «другой»), что мешает достижению согласия даже в тех (к сожалению, редких) случаях, где имеется схожесть или совпадение мотивов – будь то установка на укрепление российской государственности или желание защитить национальный суверенитет России.

В этой связи исключительный интерес представляет непрекращающийся поиск панславянской объединительной идеи, который чаще всего воплощается в попытках «реабилитировать», «восстановить в правах» или «создать заново» славянскую или русско-славянскую цивилизацию. В данном случае акцент делается не на исторической реконструкции ушедшей культуры (древней славянской цивилизации), а о политическом цивилизационном проекте, построенном по аналогии с многочисленными пан-идеями, в том

числе реализованными. По сути, именно в этом заключалась убежденность Н.Я. Данилевского в жизнеспособности проекта славянской цивилизации, осуществление которого возможно, как он полагал, по образцу «доселе бывших цивилизаций», поскольку зачатки этой «новой цивилизации» уже успели выразиться в славянском культурно-историческом типе.

Слабые стороны «проектной» версии Данилевского, как известно, обнаружил еще К. Леонтьев, заметивший, во-первых, внутренние противоречия самого проекта (конфессиональную неоднородность и отсутствие у многих славянских народов опыта самостоятельной государственности), а во-вторых, политические и культурные риски, связанные с его осуществлением (захотят ли и смогут ли славяне сойти с прозападного цивилизационного пути?). При этом Леонтьев не сомневался в перспективах развития русской цивилизации, поскольку она представляет собой не проект, а данность. Ответ на вопрос о том, насколько жизнеспособен, а точнее, конкурентоспособен «славянский проект», в настоящее время зависит от многих факторов. Среди них успешность реализации интеграционных программ Европейского Союза, важным этнокультурным сегментом которого стали восточнославянские народы, способность Европы устоять под натиском дехристианизации, а также динамика развития и «политический вес» России, привлекательность ее политической системы. (В настоящее время «славянский вектор» внешней политики России плохо просматривается.) Еще более важным фактором будут отношения между объединенной Европой и Россией. Кроме того, как говорил еще К. Хаусхофер, многое предопределено способностью тех или иных панобразований выступать в качестве промежуточных ступеней между национальным государством и империей.

Цивилизация – понятие с размытыми краями

Главная трудность заключается в том, что цивилизация – «понятие с размытыми краями», которое трудно заменить другими понятиями, иногда более точными, именно потому, что оно многозначно. Его значение обычно устанавливается (реконструируется) исключительно в контексте устной или письменной речи, когда можно судить об уровне общей эрудированности автора (собеседника) или авторов, об их методологических предпочтениях и политических установках, а также о степени погруженности в философскую, историческую, богословскую или политологическую проблематику и, что особенно важно, о мотивации. Последнее требование – ключе-

вое, поскольку понятие «цивилизация» позволяет одновременно манипулировать многими смыслами, свободно комбинируя и «накладывая» их по своему усмотрению, что открывает неограниченные возможности для аргументации.

Почти все цивилизационные концепции, в том числе и теории, признающие множество цивилизационных миров (культурно-исторических типов), построены на разных, а иногда и на взаимоисключающих принципах. К примеру, говоря о какой-то конкретной цивилизации, например о восточно-христианской и российской (русской), можно одновременно иметь в виду множество смыслов или их сочетаний. Это позволяет: а) полностью отождествить две эти цивилизации (самая распространенная и, думается, вполне обоснованная трактовка, базирующаяся на принципе признания исключительной роли православия как основной культурообразующей конфессии) или отказать им в праве на существование (радикальные цивилизаторские версии, основанные на религиозной или культурной нетерпимости); б) развести эти понятия в рамках специально созданной общей типологии (к примеру, по принципу наличия или отсутствия доминирующего конфессионального признака); в) обосновать правомерность лишь одного названия и подхода и т. п.

При этом под цивилизацией понимают все что угодно. Выделим только некоторые из наиболее распространенных «смысловых узлов» и подходов к осмыслению феномена цивилизации, получивших распространение в научной и просветительской литературе, оставляя вне рассмотрения самые расхожие позиции (например, трактовку цивилизации как совокупности накопленных и усвоенных ценностей):

– цивилизация – это особый тип или путь культурно-исторического развития, поступательного и / или регрессивного, который проходят все или немногие, избранные народы (к этой версии относятся и многие «линейные» теории, и классические философско-политологические, и историософские теории множественных или конкурирующих цивилизаций);

– цивилизация – это только высший этап, историческая ступень или веха на условно намеченной линии развития, государственного строительства или политического восхождения определенного культурно-исторического типа, что должно свидетельствовать о зрелости и завершенности некоей политической системы, модели (такая интерпретация широко используется в целях культурной легитимации

политических режимов или позиционирования их основателей и лидеров);

– цивилизация – это образчик и свидетельство высшего избранничества какого-либо отдельного народа или группы народов и государств, их высокого служения (мессианские версии, многие из которых призваны легитимировать изоляционизм или, напротив, цивилизаторскую экспансию);

– цивилизация – это форма самопозиционирования национальных элит, цель которого – мировое признание за какой-то нацией набора качеств, свидетельствующих о ее *цивилизованности* и, соответственно, о приобщенности доморощенной культуры к «высшей» *культуре цивилизаторов,* цивилизации-образцу (европоцентризм и «европейничание», прочие глобалистские варианты «культурного прозелитизма»);

– цивилизация – это всего лишь консолидирующая и мобилизационная доктрина, позволяющая подавить внутренние распри в обществе и организовать противостояние реальной или вымышленной внешней угрозе, исходящей от потенциального исторического врага – *чуждого* цивилизационного мира (если врага не существует, его надо создать, чтобы потом бороться с ним в соответствии с известной китайской стратагемой).

Последняя интерпретация сводит концептуальную схему множественности цивилизаций к стратегии выживания в условиях постоянного исторического риска, который становится чрезвычайным при ослаблении способов правления, основанных или на идолопочитании и «доктринопоклонении», или на искусстве «внешнего управления чужими конфликтами» (все тот же принцип «разделяй и властвуй» с переводом социальных или культурных рисков в ранг политических). Заметим, что все эти и многие другие, не названные здесь «смысловые узлы» обычно комбинируются, что часто остается не замеченным даже в тех случаях, когда речь идет о международных (межцивилизационных) политических соглашениях или декларациях.

Русский народ, европейская цивилизация и цивилизаторы

Словосочетание «русский народ» давно утратило свой исконный смысл, который, кстати, по сей день сохраняется в неприкосновенности в чужих культурах и языках, а также в памяти наших соотечественников – потомков русских эмигрантов «первой волны», сохранивших в череде поколений православную веру, верность отечеству,

да и сам русский язык, не испорченный политической самоцензурой. Русские в самом широком и традиционном понимании этого слова – это, во-первых, не одна из национальностей, а самоназвание великого народа (русские как суперэтнос), в состав которого входят противоестественно разделенные ныне великороссы, украинцы и белорусы, а во-вторых, имя многонациональной семьи народов, признающих Россию своим отечеством (прообраз гражданской нации). Русские – это и русские дагестанцы, и русские немцы, и русские якуты, т. е. все народы, для которых Россия – родина. Кроме того, русские во всех вышеназванных значениях этого понятия – носители и наследники особой русской или российской православной цивилизации, которая дала миру урок тысячелетнего межкультурного и межконфессионального сосуществования, обеспечивавшего сохранение языков и традиций.

Только после крушения Российской империи словосочетание «русский народ» перестало служить самоназванием государствообразующего народа. В результате насильственного индоктринации даже самоназвание «великороссы» стерто из памяти значительной части великороссов, считающих только себя русскими на том основании, что представление о русском народе сведено до обозначения одной из его ветвей, этнических групп. Почему это произошло – вопрос, на который пришло время ответить, и ответ не вызывает сомнений. Здесь работает принцип: чем уже круг народностей, относящих себя к России и русским – семье народов, которой принадлежит большая часть планетарных богатств, – тем легче осуществлять передел ресурсов в интересах какого-нибудь из конкурирующих глобальных политических мегапроектов – от либерально-унифицирующих, использующих механизмы «этнодемократических революций», до пост-марксистских. Принципиальные различия стираются, так как во всех этих случаях преследуется одна цель – «зачистка строительной площадки» под тотальное переконструирование мира.

Если политическим (государствообразующим) ядром России исторически был русский народ, то его этнической основой – великое множество народностей. К примеру, в центре России и на ее северных территориях такой основой является сплав великороссов с многочисленными и, как правило, православными финно-угорскими народами и другими северными народностями. Традиционное миролюбие этих коренных этносов России было и поныне является гарантом нашей внутренней безопасности.

Русский народ, понимаемый как семья народов, жив, несмотря на почти столетнюю политику принудительной «дерусификации русских». Эта политика проявлялась и в неоднократных, но безуспешных попытках вывести из обращения само слово «русские» (последняя попытка – полностью заменить его на так и не прижившееся самоназвание «россияне»), и в манипулировании со смыслами, которое оказалось, к сожалению, действенным. Результаты известны: сегодня потребуется немало усилий, чтобы объяснить этническому украинцу или белорусу тот факт, что они – русские. Еще труднее это доказать великороссам, многие из которых, впрочем, скорее всего никогда так себя и не называли (национальная самобытность великороссов воспринималась властью как источник постоянной опасности – угроза «великорусского шовинизма»), но искренне полагают, что являются монополистами на право владеть именем «русские». Подобные манипуляции с языком были закреплены даже в современных словарях, где слово «русский» в его исконном значении если и упоминается, то с пометкой «устаревшее», а русские рассматриваются в лучшем случае как «основное коренное население России». Соответственно, чем уже политическое тело России, тем слабее и русский народ…

Хочется надеяться, что в условиях реальной угрозы для страны исторически сложившаяся нация граждан способна отмобилизоваться, как это было в прошлом.

Цивилизационное наследие, наследники и механизмы наследования

Говоря о цивилизационном наследии, следует внести несколько существенных уточнений, связанных с неустоявшейся терминологией, требующей контекстуальной рефлексии и коррекции. К примеру, когда мы говорим о наследовании культуры, важно четко определять для себя, о какой культуре идет речь и прежде всего зафиксировать тонкие различия между национальной и мировой культурами. Без учета контекста и характера дискурса (политического или научного) и необходимой конкретизации легко перепутать две основные цивилизационные линии (два аспекта проблемы), которые могут либо накладываться друг на друга, сливаться, либо противопоставляться. Дело осложняется тем обстоятельством, что их наложение и/или противопоставление возможны и в онтологическом плане – в ходе самой истории, и в процессе исследования истории цивилизаций. Для нас

принципиально важно выделять и в теоретическом плане разводить эти механизмы, чтобы не упустить из виду сущностные характеристики и последствия наследования *национальной* и *мировой* культуры.

Если для национальной культуры главное – ее способность к самовоспроизводству и защите собственной уникальности, то в мировой культуре сходятся и органично соединяются (или не соединяются вообще) две разнонаправленных тенденции: воспроизводство уникальности и противостоящий ему унифицирующий процесс накопления ценностей. Именно здесь, в отношении к ценностям, преходящим и непреходящим, скрыт ключ к пониманию всей проблемы: в зависимости от господствующего представления об иерархии ценностей и происходит как наложение (своеобразный симбиоз) указанных тенденций, так и разрушение этого «симбиоза», влекущее за собой гибель цивилизации как культурно-исторического типа. Парадокс, а точнее, важный исторический урок заключается в том, что эта предсказуемая цивилизационная катастрофа – плачевный удел не «побежденной», а «победившей» цивилизации, если она противопоставляет себя «варварам». Цивилизаторы сами выносят себе приговор, когда относят целые народы к категории неполноценных и варварских только на том основании, что те демонстрируют верность своей культуре и вере.

В процессе культурного и социального развития, познания природы и самопознания, которое Макс Вебер называл в работе с говорящим названием «Кризис европейской культуры» *процессом цивилизации*, происходит, по его словам, продвижение к совершенно новым синтезам, открывающим внутреннее единство творения, его законы. Однако процесс цивилизационного роста имеет и другое измерение – разрушение неразделимого природного и культурного наследия, которое накапливается тысячелетиями, но может быть утрачено в одночасье. Цивилизационный кризис в том и заключается, что культурная деградация, демографическая катастрофа и утрата цивилизационного многообразия как бы накладываются на экологическое оскудение, связанное с лавинообразным сокращением естественного биологического разнообразия. Это две стороны одного феномена, имеющие общее происхождение – разрыв цивилизационной преемственности и сугубо прагматическое, хищническое отношение к природному и культурному наследию.

Вероятно, именно это отношение, скрытое под многочисленными декларациями и хартиями, привело к тому, что понятие «природное и

культурное наследие» крайне слабо осмыслено по сей день. Да и введено в язык мировой политики и категориальный аппарат науки оно было лишь в 1970–1980-х гг. Знаменательно, что в России осмысление этой наиважнейшей проблемы впервые началось в начале 1990-х гг. с образования политико-научного тандема. Его политической составляющей была экспертная группа Комиссии по природному и культурному наследию Совета национальностей Верховного Совета РСФСР, работавшая с 1991 г. над проектом основ законодательства о защите природного и культурного наследия. Научной составляющей стал Научный совет РАН по изучению и охране культурного и природного наследия, созданный также 15 лет назад и работающий по сей день под руководством академиков Г.В. Добровольского и Е.П. Челышева. Оба коллектива с момента основания совета РАН работали синхронно, поскольку многие из участников, в том числе и автор этих строк, соединяли деятельность в экспертном совете комиссии и в совете РАН. Роспуск Верховного Совета надолго приостановил политическое направление проекта. Попытка восстановить работу была предпринята в Совете Федерации первого созыва, где был разработан проект Социально-экологической доктрины России, включавший в себя базовое положение нашей разработки – территориальный подход к защите наследия. Научному совету РАН удалось сберечь нить преемственности. Во многом благодаря этому позднее была разработана и принята Экологическая доктрина Российской Федерации, в идейный фундамент которой были положены принципы системной защиты природного и культурного наследия. В настоящее время ведется работа над проектом Социальной доктрины Российской Федерации, построенной на том же основании.

А.Г. Сытин

Вопросы цивилизационного развития в контексте проблемы «восстания элит» в современном мире
(в свете идей А.С. Панарина и Кристофера Лэша)

Вспоминая сегодня Александра Сергеевича Панарина, мы, естественно, обращаемся прежде всего к его важнейшим идеям, тем более что и сегодня они звучат вполне злободневно. Несомненно, одной из важнейших тем его творчества, особенно в его поздний период, была проблема «элиты и народ в современном мире». Да и у самого Алек-

сандра Сергеевича о важности этой темы в статье «Дезертирство элит в эпоху катастроф» сказано очень ясно: «Вопрос социальной и моральной реабилитации большинства, которому приватизированный прогресс отказал в перспективе, является главным вопросом нашей эпохи»[1]. Общая постановка вопроса об изменении роли элит в процессе глобализации у А.С. Панарина близка к постановке вопроса о современной роли элит в интересной и достаточно смелой книге американского социолога Кристофера Лэша «Восстание элит и предательство демократии». Отсюда и возникла у нас потребность попытаться сравнить идеи двух мыслителей по данной проблеме.

Однако, прежде чем разобраться в этом, необходимо сказать о самом термине «восстание элит», поскольку он носит довольно необычный характер. Представляется, что в названии «Восстание элит и предательство демократии» содержится некоторая аллюзия на название широко известной книги Хосе Ортеги-и-Гассета «Восстание масс», написанной еще в 1930 г.[2] Думается, термином «восстание элит» К. Лэш хочет подчеркнуть, что ныне ситуация в этой области совершенно иная, чем на рубеже 1930-х гг., что ныне можно говорить уже не о «восстании масс», а о своеобразном «восстании элит».

Что означало «восстание масс» у Ортеги? Ситуацию, когда массы как бы «вышли из берегов», начинают присваивать себе гораздо больше власти, чем та, которая принадлежит им по праву. Думается, что в нарицательном смысле, после того как книга Ортеги обрела широкую известность и популярность, «восстанием» какого-то общественного слоя можно называть именно такое усиление этого слоя, когда он начинает присваивать себе избыточную власть, т. е. стремится к узурпации, одновременно отказываясь выполнять свой долг, т. е. те общественные функции, которые выполнял до этого.

Правда, нужно заметить, что разделение «массы» и «избранных» Ортега видел скорее в ценностном, чем в социологическом ключе. Элиту, как и массу, он не идентифицировал ни с каким конкретным общественным слоем, а соотносил лишь с определенными психологическими и этическими характеристиками личности. В целом «Восстание масс» была книгой-предупреждением о грозящих опас-

---

[1] *Панарин А.С.* Дезертирство элит в эпоху катастроф // Трибуна русской мысли. 2002. №1; http://www.cisdf.org/TRM/TRM1/Panarin.html.

[2] См.: *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс / Пер. А.М. Гелескула. М., 1991; http://www.philosophy.ru/library/ortega/vosst.html.

ностях: к преобладающему влиянию на управление обществом идут люди, к этому управлению совершенно не способные и не ощущающие никакой ответственности за его результаты. Несомненно, книга Ортеги во многом оказалась пророческой.

Кроме всего прочего, знаменитая книга Ортеги-и-Гассета способствовала складыванию своеобразного жанра политико-философской литературы – книг-предупреждений, в которых ведущие интеллектуалы стали писать о таких реально существующих тенденциях развития, которые представляют угрозу для судьбы цивилизации.

Именно в этом контексте, полагаю, нужно воспринимать и книгу Кристофера Лэша «Восстание элит и предательство демократии», о которой выше уже шла речь. К. Лэш – американский социолог и культуролог критического направления, который еще в 1970-е гг. разработал концепцию «нарциссической культуры». В соответствии с ней на современном Западе происходит смена классической для него «культуры конкурентного индивидуализма» «нарциссической культурой», заменяющей этику самосовершенствования этикой самосохранения.

В этом контексте «восстание элит» для Лэша – одна из тревожных тенденций современного общественного развития (книга, о которой мы говорили, вышла в Нью-Йорке и Лондоне в 1995 г., ее русский перевод – в 2002 г.)[3]. Существо этой тенденции Лэш описывает следующим образом. Элиты, определяющие сегодня повестку дня американской политики, утратили точки соприкосновения с народом. Привилегированный класс в США никогда не находился в столь опасной изоляции от общественной жизни.

Новые элиты, по К. Лэшу, – это прежде всего администрация корпораций и представители всех профессий, осуществляющих производство информации и манипулирование ею. Они гораздо более космополитичны, чем их предшественники, гораздо более мобильны и куда меньше привязаны к определенному месту. Успех элит никогда не был так тесно связан с их мобильностью.

«Это еще вопрос, – пишет К. Лэш, – считают ли они себя американцами вообще. Безусловно, патриотизм занимает не самое высокое место в их иерархии добродетелей»[4]. Новые элиты восстают против

---

[3] *Lasch C.* The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy. N.-Y.; London: W.W. Norton & Co., 1995; *Лэш К.* Восстание элит и предательство демократии. М.: Логос; Прогресс, 2002.

[4] Там же. С. 9.

«срединной Америки», как они ее понимают, не желают иметь с ней ничего общего. Их взгляд на жизнь, по Лэшу, «по сути, это взгляд туриста на мир, – не совсем та перспектива, что укрепляла бы страстную приверженность демократии»[5]. Демократия работает лучше всего, когда собственность как можно более широко распространена между гражданами, когда граждане, мужчины и женщины, готовы сами заниматься решением волнующих их проблем.

Все эти условия лучше всего реализуются в жизни первичных общин. Именно общины, а не индивиды, согласно концепции К. Лэша, являются базовыми элементами демократического общества. Именно с жизни общин переселенцев и начиналась демократия в США. Поэтому происходящий ныне упадок общин ставит под вопрос все будущее демократии.

Упадок общинной жизни и общинного духа выражается, по Лэшу, в частности, в вырождении общественной дискуссии. «В "век информации", – пишет Лэш, – американский народ вопиюще плохо информирован»[6]. Ведь только дискуссия порождает у граждан потребность искать относящуюся к делу информацию. В отсутствии же демократического обмена мнениями большинство людей не имеет побудительного мотива к овладению знанием, которое сделало бы их полномочными гражданами. В этих условиях суррогатной заменой дискуссии становится мультикультурализм, ведущий к замкнутости граждан в своих субкультурных группах. Сама же политическая дискуссия оказывается «внутренним делом» «говорящего сословия» и потому все более замыкается в себе и формализуется.

Демократический порядок, по Лэшу, можно поддерживать, только если не допускать вопиющего неравенства в экономическом положении граждан; однако ныне преобладают тенденции, ведущие в совершенно иную сторону. Во времена Токвиля и Ортеги прогресс демократии связывался с прогрессом равенства, однако сегодня глобальность неравенства между бедностью и богатством становится кричащей, и элиты, направляющие развитие, это очень мало волнует.

«"Восстание масс", – заключает К. Лэш, – вот что когда-то считалось угрожающим общественному порядку и цивилизующим тра-

---

[5] *Lasch C.* The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy. N.-Y.; London: W.W. Norton & Co., 1995; *Лэш К.* Восстание элит и предательство демократии. М.: Логос; Прогресс, 2002.

[6] Там же. С. 14.

дициям западной культуры. Однако в наше время главная угроза, кажется, исходит от самих верхов общественной иерархии, но не от масс»[7]. Сегодня именно элиты и есть те, кто утратил веру в остатки ценностей Запада. Безответственный и примитивный склад «человека массы» в концепции Х. Ортеги-и-Гассета становится все более характерным как раз для высших слоев общества. При этом, однако, новые элиты «взирают на массы со смесью пренебрежения и опаски»[8] и вовсе не считают себя чем-то обязанными этим массам; они стараются также «освободить себя от услуг государства» и, по существу, уже изъяли себя из общей жизни граждан.

По К. Лэшу, этот процесс происходит не только в США, но и в Европе. Так, референдумы по вопросам объединения Европы обнаружили глубокий и все расширяющийся разрыв между политически влиятельными слоями и более скромными представителями общества.

Этот «отрыв от национального» ведет к серьезным изменениям и в самой мотивации личности. По К. Лэшу, без национальных привязанностей люди не имеют особой склонности приносить жертвы или принимать на себя ответственность за свои поступки. Денационализация предпринимательства ведет в итоге к образованию класса космополитов, которые, согласно Лэшу, «видят себя гражданами мира, но не принимают никаких обязанностей, что обычно налагаются гражданством любого государства»[9].

Основная идея книги К. Лэша, таким образом, состоит в том, что, в отличие от ситуации, которую описал когда-то Хосе Ортега-и-Гассет, ныне главную опасность для народов представляют как раз не массы, а элиты. Современные элиты становятся все более могущественными, но не хотят нести никакой адекватной масштабам их власти ответственности перед народами и государствами.

Сходство этой идеи с идеями работ А.С. Панарина последнего десятилетия его творчества поражает. Книга Лэша была опубликована в Англии и США, как мы уже говорили, в 1995 г. Панарин основные идеи об опасных свойствах элиты «глобалистов» впервые в отчетливом виде опубликовал, пожалуй, в книге «Искушение глоба-

[7] Там же. С. 21.
[8] Там же. С. 26.
[9] Там же. С. 41.

лизмом»[10], вышедшей в 1997 г. Был ли знаком Александр Сергеевич с книгой К. Лэша? По всей видимости, нет. Русский ее перевод вышел лишь в 2002 г., а по-английски, насколько мне это известно, он не читал. Таким образом, речь идет здесь о довольно редком ныне случае, когда мыслители разных стран и разных интеллектуальных традиций приходят к сходным выводам независимо друг от друга, просто из наблюдений за тенденциями развития своих стран. Тем более примечательным представляется это сходство идей.

В работах А.С. Панарина нет термина «восстание элит», но по существу он пишет, без сомнения, о том же процессе, что и К. Лэш (иногда употребляя сходный термин «бунт» – бунт элит против наложенных на них ограничений). Этот «бунт элит» он связывает с процессом глобализации и сопутствующей ему идеологией глобализма. Панарин обращает внимание на то, что глобализируются-то прежде всего элиты, а возможности масс (понимаемых, в отличие от Ортеги, в социальном смысле) при этом нередко даже ограничиваются и сужаются.

Это явление А.С. Панарин понимает как часть более широкого происходящего в современной культуре процесса: «Техницизм как методика декомпозиции всего органического целого, глобализм как последовательное дистанцирование от "местного" и аморализм как освобождение от социального долга и служения – вот результирующие нынешнего постмодернистстского сдвига»[11].

Суть же бунта элиты А.С. Панарин понимает как ее последовательное отстранение от всех местных интересов и традиций. Если раньше элита мыслилась как выразитель интересов и чаяний своего народа, то сегодня, как пишет мыслитель, «быть элитой и реализовывать себя как элита означает поставить себя в независимое положение от национальных интересов и национальных чаяний»[12]. То есть это по существу бунт привилегированных групп общества против тех ограничений, которые были наложены на них на этапе модернизации и демократизации.

Сходство этих идей с идеями К. Лэша очевидно. Но Панарин в своем анализе идет дальше. Он задается, в частности, вопросом, че-

---

[10] *Панарин А.С.* Искушение глобализмом. М., 1997.

[11] *Панарин А.С.* Искушение глобализмом. С. 25. Здесь и далее цитируется по изданию: *Панарин А.С.* Искушение глобализмом. М.: ЭКСМО, 2003.

[12] Там же. С. 6.

му служат элиты, отказывающиеся впредь служить своему народу и отечеству. И приходит к печальному выводу: по существу, элиты служат тому, чтобы все ресурсы планеты были открыты для преуспевающего «золотого миллиарда». При этом не делается исключения для важнейших ресурсов родных элитам стран. «Глобальные ресурсы для узко эгоистических интересов меньшинства – вот настоящее кредо "глобализма", о котором идет речь»[13], – констатирует мыслитель.

Это «снятие с себя обязательств» элитами, по Панарину, находит выражение в глобальной тенденции к десоциализации и дедемократизации капитализма. Перейдя в наступление против защитников интересов народа, элиты стремятся сегодня сбросить с себя узы национального демократического контроля, отказаться от обязательств, налагаемых социальным государством, освободиться от какой-либо национальной и социальной ответственности. Широко разрекламированная еще совсем недавно демократизация элитам уже не нужна; для стран, не входящих в зону «золотого миллиарда», сгодится, по их мнению, и авторитарное внешнее управление.

Таким образом, элиты, по Панарину, выходят из национального консенсуса, тем самым разрывая его. Им важнее внешняя открытость, которую они понимают как открытие ресурсов своей страны для мирового капитала. Что же касается народа, то ныне элиты понимают свою роль по отношению к нему вовсе не как долг служения, а трактуют ее в инструментальном ключе, относясь к народу вполне технологически – как к обрабатываемой массе.

Тем самым народы оказываются лишенными элит, что влечет за собой нарастание контрастов в образе жизни и возможностях тех и других. По Панарину, это фактически начало необъявленной гражданской войны богатых против бедных, в которой ресурсы сторон на сегодняшний день несравнимы. Этот нарастающий разрыв элит и масс – фактически контрцивилизационный процесс, чреватый возвращением к давно уже, кажется, преодоленным формам эксплуатации человека человеком. При этом простых людей лишают ресурсов, возможностей реального участия в политике и демократического контроля, но предлагают им взамен широкий набор суррогатных чувственных удовольствий. Сценарий развития мировых событий,

[13] *Панарин А.С.* Искушение глобализмом. М.: ЭКСМО, 2003. С. 16.

который ныне осуществляется, Панарин в одной из поздних работ описывает как попытки «всемирного политического разоружения масс с целью предотвращения их эффективного ответа на вероломство правящих элит. С одной стороны, массы лишаются привычных форм политического участия и контроля за принятием решений, с другой стороны, им предлагается целый набор форм символической удовлетворенности, связанных с так называемой "постмодернистской чувственностью"»[14]. Однако эта удовлетворенность лишь отдаляет людей от решения каких-либо реальных проблем. Культ чувственных удовольствий, как отмечает Панарин, неизменно означает культ сиюминутного и принесение ему в жертву глубоких стратегических интересов.

В конечном счете современным глобалистским элитам становится не нужно все то, что превращает людей в такое целое, как народ. Анализ либерально-глобалистской идеологии, как отмечает мыслитель, «показывает, что у нее на подозрении оказывается народная субстанция как таковая»[15].

Россия, по мнению Панарина, увы, не является в этом исключением. Ее опыт, по убеждению мыслителя, состоит в том, что ни один противник не может принести ей столько вреда, как ее властные элиты, испытывающие к ней страх и ненависть. «Горько сознавать, – говорил мыслитель в последнем своем публичном выступлении, – но русский народ остался без элиты. Точнее, правящая элита от него отвернулась, поскольку она не идентифицирует себя с народом»[16]. Он отмечал, что «все наши головокружительные поражения связаны с поведением элиты»[17]. И сформулировал вывод, что при нынешней элите никакой благополучной альтернативы у России нет[18].

Вопрос о возможной альтернативе нынешнему варианту развития был для мыслителя личностно значимым. Отвечая на него в разное время, он несколько по-разному расставлял акценты. Но главные идеи на эту тему сводились в основном к следующему:

---

[14] *Панарин А.С.* Народ без элиты. М., 2006. С. 84.

[15] Там же. С. 245.

[16] *Панарин А.С.* Реабилитация бедных – логика метаисторического времени // Логика метаисторического времени / Под ред. К.И. Кийченко, В.И. Шамшурина. М., 2004. С. 24.

[17] Там же. С. 22.

[18] Там же. С. 23.

– на глобализацию элит и их уход от национального демократического контроля необходимо ответить глобализацией самой демократии и демократическим контролем за процессом самой глобализации[19]; необходима, таким образом, «конкретизация» демократии, связанная с вызовами глобализма;

– необходимо найти формы и способы реабилитации выталкиваемого из модерна народного большинства;

– нужно формировать новую элиту, призванную создать новый ценностный кодекс эпохи; в частности, новый тип мотиваций, связанных с альтруизмом, состраданием, сочувствием[20].

Самым же коротким образом мыслитель формулировал главнейшую задачу создания альтернативного варианта развития так, что необходимо реабилитировать беднейшее большинство мира, и полагал, что русская идея, идея русской цивилизации, в этом отношении может быть востребована и в общемировом развитии[21].

Таким образом, в работах К. Лэша и А.С. Панарина отчетливо прослеживается общая идея о «восстании элит» против их национальных и социальных обязательств, – идея, к которой мыслители пришли независимо один от другого. Предупреждение об этой опасности – плод интеллектуальной прозорливости и гражданского мужества каждого из мыслителей. При этом А.С. Панарин идет дальше, анализируя вопросы о корнях, общем контексте этого «восстания элит» и, главное, стремясь разработать возможные альтернативы «элитарной глобализации». Думается, идеи обоих мыслителей звучат сегодня вполне современно и могут быть востребованы дальнейшим развитием. При этом представляется очевидным, что дальнейшее цивилизационное развитие России возможно только при «обуздании» властных претензий глобалистских элит и формировании национальной элиты, заинтересованной в таком самостоятельном цивилизационном развитии.

---

[19] *Панарин А.С.* Искушение глобализмом. С. 27–28.

[20] См.: *Панарин А.С.* Дезертирство элит в эпоху катастроф // Трибуна русской мысли. 2002. № 1.

[21] См.: *Панарин А.С.* Реабилитация бедных – логика метаисторического времени. С. 25–26.

Е.Н. Селезнева

Россия в поисках цивилизационной идентичности: национальная идея или «конъюнктурная перезагрузка»?

Решение проблемы цивилизационной идентичности России в третьем тысячелетии становится решающим фактором не только внутренней, но и внешней политики. Данная проблема может быть сформулирована как несоответствие между утратой за период реформ 1990-х гг. высокого международного статуса в мире и традиционной великодержавностью, которая отвечает стандартному самосознанию, символизированному в наследии русской культуры.

Встает вопрос о «новом месте» России в глобализирующемся мире: способна ли Россия вернуть себе роль ведущей державы в многополярной структуре современных интеграционных процессов? Способна! – единогласно утверждают политологи разных политических ориентаций, если вновь обретет свою идентичность. Но определение самого содержания цивилизационной идентичности России порождает непримиримые противоречия и раскол в российском социуме: западно ориентированная элита считает, что российская идентичность органична европейской; сторонники национальной традиции ориентируются на идеалы, ценности, святыни русской православной культуры.

Но абсолютно все стратегические целеориентации так или иначе связывают концепции и выбор идентичности с понятием «национальная идея». Ее отсутствие, по мнению разных политических сил, порождает дестабилизацию во всех сферах жизни российского социума – начиная от вопросов государственной безопасности и кончая программой миграционной политики, когда предельно обостряются все социальные и межэтнические противоречия.

Таким образом, именно поиск национальной идеи как основания цивилизационной идентичности становится главным политическим рефреном.

В политологических исследованиях либеральной ориентации, посвященных роли России в глобальном мире, утверждается, что «никакой объединяющей идеи в российском обществе сейчас нет» [1: 7]. Соответственно, дискутируется вопрос: как «ввести» национальную идею? На каких принципах можно сконструировать ее

«проект», который стал бы политическим и стратегическим ориентиром для разных социальных слоев, сообществ, этносов и других дифференцированных структур социальных взаимодействий?

По мнению политологов прозападной ориентации, проект национальной идеи для России должен быть «взаимодополнительным» к европейским цивилизационным ценностям. Наиболее перспективным для России они считают «европейский путь» как единственно возможную стратегию модернизации «авторитарной страны с сырьевой экономикой» [1: 13]: «Россия – часть объединенной Европы, часть нашей идентичности. Европа наше отечество» [1: 16]. Так понимаемая национальная идея и должна конструироваться соответствующими социальными взаимодействиями, а именно – формированием «социокультурной среды взаимодополнительной толерантности» с европейскими потребительскими интересами. В недрах этой «среды», конституируемой из состава разных субъектов (экономических, социальных, структурных) «мобильной компетентной элиты», стоящей «вне фантомов истории», и должна «вызревать» национальная идея» [1: 15].

Иначе говоря, цивилизационная идентичность России в таком контексте понимается как продукт некоего «консенсуса», как конвенциональная матрица, соглашение «технологичной и конъюнктурной элиты». Очевидно, что так понимаемая национальная идея не предполагает выраженной аксиологической составляющей, которая должна быть выведена «за скобки» как «предрассудки памяти».

Национальная идея или национальный интерес России как некоторый консенсус, «договоренность» (кого с кем?) вполне адекватно определяется модным сегодня термином «перезагрузка»: были одни символы… быстренько поменяли флаги на более выгодные… Вот такая конъюнктурная перезагрузка предлагается сегодня либеральной элитой в качестве национальной идеи для России. Очевидно, что такой проект национальной идеи предполагает отказ от национальных интересов России и присоединения к «блоковым» европейским стандартам.

В современном глобализирующемся мире единственно легитимным путем интеграции в мировое сообщество считается вестернизация. Соответственно, внутриевропейская интеграция ставится «под контроль», который учитывает не только экономические, но и религиозно-этнические составляющие европейского сообщества. Поэтому современные адепты «чистоты» либеральных дискурсов проводят

некую грань между Россией, славянским миром и общеевропейской культурой, доказывая, что историко-культурное наследие не только не является ресурсом модернизации, но прямо-таки препятствует цивилизационному прогрессу. Кирило-Мефодиево наследие и, соответственно, византийское наследие славянских стран противостоит общеевропейским цивилизационным процессам. Они прямо указывают на то, что наметившееся сегодня тяготение к «неовизантийской стратегии» не оправдано. И буквально: «Византия не сошлась с Европой и погибла, не справившись с вызовами новых времен» [1: 17]. То есть гибель Византии или «Византийский урок», оказывается, в том, чтобы показать ошибочность цивилизационного пути славянского мира и, соответственно, России, которая связывают себя и свою идентичность со «Святоотеческим наследием», и «ошибочностью» исторического выбора славянских народов и России.

Основная цель российской либеральной элиты – «вписаться в Европу», без которой, как она полагает, мы «распадемся, растратим ресурсы и погибнем». Поэтому надо отбросить «фантомы исторической памяти» или «пещерные образцы имперской идеи». А также вообще идеи «православного панславизма», державности, народности как «экспансионистские» [1: 14].

Компилятивное передергивание фактов российской и мировой истории настолько очевидно, что не требует даже усилий экспертов для их опровержения. Но вот открытая враждебность к российской истории и самосознанию народа, безусловно, шокирует: когда нам говорят, что мы должны «мыслить себя и свою самобытность в контексте современного Евро-Атлантического пространства», возникает вопрос, произносят ли эти заклинания наши соотечественники?

Совершенно очевидно, что проект национальной идеи как конъюнктурного сговора российской элиты с европейской, в обход интересов народонаселения своей страны, будет народом отвергнут, поскольку огромен разрыв между элитой и народом: у них разные представления о путях развития России. Поэтому продолжаются бесконечные дискуссии между «государственными» проектами, которые обвиняются в тоталитаризме и бюрократии, и либеральной элитой, ориентирующейся на интересы Евросоюза. При этом государственников критикуют именно за приверженность традиции и, в частности, связывают ее с известной триадой С. Уварова «православие – самодержавие – народность», в которой усматривают «имперскость и экспансионизм» [1: 10] и вообще идеологию «тотальности»

как примат государства над обществом. И наши господа пеняют народу за то, что ему «не хватает осознания себя как общества независимых граждан, имеющих права и свободы». И либеральная интерпретация национальной идеи включает в себя программу «преобразования государственной ментальности в направлении реально работающей демократии». Даже непонятно, чего в такой идеологеме больше – высокомерия или утопичности? Ведь если отсутствует элементарно-материальная обеспеченность (народ выживает), то о каких изысках свободы и демократии можно здесь распространяться?

Между тем ставший уже очевидным для народа отказ от российских интересов камуфлируется бесконечными дискуссиями о несостоявшейся российской «политической культуре», которую, конечно же, рассматривают в контексте западного влияния, то есть традиций западноевропейских институтов власти и управления. И только с этих позиций оценивается «зрелость» политической культуры России. Все то, что ей не соответствует, квалифицируется как «тотальное господство авторитаризма». И здесь совершенно не принимаются в расчет фундаментальные исследования российских ученых, которые доказали на основании первоисточников «несинхронность» развития Европы и России, а также разные принципы формирования институтов власти и управления. Английские и американские политологи (С. Уайт. А. Браун, З. Бжезинский) проводят исторически-чудовищные сопоставления: например, утверждют, что русская государственность, символизированная в идее самодержавия, является «подобием восточных деспотий», в которых государство господствует над обществом. Слабо зная труды российских и советских ученых, они рассматривают российскую государственность в рамках «азиатского деспотизма», как Восток, противостоящий Западу, и выражают это противостояние в таких коренных различиях, как историческое отсутствие институтов самоуправления; фатальность влияния геополитического фактора: необходимость «собирания земель», что квалифицируется как колонизация и милитаризация; многовековое господство «общины», обусловившей «коллективную ментальность» вместо необходимой для предпринимательства индивидуализации и т. д. в том же духе. Кстати сказать, если предлагается аналогия с восточной деспотией, то последняя включает «общинность», которая, вообще-то говоря, не была той патриархальной общиной «гемайншафт», как на Западе, модернизирующейся в ур-

банизированную «Гезельшафт». Это разные основания общинности, обусловленные разными путями исторического развития.

Принцип формирования русской общины – идея «соборности» (а не коллективизма). Как известно, эту принципиальную особенность формирования российской социальности обосновали славянофилы (А. Хомяков, И. Киреевский): соборность – единое основание как для «приходской общины», так и для ее светского проявления, которое они называли «мир».

Таким образом, схематизируя российскую историю по европоцентристским стандартам, либеральная политология делает выводы об отсталости политической культуры России, не имеющей набора признаков западной демократии. Тот факт, что Россия не была частью Римской империи, как все другие страны Европы, бывшими ее провинциями, квалифицируется как «варварство». При этом сознательно не принимается во внимание то, что Русское государство принимает христианство из Византии, которая была наследницей Рима и создала высокую для того времени культуру. Кроме того, вообще не принимается во внимание культурное влияние Византии на Русь: нередко оно представало как «византизм» т. е. как поверхностная стилизация наподобие «романтизма», «эллинизма», без освоения сущностной основы этой культуры, в то время как можно говорить о «русском византизме» как своеобразном культурно-историческом типе.

Иначе говоря, основная проблема интеграции России в мировое сообщество сводится нередко к оценке взаимодействия с «византизмом» и «славянским миром», а в более широком смысле – к оценке исторического выбора России и славянских народов, предопределившего масштабность разрастания панславизма.

Тема «византизм и славянство» была одной из ведущих в русской философской культуре XIX–XX вв. В творчестве Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева, Г. Флоровского, А.С. Хомякова и других мыслителей обосновывались идейные и религиозно-философские основания культурно-исторического взаимодействия византийской и славянской культур.

В частности, в известной работе К.Н. Леонтьева «Византизм и славянство» исследуются цивилизационные принципы культурогенеза западного типа и византийские традиции и делается вывод об их несовпадении как разных путей формирования культурно-исторического типа: теоцентрической и антропоцентрической картины мира.

И именно сакральные идеалы явились основополагающими для формирования славянского культурно-исторического типа. К. Леонтьев не сводит его к «славизму» как некоему абстрактному этнографическому субстрату – «племенному чувству», идее «общей крови» или «сходству языков» [2: 200]. Уникальность, силу и своеобразие придают славянскому типу не сами по себе этнографические черты многочисленных славянских народов, но их единение с византийской культурой, несущей в себе сакральный смысл и объединяющее начало христианской государственности: «Славизм, сопряженный с византизмом, выступает в качестве единственно надежного якоря всеславянского охранения» [2: 215].

Исторические рамки славянского мира были очерчены в IX в.: «863 г. – начало миссии свв. Братьев в Великую Моравию, 865 г. – Крещение Болгарии, между 864 и 866 гг. – первое Крещение Руси, 869 г. – Крещение сербов» [3: 8].

Формирование же славянства как культурно-исторического типа Н.Я. Данилевский и К.Н. Леонтьев связывают с прохождением определенных исторических циклов, в каждом из которых всегда был некий «баланс» между консерватизмом и инновациями, что позволяло сохранять свою цивилизационную идентичность.

При этом мыслители указывают на структурную нетождественность Романо-германского и славянского культурогенеза, в основе которых лежит разный тип наследования, разные способы и формы преемственности.

Специфический стиль наследования предопределил не только выбор разных форм конфессиональной принадлежности, – светские или теократические формы культуры, – но и принципы взаимодействия властей в государственном управлении – «симфонии Церкви и государства» («Священства и царства») или «разделенности» в управленческой модели западного образца: законодательной – исполнительной – судебной власти; «общинности и соборности» устроения социума или автономизации гражданского общества, противостоящего государственно-правовой вертикали.

Собирательное единство всех форм устроения социума в свете византийской традиции, исторически трансформированной в славянском культурно-историческом типе, в новом «органическом» составе соборности и общинности, русская религиозно-философская мысль выразила в понятии «народность».

Категория народности, воплотившей в себе сакральную энергетику восточно-христианской Святоотеческой традиции, становится одной из кардинальных категорий русской религиозно-философской мысли, поскольку общинное и соборное начало здесь оказываются тождественными. Д.А. Хомяков относит к определению народности, прежде всего, «особое отношение к вере и церкви» [4: 466]. «Славяне, принявшие веру и внешнюю культуру из Греко-римского источника, не сделались византийцами потому, что… в отличие от других народов приняли христианство "по-своему"» [4: 447]. Он даже ввел понятие «славянская народность» как главный отличительный признак органической солидарности этносов славянского мира, основанного на вере. Именно вера есть, по Апостолу, «уверенность в невидимом», тот «тайный фактор» жизнетворчества, который способен собрать отдельные единицы человечества в органическое единство. Народность освящается и просвещается верой. Поэтому Д.С. Хомяков говорит о том, что «в свою народность можно верить…»

Источником такого понимания народности является безусловно Кирилло-Мефодиево наследие, интегрировавшее в славянский мир весь богатейший фонд духовных и интеллектуальных традиций Византии, из которых сложились основы христианско-православной культуры.

Ко времени принятия христианства славянскими этносами Византийская цивилизация находилась на самой вершине своего развития, синтезировав в себе всю культуру эллинизма: научную, правовую, этическую, эстетическую. Об этом убедительно говорят русские мыслители Г. Флоровский, В. Зеньковский.

Г. Флоровский в своем фундаментальном труде «Пути русского богословия» показывает, что позднейшие упреки «просвещенческой элиты» в адрес послевизантийской, славянской и русской культур в разрыве с «общечеловеческими ценностями» – исторически необоснованны. Эти упреки выражались, например, в том, что «русские не читали Гомера и Гесиода в подлинниках», поскольку восприняли античность «через византизм» [5: 5–7].

Как показал Г. Флоровский, эти аргументы несостоятельны потому, что питались идеями и идеалами европейского Возрождения, сформировавшегося в рамках западной ветви христианской патристики, этим обусловлены рационализационные параметры европейской науки и философии, когда исторические образцы как «свое на-

следие» усматривались только в тех культурных формах, которые отвечали рациональным ценностям. Поэтому признавались «классическими» лишь те культурные образцы, которые доводили до высочайшего совершенства все возможные способности человеческого ума и человеческой деятельности, – все, что соответствовало принципам антропоцентрической картины мира.

Подводя итоги гипотетическим решениям поставленной проблемы – поиска цивилизационной идентичности России в современном мире, – необходимо зафиксировать исторические факторы формирования цивилизационной идентичности России, которые не могут быть отброшены современными «конъюнктурными цивилизаторами», а именно – признать неопровержимую значимость Святоотеческих источников русской культуры.

Так или иначе, абсолютизированные идеалы европейского развития, сформулированные в концепциях европоцентризма, неприменимы к культуре славянского мира, которая восходит к Дионисию Ареопагиту, Симеону Новому Богослову и исихастам – Григорию Синаиту, Григрию Паламе.

Великий принцип соборности, выведенный из исихастской модели «синергии», был созвучен общинному бытию и нравственности славян. Этот принцип – как сакральная энергетика христианской культуры – продолжает оставаться основанием славянской и российской культурной идентичности.

Поэтому и сегодня славянская культурная идентичность, основанная на сакральных принципах христианской культуры, противостоит секуляризационным ценностям объединенной Европы и «глобальным проектам» мировой солидарности на основе «всечеловеческих гуманитарных ценностей», которые равно приложимы как к гуманитарной помощи, так и к гуманитарной агрессии. Поэтому они, в лучшем случае, бесполезны, как и все глобальные *над-национальные* универсалии. Они «безличны» и потому «безразличны» всем без исключения.

Такая безликость интеграции вокруг ценностей глобализма компрометирует его, в то время как сохранение и укрепление межнациональных духовных связей родственных по историческим, этническим и религиозным корням славянских народов приобретает все большее значение в понимании принципов национальной идентичности.

Иначе говоря, православная цивилизация [6], о которой писал Александр Сергеевич Панарин и с которой идентифицируют себя

Россия и Славянский мир, оказалась «неформатной» для властвующей элиты, привносящей в мир «разделенность» по разным основаниям: экономическим, политическим, этнокультурным – и противостоящей христианскому «принципу единения в вере». Но разделенный мир легче стратифицировать, значит, им легче управлять!

Литература

1. *Леонтьев К.Н.* Византизм и славянство // Россия глазами русского. СПб.: Наука, 1991.

2. *Лукин В.* Глобальная роль России и европейская идентичность // Россия в глобальной политике. 2008. Т. 6. Янв.- февр.

3. *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М.: Алгоритм, 2002.

4. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1937.

5. Хомяков Д.А. Православие. Самодержавие. Народность. М.: «Даръ», 2005.

6. *Экономцев И.* Православие, Византия, Россия. Христианская литература. М., 1992.

С.И. Бажов

Роль Православия в цивилизационном будущем России в трактовке А.С. Панарина

Современность может рассматриваться как характеризующаяся тремя основными социокультурными типами, представленными неравномерно, – модернистским, традиционалистским и синтетическим модернистско-традиционалистским, которые кратко могут быть охарактеризованы следующим образом: 1) стиль наследования, ориентированный преимущественно на отрицание роли традиций в индивидуальной и социальной жизни, – это позиция последовательного модернизма (и постмодернизма); 2) прямо противоположная первой позиция, а именно, признание традиций определяющим фактором в структурировании социокультурного и индивидуального миров – это позиция последовательного традиционализма; и, наконец, 3) позиция, суть которой состоит в попытке найти третий путь в сравнении с радикальным модернизмом и радикальным традиционализмом, в намерении найти некоторый баланс принципов модернизма и традиционализма в рамках модернистско-традиционалистского синтеза, что, возможно, и будет наилучшим типом культурной политики.

Но что такое этот традиционалистский компонент цивилизационного синтеза, как здесь нужно понимать традиционалистскую ориентацию? Нужно определиться с видами традиционалистский ориентации.

Почему делается акцент именно на этом типе культуры? В отличие от культуры традиционалистского и средневекового типов, в этой культуре признается существенная роль науки и техники в жизни общества. Вместе с тем, в отличие от культуры просветительского типа, эта культура не является технократической, сциентистской и перегруженной культурными началами, принципиально или же фактически отрицающими духовное измерение бытия. Таким образом, в парадигме синтетического типа культуры на основе теоретического, философско-мировоззренческого и ценностного анализа возможностей совместимости различных начал, входящих в это сложносинтетическое целое, возможно преодоление разрывов, деформирующих современную культуру: традиционного и современного; материального и духовного; науки и религии; вечного и временного и т. д. Насколько осуществим такой сложносинтетический тип культуры – покажет будущее.

Конечно, когда человек осознает ограниченность односторонней, догматической версии теории прогресса (что не означает отказа от других версий теории прогресса) и тем самым разрушает барьер, разделяющий два мира – традиционный и современный – и как бы оказывается на одной почве с людьми из традиционного общества, то мир прошлого начинает восприниматься серьезно, многое из прошлого обретает значение и в современности, в связи с чем человек может уточнять и модифицировать свою позицию в настоящем, то это и серьезный интеллектуальный сдвиг и корректировка мировоззрения, образа жизни и т. д. Но означает ли все это, что мы должны превратиться в поклонников традиции, традиционалистов? Нет, не означает, ибо речь идет о том, что ценностным ядром традиционалистской ориентации должно быть православие.

В основных моментах сходную социально-философскую схему мы находим в поздних, наиболее зрелых произведениях А.С. Панарина постсоветского периода, среди которых особое место занимает книга «Православная цивилизация в глобальном мире».

Каким образом, размышляя о будущем России, А.С. Панарин приходит к идее православной цивилизации?

Осмысление целого ряда проблем подводит А.С. Панарина к мировоззренческому и социально-философскому выбору православия и православной цивилизации. Анализ книги «Православная цивилизация в глобальном мире» и других работ этого периода показывает, какую большую роль в системе философско-мировоззренческих представлений А.С. Панарина играла характерная для философии жизни оппозиция цивилизации как техноцентричной культуры и жизни. Так, в главе «Дарение и бытие» автор отмечает, что «вопрос об истинных источниках утраченной пассионарности и о том, каким образом можно заново к ним приобщиться потерянному поколению перезревшего модерна, превращается в главный метафизический и практический вопрос нашей эпохи»[1]. Еще одна цитата: «Мы уже знаем, что один из дароисточников – живая природа во всей ее первозданной красоте и гармонии»[2].

Но всецело на позиции философии жизни А.С. Панарин не переходит. Действительно в его работах технокультуре цивилизации, миру искусственного противостоит начало жизни. Однако начало жизни может выступать либо в виде инстинкта, либо как преображенный и просветленный христианский дух.

Перспектива подхода к христианству открывается и в русле размышлений А.С. Панарина о феномене глобального нигилизма: «Вопрос о возвращении к бытию и преодолении нигилизма в наше время получает не только философскую актуальность, но и острейший социальный смысл. Способы преодоления глобального нигилизма – главная тема современного дискурса о человеке и мире»[3].

Но особую роль в переходе А.С. Панарина к рассмотрению важнейших социально-философских вопросов с учетом позиций православного христианства, как представляется, сыграли размышления о цивилизационной идентичности России и о будущем страны.

По оценке А.С. Панарина, «вопрос о цивилизационной идентичности России, о ее праве быть не похожей на Запад, иметь собственное призвание, судьбу и традицию, на наших глазах превращается в вопрос о нашем праве на существование вообще, о национальном бытии как таковом»[4].

---

[1] *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. С. 110.
[2] Там же. С. 151.
[3] Там же. С. 72.
[4] Там же. С. 6.

Каким же, по А.С. Панарину, является положительный ответ на вопрос о национальном бытии России, о ее идентичности?

Такой ответ не может быть дан в рамках ложной дилеммы, сформировавшейся в русском национальном самосознании со времен Петра 1: или великая западная письменная культурная традиция – или малая русская народная традиция, выражающая одну только этнографическую устную специфику.

Системно анализируя эту ложную дилемму, А.С. Панарин показывает, что она порождает неустранимый комплекс ученичества; дух подражательства и отсутствие творческой самостоятельности; установку на превосходство интересов прогрессивного Запада над национальными интересами России и в связи с этим либо неспособность внятно сформулировать и последовательно отстаивать национальные интересы России, либо даже феномены «пятой колонны» и предательства некоторыми кругами русских западников национальных интересов страны и т. д.

Чем же можно заменить эту ложную дилемму? По мнению А.С. Панарина, славянофилам, с которыми он здесь солидаризируется, удалось показать, что, «наряду с великой письменной традицией Запада религиозной (католической и протестантской) и пострелигиозной, просвещенческой, существует и другая, по меньшей мере, равновеликая, восточнохристианская традиция, потенциал которой до сих пор не только не исчерпан, но и не измерен»[5].

Отсюда, отмечает А.С. Панарин, вытекает и настоящее задание для нашей культуры – «выработать на основе творческого цивилизационного анамнезиса – "припоминания" опыта материнской цивилизации (византийской православной цивилизации. – *С.Б.*) – свой стиль жизни, свой тип праксиса, свои варианты ответа на общие для всего человечества вызовы истории»[6].

По А.С. Панарину, этот проект имеет не только региональное, но и глобальное значние, потому что он открывает перспективу перехода «от цивилизованности низшего порядка к более высокой и творческой цивилизованности, объединяющей откровения христианской духовности с новейшими открытиями просвещения»[7].

---

[5] *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. С. 183.

[6] Там же. С. 187.

[7] Там же. С. 103.

В контексте этих размышлений А.С. Панарин цитирует весьма проницательное суждение Вл.С. Соловьева о том, что «главный спор идет не между христианством и исламом, не между славянами и турками, а между европейским Западом… и православною Россией…»

Дело в том, что в католицизме и православии по-разному понимается целый ряд важных аспектов духовной традиции. Как отмечает А.С. Панарин: «Западное христианство задало программу отчуждения животворящего космоса – замещения его мертвой, механической материей, которая хотя и не сопротивляется больше рационалистическим процедурам… но зато и не воодушевляет, не аффицирует, не питает нас энергией дара и вдохновения»[8]. По мнению мыслителя, в православии сегодня «статусом спасительного наследия» обладает трактовка материи не как антипода духа, а как его постоянного подспорья[9]. Православие стремится не к отрицанию, а к просветлению материи[10]. Тематика православного мышления А.С. Панарина расширялась и углублялась, он полемизировал с трактовкой В.В. Розановым христианства и русского православия, размышлял о теме Апокалипсиса.

Заключая свое краткое сообщение об осмыслении роли православной цивилизации в измерении будущего России в творчестве А.С. Панарина, хочу отметить близость культурной программы А.С. Панарина – выработка на основе «анамнезиса» (припоминания) материнской византийской православной цивилизации своего национального и универсального праксиса – к идее неопатристического синтеза Георгия Васильевича Флоровского.

Такое совпадение итогов идейной эволюции оригинальных мыслителей Серебряного века и русского зарубежья и советского и постсоветского периодов не случайно и указывает на процесс формирования новых общих ориентиров русского православного общественного и философского самосознания.

---

[8] *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. С. 117.

[9] Там же. С. 107.

[10] Там же. С. 129.

И.Г. Страховская

Язык как отражение цивилизационных процессов

Одна из траекторий цивилизационных сдвигов как бы намечает вехи преодоления скоростных барьеров природы. В век самолетостроения преодолен звуковой барьер, время освоения космоса показало возможность выхода за пределы первой и второй космических скоростей. Наверное, в ближайшем будущем человечеству удастся перемещаться в мировом пространстве со скоростью, превышающей третью космическую. А дальше что – соревнование со скоростью света, попытка превысить ее, расшатать теорию относительности и испытать на себе аннигиляцию времени?

В XIX в. В.Ф. Одоевский в романе-утопии «4338 год» сравнил человечество с падающим камнем, который непрестанно ускоряет свое движение. В начале XX-го О.Э. Мандельштам в размышлении о природе слова также затронул вопрос ускорения исторического развития: «Правда, должно быть, преувеличение считать каждый год нынешней истории за век, но нечто вроде геометрической прогрессии, правильного и закономерного ускорения, замечается в бурной реализации накопленных и растущих потенций исторической силы и энергии»[1].

По Мандельштаму, скорость развития языка несоизмерима с развитием самой исторической жизни, и всякое «насильственное, механистическое приспособление, недоверие к языку, который одновременно – и скороход и черепаха»[2], всякая попытка прагматически приспособить язык к текущим потребностям общества заранее обречена на неудачу.

Со временем становится все очевиднее, что язык живет своей собственной, не всегда логически объяснимой, понятной, но чрезвычайно чуткой к внешним обстоятельствам и событиям жизнью. Увы, его полисемантический, сложный, многоплановый, амбивалентный характер все более ослабевает, оскудевает, редуцируется. «Зато каждое слово словаря Даля (всего-то сто пятьдесят лет назад появившегося на свет! – *И.С.*) есть орешек акрополя, маленький

---

[1] *Мандельштам О.Э.* Слово и Культура: Ст. М.: Советский писатель, 1987. С. 55.

[2] Там же. Стр. 60.

кремль, крылатая крепость номинализма, оснащенная эллинским духом на неутомимую борьбу с бесформенной стихией, небытием, отовсюду угрожающим нашей истории»[3].

Ставшее на протяжении последних пятнадцати лет предметом фундаментальных исследований сокращение временных интервалов между сменами цивилизационных и культурных парадигм[4], подтверждает отмеченные точки зрения на ускорение хода истории Одоевского и Мандельштама. В контексте Второго закона Ньютона (когда на тело действует сила, оно движется с ускорением) все это невольно наводит на мысль о какой-то неведомой, невидимой силе, постоянно действующей на историю, цивилизацию, человечество.

Э. Сепир в гипотезе лингвистической относительности сопряг структуру языка со структурой мышления и способом познания внешнего мира. К. Поппер эпистемологическую проблему попытался разрешить путем сравнения рассуждений Канта и Гегеля: «Кант… хотел ответить на вопрос "как возможна наука?", или "почему человеческое сознание (mind) способно познавать мир?", или "как наше сознание может понимать мир?" Кант рассуждал примерно следующим образом. Сознание способно постигать мир, или, вернее, мир, как он представляется нам, потому что… он подобен сознанию… *синтез* своеобразного реализма и идеализма; ее реалистический элемент – это утверждение, что мир, как он является нам, есть некоторый *материал*, организованный нашим сознанием, идеалистический же – утверждение, что он есть материал, *организованный нашим сознанием*»[5].

Гегеля тоже мучил эпистемологический вопрос «почему наше сознание может постигать мир?», и он тоже, как Кант, считал, что «мир подобен нашему сознанию». Тоже как Кант, но не так же, как Кант. Поппер указывает, что Гегель пошел дальше Канта, его теория была более радикальной. «Он (Гегель. – *И.С.*) не говорил, как Кант:

---

[3] *Мандельштам О.Э.* Слово и Культура: Ст. М.: Советский писатель, 1987. Стр. 63.

[4] *Чучин-Русов А.Е.* Единое поле мировой культуры. Кижли-концепция. Кн. 1–2. М., 2002; *Панов А.Д.* Сингулярная точка истории // Общественные науки и современность. 2005. №1; *Чучин-Русов А.Е.* Черная дыра истории: 2015 год // Полигнозис. 2007. №1–4; 2008. №1.

[5] *Поппер К.* Что такое диалектика? // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 118–138.

"потому что сознание *систематизирует* или *организовывает* мир", а говорил, что "сознание *есть* мир" или еще: "разумное есть действительное; действительность и разум тождественны"»[6]. Такое сравнение дает мощный посыл и стимул для ума. Отсюда, скорее всего, и возникает идея «текстуализации мира» и идея «интертекстуального сознания», идея «мира как текста» и идея «законы мира аналогичны законам грамматики».

Феномен неизбежного исторического изменения языка пристально изучался Сепиром. Он сформулировал понятие языкового дрейфа (drift) и показал, что «дрейфу присуще некое постоянное направление»[7]. Обращаясь к проблеме «человек – текст – семиосфера – история», Ю. Лотман первую часть книги «Среди мыслящих миров» назвал: «Текст как смыслопорождающее устройство». Смыслопорождающие слова, тексты фокусируются в какой-то виртуальный пучок, вследствие чего в структуре мышления как бы само собой происходит что-то типа «лазерной накачки», и в критической точке образуется новая структура, или, как у Умберто Эко, «отсутствующая структура». Это все происходит на уровне прояснения, усвоения смысла, на уровне его понимания. Но от смысла текста, слова хочется перейти к их форме.

Каллиграфия как искусство красивого и четкого письма, когда перо или кисть плавно совершали кружение под управлением руки, забыта. «Ого! – вскричал генерал, смотря на образчик каллиграфии, представленный князем: – Да ведь это пропись! Да и пропись-то редкая! Посмотри-ка, Ганя, каков талант! На толстом веленевом листе князь написал средневековым русским шрифтом фразу: "Смиренный игумен Пафнутий руку приложил". – Вот это, – разъяснял князь с чрезвычайным удовольствием и одушевлением, – это собственная подпись игумена Пафнутия со снимка четырнадцатого столетия. Они превосходно подписывались, все эти наши старые игумены и митрополиты, и с каким иногда вкусом, с каким старанием!.. Росчерк требует необыкновенного вкуса; но если только он удался, если только найдена пропорция, то эдакой шрифт ни с чем не сравним, так даже, что можно влюбиться в него»[8]. Шло время, на смену кал-

---

[6] *Поппер К.* Что такое диалектика? // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 118–138.

[7] *Сепир Э.* Избр. тр. по языкознанию и культурологии. М., 1993. С. 157.

[8] *Достоевский Ф.М.* Идиот. М.: ГИХЛ, 1955.

лиграфии пришла пишущая машинка с громкими ударами по клавиатуре, а затем персональный компьютер, производящий легкое шуршание пальцев по клавишам. Пластичность формы замедленного каллиграфического выведения единого слова, дающего возможность осмыслить и выразить нюансы того, что хочешь сказать (Карл Брюллов так и говорил, что искусство начинается там, где есть чуть-чуть), сменилась отрывистым, дискретным производством букв и слов. Короче, стаккато вытеснило легато. Вязь, видимо отражающая единство слова, больше не востребована. Письмо как знаковая фиксация речи, имевшее четыре основных типа – идеографическое, идеографически-ребусное, силлабическое, буквенно-звуковое, а в дополнение к этому еще и стенографию, – наглядно демонстрирует нам картину разлома слова. Еще более мощные удары по слову, вызвавшие деструкцию его формы, нанесли первый типограф Европы Иоганн Гутенберг и русский первопечатник Иван Федоров.

В 1913 г. А. Крученых и В. Хлебников изложили теоретические положения русских футуристов. В Москве в издательстве «ЕУЫ» вышла пятнадцатистраничная брошюра «Слово как таковое» с иллюстрациями К. Малевича и О. Розановой. Там есть такие строки: «Живописцы будетляне любят пользоваться частями тел, разрезами, а будетляне речетворцы разрубленными словами, полусловами и их причудливыми хитрыми сочетаниями (заумный язык). Этим достигается наибольшая выразительность и этим именно отличается язык стремительной современности, уничтоживший прежний застывший язык». В статье «Новые пути слова» (1913) Крученых пишет: «Переживание не укладывается в слова (застывшие понятия) – муки слова – гносеологическое одиночество. Отсюда стремление к заумному свободному языку». В этот период творческая интеллигенция, поэты, художники напряженно искали пути и формы выражения ускоренного межреволюционного темпа русской жизни посредством языка. Бифуркационная жизненная ситуация находила отклик в языке. Ее деструктивная сила вызывала сбой в языке, язык начинал флуктуировать. С языком происходило что-то непонятное. И, как образно выразился Маяковский (1915), дав характеристику состоянию языка: «умерших слов разлагаются трупики».

Пока выкипячивают, рифмами пиликая,
из любвей и соловьев какое-то варево,

улица корчится безъязыкая –
ей нечем кричать и разговаривать[9].

Двумя годами позже Борис Пастернак напишет:

Я и непечатным
Словом не побрезговал бы,
Да на ком искать нам?
Не на ком и не с кого нам[10].

В процессе хаотизации языка нарастала его дискретность. Правда, естественно-научное знание утверждает, что надежность и стабильность дискретных систем во много раз превышает надежность и стабильность систем непрерывных. Значит, человечество идет правильным путем, увеличивая свой запас прочности при нарастании агрессии окружающей среды? Но речь сейчас не об этом, а о том, что происходит с языком? Что происходит с мышлением и миропониманием? Попробуем начать ответ на эти вопросы цитатами из статей В.В. Маяковского: «Умер Виктор Владимирович Хлебников. Поэтическая слава Хлебникова неизмеримо меньше его значения. Всего из сотни читавших – пятьдесят называли его просто графоманом, сорок читали его для удовольствия и удивлялись, почему из этого ничего не получается, и только десять (поэты-футуристы и филологи «ОПОЯЗа») знали и любили этого Колумба новых поэтических материков, ныне заселенных и возделываемых нами. Хлебников – не поэт для потребителей. Его нельзя читать. Хлебников – поэт для производителя. Хлебников создал целую "периодическую систему слова". Для Хлебникова слово – самостоятельная сила, организующая материал чувств и мыслей»[11]. Эти строки написаны Маяковским в 1922 г., а в 1923 г. в статье «С неба на землю» он пишет: «Еще в восемнадцатом году т. Ленин указывал в "Правде" на необходимость выработки для статей краткого "телеграфного" языка. В речи т. Калинина на четвертом съезде работников печати – тоже призыв – упрощать "стиль" – внешность, форму наших статей»[12].

---

[9] *Маяковский В.В.* Облако в штанах // Собр. соч.: В 4 т. / Под ред. Л.Ю. Брик. Т. 1. М., 1936. С. 103.
[10] *Пастернак Б.* Стихотворения и поэмы: В 2-х т. Т. 1. Л.: Сов. писатель. 1990, С. 151.
[11] *Маяковский В.В.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. М., 1968, С. 415, 416.
[12] Там же. С. 426.

А Хлебников: хотел «найти, не разрывая круга корней, волшебный камень превращенья всех славянских слов одно в другое, свободно плавить славянские слова»[13]. Хлебников занялся алхимией слова, пытаясь формой преодолеть содержание. В связи с этим суть стихотворчества переместилась с вопросов «содержания» текста на вопросы «формы» («не что, а как»).

Попытка осмыслить и понять этот процесс вернет нас к истокам: «Миф является первичной моделью идеологии и синкретической колыбелью искусства, литературы, религии и философии. Дифференциация идеологических и художественных форм частично связана с демифологизацией. Процесс демифологизации, начавшийся в ходе первоначального ритуально-мифологического синкретизма культуры, в частности по мере развития философии и науки, не получил своего завершения в силу "вечной" гармонизирующей ценности мифа и периодически перебивался процессами ремифологизации, в особенности в XX в., отмеченном одновременно бурными достижениями технической мысли и разочарованием в рационалистической философии, эволюционизме, прямолинейных "просветительских" упованиях»[14]. Здесь Е.М. Мелетинский обозначил культурную оппозицию: «демифологизация – ремифологизация», которую можно достроить оппозиционной парой, характеризующей текст «дискретность – непрерывность», о чем говорилось выше, и к этому присоединить характеристику языка, данную Мандельштамом: «скороход – черепаха».

З. Фрейд одну из лекций курса «Введение в психоанализ», который он читал в 1915–1917 гг. врачам и неспециалистам, назвал «О мировоззрении». Тогда он обратил внимание слушателей на то, что проявления анимизма сохранились до сегодняшнего дня в большинстве своем как так называемые суеверия. «Более того, вы вряд ли сможете отказать в правоте суждению, что наша философия сохранила существенные черты анимистического образа мышления, переоценку волшебной силы слова, веру в то, что реальные процессы в мире идут путями, которые им хочет указать наше мышление»[15].

---

[13] *Крученых А., Хлебников В.* Слово как таковое. М.: Изд-во «ЕУЫ», 1913.

[14] *Мелетинский Е.М.* От мифа к литературе. М., 2001. С. 7.

[15] *Фрейд З.* Введение в психоанализ: Лекции / Авторы очерка о Фрейде Ф.В. Бассин и М.Г. Ярошевский. М.: Наука, 1989. С. 404. (Серия «Классики науки»).

Как образец такого действия Фрейд приводит слова из Ветхого Завета: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет».

Нельзя обойти и еще одну принципиальную, жизненно важную характеристику языка, безусловно связанную с цивилизационными изменениями. Здесь имеется в виду оппозиционная пара «синхрония – диахрония», введенная в научный обиход Ф. де Соссюром. Он рассматривал понятия «синхрония» и «диахрония» как дополняющие друг друга категории. Пренебречь, упустить одну из них – «значило бы видеть лишь половину действительности». Однако попытку объединить в рамках одной дисциплины синхронию и диахронию Соссюр считал фантастическим предприятием. А по мнению К. Леви-Строса, даже самая элементарная языковая структура существует одновременно в синхроническом и диахроническом измерении. При исследовании мифов лишь изучение истории позволяет выявить структуру, лежащую в основе как синхронии, так и диахронии. Понятия «синхрония» и «диахрония», занявшие ключевые позиции в методологии исследования, были восприняты очень активно филологами, лингвистами, философами, культурологами. До сих пор идет осмысливание и переосмысливание, проработка и переработка, расширение областей использования этих понятий.

Статистика показывает, что в современном языке содержится множество слов, не имеющих смысла. В последнее время стали очень распространенным явлением блоги, особенно в молодежной среде. В блогах письмо совершенно свободно, оно принимает черты речи, блоги дискурсивны, публичны, в них помещается не только текст, но и изображения, и мультимедиа. Стало модно посылать вместо текстов друг другу идеограммы, изображающие эмоции – смайлики. В «постсоветском» официальном языке происходят процессы «десоветизации», вестернизации, обращается особое внимание на политкорректность. В практику все больше входит «постмодернистское» обращение с языком.

Тема, обозначенная названием статьи, неисчерпаема, а сама статья является только преамбулой к работе над вопросом, что происходит с современным языком, какова траектория языка XX в., с каким языком мы вступили в XXI в., век глобализации, век, начавшийся с системного кризиса, век, всколыхнувший Африку и, как следствие, весь мир?

Естественнонаучные теории начала XX в., видимо, стимулировали Мандельштама к поиску новых подходов и путей исследования

и в гуманитарной сфере. Он шел к новому пониманию слова, текста. Ему казалось, что слова, текст можно рассматривать не только как объективную данность сознания, но и как живой организм, у которого есть свои органы, точно так же, как у человека есть печень, сердце. «В применении к слову такое понимание словесных представлений открывает широкие новые перспективы и позволяет мечтать о создании органической поэтики не законодательного, а биологического характера, уничтожающей канон во имя внутреннего движения организма, обладающей всеми чертами биологической науки»[16]. Видимо, такую работу невозможно выполнить в рамках какой-либо даже очень широкой дисциплины, поэтому, прежде всего, предстоит выяснить, в чем суть современной методологии междисциплинарного подхода к изучению языка.

С.Ю. Петров

Русская цивилизация и последний культурно-исторический тип

1. Несостоявшаяся альтернатива

Из настоящего трудно оценивать настоящее – это аксиома. Поэтому кто-то, рассматривая нынешнее состояние России, говорит о деиндустриализации и о коррупции, а кто-то о возрождающихся храмах. Выдающийся русский философ Александр Панарин в своих трудах опирался на замечательное наследие классиков русской консервативной мысли. Естественно и наше желание найти третейских судей среди русских мыслителей и взглянуть на современную Россию глазами Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева, оценивая, насколько сбылись их прогнозы насчет будущего нашей страны. Почему лучше анализировать труды Данилевского и Леонтьева вместе, думаю, не надо объяснять? Освещая одни и те же вопросы развития цивилизаций (культурно-исторических типов), они взаимно дополнили друг друга.

Начнем с Николая Данилевского. Автор труда «Россия и Европа», как известно, полагал, что Россия неконкурентоспособна в соперничестве с Западом, если совместно с остальными славянами не

[16] *Мандельштам О.Э.* Слово и Культура: Ст. М.: Советский писатель, 1987. С. 66.

образует так называемый Всеславянский союз, иначе говоря, Восточноевропейскую цивилизацию с альтернативным не западным путем развития. Данилевский, видя, какой обильный «культурный плод» приносит Запад, считал, что сопоставимый по мощи плод могут принести лишь все славяне вместе взятые.

Он, в частности, писал, что России «предстоят две возможности: или вместе с прочими славянами образовать особую, самостоятельную культурную единицу, или лишиться всякого культурно-исторического значения – быть ничем»[1] Выражался он и жестче, говоря о России, не выполнившей своего предназначенья, как об *«историческом хламе»*

Часто современные исследователи реагируют на эти слова таким образом: ну какой, мол, теперь, в XXI в., Всеславянский союз, если последний шанс на его образование рухнул одновременно с крахом Восточного блока при Советском Союзе. Не стоит тратить время на разговоры о пятнадцатой главе «России и Европы», где у Данилевского говорится о Всеславянском союзе. Однако, как представляется, в идеях Данилевского больше смысла, чем это может показаться на первый взгляд.

Дело в том, что в Славянской цивилизации, если бы она сформировалась, Россия играла важную роль, но все же была бы равной среди прочих. Иначе говоря, в ней отсутствовала бы ведущая (стержневая, по терминологии С. Хантингтона) страна, вокруг которой группируются окраины. В некоторых случаях подобные цивилизации более устойчивы, чем цивилизации со стержневыми государствами. Так, современная Западная цивилизация, где трудно найти одну ведущую страну, более устойчива, и кризис в отдельной стране (или даже группе стран) не является кризисом цивилизации в целом.

Например, за последние 500–600 лет ведущую роль в Европе играли то Испания, то Британия, то Франция, то несколько стран вместе; ныне же лидером является Германия. Все поименованные страны за эти годы неоднократно попадали в полосу кризисов, однако находился новый лидер, и Западная цивилизация укреплялась. Конечно, совокупная мощь такой цивилизации выше, богаче и культурный плод, приносимый созвездием столь различных стран. Достаточно посмотреть на список лауреатов Нобелевской премии, сколь бы, по нашему мнению, тенденциозным он ни был.

---

[1] *Данилевский Н.* Россия и Европа. СПб., 1995.

Не так получилось в Русской цивилизации: кризис стержневого государства России в конце XX в. вызвал глубокий кризис во всей Русской цивилизации, поскольку окраины, ориентировавшиеся исключительно на Россию, «переболели» всеми ее болезнями: западничеством, кризисом идентичности... И не нашлось государства, способного, хотя б на время, взять на себя бремя лидерства. Могла бы это сделать Украина, но позиционировала она себя не как часть Русской цивилизации, а как некая «самобытная часть Европы», оппонирующая России. Иначе говоря, окраины играли не на укрепление цивилизации, а на ее ослабление.

Да, в нормальной ситуации стержневая страна, как некое ядро, притягивает окраины, и такая «собранная» цивилизация очень сильна (пример – Российская империя или СССР), однако когда ведущее государство в кризисе – вся цивилизация резко слабеет.

Вообще об устойчивости Русской цивилизации можно судить по простому сравнению. Легко, например, представить себе распад и исчезновение любого исламского или латиноамериканского государства, ну хотя бы даже ведущих стран – Ирана или Бразилии, однако сложно представить при этом исчезновение всей цивилизации целиком, поскольку состоит она из десятков приблизительно равных по мощи государств. И, напротив, никто из нас не может представить Русскую цивилизацию без России. Такова уж особенность данного типа цивилизаций: без стержневого государства они распадаются и теряют идентичность.

Структура цивилизации со стержневым государством вообще предполагает в идеале расширение государства до границ цивилизации – это и есть ее нормальное состояние. Поэтому имперское поведение, которое вменяется в вину России, для нее, по сути, естественно, и иного быть не может.

Разумеется, Н. Данилевский не писал ни о каких цивилизациях со стержневыми государствами, просто, оценивая суммарную мощь Западной Европы (главным образом, культурную), он не видел, что одинокая Россия может этой мощи противопоставить. Вероятно, интуитивно он понимал, что для большей устойчивости структура Восточноевропейской цивилизации должна быть аналогична структуре Западной цивилизации. Тут и напрашивалась идея: противопоставить коллективному Западу коллективный Восток, т. е. славян.

Вот только как быть с объединительными мотивами?

* * *

На их отсутствие обращал внимание последователь Данилевского Константин Леонтьев. Он также признавал желательность общеславянского единения, однако в работе «Византизм и славянство» задавался вопросом, *«выгодны ли эти общеславянские идеи для русского государства, усилят ли они его мощь, или приведут к падению?»*[2] Леонтьев вообще сомневался, что славяне – это «особый мир истории». Чехи онемечены, поляки – католики, часть боснийцев – мусульмане, у болгар и сербов свои проблемы. Какая идея, кроме племенного родства и родственного языка, может объединить славян? *«До сих пор мы этих общих и своих всемирно-оригинальных идей... не видим»*[3], – отмечает Леонтьев

Не слишком верил он и в способность славян конкурировать с Западом. В письме священнику Иосифу Фуделю он пишет: «Если даже допустить, что Романо-Германский тип, несомненно разлагаясь, уже не может в нынешнем состоянии своем удовлетворить все человечество, то и из этого вовсе еще не следует, что мы, Славяне, в течение 1000 лет не проявившие ни тени творчества, вдруг теперь под старость дадим полнейший 4-основный культурный тип, как мечтает и даже верит Данилевский?

Вот главные мои несогласия с Данилевским».

И все же история подтвердила правоту как Данилевского, так и Леонтьева. Данилевского в том, что Восточноевропейская цивилизация (Восточный блок) успешно противостоял Западу в XX в. почти пятьдесят лет; Леонтьева в том, что этот блок распался, так и не обретя идею надежную существования.

Кто бы что ни говорил, но организованный в середине XX в. Восточноевропейский блок действительно являл собой веский противовес Западу на мировой арене. Не только совокупная мощь и экономический рост, но и широкое геополитическое пространство, и дружное голосование в международных организациях – вместе со странами Третьего мира у нас в ООН было большинство... Какой контраст с современной Россией!

Своеобразная славянская культура (кино восточноевропейских стран вполне конкурировало с западными фильмами и на междуна-

---

[2] *Леонтьев К.* Византизм и славянство. М., 2007.

[3] Там же.

родных фестивалях, и в прокате), музыка и литература – тоже составные части успехов Восточноевропейской цивилизации в XX в.

Увы, Россия так и не избавилась от роли «пастыря» в этом союзе, боясь всякой инициативы и вольнодумия в странах Восточной Европы, и по большому счету равноправные отношения, как это произошло в Западной цивилизации, в Восточноевропейском блоке не сложились. Помешала, в том числе, и жесткая коммунистическая доктрина, при которой каждый идеологический шаг влево или вправо означал расстрел!

В этом и проявилась правота К. Леонтьева, ведь никакой сверхидеи для долговременного объединения славян в конце XX в. не нашлось; напротив, блеск достижений Запада гипнотически действовал на всю Восточную Европу, и развал Восточного блока был предопределен.

Вообще К. Леонтьеву был свойственен пророческий дар, на это обращают внимание все исследователи его творчества. Неоднократно повторяемое им предположение о том, что Европа однажды сольется в одну федеративную республику, вполне подтверждается существованием Евросоюза. Даже в сроках Леонтьев ошибся на какой-то десяток лет: «Вообразим себе, что лет через 50 каких-нибудь весь Запад сольется в одну либеральную и нигилистическую республику…» – писал К. Леонтьев священнику И. Фуделю в 1891 г., отмечая в том же письме, что и Россия, вероятно, сольется с этой «прелестной утилитарной республикой Запада»[4].

Как мы видим, последнее предсказание тоже сбывается: Россия не только безоговорочно приняла западную либеральную модель развития, но и последовательно перенимает все ее атрибуты, начиная от системы образования с ЕГЭ до бригадной структуры вооруженных сил. Иначе как культурным поглощением это, очевидно, назвать нельзя.

2. Последний культурно-исторический тип

Константин Леонтьев в конце жизни сделал ряд поразительных пророчеств, в частности, о всеобщем смешении человечества в единый культурно-исторический тип. По мнению мыслителя, после романо-германской культуры, вступивший в фазу упадка (вторичного смешения), новых типов уже не будет.

---

[4] *Леонтьев К.* Письмо священнику И. Фуделю от 19 января–1 февраля 1891 г.

В письме И. Фуделю он писал, что, хотя культурно-исторические типы (цивилизации) были всегда, «из этого еще не следует, что они всегда будут; человечество легко может смешаться в один общий культурный тип. Пусть это будет перед смертию – все равно»[5].

Будущее мира Леонтьев видел как «*однородное буржуазное человечество... дошедшее путем всеобщей, всемирной однородной цивилизации до такого же однообразия, в котором находятся дикие племена*»[6].

Остановимся на этом предсказании К. Леонтьева подробнее. Ведь если оно сбудется, это будет означать нарушение Божественного мироустройства, идущего со времен Вавилонского столпотворения: «*Ибо там смешал Господь язык всей земли и оттуда рассеял их Господь...*» (Быт. 11: 9). Причиной гнева Божия явились не просто заблуждения и греховность людей (грех ведь в природе человека), но тот факт, что заблуждения, точно эпидемия, стали поражать людей одновременно. Иначе говоря, отсутствовал механизм, препятствующий распространению «духовной инфекции». По Леонтьеву же выходит, что в конце истории произойдет обратный процесс, и человечество опять смешается. Что, по сути, есть гибель для него. Как это понимать?

Этносы как появлялись в прошлом, так и будут появляться в будущем, но, вероятно, будут воспроизводить один-единственный утвердившийся на Земле культурно-исторический тип. На вопрос, какой именно, К. Леонтьев ответил. Одна из ныне существующих цивилизаций, по всей видимости, показывает, как это будет происходить. Я имею в виду современную латиноамериканскую цивилизацию.

В XX в. мало кто из исследователей признавал за Латинской Америкой право называться самостоятельной цивилизацией. Скорее, ее считали частью Запада – частью провинциальной и отсталой. Исследователи рассуждали так: поскольку Латинская Америка и Запад в лице США имеют одну и ту же религию (западный вариант христианства), единый континент обитания, то иные различия несущественны и сглаживание произойдет со временем. Однако время шло, а Латинская Америка, скопировав многие западные институты, ближе Западу не становилась.

---

[5] *Леонтьев К.* Письмо священнику И. Фуделю от 19 января–1 февраля 1891 г.
[6] *Леонтьев К.* Письмо К. Губастову от 15 марта 1889 г.

Переняв внешние, формальные атрибуты Западной цивилизации, государства-подражатели не способны были принять внутренние, главные черты процветающего общества, благодаря коим, собственно, это общество и процветает. В конце концов, исследователям показалось, что Латинская Америка все же представляет собой самостоятельную цивилизацию. Тем более что то в одной, то в другой Латиноамериканской стране обострялась типичная «болезнь» поиска своего «я», поиска идентичности. Как правило, эта болезнь, а правильнее сказать, выздоровление, выливалось в неприятие западных ценностей и обострение отношений с США.

Однако необычность ситуации состоит в том, что отличается Латиноамериканская цивилизация от Западной не религией, как все остальные цивилизации, а культурой и этническими корнями. Причем ее культура хотя и является самобытной, но находится в значительной зависимости от современной западной культуры. Так можно ли именовать совокупность государств Латинской Америки новым культурно-историческим типом?

С одной стороны, да, поскольку индейская культура осталась в крови у народов этих стран и во многом определяет менталитет и стереотипы поведения. Вроде бы уже христиане, вроде бы живут в тесном общении, а настоящего культурного контакта с Северной Америкой нет. С другой стороны, своего столбового пути развития эта цивилизация не выработала. Религия – заимствована; экономическая и политическая системы – скопированы; есть самобытные писатели и философы, своя музыка, своя бытовая культура, но достаточно ли этого, чтоб стать новым культурно-историческим типом в том значении, который придавали этому понятию Данилевский и Леонтьев? Едва ли.

Поэтому мы либо не должны считать Латинскую Америку самостоятельной цивилизацией, либо (что вернее) предположить, что ее развитие показывает, в каком направлении будет двигаться в дальнейшем все человечество. Высокие коммуникативные возможности не позволят в будущем развиться самобытному «культурному плоду» ни в одной из новых цивилизаций, и в результате будет получаться не новый культурно-исторический тип, а комбинация уже известных типов, т. е. в конце концов то самое «однородное буржуазное человечество» с едва отличимыми культурными особенностями.

Смешение будет происходить и с другой стороны: существующие цивилизации, обладающие несомненной идентичностью, будут терять ее, дрейфуя в сторону универсализма и однообразия. Увы, Россия в этом смысле самый яркий пример. Ее модель развития в последнее время безоговорочно ориентирована на Запад, и трудно назвать хотя бы один институт современного российского общества, кроме Церкви, который бы формировался без европейского влияния. И школа, и судебная система, и политические институты, и армия…

Частично произошла и подмена национальной культуры, замена ее культурой европейской, которую мы теперь, нимало не сомневаясь, выдаем за свою. Русские талантливы, а потому европейская культура в их варианте самобытна, так сказать, с русским ароматом, но больше ее величие все же оцениваем мы сами, нежели иностранцы; для них она повторение давно известного.

Собственно это и заставило А. Тойнби, говоря о России еще в середине XX в., предупредить: впитывание чужих достижений едва ли может быть бесконечным и неограниченным, ибо возникает вопрос: «может ли кто-нибудь заимствовать чужую цивилизацию частично, не рискуя быть постепенно втянутым в принятие ее целиком и полностью?»[7]

Очевидно, если все будет идти так, как оно идет, Россия рано или поздно станет неудачной копией Западной цивилизации.

Религиозное отличие? Православие спасет нас? Обратимся снова к Леонтьеву. О России мыслитель писал, что плохо верит в иное, кроме религиозного, ее предназначенье. Однако существенная приписка в письме И. Фуделю указывает, при каких условиях сбудется это предназначение. Леонтьев пишет, что «для исполнения особого и великого религиозного призвания Россия должна все-таки значительно розниться от Запада и государственно-бытовым строем своим. Иначе она не главой религиозной станет над ним, а простодушно и по-хамски срастется с ним ягодицами демократического прогресса…»[8]

Мне кажется, эта фраза о необходимости иного, отличного от западного государственного устройства – ключевая. Ибо идентичность невозможно сохранить секторами. Невозможно скопировать все институты западного общества, позаимствовать культуру и систему

[7] *Тойнби А.* Цивилизации перед судом истории. М., 2002.

[8] *Леонтьев К.* Письмо священнику И. Фуделю от 19 января–1 февраля 1891 г.

образования, но при этом остаться религиозно обособленной. Нет, за дрейфом культуры непременно последует религиозный дрейф, причем помимо нашей воли. Призывы перейти на русский язык в богослужении или ввести целование православными священниками руки папы Римского – все те же атрибуты культурного дрейфа России в сторону Запада. Продолжится дрейф – усугубятся процессы.

Другое дело, что как культура оказывает влияние на религию, так и религия формирует культуру. Поэтому религиозный ренессанс в России может послужить отправной точкой и подтолкнуть процесс регенерации русской культуры.

Если же принять за основу негативный сценарий и нарисовать картину гибели цивилизации, то выглядит она приблизительно так. Старение этноса и утрата им энергии не только не позволяют эффективно оборонять территории, но, главное, не позволяют отстаивать свои ценности – религию и культуру, которые оказываются вдруг неконкурентоспособны по сравнению с религией и культурой процветающей на данный момент цивилизации. И не беда, что культура этой *процветающей цивилизации* моложе твоей собственной почти на тысячу лет (не только культура, но и сами США моложе нашего Большого театра), однако в *процветающей цивилизации* есть кому отстаивать свою культуру и свою веру, а в твоей – нет.

Дальше уже простая логическая цепочка: отсутствие веры влечет за собой падение нравов и культурное «одичание» общества, это, в свою очередь, влечет демографические проблемы; а все вместе приводит в упадок и экономику, и армию, и судебную систему…

Очевидно, цепочку можно разорвать только в начале, но не в конце. Однако привычно борются именно со следствиями.

* * *

Но вернемся к теме. Не вполне понятно, как будет происходить сползание к «однородному буржуазному человечеству» у иных цивилизаций. Ведь Исламская за счет веры пока строго блюдет свою идентичность, а Китайскую и Японскую поддерживает «непробиваемая» культурная самобытность. Можно, конечно, отделаться замечанием, что процесс только начинается, но лучше порассуждать.

Еще Н. Данилевский писал, что «магометанство никогда не подчиняется христианству»[9], а, напротив, везде, где только может, пре-

[9] *Данилевский Н.* Россия и Европа. СПб., 1995.

пятствует его распространению. Это же, очевидно, относится и к христианской культуре. Нет примеров, чтобы какая-либо исламская страна подпала под культурное влияние Западноевропейской цивилизации. Даже Турция, сделав в XX в. широченный шаг к секуляризации, тем не менее не стала для Европы своей, что и послужило препятствием для ее вступления в Евросоюз. Невосприимчивостью выходцев из исламского мира к европейской культуре объясняются и проблемы их адаптации в Европе.

То же самое наблюдается и в России: выходцы их мусульманских регионов крайне вызывающе ведут себя в Москве и Петербурге, не выказывая никакого желания адаптироваться к местной культуре. Если будут позволены технические аналогии, то исламская культура «искрит» при контактах с иной, европейской культурой, как искрят два электрических проводника при контакте. И, судя по последним событиям, конфликтный потенциал не падает, а, наоборот, набирает силу.

Данилевский, пытаясь найти «оправдание магометанству», сделал предположение, что «существеннейший результат всей истории магометанства состоит в отпоре, данном им стремлению Германо-Романского мира на Восток...»[10] Добавим, не только Германо-Романского, но и Русского мира, ибо Кавказская война – самая длительная война в истории России, и конца ей не видно.

В целом же предположение Данилевского довольно спорное; цивилизации никогда не появляются на принципах «анти», а всегда имеют положительную идею развития. То же и с Исламской. Другое дело, что конкретная историческая ситуация поставила Исламский мир на пути экспансии Запада на Восток, и он с этой задачей справился.

Однако нас больше интересует, каким образом произойдет смешение народов в единый культурно-исторический тип, если Исламская цивилизация обладает столь сильным иммунитетом? Рискнем предположить, что этого не произойдет. По-видимому, пророчества К. Леонтьева относятся лишь к христианскому миру, который в XIX в. считался синонимом цивилизации.

Можно предположить, что секулярный Запад, в конце концов, навяжет свою культуру и идею существования всему постхристианскому миру – от Латинской Америки до Канады и от Канар до Вла-

[10] *Данилевский Н.* Россия и Европа. СПб., 1995.

дивостока, и появится то самое «однородное буржуазное человечество», при этом Исламский мир и Азиатские цивилизации сохранят свою идентичность. Другой вопрос, как долго эта единая постхристианская цивилизация просуществует и не настанет ли время для воплощения в жизнь уже пророчества Владимира Соловьева об ордах, идущих на Европу с Востока?

Перебрасывая мостик к сегодняшнему дню, следует констатировать: и у Н. Данилевского, и особенно у К. Леонтьева немало безжалостных оценок будущего России, которое может наступить при определенных обстоятельствах. Важно не отмахнуться от этих оценок, как от чего-то неприятного. А еще важно понимать, *что* мы можем изменить, а *на что* повлиять не в силах. Мы не в силах изменить ход мировой истории, если действительно последний культурно-исторический тип (в христианском мире) уже восторжествовал. Можем лишь замедлить процесс.

Как представляется, из наследия Н. Данилевского следует усвоить простую истину: в конкурентной борьбе с Западной цивилизацией Россия не в состоянии обойтись без союзников. Да, Всеславянский союз сегодня невозможен, однако это не повод говорить о якобы самодостаточности России и ее способности обойтись без окраин цивилизации – Украины, Белоруссии, Казахстана, Приднестровья, Крыма… Нет, это важные части единой Русской цивилизации, без которых русский «культурный плод», итак не слишком сочный, может и вовсе не созреть. Оттесненная на восток Россия, несмотря на колоссальные природные ресурсы, неизбежно превратится в «исторический хлам», безликий «этнографический материал», как и предсказывал Н. Данилевский.

С большим опозданием понимание такой перспективы пришло и во властные российские коридоры. Вместо бессмысленной траты времени на соединение несоединимого (СНГ), российское руководство взяло курс на склеивание частей Русской цивилизации (России, Белоруссии, Казахстана и, возможно, Украины). Таможенный союз – инструмент для этого. Не поздно ли? Скорее всего, нет, ибо Западная цивилизация, судя по всему, вступила в полосу перманентных кризисов, а потому медленно, но верно теряет свою привлекательность. Вспомним, что десять лет назад Европейский союз был почти синонимом рая – совсем иная ситуация сегодня.

Однако и обольщаться этим фактом не следует. Таможенный союз, другие объединительные структуры Евразийского пространст-

ва решают исключительно экономические вопросы, а не вопросы идеологии или идентичности, а значит, никак не могут воспрепятствовать «всемирной однородной цивилизации», которая, по прогнозам К. Леонтьева, не за горами.

Если же считать экономическое объединение предвестником объединения идейного, то мы должны задать вопрос, который задавал К. Леонтьев при рассмотрении подобного вопроса: каковы мотивы объединения? Каковы мотивы объединения государств на современном Евразийском пространстве? Пока с ними довольно жидко. Экономика легкий, но ненадежный и часто недолговременный мотив. Религия? Но она не играет определяющей роли в жизни стран СНГ. Так что, пожалуй, лишь совместная история, да и культура, которая, как мы заметили выше, находится под сильным влиянием культуры западной.

Но иного пути, кроме тесного союза государств Русской цивилизации, не существует. Сложная мозаичная структура мира может сохраниться лишь при настойчивом поиске своего пути и отвержении чужих моделей, какими бы привлекательным они ни казались в определенные моменты истории.

Когда-то неизбежно возникнет и вопрос о приемлемости либеральной модели для Русской цивилизации. Кажется, что это вопрос не сегодняшнего дня, однако ясно, что свое предназначенье Россия сможет выполнить, лишь находясь вне западного либерального пути развития; в противном случае ни культуры своей, ни православия она сохранить не сможет. А если не сохранит, то не будет ли она в первых рядах этой «однородной буржуазной цивилизации»?

В.Ю. Даренский

Русский мир: цивилизационный путь России и Украины
(в развитие идей А.С. Панарина)

Существование независимой Украины является частью глобального проекта стабилизации однополярного мира в главе с США и диктатурой стран «золотого миллиарда» в сфере мировой экономики. Как отмечал А.С. Панарин, «как только ситуация диалога двух систем сменилась монологом победившего Запада, с последним стали происходить необъяснимые вещи. Обнажился процесс неожи-

данной архаизации и варваризации Запада: вместо Запада демократического миру явился Запад агрессивный, Запад вероломный, Запад циничных двойных стандартов и расистского пренебрежения к не западным народам» [1: 181]. Это нисколько не удивительно, ведь проект глобальной диктатуры Запада во главе с США предполагает недопустимость воссоздания самостоятельного цивилизационного пространства Евразии, которое чем-либо выделялось бы из общего болота «третьего мира». В соответствии с этим проектом, как писал А.С. Панарин, «народы Евразии теряют единое большое пространство и погружаются в малые и затхлые пространства, где царят вражда, ревность и провинциальная зашоренность. Они теряют навыки эффективной экономической кооперации, социального и политического сотрудничества, превращаясь в разрозненных маргиналов нового глобального мира. Они теряют язык большой культуры и великую письменную (надэтническую) традицию, возвращаясь к этническим диалектам или даже придумывая их в случае реальной ненаходимости в прошлом» [1: 185].

Очевидно, что современная Украина является ярчайшим примером всего перечисленного. Впрочем, проект глобальной диктатуры не встречает сопротивления до тех пор, пока у населения колонизируемых территорий сохраняется иллюзия возможности вхождения в число стран «золотого миллиарда» (на Украине это называют «вхождением в Европу»). Однако когда иллюзорность этих мечтаний станет очевидной большинству населения, его политические и цивилизационные предпочтения радикально изменятся. Возможно, на это уйдут даже десятки лет, однако итог предопределен и неизбежен, а сам процесс начинается уже сегодня. Более того, в определенном смысле можно сказать, что временное разобщение Русского мира, уже далеко не первое в его истории, как и раньше, пойдет лишь на укрепление его дальнейшего единства – после того, как очередная «европейская» утопия продемонстрирует свою полную несостоятельность.

На Украине реальная идентичность граждан, принадлежащих к Русскому миру (независимо от их этнической принадлежности) и стремящихся защищать это свое своеобразие, наблюдается очень широко, охватывая более половины ее населения. В частности, по социологическим данным в 2002 г. при опросе молодых людей от 16 до 34 лет под патетическим названием «Первое свободное поколение на Украине – кто они?» около 60% из них ответили, что считают украинцев и россиян двумя частями одного и того же народа; 61%

граждан Украины поддержали курс на реинтеграцию Украины и России в единое экономическое и военно-политическое пространство (опрос проводился во всех пропорционально представленных регионах страны) [5: 46–47]. В годы независимости Украины продолжался рост русскоязычной части населения Украины, которая, несмотря на жестокую украинизацию СМИ и системы образования, тем не менее впервые превысила 60%. Приведенные данные свидетельствуют, что *единство различных этносов в рамках единой русской нации и цивилизации представляют собой «упрямый» факт, а их стремление к дальнейшей реинтеграции – это естественно-исторический процесс*, на который не может серьезно повлиять силовая политика государства и усиленное «промывание мозгов» антирусской пропагандой.

«Русский мир» – это понятие, к настоящему времени принятое для обозначения объективно сложившейся культурно-исторической общности этносов и населяемых ими территорий, в течение длительного времени находящихся или находившихся под определяющим влиянием российской государственности и культуры. Русский мир (РМ) – одна из локальных цивилизаций, имеющая ряд специфических особенностей, определяемых объективными факторами исторической жизни. Возникновение РМ в качестве локальной цивилизационной общности было обусловлено объективной необходимостью самоорганизации обширных полиэтнических пространств восточной Европы и северо-восточной Азии перед лицом перманентной внешней агрессии с запада и юга. В основе формирования территории РМ лежит объективный процесс продолжения миграционного потока славян, начавшегося в первые века н. э. общим вектором на северо-восток и восток. Включение отдельных регионов в состав российской государственности и цивилизационное пространство РМ происходило в соответствии со следующими принципами. 1) Главный принцип – следствие миграционных потоков славянского земледельческого населения на обширные пространства Евразии: Поволжья, Урала, Великой степи и Сибири. 2) Другой связан с реализацией особых нравственно-религиозных основ русской государственности – включение территорий с православным населением, подвергавшимся опасности геноцида и ассимиляции: земли Руси западнее Днепра, Грузия, Армения. 3) Третий принцип связан с необходимостью поддержания геополитического баланса в противовес экспансии других мировых держав (Прибалтика, Средняя Азия).

К настоящему времени все три названные принципа в значительной степени утратили свою актуальность, и на первый план выступает принцип обеспечения самостоятельного развития и сохранения культурной самобытности РМ перед лицом экспансии западной «цивилизации потребления», приближающейся к порогу энергетической, демографической и экологической катастрофы. *В настоящее время сохранение общности РМ является самым оптимальным вариантом смягчения катастрофических процессов и быстрого перехода к жизнеспособному типу цивилизации.*

Роль русского языка в современной Украине состоит отнюдь не только в том, что он является естественным языком общения для более чем половины ее граждан. Особенно важно то, что принадлежность к благотворному культурному пространству русского языка обеспечивает осознание тех ценностей, которые позволят современному человеку не поддаваться «зомбированию» прозападных СМИ и свободно делать свой исторический выбор. Последнее обстоятельство становится крайне значимым именно в настоящий момент, когда происходит крушение «однополярного» мира и влияние Запада в мире быстро ослабевает в силу приближающегося исчерпания глобальных энергоресурсов и внутреннего демографического кризиса. Одним из новых мировых центров становится возрождающаяся Россия и прилегающие к ней регионы Евразии, относящиеся к цивилизационному пространству Русского мира. В этой ситуации Украина, продолжающая судорожные попытки «интеграции в Европу», загоняет себя в исторический тупик, поскольку в этом случае ее ждет положение лишь самой отсталой окраины стагнирующего и маргинализирующегося Запада. Здесь Украине (под прикрытием известного набора красивых фраз) раз и навсегда отведена роль поставщика дешевой неквалифицированной рабсилы, рынка сбыта низкокачественных и б/у товаров, а также места размещения самых грязных производств (металлургия, химия) и самых грязных отходов. Ясно, что еще 10–15 лет бездумного следования по этому «европейскому» пути деградации неизбежно приведут к такому катастрофическому сокращению, постарению и варваризации населения, которое приведет к перманентной гуманитарной катастрофе с последующей за ней неизбежной колонизацией территории Украины выходцами из других регионов «третьего мира». Ее территория, в конце концов, окажется всегда нищим многонациональным «отстойником» для «побежденных будущего тысячелетия», как цинич-

но назвал этих людей один из идейных и финансовых заправил современного мира Жак Аттали в своей книге «На пороге нового тысячелетия» [1: 3].

Единственной альтернативой тому гибельному пути, по которому идет Украина с 1991 г., является ее возвращение в цивилизационный проект Русского мира. Здесь Украина может стать органической частью нового мирового центра экономического, технологического и культурного развития – точно так же, как это уже было в период Российской Империи и СССР. Однако для перехода на этот единственно спасительный путь необходимы серьезные изменения на уровне массового сознания населения и, соответственно, изменение его электоральных предпочтений. Последнее, в свою очередь, требует разработки сильных интеллектуальных стратегий, направленных на формирование у населения новой культурно-исторической идентичности. Впрочем, эта идентичность может быть названа «новой» очень условно, лишь в контексте современной ситуации, но с точки зрения «большой истории» эта идентичность как раз, наоборот, укоренена в тысячелетнюю традицию исторического пути народа. Речь идет об общерусской идентичности всех восточнославянских этносов – основе всех их великих исторических свершений в прошлом. Именно эту идентичность ныне усиленно разрушают с помощью неототалитарной «украинской» идеологии СМИ и «система образования», полностью обезоруживая население перед подчинением Украины интересам жадного и агрессивного, но уже слабеющего и деградирующего Запада.

Стоит привести ряд более подробных выкладок по этому вопросу, которые предлагает академик Ю.Н. Пахомов, директор Института мировой экономики и международных отношений Национальной Академии наук Украины. Как пишет Ю.Н. Пахомов, «где-то до 70-х годов XX в. происходило реальное подтягивание стран третьего (развивающегося) мира к высокоразвитому миру Запада, причем эффект догоняющего развития проявлялся не только в экономике, но и в ценностной ориентации, в стиле жизни многих незападных стран»; однако вскоре наступило «осознание самим Западом невозможности (и опасности для экологии и ресурсной базы планеты) всеобщего распространения высоких стандартов жизни (так называемый синдром «золотого миллиарда»), В том же направлении, направлении сдерживания прогресса незападных стран, действовали (особенно начиная с 1970-х гг.) процессы глобализации. Использо-

вание Западом на волне глобализации экспансионистского потенциала финансово-информационных технологий предопределило не только переток финансов в страны авангарда, но и убыстряющийся разрыв уровней первого и третьего миров. При этом разрастание пропасти между данными мирами усугублялось активным использованием откровенно прозападной монетаристской концепции» [3: 4].

С этого момента фундаментальной целью Запада стало устранение или хотя бы сдерживание потенциальных конкурентов в сверхпотреблении ресурсов планеты и получении сверхприбылей на основе монополизирования высоких технологий и мировых финансов. Именно в этом контексте понятна изначальная цель спланированного и осуществленного глобальной финансовой олигархией целенаправленного разрушения СССР и образования на его месте формально «независимых» деградирующих государств «третьего мира»: такой целью было именно устранение мощного самостоятельного конкурента.

Говоря конкретно об Украине, Ю.Н. Пахомов упоминает тот факт, что «в прошлом наша страна имела загубленную ныне первоклассную науку; Украина была "чемпионом" в сфере высоких технологий в рамках страны, которая сама была второй или же третьей в мире по этим показателям; имелись свои наукограды, соперничающие с "силиконовыми долинами" Соединенных Штатов Америки; мировое признание получила методология программно-целевого планирования (не путать с народнохозяйственными планами), а также крупные народнохозяйственные комплексы. А чего стоила способность страны конструировать и реализовывать крупные проекты, благодаря которым страна опередила даже США в ракетостроении и по ряду других направлений?» [3: 11] И все это было целенаправленно уничтожено под видом создания «независимой экономики»; лишь небольшие остатки высокотехнологичных производств (ВПК и авиастроение), возможно, еще удается спасти благодаря их экстренной реинтеграции с российской экономикой, которая началась в 2010 г. после прихода новой власти. Еще год-два – и спасать было бы уже нечего.

Ю.Н. Пахомов отмечает и еще одно очень немаловажное обстоятельство, которое всегда необходимо учитывать. «В российском варианте нацеленный на стратегию крупный бизнес во многом есть результат иной, чем в Украине, ментальности, – пишет он. – И это при отлаживании взаимодействия может дать соответствующий импульс

экономике Украины. Казалось бы, Украина с учетом ее большей частнособственнической продвинутости должна по части бизнеса опережать Россию. Но дело в том, что в случае формирования именно крупного бизнеса срабатывает не столько частнособственнический (индивидуалистический) инстинкт, сколько феномен корпоративности, т. е. способности «сбиваться в стаи», а значит, склонности доверять друг другу. Как говорилось выше, именно этих черт украинцам недостает. У русских же они, похоже, в избытке… К слову сказать, восток Украины, теснее связанный с Россией, не только в части бизнеса более масштабен, но и более стратегичен. Вывод напрашивается сам собой: процесс формирования в Украине крупных корпораций (а именно они являются локомотивами развития и качественного роста) вне связи и взаимодействия с российским бизнесом может неоправданно затянуться или же вообще не успеть состояться. Не успеть потому, что транснациональные компании не дремлют» [3: 20].

В результате ухода с исторической сцены марионеточной прозападной «оранжевой» власти, возникла уникальная ситуация, в которой «просматривается возможность не только реанимирования и обновления технологий, но и возрождения фундаментально-научного и научно-технологического потенциала наших стран. А тут без России Украине вообще не состояться. Ведь Украина как таковая развивать фундаментальную науку и форсировать на этой основе наукоемкие технологии в одиночку не сможет. Большая наука – это удел лишь нескольких стран, в том числе России. Научно-технологическое взаимодополнение тем более важно, что, *как мы сполна убедились за годы независимого существования, ни высокие технологии, ни фундаментальную науку никто из западных партнеров с нами развивать не будет*. Так что мы, Украина и Россия, кроме как друг другу, во всех этих смыслах никому больше не нужны, причем дело здесь не только в естественном стремлении высокоразвитых стран удержать в своей орбите первосортные технологии во имя усиления конкурентных преимуществ. Значение имеет и сохраняющаяся несовместимость наших и западных научных школ и технологических подходов. До сих пор в российско-украинских взаимодействиях дает себя знать та уникальность, которая была следствием прорывов в условиях закрытости и изоляционизма. Поэтому движение Украины к модернизации с опорой на лучшее прошлое (научные школы, научно-технологические заделы) реально лишь при взаимодействии (и взаимодополнении) с Россией» [3: 21].

Иного выхода просто не существует, поскольку экономика стран «золотого миллиарда» становится все более самозамкнутой, паразитирующей на отсталости остального мира. И «новые, отсутствовавшие ранее возможности для наших экономик открываются в связи с происходящим в последние годы сужением зоны импортно-экспортной и инвестиционной экспансии стран Запада. Получается, что страны Запада на этих направлениях все больше обслуживают друг друга, как бы теряя интерес к странам третьего мира. Показательными здесь являются следующие данные. Высокоразвитые страны направляли друг другу в разные годы возрастающую долю экспорта: 1953 г. – 38%; 1963 г. – 44%; 1973 г. – 54%; 1990 г. – 76%. Доля же импорта, направляемого в развивающиеся страны, уже к середине 1990-х гг. снизилась до 1,2% ВВП этих (высокоразвитых) стран. Та же тенденция наблюдается в отношении инвестиций. К настоящему времени 90% инвестиций идут в США из Германии, Великобритании, Японии, Канады, Франции, Швейцарии, Нидерландов. А эти страны, в свою очередь, являются получателями более 60% всех американских капиталовложений. Как видим, наши страны получают возможность осваивать расширяющееся "ничейное" пространство. Ясно, что с позиций партнерства, основанного на взаимодополняемости и совместных крупных проектах, это делать легче» [3: 22].

В этих условиях взаимодействие стран «бывшего СССР», выброшенных в деградирующее пространство «третьего мира», к каковым относится и современная Украина, является единственным условием их выживания и достойного существования. Возрождение цивилизации Русского мира является одним из наиболее плодотворных путей такого взаимодействия еще и потому, что опирается на большую культурную и *нравственную* традицию. Об этом важном аспекте проблемы хорошо пишет автор концепции «гуманистической глобализации по-русски» К. Сельчёнок: «Англосаксонская цивилизация принесла миру гордыню мании покорения природы, убогий и плоский технократизм вместе с проповедью о "законности" и "естественности" эксплуатации одних людей другими. Российская цивилизация предложит миру принципиально иную модель *партнерского взаимодействия мирных и ответственных возделывателей планеты*... Настало время позитивно переосознать *культурно-эволюционный феномен Империи как Заботницы, Хранительницы и Защитницы всех объединяемых ею народов и стран*... Предлагаемая Россией модель гуманистического глобализма отличается принци-

пиально новыми (по отношению к имеющимся в мире) ценностными приоритетами». В их числе автор, в частности, называет принцип «партнерской взаимопомощи». «Необходимо широко утверждать сугубо русскую идею относительной достаточности благ, являющихся противоядием от либералистской отравы провоцирования потребительства… Настало время выхода из глухой обороны самооправданий, и приступить к PR-атаке, нанося сокрушительный репутационный удар по сообществу "золотого миллиарда"» [4].

Ныне действующий проект так называемого «устойчивого развития» не только утопичен, но и явно аморален, поскольку основан, по сути, на «расистском» делении регионов мира. В соответствии с этим проектом ради благоденствия стран «золотого миллиарда», бездарно уничтожающего ресурсы планеты, все остальные должны пребывать в состоянии нищеты и планируемого вымирания. Однако даже и такое аморальное «благоденствие» будет весьма недолгим в перспективе сначала все большего вздорожания, а затем и почти полного исчерпания энерго- и биоресурсов. Этот процесс уже начался, и снижение потребительских стандартов внутри самого «золотого миллиарда» уже привело к социальным потрясениям в этих странах, которые в дальнейшем будут только усиливаться. Параллельно с этим уже происходит и в дальнейшем будет только усиливаться и экономический и политический хаос в большинстве регионов «третьего мира», в том числе и на Украине. И единственной альтернативой для многих из этих стран, в первую очередь для Украины, является участие в «гуманистической глобализации по-русски», которая основана не на глобальной диктатуре псевдоизбранных паразитов «золотого миллиарда», обрекающих весь остальной мир лишь на деградацию и вымирание, а на взаимопомощи, кооперации и сотрудничестве.

Литература

1. *Аттали Ж.* На пороге нового тысячелетия / Пер. с англ. М.: «Международные отношения», 1993. 268 с.

2. *Панарин А.С.* Россия в социокультурном пространстве Евразии // Москва. 2004. № 4. С. 173–186.

3. *Пахомов Ю.Н.* Мировые цивилизации и отечественный парадокс // Софія. Культурологічний журнал. 2005. № 2–3. С. 3–23.

4. *Сельчёнок К.* Репутационный реванш России: гуманистическая глобализация по-русски – http://www.aquarun.ru/inspub/nasha_rasha.html.

5. *Филатов А.С.* Российский социокультурный фактор на Украине и в Крыму // Сб. мат. научно-практич. конф. «Крым в контексте Русского мира: язык и культура» / Отв. ред.: А.С. Филатов. Симферополь: Таврия, 2004. С. 46–47.

С.Ю. Житинев

Паломничество и туризм в эпоху глобализации и стратегической нестабильности
(о заочной дискуссии А. Панарина и З. Баумана)

В тысячелетней истории русского богомолья паломническая традиция прерывалась два раза: в первый раз в XIII в., во время монгольского нашествия на Древнюю Русь, а второй – в XX в., в советский богоборческий период. Почти двадцать лет прошло с того времени, когда пал советский «железный занавес», отделявший Россию от остального мира, и началось возрождение религиозной культуры, в том числе массового православного паломничества. Граждане России всех национальностей и вероисповеданий получили реальную возможность посещать святые места как в своем Отечестве, так и за рубежом. Однако такая возможность еще не являлась автоматическим основанием для возрождения религиозного паломничества в нашей стране. В первой половине 1990-х гг. сотни тысяч наших соотечественников смогли свободно посетить святые места за рубежом, но большинство из них не знали и не понимали, что надо делать и как себя вести у святынь. Русская Православная Церковь и другие традиционные религии в России в тот период времени оказались не готовы к организации массового паломничества, у них даже отсутствовали специальные структуры, которые должны были заняться возрождением и координацией этой деятельности. Отправлением паломников или людей, считавшими себя таковыми, взяли на себя отечественные и зарубежные туристские фирмы, которые не знали как организуются богомольные путешествия. Таким образом, массовые поездки российских граждан к святым местам в 1990-е гг. носили характер преимущественно религиозного туризма.

Такая ситуация объясняется тем, что массовое паломничество как религиозная и культурная традиция в российском обществе реально прервалась за семьдесят с лишним лет существования богоборческой власти. Возрождение паломничества напрямую связано с возрождением веры, а также религиозного сознания и культуры народов нашей страны. Бытуют разные точки зрения на уровень религиозности российских граждан. Однако в связи с тем что религиозные объединения

по Конституции Российской Федерации[1] отделены от государства, то официальной статистики по любым конфессиональным вопросам не существует. Таким образом, какие-либо количественные оценки и выводы, связанные с любой религиозной деятельностью в нашем государстве, носят экспертный или заказной характер.

Йохан Хёйзинга, размышляя о том, следует ли ожидать возрождения христианской веры в Западной Европе, писал: «Нет сомнения, что безмерные несчастья последних лет резко повысили во всех слоях и во всех странах потребность в религии. Многие как будто готовы и открыты к повсеместному возрождению христианского сознания. Тем не менее мне кажется крайне важным не основывать надежду на такое оживление веры на слишком дешевом оптимизме, который вполне удовлетворяется желаемой интерпретацией некоторых благоприятных явлений»[2]. Размышления и подходы нидерландского культуролога и историка, сделанные им во время Второй мировой войны, вполне актуальны для нашей страны в современный переходный период.

Действительно, признавая, что 80% населения России воспитаны на основе христианской культуры, а остальные 20% имеют отношение к традициям ислама, буддизма и иудаизма, даже самые большие оптимисты согласны с тем, что не более 10% всех российских граждан реально религиозны. С приобретением свободы вероисповедания большая часть современного поколения людей, проживающих на постсоветском пространстве, оказалась неспособной изменить свои атеистические и материалистические взгляды на мир. После существенного роста православной религиозности в 1980–1990-е гг. в настоящее время происходит «стабилизация численности практикующих православных верующих на низком уровне (несмотря на широкое распространение традиционалистских идеологем)»[3]. По-

---

[1] Конституция Российской Федерации. Раздел первый. Глава 1. Основы конституционного строя, ст. 14, п. 2. М., 2010. С. 5.

[2] *Хёйзинга Й.* Затемненный мир. Возможности возрождения нашей культуры // Тени завтрашнего дня. Человек и культура. Затемненный мир / Сост., перевод и предисл. Д. Сильвестрова; коммент. Д. Харитоновича. СПб., 2010. С. 306–307.

[3] *Филатов С.Б.* Религиозная жизнь Евразии: реакция на глобализацию // Религия и глобализация на просторах Евразии / Под ред. А. Малашенко и С. Филатова. М. 2009. С. 24.

строить храмы и возродить святые места оказалось проще, чем восстановить религиозную веру людей. В этой связи представляются взаимосвязанными процессы повышения уровня религиозности российских граждан и увеличения участников паломнических путешествий к отечественным и зарубежным святыням.

Рассматривая паломническую деятельность в качестве составной части культурного наследия человечества, необходимо определить социокультурные механизмы освоения этой древней религиозной традиции. В этой связи уместно обратить внимание на то, что если в XIII–XIV вв. в нашей стране возрождение паломничества происходило в традиционном обществе, не утратившем своей религиозности, то в настоящее время этот процесс происходит в секулярном социуме, во многом потерявшем свои духовно-культурные основания. Именно поэтому представителям традиционных религий в России пришлось объяснять современному поколению верующих и неверующих людей смысл и содержание паломничества.

Архиепископ Егорьевский Марк говорил по этому поводу: «К сожалению, очень часто приходится встречаться с непониманием сути паломничества. Причем это бывает не только у людей светских. Причина притяжения многих светских людей к теме паломничества понятна. Мотивы этого интереса коренятся в желании извлечь материальную выгоду. Если туристский продукт можно продать в упаковке паломничества, то почему стоит этим пренебрегать? Непонимание сути паломничества можно обнаружить и среди организаторов паломничества, занимающихся этой деятельностью в ограде Церкви. <...> Конечно, можно приехать в монастырь для поклонения его святыням, а можно приехать на экскурсию. И ничего плохого в том, что человек приезжает в монастырь на экскурсию, нет. Слава Богу, что светские люди интересуются храмами, монастырями. Но нужно понимать, что паломничество и туризм, просто разные понятия, разные проявления жизни. Паломничество – проявление религиозной жизни, экскурсия – проявление жизни мирской»[4].

Действительно, поводом для широкой общественной дискуссии о содержании православного паломничества стала попытка экспансии в

---

[4] *Марк (Головков), епископ.* Православное паломничество: содержание понятий // Сб. материалов Первой общецерковной конференции «Православное паломничество: традиции и современность», 27 октября 2004 г. М., 2005. С. 24–25.

1990-х гг. лидеров отечественной туриндустрии с целью приватизации под видом религиозного туризма паломнической деятельности, массовость которой с каждым годом становилась все более очевидной, особенно во внутреннем сегменте отечественного богомолья. Массовость религиозного паломничества была и остается важной характерной особенностью во все периоды его развития, в том числе и на современном этапе.

Анализ, данный И.К. Кучмаевой основным тенденциям в освоении культурного наследия за последние двадцать лет, несомненно, перекликается с направлениями возрождения и развития религиозного паломничества в России. «Возрастание массовости наследования культуры происходило параллельно с относительным развитием демократических начал в данном процессе. При всех ошибках и просчетах, допущенных в этой сфере на разных этапах современного исторического развития, доминирующей оставалась закономерная тенденция к вовлечению все большей массы людей в процесс освоения культурного наследия»[5].

Как известно, святое место живо, пока к нему приходят люди, если о нем знают и помнят. Паломничество является тем живительным средством, которое продлевает время существования святыни, содействует ее сохранению. Паломник, взаимодействуя со святыней, не только открывает ее благодатное воздействие в своей душе, но и осваивает и познает многовековые культурные и религиозные традиции почитания святого места, а тем самым способствует его сохранению и умножению о нем памяти в современном и будущем поколениях. В последние годы возникли паломнические путешествия в регионы, где в настоящее время нет святынь, но в тех местах они ранее существовали и, к сожалению, были утрачены в богоборческий период, либо во время войн и природных катастроф, либо из-за обычного нерадения. Эти святые места иногда отмечены поклонными крестами или часовнями, но чаще всего о них знают только местные старожилы или специалисты-краеведы. Поэтому посещение этих святых мест является по сути своей духовным подвигом современных паломников, в том числе ученых, краеведов и учителей, и восстановлением нашей коллективной памяти об отечественных святынях.

---

[5] *Кучмаева И.К.* Социальные закономерности и механизмы наследования культуры. М., 2006. С. 77.

Тема сохранения святынь связана не только с их забвением, но и с организацией поклонения и посещения их паломниками и туристами. В.Н. Расторгуев, рассматривая проблемы сохранения святых мест, писал, что «сегодня не отдельные и разрозненные группы, а многомиллионные потоки паломников – христиан, мусульман, иудеев, – свободно пересекают планету на пути к своим святыням. При этом огромные, чрезмерные нагрузки ложатся <...> на те, особо ценные природные и историко-культурные территории, самая важная часть которых также относится к святыням»[6]. Для того чтобы сохранить святые места, а также расположенные на них объекты культурного наследия, необходимо регулировать потоки паломников, притекающих к ним для поклонения. Однако попытки регулирования паломнических потоков как в прошлые века, так и в настоящее время чаще всего не имеют успеха, потому что большая часть паломников хочет посетить святые места в период наиболее значимых религиозных праздников. Происходящие периодически количественные снижения паломнических потоков обычно связаны с социальными и природными катаклизмами, а также материальными трудностями богомольцев.

До трагедии 1917 г. религиозное паломничество являлось в каждом доме доброй семейной традицией, о которой рассказывали детям с малых лет. Паломнические реликвии, овеянные семейными легендами и особо почитавшиеся в простом народе, обычно хранились на видном месте рядом с иконами, в красном углу в горнице или гостиной. Книги, путеводители и журнальные статьи о паломничестве были обязательным чтением для взрослых и детей, прививая интерес и особое отношение к богомолью с раннего возраста. Рассказы взрослых о совершенных ими богомольных путешествиях вводили в мир детей многие религиозные истины и мировоззренческие понятия. Таким образом, в сознании людей с детства формировалась нравственная потребность в совершении подвига паломничества. В связи с утратой паломнической традиции в российском обществе в богоборческий период была нарушена многовековая семейная культура, связанная с передачей из поколения в поколение стремления и любви к совершению поклонения в святых местах. В этой связи в современный период особо возрастает значение таких

[6] *Расторгуев В.Н.* Возвращение святынь и судьба России // Церковь и время. М., 2008. № 2(43). С. 246.

механизмов наследования культуры, как образовательные учреждения и средства массовой информации, которые могут донести до сознания подрастающего поколения необходимые знания о паломнических традициях. В настоящее время начинают распространяться детские и юношеские паломнические путешествия к общероссийским и местночтимым святыням, организуемые образовательными учреждениями и религиозными общинами. Постепенно возникает и практика семейных богомольных поездок.

Для понимания дальнейших путей развития паломничества как культурного и религиозного феномена необходимо осознать его глубинное внутреннее различие с туристской деятельностью, особенно в ее интерпретации сторонниками идей глобализма. В этой связи чрезвычайно значима заочная дискуссия между А.С. Панариным, известным современным российским политологом и культурологом, и З. Бауманом, зарубежным исследователем, сторонником теории постмодернизма. З. Бауман представил культуру модерна фигурой «архаического ***паломника***», у которого нет будущего, так как его время закончилось. «Мир перестал оказывать паломникам гостеприимство. Паломники проиграли свою битву...»[7] – пишет З. Бауман.

Другая точка зрения на паломничество у А.С. Панарина: «Сознание паломника центростремительно: где бы он ни находился, его путь в Мекку или в Иерусалим означает, что место его постоянного пребывания и священный центр мира суть точки единого организованного и иерархиезированного пространства, придающего нашей жизни высший смысл. Паломник идет не любоваться достопримечательностями, а подтвердить свою ангажированность едиными ценностями, которые пространственная отдаленность не может ослабить»[8].

Культура эпохи постмодерна представлена З. Бауманом фигурой ***туриста***, который соответствует настоящему времени и современной цивилизации. Он пишет, что для туриста «целью является новое переживание; турист сознательно и систематически ищет приключений, новых, непохожих на старые переживаний, поскольку радости давно знакомого вошли в привычку и больше не прельщают»[9]. И хотя З. Бауман не считает туристский стиль общества постмодерна

---

[7] *Бауман З.* От паломника к туристу / Пер. с англ. // Социологический журнал. 1995. №4. С. 140.

[8] *Панарин А.С.* Искушение глобализмом. М., 2002. С. 18.

[9] *Бауман З.* Там же. С. 146.

идеальным, однако принимает его в качестве объективной и неизбежной реальности. А.С. Панарин не считал неизбежностью такое развитие событий в эпоху постмодерна, в частности для России, и видел другие возможные пути для прогресса человечества в многополярном мире, в том числе возрождение паломнической традиции.

Обращает на себя внимание то, что некоторая часть отечественных культурологов также приходит к выводу, что в современном глобализирующемся мире роль и место паломничества постепенно будут утрачиваться, уступая место другим формам путешествий и освоения культурного пространства. Вынося эту точку зрения на общественное обсуждение, Н.А. Кочеляева пишет: «В условиях современных глобальных процессов, когда любая из религий становится предметом выбора, в общечеловеческом значении паломничество как явление культуры утрачивает свое значение»[10]. Таким образом, относя паломничество к архаическим формам деятельности, исследователь считает, что современное поколение людей не сможет, или не захочет, восстановить свою религиозность в рамках традиционной православной веры.

Безусловно, невозможно буквальное повторение прошлого, но реально и осуществимо возрождение паломнической традиции на новом этапе развития общества. Характеризируя современный процесс возрождения православного паломничества, Святейший Патриарх Кирилл говорил: «Если во внутреннем паломничестве ежегодно принимают участие до трех миллионов верующих, то к святыням Вселенского Православия отправляются пока еще не более 100 тысяч паломников в год. Хотя и эта цифра является огромной по сравнению с тем, что было еще несколько лет назад»[11]. Современные технические возможности создали условия для невероятно быстрого перемещения большого количества людей в пространстве, но не ли-

---

[10] *Кочеляева Н.А.* Паломничество как социокультурный феномен // Сб. научн. ст. по итогам Всероссийской научно-практической конференции «Культурология в социальном измерении» (Кемерово, 16–17 февраля 2007 г.). Кемерово, 2008. С. 105.

[11] *Кирилл, митрополит, ныне Святейший Патриарх Московский и всея Руси.* Доклад «Православное паломничество: традиции и современность» // Сб материалов Третьей общецерковной конференции «Православное паломничество: традиции и современность», 29–30 ноября 2006 г. М., 2009. С. 14.

шили их способности относиться к паломнической традиции как к подвижничеству и святому делу.

В настоящее время все более массовыми становятся многодневные крестные ходы с чудотворными и чтимыми иконами и крестами к всероссийским и местночтимым святым местам. Крестные ходы представляют собой древнейший вид пешего паломничества, ведущего свое начало с первых столетий усвоения христианства русским народом. Конечно, участников современных крестных ходов опекают различные социальные службы, в том числе медицинские, им помогают местные жители, но все-таки пешее паломничество даже в настоящее время представляет собой вид подвижничества, которое происходит по велению сердца и души каждого богомольца.

Важную роль в деле возрождения религиозного паломничества играют современные технологии услуг в организации богомолья и специальная инфраструктура путешествий, которые должны создать и овладеть ими представители традиционных религий в России. Высокий уровень предоставляемых услуг не противоречит содержанию религиозного паломничества, потому что они не затрагивают внутренней сути этой древней традиции, а только отражают определенный культурный уровень современного общества, неотъемлемые социальные гарантии для людей, а также требования безопасности. А возможность проявить личное благочестие для каждого паломника в святом месте всегда найдется.

Итак, развитие религиозного паломничества в России зависит от многих условий и обстоятельств, связанных, прежде всего, с состоянием религиозности народа и уровнем культуры современного общества.

Святейший Патриарх Алексий II писал об этом: «Отрадно видеть рост интереса к паломничеству со стороны чад нашей Церкви. Для значительного числа людей паломничество стало не просто одной из православных традиций, но регулярной потребностью души. Необычайный размах получили в последние годы многодневные крестные ходы тысяч верующих к святым местам, что по своей сути является одной из традиционных форм паломничества. <...> Показателем живого интереса к паломничеству является активное обсуждение этой темы не только на общецерковном уровне, но и на местах. <...> Мы должны помнить, что смысл паломничества заключается не в суетном стремлении увидеть многоликий мир куль-

тур и цивилизаций. Смысл паломничества – в смиренном и искреннем желании с молитвой и благоговением прикоснуться к святыням христианства»[12].

М.А. Удод

Развитие духовной культуры России и Англии в XIX–XX вв.

Проблемы, связанные с взаимоотношением культуры и религии, сейчас как никогда должны занимать главное место в СМИ, выдвигаться на обсуждение в телевизионных передачах и конференциях, так как культура включает в себя всю совокупность форм общественной жизни от искусства до политики, которые всегда находились под влиянием религии. И сейчас мы приближаемся к такому моменту, когда большинством людей религия уже воспринимается не как основная составляющая культуры, имеющая свои порядки, традиции и ценности, а как какой-нибудь кружок по интересам, принадлежа к которому духовно необразованные люди умаляют право на существование других религий, культур, что чаще всего приводит, как минимум, к конфликтам, а как максимум – к войнам.

Взаимоотношение религии и культуры не может быть раскрыто без конкретного анализа как эволюции самой культуры, так и той системы социальных взаимосвязей, в которой она осуществляется. Религия и культура страны крепко сплетены друг с другом. Взаимоотношение религии и культуры России способствовало зарождению особой национальной культуры, которая позволила России лучше всех культурных народов сохранить природные основы народной души. В период XIX–XX вв. происходили очень важные события, которые повлияли на взаимоотношение культуры и религии таких стран, как Россия и Англия.

Теоретическое и практическое духовное освоение действительности осуществляется за счет познавательной и регулятивной функций духовной культуры, которые реализуются за счет науки и поли-

---

[12] *Алексий II, Святейший Патриарх Московский и всея Руси.* Приветствие участникам Четвертой общецерковной конференции «Православное паломничество: традиции и современность» // Православный паломник. 2008. № 1(38). С. 3.

тической, правовой и моральной культуры, религии и искусства. И поэтому уровень развитости духовной культуры неразрывно связан с запасом знаний об особенностях и традициях данного государства. Следовательно, для воссоздания настоящей картины культурно-религиозных отношений в России и Англии следует рассмотреть основной исторический период, который привел к современному положению культуры и религии в обществе, и обратить внимание на аспекты, позволяющие выявить определенные тенденции развития основных составляющих культуры.

В XIX в. культура России переходит на новый уровень развития. Одним из событий, повлиявших на становление национального самосознания русского общества, была Отечественная война 1812 года, которая сблизила Россию с Западом и также ускорила формирование русской культуры как одной из европейских культур, тесно связанной с западноевропейскими течениями общественной мысли и художественной культуры. С этого момента появляется все больше западников и славянофилов, выдвигающих концепции возможных пути развития русского общества, связанные, соответственно, либо с приверженностью к западноевропейской культуре, либо идеей самобытного развития России.

Просвещение было признано важнейшим направлением государственной политики в этот период. Создавалась система государственного образования: одногодичные приходские школы; трехклассные уездные училища; семиклассные гимназии. Развивалось и высшее образование. Был основан целый ряд университетов: Казанский, Харьковский, Петербургский. Для подготовки квалифицированных кадров были созданы специальные высшие учебные заведения. И таким образом развитие просвещения влияло на развитие науки.

В первые десятилетия XIX в. распространяется эстетика романтизма, предполагавшая создание обобщенного идеального образа, противопоставленного действительности. Происходит утверждение сильной, свободной личности, пренебрегающей условностями общества. «Русский роман, – писал влиятельнейший английский критик М. Арнольд, – заслуженно пользуется сейчас величайшей славой. Если новые литературные произведения поддержат и укрепят ее, то всем нам придется заняться изучением русского языка»[1]. В 1840-х гг.

[1] *Елистратова П.А.* Русские классики в Англии. Интернациональная литература. № 11. М.: Художественная литература, 1942. С. 119.

внимание культуры России привлекают социальные проблемы, связанные с острым конфликтом в русском обществе.

В последующие годы в литературных произведениях отразились идейные конфликты той поры. В это время создают свои лучшие произведения И.С. Тургенев, Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой. В литературных сочинениях этого периода внимание к общественным конфликтам обогащалось, а иногда и отодвигалось на второй план глубоким психологизмом и философскими обобщениями, касавшимися судеб России и западной культуры, их взаимоотношений, поисками духовной опоры в христианстве. Эти сочинения оказали влияние и на развитие мировой культуры, став ее неотъемлемой частью. «Влияние идей, образов, художественных приемов русских писателей испытали в конце XIX – начале XX века Мопассан, Золя, Доде, Франс, Роллан во Франции, Гарди, Шоу, Голсуорси в Англии, Гауптман, Т. и Г. Манн в Германии, Лондон и Драйзер в США и много других выдающихся деятелей зарубежной литературы, которым творчество великих русских писателей помогло найти новые пути в искусстве»[2].

В XIX в. православие являлось наиболее массовым вероисповеданием в России со своей многочисленной и разветвленной организацией. По данным первой всеобщей переписи населения 1897 г. численность православных составляла 87,3 млн человек, или 69,5% населения империи. Несомненно, что к началу XX в. православная Церковь располагала самой массовой аудиторией в стране[3]. Однако кризисные явления в религии затронули в конце XIX в. и в начале XX в. таких представителей внецерковной ветви русского религиозного либерализма, как Ф.М. Достоевского, Вл.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова и др. Одни ратовали за возвращение церкви к мифическим исконным началам, другие подвергали критике официальную церковность дореформенной поры и высказывались за обновление русского православия применительно к меняющимся условиям общественного развития.

В начале XIX в. Великобритания перестает рассматриваться Россией как противник и в печати появляются материалы, касающиеся

---

[2] *Фридлендер Г.М.* История русской литературы. Т. IX. Ч. 2. М.; Л.: АН СССР, 1956. С. 624–625.

[3] *Клибанов А.И.* Русское православие: вехи истории. М.: Политиздат, 1989. С. 380.

истории русско-английского сотрудничества, которые должны были способствовать улучшению отношений с Англией. В Англии в первые десятилетия XIX в. быстрые темпы развития капитализма повлияли на обострение классовых противоречий, подняв волны народного возмущения, насторожившие правящие круги Англии, с нетерпимостью отвергавшие проявления свободомыслия и демократии. XIX в. стал «золотым веком» в развитии английской экономики. Англия занимала лидирующую позицию в мире, где все активнее развивалась единая индустриальная цивилизация. А вместе с этим английская буржуазия была самой могущественной в мире.

Британская империя была первой (если не принимать в расчет Древнюю Финикию) моделью построения чисто «торговой цивилизации», к которой логически вела западная история. И не случайно главными теоретиками либерализма были именно англичане – Адам Смит, Рикардо и др., а философами индивидуализма – Локк, Гоббс, Мандевиль. Макс Вебер и еще более ярко Вернер Зомбарт убедительно показали, каким образом западный капитализм родился из протестантской этики и насколько этно-религиозный фактор существенен для возникновения определенных социально-экономических формаций[4].

В 1830–1840-х гг. в Англии на смену романтизму как литературному направлению приходит реализм. Своего расцвета он достигает во второй половине 1840-х гг. – в период подъема чартистского движения. В произведениях реалистов с наибольшей полнотой и художественным мастерством отразились самые существенные стороны жизни страны. Они сумели создать яркие произведения, которые имели большое познавательное значение и без прикрас изображали действительность своего времени.

В XIX в. важные религиозные события для русской эмиграции также происходили в Англии. Священник Смирнов был назначен исполняющим обязанности Российского посланника в 1800 г. Денежных средств, выделенных Сенатом на содержание храма, не хватало, Посольской церкви приходилось переезжать, но все же отцу Иакову удалось построить часовенку во дворе дома, где прежде были конюшни. В 1840 г. священник Евгений (Попов) был переведен из Копенгагена в связи с кончиной отца Иакова. Он оказывал значительную поддержку

[4] *Дугин А.Г.* Основы геополитики. Геополитическое будущее России. Мыслить пространством. Ч. 4. М.: Арктогея, 2000. С. 924.

русским военнопленным во время и после Крымской войны. Священник Евгений был также главным консультантом англиканского священника Джона Мэйзона Нила в работе над многотомной Историей Православной Восточной Церкви. О. Евгений печатал заметки в российских журналах духовного направления, в частности о возможности соединения[5].

Несмотря на обострение отношений с Англией во время Крымской войны, контакты между англиканами и русскими православными христианами успешно развивались всю вторую половину XIX в. В 1888 г. митрополит Киевский Платон (Городецкий) в ответ на поздравление архиепископа Кентерберийского Бенсона по случаю празднования 900-летия Крещения Руси, писал: «Если Вы так же, как это следует из Вашего письма, желаете, чтобы мы могли быть едины в союзе Евангельского Благовестия, я прошу Вас сообщить мне ясно и определенно, на каких основаниях Вы полагаете единение наших Церквей возможным»[6].

В конце XIX – начале XX в. Англию посещали многие представители русской творческой интеллигенции, а также чиновники, дипломаты и другие политические деятели[7]. Подобно европейским странам, Англия всегда смотрела на Россию как на государство сильное и опасное, угрожавшее интересам Британской империи на Востоке. В свою очередь Англия с давних пор занимала особое место в представлении россиян о политической системе мира, так как являлась наравне с Россией самой крупной мировой империей. К Англии испытывали сильный интерес большинство русских философов, как славянофилов, так и западников. Одни видели в Англии наиболее опасного врага и соперника, другие считали государственную и правовую систему Англии главным примером для подражания[8].

---

[5] *Сарни М.А.* Русская церковь в Лондоне: Очерк истории // Альфа и Омега. 2003. № 38(4). С. 297–324.

[6] *Псарев А.В.* «Сердце и душа верующего англичанина не исчерпываются утилитарными целями и планами»: отношения митрополита Антония (Храповицкого) с Англиканами. История Русской Православной Церкви. Вестник ПСТГУ. М.: ПСТГУ, 2008. С. 71–72.

[7] *Майский Н.* Путеводитель за границею. М.; СПб. 1867. С. 1.

[8] *Казнина О.А.* Русские в Англии: русская эмиграция в контексте русско-английских литературных связей в первой половине XX в. М.: Наследие, 1997. С. 388.

Развитие цивилизации усилило агрессивные инстинкты человечества во время кризиса в Европе и Первой мировой войны. Мировая война ослабила образ России как государства, способного сохранить культурное наследие Европы. Русские мыслители давно указали на признаки заката Европы, но если раньше они верили в особую миссию России, которая возьмет на себя спасение Европы и сохранение ее культурного наследия, то мировая война разрушила иллюзию могущества России. Стало очевидно, что кризис Европы – это и кризис России и выйти из него нельзя без установления новых отношений между мировыми империями. Россия оказалась перед выбором: с какой из крупнейших западных держав строить свое будущее? Многие мыслители и политики России в эти годы призывали к сближению с Англией для противостояния Германии и Америке. Европа вплотную поставлена перед основной темой всемирной истории – соединения Востока и Запада. Великие роли в этом мировом передвижении культуры должны выпасть на долю России и Англии[9].

Трагические события Первой мировой войны раскрыли необходимость более тесных человеческих и культурных связей и взаимопонимания. На период войны приходится кульминация интереса англичан к русской культуре. Симпатии к России ярко проявлялись во всех слоях общества: издавались книги о России, образовывались англо-русские общества культурного сближения, в нескольких университетах на частные пожертвования открылись кафедры русского языка. В предвоенные годы русская литература была главным средством не только культурного влияния, но и политической пропаганды. С открытием русской литературы культурный авторитет России неизмеримо возрос.

В начале XX в. в России распространение атеистических взглядов подвергалось уголовному преследованию. Запрещались переходы из христианского вероисповедания, в частности из православного, в иноверное. Ограничения накладывались и на браки. Временное правительство, придя к власти, отменило все сословные, религиозные и национальные ограничения. Декретом «О земле» большевистского правительства от 26 октября 1917 г. все монастырские и церковные земли были национализированы. Другими декретами православная церковь была отстранена от государства, школы, армии, потерял юридическую силу церковный брак. Выдача государственных средств

[9] *Тойнби А.Дж.* Россия и Запад. М.: Прогресс, 1995. С. 77.

на содержание церквей и духовенства прекратилось, большевики стали варварски грабить церковь[10]. В конце 1920-х религиозные организации были объявлены враждебными советской власти и классовыми врагами, началась широкомасштабная кампания по закрытию храмов. Православная религия была заменена на коммунистическую.

Непосредственное общение интеллигенции, культурные и литературные контакты вносили поправки в отношения между государствами и народами. Одной из первых европейских стран, предоставивших убежище русским ученым, врачам, инженерам, деятелям культуры и искусства, покинувшим Россию после октябрьского переворота 1917 г. и гражданской войны, была Великобритания. В обществе русских в Британии существовала прочная централизованная структура, действовали многочисленные политические, общественные, культурные и коммерческие организации, издавались газеты и журналы, колония вела упорную культурную работу по сохранению русских традиций, наследия Золотого и Серебряного веков русской культуры[11].

Важным объединяющим центром в Англии, как и в других странах, была церковь. Русская община была маленькой, и домовая часовня удовлетворяла их потребности. Но во время и после Первой мировой войны русская община начала расти, и домовая церковь уже не могла принять такое число верующих. Англиканская Церковь предоставила возможность приходу временно использовать большую историческую церковь. Эта церковь использовалась, пока англиканцы не предоставили другую церковь, которая была построена Герцогом Вестминстерским на его собственной земле для народа Англии и стала известной среди русских как Успенская церковь.

В 1927 г. лондонский приход разделился пополам. Было достигнуто соглашение по использованию церкви, согласно которому службы попеременно чередовались каждую неделю. В июне 1929 г. архимандрит Николай (Карпов), направленный Русской Зарубежной Православной Церковью, был посвящен в первого православного епископа в Лондоне. Это событие собрало большое число православных, а также священников Англиканской Церкви и других ве-

---

[10] *Миронова М.Н.* Религия в системе культуры М.: Наука, 1992. С. 34.

[11] *Ульянкина Т.И.* Русские ученые-эмигранты в Великобритании (1917–1940-е гг.) // ИИЕТ РАН. Годичная научная конференция 1998. М.: ИИЕТ РАН, 1999. С. 242–247.

роисповеданий. Православная церковь в Лондоне собирала под своими сводами людей всех политических оттенков. В Англии в 1920–1930-х гг. и позднее особенно активно происходило сближение религий. Представители русской церкви приезжали в Англию на церковные конференции, участвовали в совместных службах.

1930-е гг. – противоречивый период в отношениях России и Англии. За временным разрывом дипломатических отношений в эти годы последовал новый этап их развития. Десятилетие 1930-х гг. характеризуется утверждением приоритета культурных связей с Советской Россией. Политическая роль эмиграции, ее влияние на английскую политику постепенно угасает. В Англии русские писатели, историки, литературоведы, должны были говорить по-английски, и не только в чисто языковом, но и в понятийном, и в широком культурном смысле. Английская культура отвлекала русских от их проблем и все больше втягивала их в английскую жизнь и в работу на благо Великобритании. Своей культурой и своими жизненными ценностями Англия в значительной мере подавляла русские корни в эмигрантах. Русская эмиграция в Англии быстрее, чем в других странах, стала частью английской культуры. Но все же она сыграла важную культурную роль в качестве посредника между английской и русской культурой. Англичане смогли воспринять иные жизненные ценности. Под воздействием русских исследователей литературы, работавших в Англии, англичане не только в 1920-х гг., но и в последующие годы изучали русскую литературу XX в., как и культуру в целом.

Религия везде и во все времена являлась консолидирующим началом в рождении стран и народов, «куколкой цивилизации». Под ее влиянием разрозненные племена формировались в народы, территориальные объединения соединялись в империи, в которых религия являлась одним из основных элементов, влияющих на их формирование и развитие. Духовно-нравственным основанием Российской империи было христианство в его восточном варианте – православие, которое, в свою очередь, обеспечивало целостность мировоззрения общества и единства нации, утверждало веру народа в правильности и незыблемости избранных им основ жизни[12].

---

[12] *Тойнби А.Дж.* Цивилизация перед судом истории. М.: Айрис-пресс, 2003. С. 67.

В 1945 г. религиозным организациям в СССР были предоставлены права юридических лиц, а в конце 1980-х были сняты многие ограничения на деятельность религиозных организаций. Практически все религиозные течения развернули бурную деятельность, и стали распространяться различные секты.

В это время в Англии значительная часть русских, выехавших за границу, живет идеями Запада. Даже исповедуя православие, они все равно уклонились от православия. И причиной тому было то, что они не свои убеждения и уклад жизни строили на учении православной веры, а старались правила и учение православной церкви согласовать с своими привычками и желаниями. Поэтому, с одной стороны, они мало интересовались сущностью православного учения, с другой, исполняли требования и обряды православной церкви лишь постольку, поскольку это не мешало их больше европейскому, чем русскому укладу жизни. Отсюда пренебрежительное отношение к постам, посещение храмов лишь на короткое время, да и то для удовлетворения больше эстетического, чем религиозного чувства, и полное непонимание религии как главной основы духовной жизни человека.

Религиозная составляющая политики недооценивалась властью, что привело к фактическому отказу ее от всякой осмысленной и целенаправленной работы по религиозному и религиоведческому образованию и просвещению народа и лишило ее какой-либо мировоззренческой опоры. Впоследствии разруха во всех сферах общественной жизни, катастрофическое падение уровня жизни абсолютного большинства населения, правовой беспредел и нравственный распад породили в обществе крайнюю морально-психологическую напряженность и неустойчивость. Об этом свидетельствуют данные о росте преступности, которая к концу XX в. увеличилась вдвое[13]. Следует особо подчеркнуть разрушение связи времен, утрату памяти о прошлом, отсутствие преемственности, связи с духовным опытом предыдущих поколений, что составляет одну из главных основ цивилизации. На смену приходит общество «общечеловеков», атомизированных людей, лишенных памяти о прошлом[14]. И эта неустой-

[13] http://www.gks.ru/dbscripts/Cbsd/DBInet.cgi.

[14] *Лисичкин В.А., Шелепин Л.А.* Россия под властью плутократии. История черного десятилетия. М.: Алгоритм, 2003. С. 483.

чивость в социальной сфере приобретает в наши дни глобальный характер, полностью разрушая духовную сферу.

Еще Ф.М. Достоевский, отмечал, что если у французов есть гордость, любовь к изяществу, у испанцев – ревность, у англичан – честность и дотошность, у немцев – аккуратность, то у русских есть умение понимать и принимать все другие народы. И действительно, русские понимают, к примеру, европейцев гораздо лучше, чем те понимают россиян. Наши предки великолепно осознавали уникальность образа жизни тех народов, с которыми сталкивались, и потому так этнически многообразна Россия[15]. Возможно, поэтому сближение с Англией привело к серьезным переменам в сфере культуры.

Сейчас мировыми лидерами являются англоязычные страны, а также те, которые применяют английский язык для общения, в научной деятельности, в управлении промышленным производством, в средствах связи и в других видах деятельности. Одним из основных институтов, которым предоставляется возможность духовного воспитания человека, является школа. Школа сейчас, вследствие многолетнего влияния основных лидирующих стран, стремительно меняет всю систему естественно-научного образования: на все предметы естествознания дается столько же времени, сколько на изучение одного английского языка, что приведет к деквалификации преподавателей естественных дисциплин, а затем и массовой безработице[16].

Задачи и планы реформ вряд ли нуждались бы в особых комментариях, если бы не массовая обработка населения с помощью СМИ, которые идут на прямую подмену понятий. Ведь фактическая цель реформ – уничтожение интеллекта страны. Под флагом гуманизации фундаментальность образования заменяется нагрузкой паразитическими предметами. На первый план выдвигаются не интересы России, а интересы глобального мира, не знания, а понимание приказов «цивилизованных» людей, которые должны отдаваться на английском языке. Действия в области «образования», направленные на изменение менталитета, влекут за собой изменение целеполагания молодежи[17].

---

[15] *Лисичкин В.А., Шелепин Л.А.* Россия под властью плутократии. История черного десятилетия. М.: Алгоритм, 2003. С. 483.

[16] *Анри О.* Россия в стратегическом капкане. М.: Алгоритм, 2003. С. 353.

[17] *Лисичкин В.А., Шелепин Л.А.* Россия под властью плутократии. История черного десятилетия. М.: Алгоритм, 2003. С. 483.

С экранов телевизоров политики, общаясь с иностранными журналистами, используют английский язык или – чаще – его подобие, не учитывая того, что и русский язык в России, к сожалению, не все знают хорошо. Политик, прежде всего, должен быть открыт для народа своей страны, говорить на родном языке и не уступать глобальным нуждам лидеров других цивилизаций, когда дело касается культурного наследия страны.

В порыве получить все возможные материальные блага современное общество забывает о культурном самовоспитании и считает, что в нынешних условиях оно и не нужно. С. Хантингтон говорит о необходимости четкого разграничения сферы влияния различных цивилизаций и тщательном следовании этому направлению. Упоминая регионы, где различные цивилизации накладываются друг на друга, он указывает на то, что ведущие государства, по его мнению, должны брать на себя роль коллективного посредника или гаранта, чтобы сдерживать или останавливать цивилизационные войны между государствами или группами государств. Говорит он и о том, что народы – представители всех цивилизаций мира – должны искать ценности, институты и обычаи, общие с народами других цивилизаций, и стремиться увеличивать количество таковых ценностей, институтов и обычаев[18]. Русские во многом пытаются подражать англичанам и перенимают их традиции и образ жизни, но, к сожалению, часто не понимают духа тех внешних форм, которые пытаются ввести у себя.

Сейчас, в праздничные дни, храмы переполнены верующими, и создается впечатление, что русские люди обратились к церкви. Но если сравнить цифры посещающих храмы с числом проживающих в данной местности русских, то окажется, что посещает храм лишь десятая часть русского населения. Столько же приблизительно посещают богослужения по большим праздникам, а остальные или весьма редко, или совершенно ушли от церкви, под влиянием сектантских или других антирелигиозных влияний, а в большинстве случаев они просто не живут духовными запросами, черствеют и грубеют душой и доходят нередко до настоящего нигилизма.

Взаимоотношение религии и культуры влияет на отношение общества к национальным традициям, на повышение роли религии и

---

[18] *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций / Пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 603.

духовного и культурного образования в жизни общества, на укрепление единства на принципах патриотизма и солидарности, которые в настоящее время имеют нестабильный характер.

Ю.И. Левшенко

Политический дискурс в СМИ и легитимация власти в контексте социально-политических изменений

В процессе эволюции базовых мировоззренческих установок меняются и представления о пространственно-информационном обмене. В рамках современной научной картины мира усиливаются представления о возрастающей роли информационного взаимодействия. Эти представления служат базисом для построения многочисленных социально-философских концепций информационного общества, которые рассматривают информацию в качестве важнейшего фактора, детерминирующего события социальной жизни.

Процессы, происходящие на современном этапе развития общества, позволяют нам говорить о формировании единого общемирового информационно-коммуникационного пространства. Наряду с этим необходимо отметить неравномерность доступа к источникам информации, которое приводит к сосредоточению информационных потоков в руках ограниченного круга лиц. При этом борьба за приобретение и удержание политической власти приобретает иное звучание, а акценты смещаются в сторону борьбы за «собственность на средства производства общественного мнения»[1].

Процесс позиционирования претендентов на власть, а также государственных и общественных структур в целом происходит, главным образом, в рамках политического дискурса. В настоящее время политика стала носить преимущественно дискурсивный характер. Это связано с тем, что большинство политических действий, которые являются речевыми, реализуются в информационной среде посредством политической коммуникации. В отечественной науке существуют многочисленные интерпретации феномена политического дискурса, под которым понимают знаково-символический способ коммуникации, направленный на производство и воспроизводство

[1] *Грачев М.Н.* Политическая коммуникация: теоретические концепции, модели, векторы развития. – М.: Издательство «Прометей», 2004.

знаний, образов, смыслов, значений, ценностей, интерпретаций, которые осуществляют функции репрезентации, позиционирования и иерархизации социальных субъектов в динамическом пространстве политического поля[2]. Другими словами, дискурс подразумевает собой текст, вместе с заключенными в нем способами обсуждения выбранной темы, образцами постановки проблем и подхода к их решению. Дискурс структурирован соответственно определенным правилам, которые ограничивают набор возможных дискурсивных артикуляций[3]. Это не произвольная палитра высказываний, а детерминированное смысловое пространство, в котором реальный политический факт зависит от господствующего употребления слов и понятий в совокупности дискурсов. Эта точка зрения лежит в русле субъективной эпистемологии, согласно которой в пространстве социальной жизни нас окружает «понятийно выстроенная среда», а не естественные данности.

Таким образом, язык в целом и политический текст, как одно из его проявлений, оказывается достаточно эффективным инструментом в руках властных структур. Политический дискурс обладает манипулятивным потенциалом, т.к. любой политический текст создается с целью убеждения в некоторой позиции, презентации тех или иных фактов в определенном свете, побуждения к действию. Согласно М. Фуко, власть сама производит истину, навязывая значения, поэтому дискурс следует воспринимать как насилие над вещами[4]. Многие исследователи (М. Фуко, А. Грамши, Р. Барт, Ю. Хабермас, П. Бурдье и др.) сходятся на том, что дискурс – это мощный властный ресурс, который, обладая знаковым характером, выполняет функцию регулирования, распределения и воспроизводства властных отношений. Ученые-филологи полагают, что политическая речь имеет тенденцию к навязыванию оценок и внушению отрицательного отношения к политическим конкурентам и оппозиционе-

---

[2] См.: *Русакова О.Ф.* Политическая дискурсология: актуальность исследования и теоретико-методологические основания, № 61(2008) Общественные науки. Выпуск 6.

[3] *Кравченко В.И.* Политическая культура как отражение политико-коммуникативной реальности общества. Сборник научных трудов «Актуальные проблемы теории коммуникации». СПб., 2004.

[4] См.: *Йоргенсен М., Филипс Л.* Дискурс-анализ: теория и метод. Харьков, 2004, стр. 32.

рам. Более того существует мысль о скрытом программировании интерпретации реальности. Это связано не только с тем, что при помощи политического дискурса может быть выделена и концептуализирована та информация, которая, по мнению какой-либо социальной группы, признается актуальной, значимой и необходимой, а с тем, что благодаря дискурсу для любого социального факта создается особая система значений и интерпретаций. Эта система наделяет факт нормативностью, устраняя альтернативные интерпретации, которые признаются девиантными. А. Грамши утверждал, что представление о естественном порядке вещей социально конструируются и воспроизводят господствующие в социуме идеологические стандарты общественных отношений[5].

Основным каналом, через который реализуется феномен политического дискурса, являются средства массовой информации. Масс-медиа становятся не только опосредующим звеном для политических процессов, но и средством влияния на аудиторию. Информационная сфера в настоящее время представляет собой один из инструментов преобразования как экономического и культурного, так и политического пространства. СМИ превращаются в необходимый компонент взаимодействия субъектов политики с окружающей средой. С. Холл акцентировал внимание на том, что медиа обладают властью предписывать событиям некий смысл, интерпретируя их определенным образом и придавая данным интерпретациям статус общепризнанной правды[6]. Во-многом по этим причинам масс-медиа рассматривается как важнейший инструмент целенаправленного конструирования политических порядков, средство выстраивания необходимых власти связей и отношений с общественностью[7]. Основным источником информации о государстве для ее собственных граждан, включая все социальные слои населения, от простых рабочих до политической и финансовой элиты, становятся именно каналы средств массовой информации. В современном обществе образ мира во многом формируется СМИ. Как отмечает Н. Больц, «вследствие того, что наши знания о реальности опосредованы СМИ, стало

---

[5] *Тузиков А.Р.* Масс-медиа: идеология видимая и невидимая. // ПОЛИС: Политические исследования. № 5. 2002.

[6] Там же.

[7] См.: Политические коммуникации. Под ред. профессора А.И. Соловьева, М., 2004.

бессмысленно отличать отображение от отображенного явления... Что есть тот или иной политик или событие – это вообще можно понять лишь в их медиальной инсценировке. То, что реально происходит, становится общественным событием только через свое медиальное отображение»[8].

В освещении политических процессов информационная составляющая играет важнейшую роль, т.к. представления о проводимой политике, формируются, прежде всего, не с помощью законодательных актов и нормативно-правовых документов, а посредством информационного фона и на основе политического дискурса в средствах массовой информации. Не последнюю роль играет тот факт, что прямая коммуникация между политическими деятелями и гражданами затруднена, что еще раз подчеркивает значимость политического дискурса в средствах массовой информации именно для общественно-политической сферы. Неомарксисты в своих работах не только подчеркивают важность информационной сферы для публичной власти, но, более того, акцентируют внимание на том, что функционирование и воспроизводство властных отношений невозможно без идеологических инструментов, важнейшим из которых являются средства массовой информации. Последние позволяют обеспечить непрерывность и целенаправленность информационного влияния, сообщая вектор мнения и отражая взгляды, убеждения, ценностные ориентации определенных социальных групп.

Пространство политической коммуникации, выступая своеобразным социально-информационным полем политики, структурирует политическую деятельность и придает ей новое значение[9]. От степени владения средствами политической коммуникации зависит возможность государства реализовывать политические проекты на всех уровнях. Необходимо понимать, что современный человек представляет собой не столько идейно-ориентированного, сколько «информационно-заряженного» индивида. Происходит переориентация, связанная с тем, что людям более перестают быть нужны доктринальные объяснения действительности, им нужна информация

---

[8] *Чистов И.И.* Формирование образа законодательной власти РФ в российских СМИ (на примере Государственной Думы Федерального Собрания РФ). М., 2009, стр. 28.

[9] См.: *Грачев М.Н.* Политическая коммуникация // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. № 1. 1999.

для удовлетворения запросов. В связи с этим меняются и способы управления общественным мнением, т.к. власть осознает преимущества информационно-коммуникационных механизмов.

Как уже было отмечено выше, в эпоху информационного общества прямой контакт между властными структурами и обществом становится сложно реализуемым, поэтому политическая коммуникация в средствах массовой информации опосредована дискурсом. Политический дискурс в СМИ – это сложное коммуникативное явление, имеющее своей целью борьбу за власть посредством формирования общественного мнения, включающее текст как вербализованный результат речи, контекст – ситуативный, социокультурный и прагматический, а также специальные языковые средства, отвечающие целям и задачам дискурса[10].

Политический дискурс в средствах массовой информации в целом ориентирован на массовую аудиторию. В основе политического дискурса лежит политический текст, который носит символический характер. Этим можно объяснить тот факт, что политический текст не обязательно должен апеллировать к аргументам и веским фактам, иногда, напротив, акцентируя внимание на эмоциональной стороне вопроса. Правильное прочтение политического текста зависит от множества факторов, таких как коммуникативные возможности субъекта, понимание ожиданий аудитории, выбор верных каналов коммуникации. Кроме того, следует учитывать, что любой политический текст «прочитывается» человеком «через другой текст, например, внутреннюю идеологическую установку, мнение и т.д.»[11] Общество выработало устойчивый скепсис по отношению к политической информации в целом, т.к. люди понимают, что «искусственно создаваемая продукция может выдаваться за реальность»[12]. Поэтому сообщения СМИ – это не «волшебная пуля» как полагали первые теоретики теории массовой коммуникации. Тем не менее, в России подавляющая часть населения имеет высокую степень доверия к средствам массовой информации, пассивно и некритично воспринимая информацию.

---

[10] См.: *Никитина К.В.* Политический дискурс СМИ и его особенности, создающие предпосылки для манипуляции общественным сознанием, Управление общественными и экономическими системами. 2006.

[11] Политические коммуникации. Под ред. профессора А.И. Соловьева, М., 2004, стр. 42.

[12] Там же, стр. 43.

Тональность восприятия итогов переговоров, тех или иных фактов, событий и тенденций в политической сфере задается политическим дискурсом. Однако исследовательская проблема состоит в том, какова действительная роль данного коммуникативного феномена в существующих политических процессах, оказывает ли политический дискурс, возникший спонтанно или организованный целенаправленно, определенное влияние на политические процессы или такого влияния не существует, играет ли политический дискурс важную роль в процессах преобразования социально-политической сферы.

В качестве примера возьмем процесс легитимации власти. Феномен легитимации выбран не случайно, поскольку при решении задачи установления стабильности политической жизни общества, законности и правопорядка, а также повышения уровня доверия граждан к существующей политической ситуации и расстановке сил, процесс легитимации играет одну из важнейших ролей. Легитимность – непременный атрибут беспрепятственной реализации политических решений. Нельзя не заметить, что в эволюционной трансформации общества проблема легитимности власти остается одной из главенствующих, поскольку по-прежнему легитимное право на управление элита получает от населения в кредит.

За всю историю политико-философских исследований было накоплено более сотни интерпретаций понятия «легитимность». В обобщенном виде мы под легитимностью будем понимать «общественное отношение, возникающее между управляющими и управляемыми, качественно характеризующее отношение между ними по поводу происхождения, использования и подчинения власти»[13]. По мысли Вебера, власть воспринимается гражданами как правомерная, а поэтому справедливая в случае, если они внутренне готовы добровольно ей подчиняться. Власть должна совпадать с внутренними представлениями граждан, поскольку, являясь символическим средством, обеспечивает проведение коллективно обязательных решений. Таким образом, власть считается легитимной, «когда она находится в соответствии с ценностными предпочтениями граждан, другими словами, когда управляемые не сомневаются в происхождении власти управляющих и оказывают власти определенную поддержку»[14].

---

[13] *Елисеев С.М.* Легитимность власти: Концепции и проблемы развития в посткоммунистическом обществе. СПб., 1996, стр. 48.

[14] Там же, стр. 48.

В целом, формализация понятия легитимности является слишком сложной задачей, что связано, во-первых, с тем, что она является социокультурной характеристикой власти, а, во-вторых, с тем, что понятие претерпевает существенные изменения в процессе развития общества. Легитимация позиционируется в том числе и как специфическая технология, с помощью которой власть способна конструировать отношения с объектным полем, опираясь, в случае необходимости на политическое насилие[15].

Легитимность власти является своеобразным цементирующим фундаментом, позволяющим обеспечивать и сохранять стабильную прочность внутригосударственной обстановки. Сохранение и воспроизводство существующего порядка в обществе зиждилось в различные времена на различных основаниях. В условиях традиционного общества залогом социальной стабильности и одобрения властных отношений выступало некритичное принятие существующих устоев. Однако, процессы модернизации, усложнение общественно-политических процессов привело к изменению инструментов и способов, с помощью которых власть способна сохранять доверие со стороны граждан для возможности проведения политических решений. В эпоху информационного общества одним из них становится политическая коммуникация, опосредованная политическим дискурсом в средствах массовой информации.

Современные исследователи неоднократно подчеркивают, что сегодняшняя политика носит символический характер. Принимая во внимание данное допущение, можно предположить, что политический дискурс, будучи развернут в пространстве политической коммуникации, может способствовать укреплению или ослаблению легитимности власти. Так, при рассмотрении классических типов легимности, достаточно четко вырисовывается понимание того, что позиции как идеологической легитимности, основанной на убежденности граждан правильности идейно-ценностных установок, провозглашенных политическим режимом, так и позиции структурной легитимности, утверждающей, что существующее распределение властных функций наилучшим способом обеспечивает решение их проблем, а также персонального типа, который основывается на

---

[15] См. *Скиперских А.В.* Легитимация политической власти: становление и развитие концепта // Вестник Воронежского государственного университета. Серия Гуманитарные науки. № 10. 2007.

вере людей в личные качества политического деятеля, могут быть упрочнены или подорваны политическим дискурсом, развернутым в СМИ. Некоторые ученые полагают, что масс медиа создает и интерпретирует образы социальной жизни, трактуя определенным образом социальные феномены в контексте легитимации интересов тех или иных общественных групп.

Как было указано выше, политика приобретает символический характер, а легитимность власти представляет собой символический ресурс, обладающий эффектом социального «цементирования». Низкая эффективность демократических институтов, провалы при насаждении либеральной идеологии сверху актуализировали изучение символических ресурсов. Легитимность власти представляет собой своеобразную основу взаимодействия между гражданским обществом и публичной властью в сложноорганизованном социуме. Ресурс легитимности имеет ограниченный характер и не дается носителю пожизненно. При этом дефицит легитимности препятствует принятию и реализации политических решений, а также может стать дополнительным барьером в случае кризиса. Кроме того, в условиях демократического общества легитимность власти может быть оспорена со стороны политических конкурентов. Еще неомарксисты в своих работах акцентировали внимание на неустойчивости социального консенсуса, а также указывали на возможность социальных кризисов по причине утраты старых оснований легитимности и невозможности создать новые. Теоретики, принадлежащие к течению «новых правых», заговорили о фискальном кризисе государства всеобщего благоденствия и об «экономических противоречиях демократии».

Легитимация власти предполагает взаимодействие субъекта и объекта власти, которое может быть осуществлено посредством политического дискурса. Исходя из вышеизложенного, можно предположить, что политический дискурс в СМИ может быть рассмотрен как своеобразный механизм, с помощью которого властные структуры получают легитимность. Это связано, во-первых, с тем, что для одобрения и возможности проведения политического курса, необходимо, чтобы информация о нем была донесена до общественности и принята ею. А во-вторых, с тем, что политический текст образован и контролируется властью, которая, будучи обладателем необходимой информации, осуществляет целенаправленную коммуникацию. Однако эффективность коммуникации, а следовательно и значимость

политического дискурса для восполнения легитимности власти, зависит от ряда факторов. Полный контроль субъекта власти над политическим текстом, а также над каналами коммуникации еще не означает всеохватной управляемости коммуникативных процессов. Поэтому можно отметить, что при налаживании субъектно-объектной коммуникации для усиления легитимации субъекту власти приходится непрерывно совершенствовать свои организационные ресурсы.

Литература

1. *Грачев М.Н.* Политическая коммуникация: теоретические концепции, модели, векторы развития. М.: Издательство «Прометей», 2004.

2. *Грачев М.Н.* Политическая коммуникация // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. № 1. 1999.

3. *Дмитриев А.В., Латынов В.В.* Массовая коммуникация: пределы политического влияния. М., 1999.

4. *Замятин Д.Н.* Власть пространства и пространство власти. М., 2004.

5. *Йоргенсен М., Филипс Л.* Дискурс-анализ: теория и метод. Харьков, 2004.

6. *Кравченко В.И.* Политическая культура как отражение политико-коммуникативной реальности общества. Сборник научных трудов «Актуальные проблемы теории коммуникации». СПб., 2004.

7. *Леонтьев А.А.* Психолингвистическая проблематика массовой коммуникации// Психолингвистические проблемы массовой коммуникации, М., 1974.

8. *Липпман У.* Общественное мнение, М., 2004.

9. *Микрополитика.* Субъективные аспекты политического процесса в России» // М., Современные тетради, 2004.

10. *Никитина К.В.* Политический дискурс СМИ и его особенности, создающие предпосылки для манипуляции общественным сознанием, Управление общественными и экономическими системами 2006 № 2.

11. *Ольшанский В.Д.* Основы политической психологии. Екатеринбург, 2001.

12. *Панарин И.Н.* Технология информационной войны, М., «КСП+», 2003.

13. *Политические* коммуникации. Под ред. профессора А.И. Соловьева // Аспект Пресс, М., 2004.

14. *Романов Р.М.* Российский парламентаризм: генезис и организационное оформление // ПОЛИС: Политические исследования. № 5. 1998.

15. *Русакова О.Ф.* Политическая дискурсология: актуальность исследования и теоретико-методологические основания, № 61(2008) Общественные науки. Выпуск 6.

16. *Скиперских А.В.* Легитимация политической власти: становление и развитие концепта // Вестник Воронежского государственного университета. Серия Гуманитарные науки. № 10. 2007.

17. *Тузиков А.Р.* Масс-медиа: идеология видимая и невидимая // ПОЛИС: Политические исследования. № 5. 2002.

18. *Чистов И.И.* Формирование образа законодательной власти РФ в российских СМИ (на примере Государственной Думы Федерального Собрания РФ). М., 2009.

19. *Vertzberger Y.* The World in Their Minds: Information Processing, Cognition, and Perception in Foreign Policy Decision Making. Stanford: Stanford Univ. Press, 1990.

Д.С. Воропаев

Китайская альтернатива: консюмеризм или синергия символа и Логоса?

В стратегических интересах США «причастить» Китай Западу (иначе говоря, утвердить в нем господство ценностей общества потребления), и это «широкие врата» для Китая, но и сам Запад по существенным цивилизационным признакам сближается с Китаем. Так, неоязычество секуляризированного Запада и традиционное язычество Китая уже вполне сочетаются.

Из-за повсеместного распространения на Западе технологий манипуляции сознанием в условиях виртуализации мира, экономики символов, замещения знака символом-симулякром, а книги – «горячими» визуальными средствами общения современный ментальный и когнитивный ландшафт «белой» цивилизации все более напоминает непреходящее конкретно-символическое мышление китайцев.

На Западе вырождаются основы социального государства в результате крушения биполярной системы политического мироустройства вместе со сходом со сцены его главного миссионера – СССР (в качестве наиболее свежих примеров можно привести пенсионную реформу во Франции, урезание государственной поддержки системы высшего образования в Великобритании, циничность нового глобального интернационала). Параллельно в Китае происходит построение рыночной экономики с опорой на социал-дарвинизм, где системой пенсионного страхования охвачено население в рамках статистической погрешности, а вся медицина и образование платные, даже для живущих натуральным хозяйством крестьян (нынеш-

няя реформа здравоохранения на селе на поверку скорее окажется антикризисным пиаром). Чрезвычайно низкая доля фонда заработной платы в структуре роста ВВП при рекордных 70% перекоса в пользу инвестиций в основные фонды и инфраструктуру[1], сознательное занижение государством покупательной способности национальной валюты в ущерб семейным бюджетам граждан – все это ради глобальной конкурентоспособности Левиафана.

Наиболее простой и популярный в прогностике метод экстраполяции предлагает нам следующий тезис: Китай движется во встречном Западу направлении – сяокан (общество потребления) как ценностный ориентир на уровне клана и увеличение совокупной мощи в качестве главной цели модернизаций на уровне коллективного субъекта. Вдобавок США, его политические и социальные институты, несмотря на беспрецедентную самостоятельность руководства КНР в сфере принятия стратегических решений, остаются универсальным референтом во многих областях (калькированные реформы образования, здравоохранения и пенсионного обеспечения).

А.С. Панарин справедливо отвергает метод экстраполяции в прогнозировании, утверждая, что историческое творчество «одновременно является и свободным для импровизаций, и "слепым" по части своих отдаленных последствий. Оно осуществляется в поле взаимодействия собственного исторического прошлого (давления национальных традиций), современного опыта и внешних влияний (главным образом, со стороны наиболее преуспевающих народов, играющих роль "референтной группы" – предмета зависти и подражания). Относительное влияние этих трех составляющих никогда не бывает постоянным и предопределенным – в этой неопределенности и таится источник свободы цивилизационного выбора»[2].

Попробуем представить себе один из «экзотических» альтернативных сценариев для Поднебесной как теистической tabula rasa. Еще Плотин рассуждал о «религиозном» «превосходстве идеограммы как целостного символа над механическим буквенным письмом»[3]. По замечательной формулировке С. Аверинцева, «содержание подлинного

---

[1] *Завадский М.* Новый китайский горизонт // Эксперт. 2011. № 2(736).

[2] *Панарин А.С.* Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М., 1994. С. 9.

[3] *Аверинцев С.* «Наша Философия». Собр. соч. / София-Логос. Словарь. К., 2006. С. 616.

символа через опосредующие смысловые сцепления всякий раз соотнесено с "самым главным" – с идеей мировой целокупности, с полнотой космического и человеческого "универсума"»[4].

Однако реализация этого потенциала потребует «цивилизационной» модернизации – встать на курс развития подобный японскому[5] – введения в оборот собственного фонетического алфавита, способного в перспективе устранить мощные преграды развитию абстрактного мышления (в синтезе с опорой на традиционное идеографическое письмо в сферах, транслирующих историческую память цивилизации). Посюсторонняя религия социоцентризма, феномен нерушимости коллективизма даже в условиях капитализма, отсутствие понятия личности и зачаточный уровень развития абстрактного мышления – все это следствия конкретно-символической доминанты в Китае.[6]

Иероглифика до сих пор безраздельно господствует в Китае потому, что оказывается также чрезвычайно эффективным механизмом авторитарного государственного менеджмента. Она же нерушимая крепостная стена против тонких информационных технологий заморских «варваров». Командное место политики, объяснимое в потенциально крайне нестабильном китайском обществе («разрывы»), – основное препятствие перед «алфавитной реформой».

Как известно, мощнейший в мировой истории духовный синтез, синтез знака и образа (икоса), свершился не на Западе, но и не на Дальнем Востоке, – речь о Византии.

В новой для себя субъектной роли в полисубъектном политическом пространстве Китай, как и Византия (и более того), – масштабная империя, способная породить большие идеи (в случае *частичного* перехода на знаковое письмо). Не секрет также, что монотеизм как великий духовный прорыв человечества имеет полемические истоки (апофатические в каком-то смысле),и недаром исторически первой

---

[4] *Аверинцев С.* Символ. Собр. соч. / София-Логос. Словарь. К., 2006. С. 387.

[5] Парадоксально, но пока максимальный духовный потенциал мы наблюдаем в порабощенной культом iPhone Японии (десятки тысяч Православных)! Причина – алфавит вкупе с иероглификой, абстрактное мышление в синтезе с образным, и все это на почве беспрецедентной культурной дисциплины. Однако архетип моря довлеет над этим островным государством, изолированным небольшой территорией, и она вряд ли станет источником нового мирового духовного Ренессанса, скорее новой мировой войны.

[6] См.: *Воропаев Д.С.* Китайская грамота как ресурс модернизации // Человек. 2010. № 4. С. 66–82.

книгой Библии был Исход. Возможно, есть даже что-то общее между ханьцами, лишь в течение 60-ти последних лет строящими национальную идентичность, и ветхозаветными евреями времен Исхода, зажатыми между развитыми государствами междуречья и Египтом.

Культура Поднебесной еще в большей мере, нежели византийская, овладела символом, что, при условии наличия искры логоса, способно обогатить религиозную жизнь и возвратить миру «красоту изначальную»[7] – утраченное единство-гармонию «Истины, добра и красоты».

Модернизированный Китай, как и Византия, зажат в сложной геополитической ситуации, и первый шок от встречи с миром, длившийся, по крайней мере, 200 лет, прошел. Китай опомнился, перебрал множество моделей модернизации, способов ответа на вызов и, наконец, нашел наиболее адекватный в условиях его текущей лингвистически детерминированной культурной реальности ответ – «путь ощупывания камней»[8].

---

[7] См.: *Аверинцев С.* Красота изначальная. Собр. соч. / София-Логос. Словарь. К., 2006. С. 603–609.

[8] Успех модернизации стран ареала конфуцианства предопределен в глобализированном мире еще и тем, что современная естественная наука ушла от просвещенческой парадигмы, эры энциклопедизма и фундаментальных исследований, научный дискурс переместился в глобальную виртуальную интерактивную плоскость и все более походит на огромный, глубоко структурированный каталог (словарь) из ячеек теорий, гипотез и доктрин, доступный для комментирования и рекомбинирования, а основным методом узкоспециализированного научного поиска становится метод «научного тыка», осуществляемый в процессе комментирования. Это поразительно напоминает лингвистически детерминированную для всякого китайца картину мира – каталогизированную безразмерную библиотеку символов; а также его образ мысли и действия – интериоризация в сознании и упорядочение символического универсума путем «ощупывания камней», мышление на основе аналогии. Подключение этих стран к базам данных (дискурсу) современной науки фазы технологической доминанты означает для них возможность чрезвычайно быстро, эффективно, «дешево» переориентировать и заточить традиционные культурные коды под запросы современности. Недаром японцы любят повторять: «Мы в отличие от европейцев не знаем, почему это так работает, нас это не интересует, мы просто находим, что вот это, например, работает, а то не работает». Прибавьте сюда потенциал конфуцианской трудовой этики, культурных установок традиционных «рисовых» обществ, колоссальную кинетическую энергию, высвобождающуюся в процессе активной урбанизации КНР (ресурс, который давно израсходован прочими нациями), а также уникальные геополитические преференции архетипов мо-

Китай в логике вызова-ответа находится в фазе отвечающего, а значит, в роли актора, гораздо более адекватно воспринимающего истинные вызовы современности и способного найти более адекватные ответы, нежели «золотой миллиард», костенеющий и слепнущий от доминантной потребности цепляться за достигнутые привилегии. Именно со стороны Китая наиболее уместно ожидать «праведный гнев» по поводу несправедливого распределения мировых благ: являясь на текущий момент мастерской мира, он лицезреет, как «варвары», благодаря своим совершенным технологиям перераспределения финансов, перекачивают их в свои кладовые. Пока этот процесс в целом справедливо оправдывается интеллектуальным, научным и технологическим превосходством Запада.

Китай принимает на себя одну из ключевых глобальных угроз и проблем человечества – грядущую экологическую катастрофу. Именно в этой чрезвычайно энергоемкой экономике сосредоточено большинство грязных производств планеты. Именно сюда приходится чрезвычайно интенсивное плечо антропогенной нагрузки на природу. Госсовет КНР выделил семь новых стратегически важных отраслей на новую пятилетку, среди которых альтернативная энергетика, автомобили на альтернативном топливе и защита окружающей среды[9]. Несмотря на плакатную политическую риторику со стороны высшего руководства о «зеленом ВВП», в китайском обществе преобладает циничная трактовка сложившейся ситуации: энергоемкость и низкие экологические стандарты экономики КНР оборачиваются для нее глобальными конкурентными преимуществами, а экологические проблемы – это забота мирового сообщества в целом!

Но не за горами накопление критической массы – отношение к проблемам экологии внутри страны должно измениться. КНР фиксирует мировые рекорды интенсивности кислотных дождей, здесь треть всех дождей кислотные. Воздух в городах перенасыщен свинцом. Почвы одних провинций превращаются в пустыни благодаря эрозии, а других сильно проседают из-за полной откачки грунтовых вод, в целом более 90% пастбищ и 43% пахотных земель страдают от различной степени деградации[10]. От опустынивания уже страдают

ря (порты) и континента, и вы поймете секрет китайского чуда.

[9] *Завадский М.* Новый китайский горизонт // Эксперт. 2011. № 2(736).

[10] *Кузык Б.Н., Титаренко М.Л.* Китай–Россия 2050: стратегия соразвития. М., 2006. С. 188.

400 млн человек, площадь пустынь ежегодно увеличивается на 3,4 тыс. км^2, а песчаные бури из Китая нередко достигают Северной Америки[11]. В дефиците даже технически чистая вода, и нормальной практикой стало бурение скважин на глубину 450 м. Не будет преувеличением сказать, что Китай в действительности сегодня находится на пороге экологического коллапса. Ныне живущие поколения китайцев скоро столкнутся с ситуацией полной непригодности их родной среды для обитания.

Поэтому уместен сценарий, согласно которому именно коллективистскому Китаю придется выработать не только эффективную экологическую политику, но и действенную систему эко-био-этики. Таким образом, Китай мог бы стать мировым духовным лидером[12]. В рамках небольшого доклада не возьмусь оценивать вероятность осуществления подобных прогнозов, это работа для специализированных НИИ. Самоназвание Китая – Срединная Империя (чжун гуо) – неожиданно точно отражает его положение в геополитической сис-

---

[11] *Кузык Б.Н., Титаренко М.Л.* Китай–Россия 2050: стратегия соразвития. М., 2006. С. 188.

[12] Кто знает, может так случиться, что обретет своеобразное претворение экуменическая фантазия А.С. Панарина, и новая система эко-био-этики лишь органическая часть этики христианской, разработанной когортой новых богословов, выводящих последнюю за пределы круга межличностных отношений. Иероглифический ханьский Китай до сих пор ассимилировал все попытки вовлечения его в ареал мировых религиозных общностей. В случае же распространения алфавитного письма в Китае т.н. мировые религии получают шанс побороться с консюмеризмом на обширных просторах Поднебесной. В таком случае для христианства действенной может оказаться и историческая легитимация Евангелия на китайской земле, проникавшего в умы представителей элиты еще Древнего Китая (sic!) через посредство изгнанных из Византии еретиков – несторианцев. А несторианцами были обращены в христианство два императора со всем двором (см.: The story of a stele: China's Nestorian Monument and its reception in the west. 1625–1916 / Michael Keevak. HK: HK University press, 2008)! Иезуит Маттео Риччи (см.: Trigault, Nicolas S.J. China in the Sixteenth Century: the Journals of Matthew Ricci, 1583–1610. Contributors: Louis J. Gallagher – transltr, Matthew Ricci – author. Publisher: Random House. Place of Publication: New York. Publication Year, 1953), и уж тем более любой из последующих миссионеров колониальной эпохи подобному успеху мог бы только позавидовать. В связи с чем уместными представляются попытки убедить КНР перестать замалчивать факт «истории с камнем». Христианство не должно восприниматься в Китае как нечто чуждое и иноземное, колониальное оружие гвайло.

теме координат, предложенной Александром Панариным: здесь сходятся воедино явный архетип континента и скрытый потенциал архетипа моря (вспомним, хотя бы, кунши – китайскую клановую мафию за рубежом), а потому существуют и другие сценарии цивилизационного процесса для Поднебесной и его геополитической перспективы. О наиболее вероятном из них и его последствиях для человечества лаконично можно сказать словами Александра Сергеевича Панарина: Первая Мировая война до сих пор не окончена...[13]

В.В. Татаринов

Долгосрочные тенденции глобализации

Развитие современного мира идет по пути становления единого, взаимосвязанного духовно-материального пространства, в котором истончаются и исчезают границы и барьеры между народами в привычном административном или протекционистском виде. Причем этот процесс ни в коей мере, как ожидалось ранее, не стирает социально-экономическое неравенство, а даже консервирует и усиливает его. Процессы глобализации идут по пути роста неупорядоченных внешних воздействий на индивидов (Интернет, СМИ и т. п.) и целенаправленного упорядочивания финансовой структуры мира. На арене истории вновь встречаются государства и народы более развитые и потому более защищенные с менее развитыми и, соответственно, менее защищенными. Это обстоятельство с необходимостью приводит к асимметричным взаимоотношениям между странами и народами, несмотря на глобальные информационные и иные поля, действующие поверх государственных границ. Центростремительные процессы, набирающие обороты, нуждаются в строительном материале – унифицированных индивидах с ослабленными социальными и культурными связями, способных к быстрой структурированной группировке в одном конце света и не менее мобильной перестройке в другом его конце.

Автономизация индивида идет по двум направлениям: во-первых, по отторжению индивида обществом и, во-вторых, гипертрофированию его «прав». Анемичное общество с ценностным и

[13] См.: *Панарин А.С.* Глобальное политичекое прогнозирование. М., 2001.

мировоззренческим беспределом не может сформировать социальный заказ индивиду, «встроить» его в пространственно-временной контекст собственного развития, дать перспективу ему и его потомству. Усиление эгоцентрического начала в человеке приводит в этих условиях не к большей творческой свободе, не к расцвету культуры и искусства, а к нравственному вырождению, к варваризации всех слоев общества. Автономизированный индивид, лишенный социокультурных связей с породившими его семьей и обществом, с ослабленными родственными и этноконфессиональными связями, становится легким объектом манипуляций как в рамках массовой культуры, так и в рамках сетеоцентрических войн.

Предыдущее, в каком-то смысле линейное развитие человечества исчерпало свой рост. Экологические пределы роста все явственнее выступают за военно-политическими действиями государств и блоков. В то же время адекватность принимаемых современными элитами политических, экономических, административно-управленческих решений вызывает все больше вопросов. Общечеловеческая перспектива развития – приобщение менее развитых слоев, народов, регионов, стран к единому, все улучшающемуся эталону («Свобода, равенство и братство») – потеряна даже как идеал. Вместо него в воздухе витает даже не «американская мечта», а «мечта Золушки». Раскол мира на «золотой миллиард» и остальное человечество запустил многообразные механизмы разрушения созданной цивилизации с многообразными асимметричными ответами на силовое, экономическое и информационное воздействие.

С одной стороны, все жестче осознаваемые элитой «золотого миллиарда» «экологические пределы роста» побуждают ее к поиску некой устойчивой модели мира, которая, в первом приближении, видится как современная самовоспроизводящаяся мировая модель («конец истории») со сбросом избыточной пассионарности в виртуальное пространство и физическая нейтрализация наиболее пассионарных лидеров государств и движений. С другой стороны, все более жесткая реакция национальных лидеров и элит на этот «конец истории» и требование перспектив пока еще линейного развития. Население постепенно маргинализуется и теряет способность к ведению традиционного, относительно равновесного с окружающей средой образа жизни и пытается переместиться за устоявшиеся географические рамки, неся в себе не социальную энергию созидания, а паразитический посыл вар-

варов и конкистадоров, реализующийся на новом месте жительства в виде всплеска разного вида преступности.

В условиях нарастающей конфликтности человеческих сообществ старые рамки, удерживающие в относительно бескровном разрешении противоречий, истончаются, и требуется смена самой парадигмы отношений между «золотым миллиардом» и периферией, между Западом и Востоком, Севером и Югом, Морем и Континентом. Попытки придать статус-кво слегка модернизированному состоянию миропорядка, по существу, означают попытку «остановить» историю и, как следствие, «приватизировать» будущее. Открытие «иного будущего», иных перспектив человеческого развития – прерогатива и жизненная необходимость сообщества «догоняющего развития». Современная глобализация, порождающая все новые и новые поля развития, открывает для них принципиально новые «точки роста» и дает шансы «догоняющим» экстраполировать развитие над сложившимися рамками, захватывать и удерживать лидерство в тех областях, где преимущества старых гегемонов и монополистов не срабатывают и скорее являются путами, чем достоинствами. На повестке дня старый христианский парадокс: не сытые и богатые, не развитые и приспособленные имеют историческую перспективу, а «нищие духом», которым и принадлежит «иное будущее».

В.М. Рудаков

Сохранение православного культурного наследия в условиях доминирования протестантской культурной модели

Сам термин глобализация несет в себе определенный заряд насилия и формализации, а, например, более ранние термины – «американизация» или «вестернизация» – были гораздо понятнее и острее. Исчезло ли само содержание явления американизации и вестернизации с приходом эры глобализации? Конечно, нет. Прекратилось ли доминирование стран англосаксонской цивилизации? Конечно, нет, как в свое время не прекратилось и их доминирование с пришествием секулярного общества. И, наконец, ушло ли влияние протестантской культурной модели, на протяжении веков являвшейся основой их развития? Бесспорно, следует вести речь о модифика-

ции и трансформации протестантизма, но говорить о том, что его влияние ушло, не приходится. Например, без знания законов рыночной экономики (ключей от протестантской культуры) сегодня немыслимо управлять как страной, так и индивидуальной жизнью. Протестантизм – своеобразный генетический принцип формирования как современных политических и экономических решений, так и самих современных проблем. Именно он представляется «вторым дном» современности. Распространение протестантизма сопровождается мнением, согласно которому именно дух протестантизма наиболее демократичен и подходит рыночному обществу. Сегодня «быть протестантом» легче, комфортнее и «прогрессивнее», чем быть самим собой – православным.

Проблема сохранения отечественной и православной культуры заключается в том, что протестантизм доминирует и действует не как религия (лишь отчасти как религия), проникая в сознание скорее в виде светской идеологии, передовой технологии, этики, не неся формальных опознавательных знаков. Кроме того, традиционно, как писал, в частности, Флоровский, «латинский натиск отвлекал внимание от протестантской опасности»[1], – и нередки были случаи взаимодействия протестантов и православных в борьбе с католицизмом. Проблема в том, что доминирует протестантизм исподволь, неявно: через демократию, ценности рынка и так называемой «достойной жизни». Ведь часто бывает, что сильнее влияет именно нечто подспудное, не задекларированное. Именно таким образом влияет протестантизм – как тенденции рационализма, прогрессивизма, утилитаризма или даже невротической неофилии.

Так и происходит незаметная замена отечественных ценностей на так называемые «нейтральные», «просто» модные, современные культурные и духовные эталоны и модели жизнедеятельности. Протестантская модель часто даже считается объективно прогрессивной. Но прогресс ли это и подлинный ли рационализм? Давление «перформанса», чрезмерный акцент на внешний порядок и дисциплину и логическо-аналитические модели, на утилитарное применение, преследование творческого мышления, фанатизм, невротизм, нигилизм – все это негативные побочные свойства протестантской модели развития.

---

[1] *Флоровский Г.* Пути русского богословия. 2-е изд., испр. и доп. М., 2003. С. 32.

Кажущаяся неочевидность «протестантизации» вовсе не означает ее незначительности. Неброский, неавторитарный характер сегодня и у православной основы русской культуры – и в наше время необходимо делать ее более явной. Нужно, однако, сделать оговорку: под протестантизмом следует понимать его модернизированную, иногда до неузнаваемости, современную версию, а потому следует говорить и о кризисе самого протестантизма как религии. Приведем высказывания самих представителей протестантизма, свидетельствующие об этом. Так, еще основатель методизма Джон Уэсли видел печальную взаимосвязь протестантского типа благочестия и религиозного обмирщения: «Я опасаюсь того, что там, где растет богатство, в той же мере уменьшается религиозное рвение. Поэтому, исходя из логики вещей, я не вижу возможности, чтобы возрождение подлинного благочестия где бы то ни было могло быть продолжительным. Ибо религия неминуемо должна порождать как трудолюбие, так и бережливость, а эти свойства в свою очередь обязательно ведут к богатству. Там же, где увеличивается богатство, создается благодатная почва для гордыни, страстей и привязанности к мирским радостям жизни во всех их разновидностях. Как же можно рассчитывать на то, что методизм, эта религия сердца, сохранит свой первоначальный облик, пусть даже теперь эта религия подобна древу с пышной листвой? Повсеместно методисты становятся прилежными и бережливыми. Их имущество, следовательно, растет. Вместе с тем растут и их гордыня, страсти, любовь к плотским мирским утехам и высокомерие. В результате этого сохраняется лишь форма религии, но дух ее постепенно исчезает… Мы не можем препятствовать тому, чтобы люди были радивыми и бережливыми. Мы обязаны призывать всех христиан к тому, чтобы они наживали столько, сколько можно, и сберегали все, что можно, то есть стремились к богатству»[2].

А вот слова выдающегося немецкого теолога XX в. Дитриха Бонхёффера о все еще превозносимом сегодня «человеке успеха»: «…успех излечит раны вины. Бессмысленно упрекать успешного человека за его недобродетельное поведение… но то, что он разрушает, невозможно восстановить… Когда люди успеха начинают выделяться особенно сильно, большинство предается идолопоклонству

[2] *Вебер М.* Избр. произведения / Пер. с нем.; сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990. С. 201.

успеху... им прежде всего важны деяния, успешные результаты. Нравственная и интеллектуальная критическая способность ослепляется блеском человека успеха и стремлением как-то разделить его успех. И речь даже не идет о том, чтобы успех излечивал раны вины, поскольку сама вина уже не признается. Успех уже идентифицируется с добром»[3]. Как видно, крайне важно изучать протестантизм для понимания современных проблем в духовной сфере, в психологии повседневной, семейной и профессиональной жизни.

Что можно сказать собственно о проблеме сохранения культурного наследия – не существовало ли она и раньше? Естественно, это одна из фактически вневременных проблем в каждой стране. Это и проблема всего человечества в целом. Кроме того, на протяжении веков существовала и существует проблема сохранения православного культурного наследия, и не только в России. Чем дальше, тем сложнее понимать ценность православного наследия самим представителям этих стран, приучаемых смотреть на нее либо поверхностно, в рамках дани «моды», либо пренебрежительно, как на отсталую и «не работающую» в современном мире психологию.

Новая эпоха глобализации сообщила и новые характеристики этой проблеме. Так, зачастую многие государства, желая приобщиться к новым выгодам, декларируемым свободным рынком и различными экономическими союзами, самостоятельно идут на униформизацию своей культуры, жертвуя самобытностью в угоду новым, редко критически осмысляемым и представляющимся прогрессивными требованиям.

Но не все в индивидуальной судьбе и истории можно менять. В России, ко всему прочему, подобных «проектов» модернизации отечественного наследия хватало, и подобные испытания приходили отнюдь не только из-за рубежа, но исходили и со стороны российского же государства. Можем ли мы сегодня сопоставить проблему сохранения наследия, например, США, Англии и России? Россия и православная культура чаще всего занимают оборонительные позиции. В данный момент США также испытывают серьезный кризис и ощущают проблему сохранения культурного наследия и, возможно, потребность в новом витке духовного «ревайвализма». Но испыта-

---

[3] *Bonhoeffer D.* Ethics / Ed. Clifford Green; Transl. by Reinhard Krauss, Douglas W. Stott and Charles C. West. P. 75–76.

ния России, если взять один лишь XX в., по всей видимости, просто беспрецедентны.

Реалии глобализации и влияния Запада неотвратимы, они уже стали экономической и политической данностью, отворачиваться от которой нельзя. При этом, однако, крайне важно и необходимо – и это главная мысль доклада – тем же западным языком, или языком прагматики, научиться объяснять ценность России самой себе, а затем всему миру, отводя себе не только роль балетной и космической державы, но и роль носителя определенной, устоявшейся, жизнеустойчивой этической стратегии. Самое сложное в этой задаче – поставить ее в самой России, все больше говорящей и мыслящей на западный, прагматический лад, когда отечественная культура и православие все чаще воспринимаются как нечто иррациональное. Порой кажется, что Россия нуждается в новой апологетике, в культурном и философском переосмыслении и признании, подобному признанию коренных народов самых различных стран, долгое время считавшихся безнадежно отсталыми и лишь в XX в. получивших признание представителей науки и культуры всего мира. Сродни этому и положение в России православной культуры, которой зарезервировано место законной и неотъемлемой традиции, но которая нуждается в новом философском осмыслении в более светском ключе.

Ее задачи сегодня в том, чтобы избежать корреляции современного рыночного общества и принципов систематической наживы, свойственных странам обмирщенного протестантизма, с действующими духовными принципами. Задача – показать рациональность собственной культуры под новым напором рациональности Запада, а не просто самобытность, часто повисающую в воздухе, описать ее в терминах, например, «самостояния» И.А. Ильина, автаркии, духовного собирания личности человека.

П.А. Флоренский говорил, что «неопределимость православной церковности есть лучшее доказательство ее жизненности», а также, что «вкус православный, православное обличье чувствуется, но не подлежит арифметическому учету; православие показуется, но не доказуется»[4], – возможно, настали времена сделать несколько шагов именно в этом направлении, что вовсе не должно означать прагматизацию самого православия.

---

[4] *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. К читателю. М.: Путь, 1914. С. 2.

Л.В. Ковтун

Система ценностей и межкультурная коммуникация

В конце XX века на фоне всеобщей компьютеризации и стремительного развития электронных средств коммуникации постепенно сложилась своеобразная коммуникативная и поликультурная среда. Эта тенденция повысила интерес к проблеме обучения межкультурному общению как одной из необходимых целей образования. Эта проблема лежит на пересечении различных научных дисциплин: философии, культурной антропологии, лингвистики, психологии, политологии, кибернетики и многих других. Само понятие «межкультурная коммуникация» вошло в научный дискурс в 50-х годах XX века с выходом в свет книги Э. Холла «Немой язык»[1], в которой межкультурная коммуникация рассматривается как особая область человеческих отношений. Сложилось множество подходов – от изучения технологической стороны процесса коммуникации, который в данном случае противопоставляется процессу живого общения, диалогичного (полилогичного) взаимодействия, до выявления философских, общегуманитарных и социокультурных аспектов темы, когда механизмы создания, кодирования, трансляции информации изучаются во взаимосвязи с символическим, культурным контекстом.

В основе гуманитарного подхода к межкультурному общению лежат идеи М.М. Бахтина о значимости диалога, *Другого* в становлении и развитии личности. Отсутствие Другого, как считал М.М. Бахтин, лишает точки опоры человека в самопознании, так как человек принципиально не совпадает сам с собой, он единственен, неповторим и не закончен. Другой может объяснить «Мое» как целостность: «Я должен вчувствоваться в этого другого человека, ценностно увидеть изнутри его мир так, как он его видит, стать на его место»[2].

Межкультурная коммуникация – смысловой и содержательный аспект ценностных форм общения между индивидами и социальными группами, принадлежащими к различным культурам. Основная цель коммуникации – достижение единства, взаимопонимания носителей культуры при сохранении индивидуальности каждого из них.

---

[1] *Hall E.* Silent Language. New York: Anchor Books, 1990.

[2] *Бахтин М.М.* Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. – С. 27.

В настоящее время одной из целей образования является формирование поликультурного мышления, которое предусматривает проявление толерантности, эмпатии субъектов общения. Социальная основа межкультурной коммуникации обеспечивается диалогичностью межкультурного общения. Межкультурный диалог предусматривает равноправность, партнерство субъектов. Диалог выступает как основа межкультурной коммуникации, он служит эффективным средством обмена духовными ценностями, открывает новые возможности взаимного обогащения культур. Диалогичность межкультурных взаимодействий не требует от его субъектов поступаться собственными культурными интересами.

В процессе жизни каждого человека возникает ценностное отношение к своему социокультурному окружению, которое выражается в отборе наиболее значимых для него явлений и предметов действительности. К. Клакхон и Ф. Стродбек определили ценности как «сложные, определенным образом сгруппированные принципы, придающие стройность и направленность разнообразным мотивам человеческого мышления и деятельности в ходе решения общих человеческих проблем»[3].

Оценивая окружающий мир, человек опирается на устоявшиеся в его культуре традиции, нормы, обычаи и постепенно формирует систему основополагающих и общепринятых ценностей, служащих ему руководством в жизни. Со структурной точки зрения система ценностей любого общества обычно представляет собой иерархию, и отдельные ценности располагаются по нарастающей значимости. Благодаря этой системе обеспечивается целостность данной культуры, ее неповторимый облик, необходимая степень порядка и предсказуемости. Осознанные личностью и наделенные личностным смыслом социокультурные ценности обычно называют ценностными ориентациями. Ценностные ориентации – это сложный социально-психологический феномен, характеризующий направленность и содержание активности личности, определяющий общий подход человека к миру, к себе, придающий смысл личностным позициям, поведению, поступкам.

Система ценностных ориентации не является чем-то абсолютно упорядоченным и неподвижным, она противоречива и динамична,

[3] *Kluckhon C., Strodbeck F.* Variations in value orientations. Evanston: Row Peterson, 1961. – P. 157.

отражает как главные, существенные, стержневые изменения взаимозависимости личности с миром, так и смену текущих жизненных ситуаций.

Особую актуальность проблема ценностей и ценностных ориентаций приобретает в контексте глобализационных процессов, когда мы имеем дело с формированием открытых, тесно взаимодействующих и взаимосвязанных культур. Наше повседневное общение наполнено многочисленными символическими кодами, часто неосознанными, а также определенным набором средств коммуникативного взаимодействия. При общении с Другими мы используем модели и тактику поведения, которые принимались и, как правило, закреплялись в нашей социокультурной среде в ходе исторического развития. Культуру любого сообщества можно рассматривать как макроконтекст коммуникации, организующий специфический способ коммуникативного взаимодействия между представителями конкретной лингвокультуры и обеспечивающий взаимопонимание в общении. В основе таких коммуникативных моделей лежат основополагающие для культуры ценности. При столкновении с иной культурой наш собственный набор стандартных типов и правил общения может не срабатывать, а несбывшиеся ожидания между участниками коммуникации, увеличение трудности в согласовании интересов зачастую оборачиваются причиной возникновения конфликтов.

Стремление найти путь к гармоническому диалогу между различными культурами не всегда дает положительные результаты. Неумение найти диалог в XX веке привело к тому, что подавляющая часть конфликтов носила национальный характер. Например, принятые изначально в качестве базовых такие «общечеловеческие», универсальные ценности, как права человека, оказались во многом несовместимыми с политическими и культурными обычаями многих стран Востока.

Процесс межкультурной коммуникации, как правило, всегда «отягощен» национальной спецификой коммуникантов и потенциально более конфликтогенен, чем взаимодействие в рамках одной лингвокультуры. Культура межэтнического общения в большой степени зависит от общего уровня развития личности, умения соблюдать общечеловеческие нормы поведения, взаимной готовности правильно воспринимать инонациональные ценности. Залогом эффективной межкультурной коммуникации является понимание того, что каждая национальная культура представляет собой закономерную ступень в

развитии мировой культуры, внося вклад в общечеловеческую цивилизацию. Решению такого рода задач может в значительной мере способствовать система образования.

XXI век – это век переосмысления самого отношения к прогрессу науки и техники в мировой социокультурной динамике, эпоха культурного диалога. Налицо рождение новой культуры, ключевым понятием которой становится интеграция. Она предполагает многофакторное, многоуровневое взаимодействие на основе сближения ценностных, мировоззренческих ориентаций. Интегрированное взаимодействие требует не только открытости, готовности к усвоению (чужих) культурных достижений, но и переоценки своей собственной культуры, своего собственного культурного наследия. В этой связи на диалог культур – это универсальная стратегия сохранения и сосуществования локальных культур в глобальном социуме.

Как точно подметил А.С. Панарин, «Если предположить, что каждая из земных цивилизаций обладает собственным типом времени и соответствующей исторической программой, то исторический процесс чрезвычайно усложняется: очередная встреча цивилизаций, их напряженный диалог ведут к резкому усложнению траектории развития человечества. Классическая «формационность» описывала историю как эндогенный процесс – развитие на основе созревания и разрешения имманентных противоречий. Если признать различные цивилизации равноправными субъектами, то исторический процесс предстанет как переплетение эндогенных и экзогенных факторов, причем роль последних непрерывно усиливается»[4]. При этом Панарин не только делает вывод о том, что диалоговый, или субъект-субъектный, принцип означал бы подлинную демократизацию исторического процесса, обретающего коэволюционную форму равноответственного сотворчества, но и задает ряд вопросов, требующих осмысления: «Насколько вероятно, что грядущий формационный сдвиг примет форму коэволюционного переворота? И достаточно ли для этого субъективного неприятия народами прежних, авторитарно-экспроприаторских форм общественной эволюции или История равнодушна к нашим притязаниям и нашим прозрениям и носит целиком трансцендентный характер?»[5]

---

[4] Философия истории: Учеб. пособие / Под ред. проф. А.С. Панарина. М.: Гардарики, 1999. – С. 22.

[5] Там же. – С. 44.

Часть III

СВЯЗЬ ПОКОЛЕНИЙ И ВЫБОР МОЛОДЕЖИ: ПРОСВЕЩЕНИЕ, КУЛЬТУРНЫЕ ПРИОРИТЕТЫ И СЕМЕЙНАЯ ПОЛИТИКА

Э.А. Орлова

Трансляция социокультурного опыта: институциональное пространство просвещения

Принципы и формы социальной организации, навыки социального взаимодействия, социально значимое знание – все это люди должны осваивать, чтобы адекватно существовать в социокультурной среде, формировать свой образ жизни. Соответственно между двумя доменами накопления культурного потенциала – культурные формы социальной организации и социально значимое знание, с одной стороны, и его актуализация в профессиональной деятельности и обыденной жизни, с другой, – располагаются институциональные каналы его трансляции. Их функции состоят в том, чтобы обеспечить на уровне общества условия для массовой социализации его членов. В настоящее время можно выделить три типа таких каналов. Во-первых, начальные и считающиеся в обществе необходимыми знания о человеке, обществе, природе транслируются с помощью системы общего образования. Во-вторых, представление о динамике социокультурных событий, вызывающих общественный интерес, распространяются с помощью средств массовой информации и специальных учреждений культуры, таких как театры, музеи, библиотеки, концертные и выставочные залы и т. п.

Общее образование – это процесс приобщения каждого нового поколения к культуре. Оно способствует сохранению историко-культурной преемственности, распространению в массовом масштабе социально значимых, традиционно установившихся форм знаний и опыта, которые считаются в обществе необходимыми для новых поколений в качестве исходных в их последующей социокультурной жизни. Институционализированные в учебных заведениях способы обучения и суммы знаний меняются на протяжении истории в зависимости от динамики общества и культуры.

Более устойчивые их состояния предполагали заучивание готовых формул, приобщение к бесспорным ценностям, овладение стереотипными образцами решения социально значимых типичных задач. Ускорение социокультурных процессов побуждало к обучению принципам построения связей индивидов и групп с их природным, социальным, культурным окружением, к комбинаторике, к проблемной ориентации в приобретении знаний. Однако в любом случае

система общего образования отличается определенным консерватизмом. И это естественно, поскольку основная ее функция состоит в обучении новых поколений базовым для культуры знаниям и навыкам; владению родным языком; умению распознавать специализированные языки культуры и хотя бы первоначальному уровню оперирования ими и т. п. Все это становится основой для дальнейшего познания и освоения социокультурного пространства, для профессиональной специализации, для последующей социализации.

Участие в современных процессах взаимодействия и коммуникации предполагает навыки адекватного использования социально значимой информации. В настоящее время она широко доступна через печатную продукцию, радио, телевидение, Интернет. В условиях растущих динамизма и неопределенности социокультурной жизни они действуют как механизм, фиксирующий значимость происходящих событий. Сообщения о них хотя и предназначены для массовой аудитории, но различаются по типам содержащейся в них информации:

– идеологическая и правовая, обеспечивающая нормативные ориентиры для социальных взаимодействий;

– просветительская и образовательная, содержащая элементы социально значимого знания;

– новостная, представляющая аудитории каждодневные события, объявления, рекламу;

– рекреационная, т. е. теле- и радиопередачи, печатная продукция, фильмы, выполняющие развлекательную функцию.

Все это передается в виде культурных текстов, предназначенных для всеобщего восприятия и понимания. Представление широкой общественности культурных ценностей – уже признанных и новых – составляет функцию специальных институциональных организаций, называемых учреждениями культуры. Музеи, театры, концертные и выставочные залы традиционно обеспечивают аудитории возможность знакомиться с произведениями искусства, с эталонными образцами ремесла и мастерства. Библиотеки являются хранилищами и каналами распространения информации, запечатленной в письменных текстах. Однако роль учреждений культуры в современных условиях претерпевает существенные изменения. При наличии радио, телевидения, распространении компьютерной техники, выполняющих информационные и рекреационные функции эффективнее хотя бы по причине широты охвата аудитории, они теряют свою былую значи-

мость. Об этом свидетельствуют сокращение государственных дотаций на их поддержание, уменьшение численности аудитории, поиски новых организационных структур и источников финансирования.

В стране идет активное обсуждение современного состояния учреждений культуры. Заметна тревога как специалистов, так и общественности по поводу снижения эффективности их функционирования и сворачивания их культурной активности. Единодушно мнение о том, что необходим поиск новых форм их работы, отвечающих как запросам аудитории, так и современной социокультурной необходимости обеспечить ее ориентацию в ценностном поле. Пока нет общего согласия относительно направлений и форм такого поиска. Однако очевидно одно: специфика их кода позволяет им сохранить жизнеспособность в условиях конкуренции со средствами массовой коммуникации.

Как следует из сказанного, роль институциональных форм трансляции социально значимой культурной информации в общественной жизни существенна. Они обеспечивают условия для непрерывной социализации членов общества. Соответственно от адекватности их функционирования зависит уровень общекультурной компетентности людей. Связанные с ней проблемы обусловлены разрывом между рассредоточенным в специализированных социокультурных областях культурным потенциалом, с одной стороны, и недостаточной степенью его освоенности или хотя бы представленности на уровне общественности – с другой.

Культурный потенциал в обществе может быть значительным. Могут существовать в достаточном количестве каналы его распространения – учреждения общего образования, культуры, средства массовой информации. Однако это не означает высокого культурного уровня членов общества. Речь сейчас не идет о мотивированности к освоению знаний и навыков, соответствующих адаптированности в сложных и динамичных социокультурных условиях. Сегодня она во многом обусловлена эффективностью функционирования массовых каналов трансляции социально значимой информации. От того, отвечают ли школьные программы требованиям адаптации младших поколений к сегодняшней профессиональной деятельности и обыденной жизни; помогают ли средства массовой информации членам общества упорядочивать изменчивое окружение; обеспечивают ли им учреждения культуры условия для доступа к ценностям «высокой» культуры и их понимания, зависит качество культурной ин-

формации, распространяемой в массовом масштабе, а следовательно, уровень культурной компетентности в обществе.

Институциональное социокультурное пространство просвещения:учреждения культуры

Наряду со сферой образования в современном обществе одной из важных областей кумуляции, трансляции и циркуляции социально значимой информации является институциональное пространство просвещения. В дальнейшем речь пойдет об общих характеристиках специальных организаций, называемых учреждениями культуры и предназначеннных для трансляции дополнительной к образовательной социально значимой информации. Речь идет о ценностях, формирующихся в рамках других институциональных областей.

В обществах и общностях, характеризующихся слабой дифференцированностью, на уровне первичных групп культурные ценности передаются посредством традиции, т. е. прямо «из рук в руки, из уст в уста». Закрепляются они через механизмы сравнения, оценки, отбора и конвенционального удержания в культуре определенных социокультурных образцов, складывающихся в процессах повседневной жизни. В результате формируются стандартные ситуации взаимодействия и паттерны социальных отношений, обеспечивающие традиционное воспроизведение культурных ценностей. Их циркуляция, передача, кумуляция осуществляется в процессах воспроизведения обрядов, обычаев, ритуалов, церемоний, сохраняющих здесь преемственность устойчивых черт и культурную идентичность.

В современной урбанизованной среде в ходе модернизации общества усиливаются процессы дифференциации, специализации в области общественного разделения функций, социокультурная изменчивость интенсифицируется. При этом происходит ослабление локальных и первичных социальных связей (семейных, родственных, соседских и т. п.). Перестают действовать и традиционные способы трансляции культурных ценностей. В этих условиях складываются иные, опосредованные и более массовые формы такого рода, называемые просветительскими. Наиболее показательным их институциональным примером следует считать учреждения культуры.

Говоря о *функциональной доминанте* области просветительского пространства, следует отметить, что учреждения культуры представляют собой государственные, общественные, частные организационные структуры, которые являются проводниками различных совокупностей эталонных артефактов, признанных как профессио-

налами, так и широкой общественностью в качестве социально значимых и достойных публичной демонстрации и освоения. Они представлены общественности в определенных специально выделенных ситуациях (посетитель в музее, член клуба и т. п.).

В рамках институциональной области просвещения сконцентрированы, сохраняются и ревитализуются ценности, составляющие фонд культурного наследия общества. К учреждениям культурны принято относить театрально-зрелищные (театры, кинотеатры, концертные организации), спортивные комплексы, библиотеки, музеи, клубы. Это организации с определенным штатом служащих и администрацией, предназначенные для приобщения публики к социально значимым культурным ценностям, для просвещения общественности, трансляции социокультурной информации, дополнительной по отношению к получаемой в области образования и в повседневной жизни. Их функции, структура, цели и задачи определяются нормативными документами. Соответствие их реальной работы целям, поставленным перед государственными учреждениями такого рода, контролируется специальными органами исполнительной власти.

«Входами» этой области можно считать наличный потенциал культурных объектов, относящихся как к прошлому, так и к настоящему; на *«выходе»* широкой аудитории представляются специальным образом отобранные те из них, которые признаны профессионалами и общественностью в качестве социально значимых культурных ценностей. Они отбираются по ряду критериев и распределяются по особым просветительским каналам, институционализированным в форме учреждений культуры.

Программы трансформации культурных образцов в ценности, достойные публичной представленности, определяются по двум основным измерениям: временная отнесенность и принадлежность к определенной культурной категории. С точки зрения временной отнесенности можно выделить объекты культурного наследия и современные. Первая достаточно определенная категория обозначает необходимость отдавать дань культурным достижениям прошлого. Во-первых, речь идет о памятниках, т. е. объектах, символизирующих определенные исторические эпохи, события, даты, факты религиозной жизни. Во-вторых, сюда же можно отнести эталонные образцы традиционной культуры, т. е. передающиеся из поколение в поколения в непосредственном взаимодействии ремесла, ритуалы, обряды, художественные направления, научные, философские шко-

лы и т. п. В-третьих, заслуживающими публичной представленности всегда считались уникальные и экзотические объекты прошлого.

Другой класс культурных ценностей, существующих в просветительском пространстве, относится к настоящему времени. Это все те артефакты, которые по тем или иным основаниям представляются – обычно в профессиональных кругах – в качестве показательных примеров текущих культурных достижений. Критерии предпочтений могут быть различными. По принципу инновативности, авангардности отбираются объекты, определяющие возможные перспективы культурных изменений. Демонстрация следования традиции подтверждает жизнеспособность, функциональность в современных условиях эталонов прошлого. В соответствии с идеологическими соображениями выделяются те артефакты, которые, по предположениям заинтересованных групп, могут повлиять на общественное мнение и поведение в нужном направлении.

Принадлежность к определенной культурной категории фиксируется распределением отобранных артефактов по учреждениям, предназначенным для кумуляции и распространения различных классов просветительской информации. Так, библиотеки концентрируют письменные источники прошлого и настоящего. В музеях хранятся специально подобранные художественные произведения, документы, мемориальные вещи и т. п. Выставки, сменные экспозиции демонстрируют текущие культурные достижения. Театры и концертные залы суть места для представления классических и современных произведений драматического и музыкального искусства, с одной стороны, и исполнительского мастерства – с другой. Клубы помогают людям объединяться по интересам к определенным видам культурной активности – профессиональной, любительской, связанной с коллекционированием или рекреацией.

Таким образом, в каждый период времени в современном обществе существует дифференцированное социокультурное пространство, где концентрируются институционально признанные культурные ценности.

Логика трансляции такого рода ценностей определяется необходимостью их представленности в доступной аудитории и упорядоченной форме, соответствующие каждому из типов учреждений культуры. Так, в библиотеках поиск информации облегчают специальные каталоги, в которых согласно установленному порядку шифруются все единицы хранения. Как дополнение постоянно проводят-

ся выставки печатных изданий к определенной дате, а также выставки новых поступлений. Кроме того, здесь есть штатные консультанты, помогающие читателям ориентироваться в библиотечном пространстве. В театрах и концертных организациях принята система тематических абонементов. Каждый из них составлен по определенному плану, позволяющему его держателю получить более углубленное представление о каком-либо художественном стиле или жанре, отдельном авторе, мировых шедеврах и т. п. Приняты здесь и специальные представления и концерты, предназначенные для детей и юношества. Обычно они сопровождаются комментариями искусствоведов. В музеях и на выставках подготовка экспозиция обусловливает отбор и расположение демонстрируемых артефактов в интерьере. Далее опытные экскурсоводы интерпретируют содержание экспонатов. Для этого же предусмотрены специальные каталоги. Наконец, при многих музеях существуют структуры, предназначенные для любительских занятий.

Клубная деятельность организована в соответствии с двумя базовыми моделями. Закрытые заведения для узкого круга людей, объединяющихся по профессиональной, политической, социально-групповой принадлежности, предназначены для конфиденциальных бесед и уединения. Их организация преследует цель создать максимально комфортабельные условия для выполнения этих функций. Клубы второго рода – это открытые объединения людей по любительским интересам. Следовательно, деятельность здесь организована так, чтобы любители получали возможность не только заниматься интересующими их видами деятельности (драматическим, вокальным, изобразительным искусством, спортом, механическим конструированием, киносъемками, фотографией и пр.), но и публично демонстрировать свои достижения.

Итак, просветительские функции учреждений культуры осуществляются таким образом, чтобы отвечать двум основным источникам побуждений в обращении к культурным ценностям. Во-первых, постоянная публичная представленность институционализованного ценностного культурного фонда, приобщение к которому поощряется в обществе. Во-вторых, желание членов общества осваивать социокультурное пространство в объеме более широком, чем в обыденной жизни и в сфере образования. Действующих в этой области социокультурного пространства *субъектов* можно разделить на несколько категорий в соответствии с их ролевыми функциями. Про-

фессиональные работники учреждений культуры обеспечивают их бесперебойную деятельность, а при высокой эффективности – привлечение и объединение максимально возможного количества любителей. Библиофилы, краеведы, меломаны, любители фольклора – все эти люди актуализируют культурные ценности в повседневной социокультурной жизни. Обычные посетители учреждений культуры обращаются к ним – периодически или от случая к случаю – за дополнительной специализированной информацией или из престижных соображений.

Пространственная и временная организация этой институциональной области определяется ее ценностной природой и просветительски-рекреационным характером функционирования. Концепции пространства задаются здесь масштабами представленности соответствующих артефактов, их объемом и плотностью распределения по определенным культурным категориям. Масштабности соответствуют категории: мировая, отечественная культура, региональный, локальный (поселение и его часть) уровни. В этих пределах артефакты могут быть репрезентативными по количеству или показательности либо просто знаковыми. Например, в солидных музейных экспозициях специально подобранные произведения изобразительного искусства характеризуют избранную тему в необходимой полноте: представляют определенный стиль, жанр, исторический период. Когда поле выбора ограничено, общую идею экспозиции можно выразить наиболее представительными образцами, иллюстрирующими ее. Темы могут репрезентировать определенную точку зрения на мировую культуру, конкретный историко-культурный регион, ценности отечественной культуры на разных уровнях обобщенности. Такого рода пространства различаются по степени упорядоченности. Это могут быть достаточно случайные совокупности артефактов, как, например, в музеях малых городов, общественных библиотеках, провинциальных театрах и т. п. Они состоят из единиц, относящихся к стилям, странам, эпохам, имеющим неодинаковые качественные характеристики. Их можно упорядочить по принадлежности к определенному стилю или направлению. Тогда основанием организации культурного пространства становятся принципы формообразования. Отобранные объекты могут представлять характерные черты определенного историко-культурного региона, создавая его целостный виртуальный образ. Они могут быть подобраны так, чтобы в совокупности составить символ поселения:

одни города знамениты своими театрами; другие – особыми экспонатами изобразительного искусства или архитектурными сооружениями; третьи – уникальными книгами, хранящимися в библиотеках. И это символы, благодаря которым они входят в состав мирового культурного пространства.

Во временном отношении можно говорить о разных способах и концептуализациях представленности исторического времени в разных классах культурных ценностей. Оно демонстрируется как непрерывное, когда акцент делается на преемственности, характерной для определенного художественного стиля, направления научного или философского познания, профессиональной деятельности и любительства. В других случаях подчеркивается его дискретность, когда акцент ставится на стилевых, концептуальных, технологических различиях артефактов, располагающихся в просветительском пространстве. Здесь обнаруживается также относительность культурного времени, когда в разновременных артефактах подчеркивается одинаково высокий уровень мастерства и утонченности либо изображаются одни и те же типы человеческих отношений и переживаний. Представленность настоящего времени задается сменой артефактов в сетке особых периодически повторяющихся событий: выставки, ярмарки, фестивали, конкурсы, юбилеи и т. п. Благодаря их регулярности заметными становятся текущие изменения культурных ценностей.

С точки зрения выделенности этой области в более широком социокультурном пространственном и временном контексте можно отметить следующее. Пространство здесь определяется местоположением в поселении, архитектурой и соответствующими вывесками. Для него характерна особая организация интерьеров, обусловленная свойствами представляемых артефактов, необходимостью доступа к ним, работы с ними, нужными для этого оборудованием и технологиями. Время существования учреждений культуры в социокультурной жизни определяется календарным расписанием их работы.

Как было сказано, учреждения культуры *институционально* определены в нормативных функциях и требованиях. Они лицензируются и имеют статус юридического лица. В отношении собственности они могут быть государственными, муниципальными, частными. В зависимости от этого различаются источники их финансирования и степень свободы функционирования. Последнее обстоятельство связано с их институциональной подчиненностью. Так, деятельность

государственных и муниципальных учреждений культуры регламентируется соответствующими органами исполнительной власти. Частные учреждения функционируют в рамках действующего законодательства, а содержание предлагаемых услуг определяется, во-первых, рыночными механизмами, а во-вторых, предпочтениями собственников.

Осуществляемое в этих рамках просвещение повышает степень социокультурной компетентности людей, помогая лучше ориентироваться и действовать в пространстве культурных ценностей. Оно также способствует улучшению качества жизни, поскольку насыщает свободное время разнообразным культурным содержанием. Наконец, благодаря ему люди получают возможность более четко определить и сформировать свой стиль жизни, отражающий особенности их социокультурной идентичности. Иными словами, просвещение делает для них доступной и подконтрольной более широкую область социокультурного пространства, чем та, которая соответствует обязательному образованию и личной приватной жизни. Эта область ориентирована на трансляцию культурных ценностей прошлого и современности. В силу своих трансляционных функций она открыта для доступа широкой публики. Дистанция между ею и более образованными слоями общества несравненно меньше – в сопоставлении с малообразованными людьми. Поэтому ее структуры принято считать носителями в большой степени элитарной и популярной, нежели массовой культуры. Приобщенность к этой области характеризует общекультурную компетентность людей.

А.П. Козырев

Этическое самоопределение молодежи в современном мире

Этическое самоопределение включает в себя не только потребность определиться относительно разделяемой системы ценностей, осуществляя выбор определенного мировоззрения – религиозного или светского, традиционного или модернистского, обыденного или маргинального. Это еще и выбор своего места в мире, – места в самых различных смыслах этого слова: места жительства и отдыха, места социального служения, степени ответственности и участия, места на социальной лестнице и места в духовном и образователь-

ном пространстве, наконец, места последнего упокоения. Говоря о ценностях и призывая следовать им, давая более или менее полный их перечень, мы не так часто помогаем людям, вступающим жизнь, совершить осознанную рефлексию относительно их места, или этоса, в современном мире. В самом деле, когда абитуриент, поступающий в университет, задает совершенно справедливый вопрос, чем он будет заниматься в жизни, получив диплом, – всегда ли искренен наш ответ? Молодой человек, создающий семью, спрашивает, сможет ли он заработать себе на дом или квартиру, будет ли у него место для достойной жизни, где он будет создавать семейный очаг и растить детей. Всегда ли мы (а подавляющее большинство университетских профессоров и преподавателей в нашей стране места для достойного существования не имеет) удовлетворяем его своим ответом? Наконец, молодой человек спрашивает нас, может ли он надеяться на то, что вечером он может (или сможет в ближайшем будущем) безбоязненно выйти на улицу своего города, что за знакомым поворотом его не будут поджидать конфликты, возникающие на этнической или любой другой почве, демонстративно исполняемая лезгинка или едущий, словно по степи, водитель? На эти вопросы мы тоже отвечаем далеко не всегда, зачастую скрываясь за маской толерантности и политкорректности. После всего этого мы сетуем, что этическое самосознание молодежи, представьте, падает.

Современный мир, отмеченный торжеством юридического начала, все чаще измеряет степень цивилизованности по степени развития правовых отношений. «Правовое государство», это теоретическое построение немецких юристов конца XIX в., становится конституционной реальностью и мерой цивилизованности современных государств. Особенностью правовых отношений является их формальный характер, существование строгой правовой нормы, носящей всеобщий и безусловный характер и предлагаемой к неукоснительному исполнению. Право родилось из этики, этика и была первичным религиозным законом, определявшим меру человеческого в его отношении к божественному и к природному. Право всегда несло на себе следы этического, включая тот «минимум добра», о котором писал Вл.С. Соловьев, отступая или приближаясь к «суверенной норме», той «незыблемой шкале ценностей», знание и сбережение которой и делает норму – нормой, а право – правом. Попытки поставить право на службу человеческим страстям и хотениям вели к тяжелым обще-

ственным болезням, извращению самой природы человека и человеческих отношений.

Сегодня мир переживает эпоху, которые многие называют постхристианской. Что вкладывается в это «пост» – смена ли социологических парадигм, утверждение собственного бессилия верить в качестве всеобщей нормы или просто констатация духовной пустыни, поражающей со времен Ницше, подобно раковой опухоли, которая «ширится сама собой»? В современной культуре можно усмотреть определенный возврат к античности, к античному типу культуры. Унаследованный от античности институт брака, представляющий собой формальный юридический союз между мужчиной и женщиной, регулирующий, прежде всего, имущественные и прочие гражданские отношения, снова становится таковым, причем границы его раздвигаются до возможности однополых браков, которых не знала даже античность. Неудача социализма и обосновывающего его марксизма привела к тому, что история, на протяжении веков мыслящаяся как неуклонное прогрессивное поступательное развитие, снова утратила цель, представ как круговорот времен, периодически прерываемый всполохами стоических пожаров, вызываемых «конфликтом цивилизаций». В современной социальной философии цивилизационный дискурс явно вытесняет формационный. Сам человек в той проекции, в которой он был задан христианской культурой и может быть обозначен августиновским transcende te ipsum («превзойди самого себя») и словом «личность», тождественным «образу и подобию» в человеке, оказывается отменен, редуцирован даже не к природному его бытию в кругу составляющих его материально-телесных потребностей, но к механически модифицируемому агрегату, технические характеристики которого можно задать опционально, начиная от пола и цвета кожи и завершая ярмаркой мировоззрений, политических и религиозных верований, – гибрид этот можно составить, подобно программе кабельного телевидения. Античный характер современной цивилизации можно видеть и в попытке установить ценности на иных основаниях, чем религиозные. Курсы светской этики, предлагаемые в качестве альтернативы в германских школах, косвенно свидетельствуют о том, что и сама религия воспринимается современным обществом как «этика». Необходимость обращения к религии видится зачастую в том, чтобы в максимально доступной форме донести до граждан стандартный набор нравственных норм, преподать основы морали,

причем в какой это форме произойдет – в религиозной или в секулярной, – не столь важно.

Отсутствие в обществе единого поля ценностей и общего их переживания в качестве таковых (что требует либо общей религии, либо общей идеологии) компенсируется двояко: с одной стороны, созданием партикулярных этических систем – так называемой корпоративной этикой; с другой – приятием в качестве основополагающей и даже укорененной в правах человека идеологии этического плюрализма, толерантности и политкорректности.

Сфера толерантности превращает этику в сферу конвенциональных договорных отношений. Политкорректность превращает социальное бытие в сферу сознательной двусмысленности, умолчаний и поистине иезуитской reservatio mentalis, где недосублимированное и недосказанное создает наэлектризованную атмосферу социальных психозов и нравственных коллапсов, подчеркнутое фарисейство общественного осуждения, к тому же самодовольно спекулирующего своей общественной открытостью и порядочностью. Но так этика не элиминируется из общественного пространства, а напротив, становится еще более дидактичной, всевластной, фарисейской. Общепринятой этике, базирующейся на непотаенной для всех истине, противопоставляются этики социальных групп и сообществ. Возникают профессиональные и корпоративные кодексы. Возникают этики разного рода девиантов и маргиналов – «воров в законе», заключенных и др. Причем неписаные правила поведения действуют здесь гораздо жестче, чем в «нормальной» этике повседневности. Попытка формализовать этические требования, действующие в узкой профессиональной и особенно корпоративной среде, перейти от неписаных к писаным правилам поведения ведет к возникновению корпоративных кодексов, которые растут, как грибы, и строятся на весьма своеобразной и подчас «макиавеллистской» аксиологии, в которой преданность компании и готовность служить ее интересам стоят выше человеческой порядочности, отзывчивости, честности. Вспомним грибоедовского Молчалина, у которого имелись две этических добродетели – «умеренность и аккуратность». Аристотелевская рациональная этика предполагает, что человек разумом должен отыскать золотую середину. Здесь функцию усредняющего разума выполняет мозг корпорации, ее пиар-служба. Особенность настоящей этической регуляции в том, что она осуществляется, прежде всего, изнутри, из сознательного приятия отстаиваемых ценностей, сочетания с

ними; роль и сила общественного мнения выполняют здесь вторичную, вспомогательную функцию. Этика, превращенная в кодекс, становится *не-этикой*, превращается в систему предписаний – иных, чем этические, в конечном счете, в должностную инструкцию.

В самом значении греческого слова «этос» заложена двусмысленность: по-гречески слово «ethos» – 1) обычное местопребывание, жилище (людей); стойло, хлев (животных); логовище (зверей); 2) нрав, обычай, характер, образ мыслей[1]. Значит, этика – это не только нравственность, но и «местоимение» или, если можно так выразиться, «местоблюстительство». Мартин Хайдеггер, комментируя слова Гераклита «ethos antropo daimon», рассказывает притчу о пришедших к философу путешественниках, в недоумении обнаруживших его отдыхающим возле очага, а не в процессе бурной мыслительной деятельности, и предлагает такой перевод (трактовку) этих слов, переводимых обычно «нрав человека – его божество»: «Местопребывание (обычное) есть человеку открытый простор для присутствия Бога (Чрезвычайного)»[2]. Таким образом, основное назначение этики, по Хайдеггеру, в том, чтобы «осмысливать местопребывание человека», его положение в бытии. Возможность такого осмысливания, понимания, в каком месте онтологической иерархии ты находишься, умение спросить себя, где и с кем я теперь, лежит в основе акта волевого этического самоопределения человека. Топология, обращение к месту встречаются и в евангельских словах Христа. «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18: 20), – говорит Христос. А вот и другой полюс: «Покажи из сих двоих одного, которого Ты избрал принять жребий сего служения и Апостольства, от которого отпал Иуда, чтобы идти в свое место» (Деян. 1: 24–25). На уровне обыденного языка мы часто говорим об *уместности* того или иного поступка, спрашиваем человека, нашел ли он свое *место* в жизни. Человек, испытывающий нравственные терзания или страдания, незаслуженно обидевший или солгавший, *не находит себе места*. *Неуместность* современного человека сказывается и в зашкаливающей социальной мобильности в эпохи социальных потрясений, и в космополитизме, отсутствии чувства родины, утрате родовых корней жителями большого города.

---

[1] *Вейсман А.Д.* Греческо-русский словарь. СПб., 1899. С. 583.

[2] *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. В.В. Бибихина. М., 1994.

Недавно я получил весточку от армейского товарища, живущего в деревне на Украине. Обрадовавшись возможности вступить в диалог, он сообщил мне о своей семье, а также о том, что у него с братом есть 50 гектаров земли, нехитрая техника для ее обработки, а также о том, что в редко выпадающее свободное время он режет портреты по дереву. Такое положение является скорее исключением, чем правилом, для нашего времени.

Замечательный философ русского зарубежья Д.И. Чижевский писал: «Этическое действование человека имеет три стороны. Действует всегда *кто*-то, *где*-то и *как*-то. Первые два элемента всегда насквозь индивидуальны. Третий, однако, может быть охвачен абстрактно, логическими формулами. Абстрактная мысль – наиболее простая, примитивная форма мысли. И, может быть, именно поэтому в истории моральной философии мы подмечаем тенденцию или вовсе игнорировать оба первых элемента этического действования, или же схематизировать их по типу абстрактной мысли. Выражается эта тенденция в попытках установления этических законов или норм, построенных по типу законов природы или логики, норм конвенциональных или юридических. Иными словами, устанавливается «*как*» этического действия в *полном отвлечении от* «*кто*» и «*где*». Живой субъект этического действия становится, таким образом, бездушным исполнителем абстрактных велений закона, ненужным подвеском в системе нравственного миропорядка, – ненужным потому, что он может быть *заменен* любым другим этическим субъектом»[3].

Анализируя метафизические основания раздвоения личности, Чижевский находит их в формализме, в приравнивании человеческой личности к вещи, а отсюда – к потере человеком *своего места* в бытии, «единого и единственного места», как скажет М.М. Бахтин. Человеческая личность превращается в личину, измеряемую и описываемую согласно функциональным требованиям, в том числе и формализованной морали.

Формальная, формализованная в кодексе, этика относится к людям как к подобным друг другу, на лицо оказывается этика «подобосущия», а не «единосущия» (свящ. П.А. Флоренский). Стоит заме-

---

[3] *Чижевский Д.И.* К проблеме двойника. Из книги о формализме в этике // О Достоевском / Под ред. А.Л. Бема. Прага, 1929. С. 29–30.

тить, что под знаком «подобосущия» развивается новоевропейская философия и этика. Другой мыслится, прежде всего, как подобный мне. Европейские правовые и этические концепции исходят из безусловной ценности человеческого индивида, в то время как другой видится как проекция этого индивида. Вспомним категорический императив Канта, призывающий в одной из своих формулировок поступать так, чтобы «я сам и другие *в моем лице* выступали в качестве всеобщего царства целей», а не рассматривались только в виде средства. Мир других этических субъектов выстраивается *по моему* образу и подобию, ведь как вещи в себе они запредельны моему познанию. Остывшее солнце долга светит холодным светом в кантовской этике, лишая моральный субъект всякой человечности, отметая, как внеэтические, склонности, привязанности, симпатии и антипатии.

Русская философия стремится преодолеть этот разрыв, утверждая динамическую этику перенесения центра из своего «я» в «я» Другого – перед лицом «третьего или Третьего», по словам Флоренского, под которым о. Павел разумел живую личность Христа.

В русской философии Любовь не только важнейшая этическая доминанта, основанная на христианском учении о добродетели, но и способ познания Бога и другой личности, освобождающий от иллюзионизма и субъективизма кантовской философии. «Ты еси», считанное с портика храма Аполлона в Дельфах и переведенное на язык православной культуры, становится своеобразным кредо жизненной этики личности, утверждающей бытие Сущего и через это обретающей свой метафизический паспорт и свою прописку в бытии. Вл. Соловьев полагал, что «смысл и достоинство любви как чувства состоит в том, что она заставляет нас действительно, всем нашим существом признать за другим то безусловно центральное значение, которое в силу эгоизма мы ощущаем только в самих себе. Любовь важна не как одно из наших чувств, а как перенесение всего нашего жизненного интереса из себя в другое, как перестановка самого центра нашей личной жизни»[4]. По Соловьеву, любовь стремится к преодолению эгоизма, а чувство любви утверждает «безусловное значение чужой индивидуальности, а чрез это и безусловное значение

[4] *Соловьев Вл.С.* Смысл любви // Соловьев Вл.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 119.

своей собственной». Вспоминаются слова, сказанные Вл. Соловьевым в конце жизни новомученику Михаилу Новоселову: «Быть возможно чаще с Господом... если можно, всегда быть с Ним»[5]. Здесь мы опять-таки сталкиваемся с этикой как поиском своего места в бытии, только не в географическом и институциональном, а в метафизическом смысле.

Надо заметить, что когда мы говорим о любви, то здесь мы должны быть реалистами в социологическом смысле и говорить не только о любви в ее божественном измерении – как о чем-то недостижимом в греховном, падшем человеческом состоянии, – но как о любых возможностях проявления человеческой солидарности и взаимопомощи в добре: сотрудничестве, склонности, симпатии, взаимопомощи, милосердии, сострадании, которые выражают себя не только в намерениях, но и в делах. О такой христианской «лестнице любви», постепенно возводящей от добрых ростков человеческого участия друг в друге к измерению божественной любви, писал ректор Московского университета кн. С.Н. Трубецкой: «Мы знаем любовь как естественную склонность, как нравственный закон, как идеал; она является человеку сначала как инстинкт, затем как подвиг, наконец, как благодать, дающаяся ему. Ибо по мере нравственного его развития он все глубже проникается ее сознанием. Сначала он естественно *ощущает* расположение к некоторым людям и в своей семейной жизни учится сочувствовать им и жалеть их. Затем, по мере того как его общественный кругозор расширяется, он *сознает* общее значение нравственного добра, он видит в любви свой *долг*, понимает ее как всеобщий *закон* и признает как *заповедь* над собою, чтобы, наконец, поверить в любовь как в Божество»[6]. Любовь, которая человеком нудится, неотделима от самосознания человека, его достоинства, связанного с духом Божиим, который присутствует в человеке, в способности им сознавать себя и свою связь с Богом. Этот аспект самосознания человека, его мышления, ответственного за принимаемые им решения, в не меньшей степени участвует в этическом выборе.

---

[5] *Новоселов М.А.* Забытый путь опытного богопознания. Вышний Волочок, 1901. (Религиозно-философская библиотека. Вып. 1).

[6] Там же. С. 587.

Не стоит скрывать, что религиозный поворот в России конца прошлого века проходил в российском обществе под знаком прагматической формулы: «религия нам нужна, потому что...», – только сначала продолжение этой риторической фразы выглядело как «...она представляет собой часть нашего культурного наследия и нашей истории», а затем «...потому что без нее нельзя осуществить нравственное оздоровление общества». Не стремясь оспорить относительную правоту обоих тезисов, решусь заметить, что нравственное оздоровление общества в большей степени зависит от более справедливой и разумной организации социальной жизни, реализации добродетели в социальном поведении граждан, их отношении к общественному долгу. Для него гораздо более подобающим является образ честного юриста, добросовестного врача, самоотверженного воина, рачительного хозяина, чем «благородного разбойника», отмывающего нечестным путем нажитые деньги жертвой на храм или на монастырь. Мораль – «благое иго» для «общественного животного», у человека, как «животного религиозного», сердце поет и рвется «по ту сторону морали». Религия обращается к грешному, несовершенному человеку, давая ему из повседневности разглядеть свою неполноту, бездну, отделяющую его от Бога, а значит, и от идеала. Мораль – религия совершенных: моралист Толстой верил в возможности нравственного самосовершенствования человека без всяких «чудес», сводя религию к моральной доктрине. Сторонники формальной морали более последовательны в отстаивании своих моральных принципов и более беспощадны – к себе и к ближнему – за отступление от них. Религиозное переживание своей греховности побуждает человека относиться к падениям другого мягче, чем это предписывает нам кодекс, неважно – уголовный или этический. Последовательные моралисты чаще оказываются сторонниками автономной морали, и даже атеистами. Сделавшись формальным, моральное сознание оказывается лишено трансценденции, отсюда и обостренная вера безрелигиозных эпох в возможность создания морального гомункулуса, исполняющего, а вернее, отправляющего, особый, для него специально написанный «моральный кодекс». Вот почему Чаадаев считал, что потомки будут произносить имя Стагирита (Аристотеля) «со своего рода ужасом», признавая тем самым изъяны автономной рациональной морали!

О.С. Осипова

Семейная проблематика в истории отечественного социально-гуманитарного знания X–XV вв.: культурно-исторические аспекты в фамилистическом образовании молодежи

Актуальность и значение фамилистического образования молодежи и социально-педагогических кадров определены радикальным характером политических, экономических, социальных и культурных изменений в России и мире и соответствующей необходимостью решения важнейших задач организации и развития общества и сферы человеческой жизнедеятельности, в том числе брачно-семейных и детско-родительских отношений.

Происходящие общекультурные изменения придают фамилистическому образованию как молодежи, так и социальных и педагогических работников общественную значимость. Фамилистическое образование выделяется в отдельную ознакомительно-воспитательную задачу в период глобализации в силу научно-практической необходимости поиска решений в условиях трансформации брачно-семейных и детско-родительских отношений. Социокультурная ситуация делает в контексте преподавания ценностно-нормативный анализ концепций и логики изменений брачно-семейных связей в мировой и российской истории своевременным и жизненно важным. Рассмотрение детерминации идеалов и нормативов организации брака и семьи в этническом и историческом измерении необычайно актуально в силу требований современного мира к толерантности кросскультурных взаимодействий, проявляющихся в полирелигиозных и многонациональных союзах, миграционном движении, демографическом исчислении и многом другом. В этих условиях в практическом плане актуальность культурно-исторического ракурса фамилистического образования связана с необходимостью выработки гармонизирующих особенностей этики брачно-семейных и детско-родительских взаимоотношений.

Значимыми для преподавания направлениями фамилистических знаний предстают философия культуры, культурология и история, акцентирующие вопросы трансформации ценностей и нормативов в общественном сознании и реальных изменений брака и семьи в эво-

люции человечества. В историко-философском и религиоведческом аспектах требуют изучения философские идеи и религиозные представления о брачно-семейных и детско-родительских взаимоотношениях, что важно для понимания прошлого и осмысления происходящего в связи с обращением части общества, в том числе молодежи, к идеалам и учениям других эпох. Культурно-исторический подход позволяет уяснить заложенные в прежние века фундаментальные основы понимания брака, семьи и воспитания, предлагаемые религией и философией, и их современные проявления.

Просветительские задачи можно решить в рамках специализированного научно-образовательного направления, с которым может быть непосредственно связан фамилистически ориентированный инновационный философско-культурологический спецкурс «Семья в системе общественных ценностей: история и современность». Соответственно должны быть обозначены антропологическое, этическое и аксиологическое измерения фамилистических знаний, отмечен воспитательный потенциал исторических, культурологических и философских сведений о сексуальных, гендерных, брачно-семейных, детско-родительских и родственных взаимоотношениях в жизни общества, показана актуальность ознакомления с историей фамилистики для современной социализации и идентификации личности. Курс должен основываться на культурно-историческом ракурсе, показывающем аксиологическую трансформацию в осмыслении семьи в системе общественных ценностей и специфику современных проблем, имеющих начало в ранние периоды развития человеческой культуры.

Семейная проблематика получила широкое развитие в европейском и отечественном социально-гуманитарном знании, начиная от древнерусской мысли до современных фамилистических концепций. Изучение семейной проблематики в истории отечественной общественной мысли X–XV вв. характеризуется этической и аксиологической направленностью, актуальностью и перспективностью.

Исторические сведения о Древней Руси позволяют говорить о процессе перехода от большой родовой семьи к малой и существовании различных родственных союзов в X–XV вв. Древнерусский период характеризовался значительным гендерным неравенством и социально-экономическим доминирование мужчины, семья имела патриархальный характер и позиционировалась в соответствии с

социальным статусом и имущественным положением мужа. Экономическая основа брачно-семейных отношений предполагала преимущество мужчины, при этом раздельность имущества супругов установилась не сразу. Постепенно решались и сложные вопросы наследования и взаимоотношений в комплексе супружеских, детскородительских и родственных связей. В сферу современных исторических проблем входят конкретизация данных и анализ фактологических и концептуальных аспектов выявленных историками разнообразия брачных форм (похищения, выкупа, договора), их временной и территориальной распространенности, а также места и роли моногамии и возможности полигамных и внебрачных связей в древнерусском мире.

В современном научном осмыслении темы брака и семьи в Древней Руси исторические и культурно-антропологические работы могут быть гармонично дополнены соответствующими философскими и социокультурными исследованиями семейной проблематики в отечественном социально-гуманитарном знании X–XV вв.

Общественная мысль Древней Руси X–XV вв. – важный источник информации о браке, семье и воспитании в культурно-историческом аспекте. Воззрения древнерусских авторов не всегда совпадали с реальным положением дел и ориентиров в обществе, и одной из их основных задач становилось утверждение новых идеалов, императивов и стереотипов поведения в соответствии со сменой доминирования традиционного религиозным направлением цивилизационного развития, по-разному предопределяющих социальную и ценностно-нормативную системы и проявление социокультурных особенностей.

Ценный материал, характеризующий отношение к вопросам брака, семьи и воспитания в отечественной культуре представлен в древнерусских литературных памятниках X–XV вв. Общественная мысль в начальный период русской истории формировалась, опираясь на устные традиции народа и утверждавшуюся книжную культуру. Глубина и масштабность древнерусской письменности связана с приходом на Русь целостного блока переводной литературы и механизмов ее ретрансляции и развития. При этом в русском летописании проявились народные предания, легенды, песни, пословицы и поговорки, а также сюжеты и речевые формы, отражающие обращения к дружине, вечевые диалоги, посольские реплики, законодательные высказывания и многое другое. В отечественном социаль-

но-гуманитарном знании X–XV вв. на обращении к проблемам семьи и воспитания сказались общефилософские тенденции и древнерусские социокультурные особенности.

Литература X–XV вв. была единым целым, где произведения объединялись, соединялись между собой, продолжали друг друга и составлялись на основе переписки. Центральное место принадлежало летописям, но существовали и такие жанры, как жития и биографические тексты, семейные хроники и завещания, поучения и наставления детям. Древнерусский период стал временем появления первых самобытных и оригинальных произведений отечественных мыслителей, посвященных преимущественно религиозной, историософской и этической, а также брачно-семейной тематике. С середины XIII в. в силу драматичности военной и социальной ситуации основными жанрами русской литературы стали летописи и военные повести, жития мучеников, проповеди, призывающие прекратить междоусобицы и заботиться о защите родной земли. Общественная мысль середины XIII – первой половины XIV в. все сильнее тяготела к историософии и этике. Борьба за независимость объединяла народ и власть, что отразилось в идеализации князей и их братской любви и семейных уз. К концу XIV в. возросло значение Московского княжества. Москва постепенно сделалась сильным политическим и культурным центром, претендующим на роль собирателя русских земель. Новая идеология породила идеи наследования славы Киевской и Владимирской Руси и восстановления прежних традиций, в том числе в сфере брака, семьи и воспитания. Эти ориентиры долгое время сохраняли свою общественную и политическую перспективность, были основой государственного консерватизма XVI–XVII вв. и вдохновляли общественно-политические амбиции второй половины XVII в. В русле стремлений быть общерусским объединяющим началом в Москве с конца XIV в. развивались традиции летописания. Отправными литературными текстами часто выступали Повесть временных лет и летописи Твери, Владимира, Нижнего Новгорода, Ростова, Новгорода и других древнерусских городов. Описываемые события осмыслялись с позиций нравственности и исторического опыта, подчеркивалось единство народа и княжеского рода. Воплощением идеи временной преемственности и взаимосвязанной жизни общества стали установленные в это время в Москве и Новгороде городские часы. Возвеличивание Московской Руси и воспевание традиций, включая брачно-семейную и детско-родительскую сферы,

характеризует литературу второй половины XIV–XV вв. Древнерусские произведения XI–XIII вв. становились образцами социально-политической мысли, на них ориентировались как на эталоны утверждения нравственности, общественного согласия и исторической мудрости. С конца XIV в. древнерусскими авторами применялся усложненный панегирический стиль, позволявший восхвалять военные победы, заслуги светских и церковных деятелей. Панегирическая проза Древней Руси отличалась эмоциональной выразительностью, использованием сложных словесных и образных форм, акцентированием антропологичности и историософичности мира, его динамики и временной протяженности. Во второй половине XIV – начале XV в. на Русь пришло множество новых переводов на славянский язык из Болгарии, Сербии, Греции, Иерусалима, Синая. В основном это были богословские, церковные канонические и служебные сочинения, но также и литературные произведения. Развитие международных связей в Древней Руси способствовало широкому обмену идеями и культурными влияниями. В духовной жизни происходил рост личностного начала при сохранении сильной церковной власти, что проявлялось в распространении исихазма, отшельничества и т. п. В социально-экономическом и политическом плане вторая половина XV в. стала временем утверждения Руси как одного из сильнейших государств Восточной Европы.

В отечественном социально-гуманитарном знании X–XV вв. и соответствующих переводах мировой литературы могут быть определены текстовые источники, отражающие разные аспекты брачно-семейной проблематики, отмечены значимые авторы, ставшие образцами подражания и заложившие основные направления в осмыслении семьи и воспитания в отечественной и европейской общественной мысли.

Брачно-семейные и воспитательные воззрения, отражающие правовое поле и реальные отношения родства и супружества древнерусского времени, во многом обозначены в Пространной редакции Русской Правды и берестяных грамотах.

В общественной мысли Древней Руси были акцентированы требования к брачно-семейным и детско-родительским отношениям в соответствии с христианскими воззрениями, это отразилось в ряде таких историко-культурных памятников, как Жития, Повести, Слова, Поучения, Послания и др.

В XI в. одним из первых древнерусских христианских канонических произведений стало «Церковное правило митрополита Иоанна к Иакову черноризцу». В нем в контексте брачно-семейной проблематики впервые регламентируются многие насущные социальные и религиозные вопросы: обязательное всенародное венчание всех браков в церкви, но воспрещение священникам и монахам присутствовать на светском праздновании свадьбы; запрет третьего брака и недопустимость брачного союза для оставивших прежних супругов, а также определение степеней родства, при которых не разрешается брак; нежелательность матримониальных связей дочерей князей с иноверцами; положения о браке священников; необходимость матери поститься за больных детей и их крещение, не дожидаясь выздоровления и пр.

Христианским проповедникам Древней Руси было свойственно осуждение праздного веселья и чувственных удовольствий, противопоставление на примере библейских персонажей строгости брака и соблазна блуда. Это прослеживается в поучении к простой чади в «Слове мудрого епископа Белгородского», «Поучении преподобного Серапиона», «Послании Якова-черноризца к князю Дмитрию Борисовичу» и др.

В основе древнерусских религиозных произведений часто лежит обсуждение столкновения христианских устремлений и брачно-семейных связей в жизненном выборе человека. Характерные образцы разрешения детско-родительских взаимоотношений в перспективе религиозных ценностей и приоритетов отражают сюжеты «Жития Феодосия», «Жития Авраамия Смоленского», Киево-печерского патерика и т. п. В христианской письменности XIV в. интересно представлена тема соотношения родства мирского и церковной связи. В «Повести о Благовещенской церкви» показан переход родства в церковное единение, а в «Послании митрополита Киприана игуменам Сергию и Феодору» дано противопоставление мирских и церковных связей. Забота и напутствия мирянам как духовным детям отражают морализаторские послания Кирилла Белозерского.

Семейная проблематика присутствует во многих литературных произведениях XI–XV вв. в форме размышлений о брачных, семейных и родственных взаимоотношениях князей. Особое место в древнерусской общественной мысли занимает «Поучение» Владимира Мономаха, в нем можно отметить гармоничное сочетание светского

жизнелюбия и христианского благочестия, ценности семейно-родственных связей и любви к Богу, военной доблести и патриотизма с прощением и смирением. Необычайно значимым является и «Слово» Даниила Заточника, содержащее этические раздумья, воспитательные сентенции и подробные рассуждения о браке, о ролях и качествах мужа и жены. Осуждению междоусобиц, братскому единству, уважению старших младшими и ответственности и помощи старших братьев посвящены «Сказания о Борисе и Глебе», «Слово о князьях», «Житие Михаила Ярославича Тверского», «Инока Фомы "Слово похвальное"». Осмысление сущности любви и брака, примеры целомудрия, супружеской преданности и родительского воспитания представлены в «Житии Михаила Ярославича Тверского», «Слове о житии великого князя Дмитрия Ивановича». Древнерусские произведения легли в основу становления отечественной этико-педагогической мысли.

Важную информацию содержат древнерусские летописи, в частности наиболее ранний из сохранившихся в истории летописных сводов – «Повесть временных лет», рассказывающая о событиях XI–XII вв. и свойственных этому времени реальных и идеализируемых семейных и родственных взаимоотношениях. Галицко-Волынская летопись, созданная в XIII в., включает уникальные материалы семейной хроники княжеского рода, в ней поднимаются и акцентируются многие вопросы брачно-семейной проблематики. В фамилистическом контексте также интересны Севернорусский летописный свод 1472 г. и Независимый летописный свод 1480-х гг. В летописях описываются основные проблемы брачно-семейных и детско-родительских отношений, в первую очередь в связи с историей правящих княжеских династий. Особое внимание уделяется родственным взаимоотношениям – бракам, союзам или, напротив, конфликтам и вражде. Летописи показывают стремление прекратить родственную вражду, осуждение распри и воспевание братской любви. Предлагаются идеалы семейной любви и близости – дружбы отцов и сыновей, доверия родным воспитания ребенка. Тексты указывают и на определенную долю женской самостоятельности, возможности участвовать в управлении, быть регентами при своих детях. Летописи дают ценный материал о браке и супружестве. Многочисленны свидетельства о выборе родителями и старшими родственниками будущих супругов, но могло учитываться и желание женщины. Браки могли совершаться и по договору, и быть результатом военных по-

ходов. Для древнерусских правящих династий были характерны и браки по политическим мотивам. В то же время летописи упоминают и примеры внебрачного сожительства, а также безбрачия, отмечая возможность знатным женщинам уйти в монастырь.

События XIII–XV вв., осложненные военной ситуацией и проблемами, показали важную связь брачно-семейной и детско-родительской сферы с экономическими и политическими обстоятельствами. В этой связи во многих древнерусских произведениях содержится похвала братской любви и родственной взаимопомощи, супружеской верности и семейной заботе. Это хорошо видно в летописных текстах о значимых исторических моментах в битвах с половцами и монголо-татарском нашествии, в частности в «Слове о полку Игореве», «Повести о битве на Калке» и о покорении Батыем русских земель в 1237–1240 гг. по Лаврентьевской летописи и Тверскому сборнику, в «Повести о разорении Рязани Батыем», «Сказании об убиении в орде князя Михаила Черниговского и его боярина Феодора», в летописной повести о Куликовской битве, «Задонщине» и «Сказании о мамаевом побоище» и др. И, напротив, междоусобная вражда родственников-князей резко осуждается, в летописных рассказах и повестях приводятся примеры гибели многих князей и краха брачно-семейных связей. Такие идеи характерны для рассказа о битве на Липице, «Повести о нашествии Тохтамыша», «Сказания о нашествии Едигея», «Повести об ослеплении Василия II», «Московской повести о походе Ивана III на Новгород», «Повести о стоянии на Угре» и иных.

В древнерусских рукописях утверждается ценность семьи и родственных связей, значительность родовитой знати, раскрываются взаимосвязи брачно-семейной сферы с общественными и государственными институтами, ее влияние на административную, политическую и военную системы. Значение семьи подчеркивается и ее способностью поддерживать нравственные принципы и нормы поведения, закрепляя их в обыденном понимании и повседневных формах брачно-семейных и детско-родительских отношений. Анализ содержания идеалов и императивов в области брака, семьи и воспитания в отечественной общественной мысли X–XV вв. показывает их сопоставимость с полученными в рамках исторических и антропологических наук данными о реалиях и нормативах брачно-семейных взаимоотношений в Древней Руси.

Философское и культурологическое изучение семейной проблематики в истории отечественного социально-гуманитарного знания X–XV вв. выявляет социокультурную роль и общественную значимость семьи и в целом имеет воспитательное значение и может быть включено в сферу современного молодежного образования.

Культурно-исторические аспекты в фамилистическом образовании молодежи важны в силу представления ряда понятных и наглядных примеров и образцов брачно-семейного поведения и чувств родственной любви и взаимопомощи, вырабатывавшихся в процессе развития отечественной и мировой культуры и сохраняющих свою вневременную актуальность для формирования личности и востребованность для гармонизации основ общества. Соответствующие сведения, оформленные в комплексе учебных пособий, хрестоматий, монографий и т. п., могут быть использованы в рамках курсов культурологии, философии и этики для учащихся учреждений среднеспециального и высшего профессионального образования, тем общей программы и спецкурса по истории и основам фамилистики для студентов и аспирантов, в общей подготовке и повышении квалификации педагогических и социальных работников и другого.

И.Ф. Дементьева

Семья как ценность в системе жизненных целей молодежи

Опыт последних десятилетий показал, что многие устоявшиеся, выверенные временем ценности общества оказались нежизнеспособными в новых социально-экономических условиях. Вместе с тем следует признать, что дети, ввиду присущей их возрасту готовности принимать все новое, проявляют в этих обстоятельствах больше гибкости и адаптивности, чем взрослые члены общества. Поскольку именно молодежи принадлежит будущее страны, изучение их ценностной системы представляет несомненный научный интерес для понимания парадигмы дальнейшего развития российского общества.

В свете поставленной цели попробуем проанализировать изменения социальной реальности в пореформенной России, которые имеют прямое отношение к процессу формирования новой ценностной системы молодого поколения.

1. Изменилась экономическая основа общественных отношений, произошел переход от социалистической, общегосударственной формы хозяйствования к рыночной. В связи с этим появилась необходимость формирования новых ценностей, соответствующих функционированию личности в условиях рынка: предприимчивость, практичность, деловой расчет и т. п.

2. Рыночные отношения диктуют новую систему приоритетов в обществе. Если социалистический принцип социального взаимодействия основывался на признании первичными интересов государства, общества, то рыночный принцип взаимодействия провозглашает первичными интересы личности, индивида. Отсюда совершенно иная, противоположная прежней стратегия формирования ценностных установок молодежи: на основе приоритета личных интересов над общественными.

3. Формирование в России рыночных отношений привело к появлению класса предпринимателей, менталитет которых строится на принципе получения наивысших прибылей любой ценой, в том числе путем бездумной эксплуатации природных ресурсов страны, что несет угрозу экологической катастрофы. В связи с этим формируется более высокое экологическое сознание молодежи и оценка значимости чистоты окружающей среды как жизненной ценности.

4. Рыночные принципы экономики привели к нежелательным социальным последствиям, в том числе стала реальной угроза безработицы. В профессиональных планах молодежи приобретает дополнительную значимость фактор получения профессии с гарантией востребованности на рынке труда.

5. В условиях обострения конкурентной борьбы особенно актуализируется проблема сохранения здоровья. Сегодня в связи с отмиранием практики обязательных медицинских осмотров, имевшей распространение в эпоху социализма, забота о здоровье членов общества становится их собственной проблемой. Самосохранительная позиция молодежи должна строиться на принципах понимания ценности здоровья и медицинской активности, направленной на поддержание своего здоровья.

6. Путь на «открытое» общество, интенсификация межгосударственных контактов привели к распространению наркотической молодежной субкультуры и массовому приобщению к ней несовершеннолетних. В системе ценностных установок молодежи чрезвычайно важным представляется формирование негативного отношения к

употреблению наркотических и токсических веществ, вызывающих необратимые деформации психического и физического здоровья.

7. Снижение контроля государства за деятельностью средств массовой информации в рамках демократизации общества создало благоприятные условия для распространения порнографической и пограничной с ней изобразительной и печатной продукции (кинофильмы, телепередачи, журналы, книги, газеты и т. п.). Наличие у молодежи устойчивых духовных ценностей становится гарантом эффективного противодействия наступлению порнографического рынка.

Описанные выше кардинальные социальные изменения последних десятилетий в российском обществе выдвигают на первый план совершенно иной принцип формирования ценностных приоритетов молодежи, отражающих требования новых жизненных реалий.

Термин «ценность» находит инструментальное применение в понятийном аппарате ряда общественных научных дисциплин. Философия как фундаментальная наука об обществе рассматривает понятие «ценность» в ряду базовых составляющих при анализе качественных аспектов социальных процессов. В общефилософском понимании ценность представляет собой термин, указывающий на человеческое, социальное или культурное значение определенных явлений действительности. Выделяются субъективные и объективные ценности, где субъективные выражаются в форме нормативных представлений (установки и оценки, императивы и запреты и т. п.), а объективные представляют собой отношение истины и *не-истины*, допустимого и запретного, справедливого и несправедливого, красоты и безобразия и т. п. Ценность как философская категория представляет столь высокую значимость, что связанные с ней теории выделяются в отдельную отрасль общефилософской науки – аксиологию. В рамках этой ветви философии, представляющей учение о ценностях, находят свой предмет более конкретные общественные дисциплины: этика (этическая аксиология), социология (социальная аксиология), социальная психология, педагогика и др.

Этическая аксиология рассматривает ценности, относящиеся к области морального сознания, которые проявляются в форме моральных норм, принципов, идеалов и определяются в понятиях добра и зла, справедливости, счастья и т. п.

В социальной психологии понятие ценности представляет собой цели, идеалы, убеждения, интересы и другие значимые для личности

мировоззренческие проявления, которые формируются при усвоении социального опыта.

Социология рассматривает ценности как фундаментальные нравственные и этические нормы, обеспечивающие целостность социальных систем через нормативное регулирование общественной жизни. Предметом социальной аксиологии, таким образом, является именно нормативная функция ценностной системы, позволяющая достигнуть социального равновесия путем коррекции общественных процессов и поведения людей.

Ниже предлагается разработанная нами модель, построенная на основе выделения базовых критериев, определяющих отношение современной молодежи к семье как жизненной ценности.

Критерий I. Статусные диспозиции в семье

Предлагаются следующие составляющие данного критерия: авторитет, власть, демократизм отношений, контроль, доверие и т. п. Как видно из приведенного перечня элементов, составляющих данный критерий, оценке подростка подлежит не столько характеристика его родительской семьи на уровне отношений «родители – дети», но прежде всего оценка семьи как атрибута его собственной будущей жизни. Сюда включается предполагаемый стиль межсупружеских отношений, распределение ролей в будущей семье и т. п.

Степень и качество статусных диспозиций в семье измеряются с помощью следующих показателей:

1) отношение к проявлениям супружеской власти;
2) авторитет каждого в оценке других членов семейной группы;
3) доверительность межсупружеских отношений;
4) сплоченность и иерархия отношений в семье;
5) распределение домашних обязанностей;
6) право решающего голоса;
7) интенсивность и качество коммуникативных связей с родительской семьей (общение и поддержка).

Критерий II. Система правил поведения в семье

С точки зрения влияния на процесс выбора семьи в качестве приоритетной ценности этот критерий строится на принципах принятия всеми без исключения представителями семьи правил, которые определяют нравственную идеологию исходя из ценностей и норм жизни, одобряемых обществом.

1) *Обязательность соблюдения в семье установленного порядка.* Эмпирическими индикаторами в этом случае могут выступать: обязательность возвращения членов семьи домой не позже определенного времени, извещение в случае непредвиденной задержки; непреложное выполнение членами семьи своих домашних обязанностей и т. п. Качественный уровень данного показателя замеряется пятибалльной оценочной шкалой: «высокая обязательность – скорее высокая – когда как – скорее низкая – очень низкая».

2) *Толерантность / нетерпимость к проявлениям отклоняющегося поведения как внутри семьи, так и вне ее.* Индикатором может служить уровень нетерпимости в семье к проявлениям алкоголизма, наркомании, хулиганства, насилия, национализма, терроризма и т. п. Для измерения уровня толерантности используется аналогичная оценочная шкала, в рамках которой высокая оценка является индикатором семейного неблагополучия.

3) *Последовательность в построении взаимных отношений супругов.* Эмпирические индикаторы данного правила следующие: соответствие слова и дела в действиях супругов, отсутствие в семье двойной морали; толерантная реакция супругов на конфликтную ситуацию и т. п. Оценочная шкала включает следующие позиции: «высокая последовательность – чаще последовательны – когда как – изредка проявляют непоследовательность – как правило, не соблюдают последовательность».

4) *Предъявление взаимных требований и ожиданий с учетом способностей и возможностей супругов.* Эмпирические индикаторы данного показателя основываются на учете материальных факторов, а также физического и психического состояния здоровья партнеров по браку. Шкала оценок предусматривает следующие качественные характеристики: «всегда учитывают – чаще учитывают – когда как, по обстоятельствам – чаще не учитывают – обычно учитывают».

Критерий III. Индекс допускаемого индивидуализма в семье

Индекс индивидуализма дает представление о чувстве внутренней свободы и раскрепощенности брачных партнеров в процессе совместной жизни. В работе с данным критерием используется ряд сложных показателей, которые могут быть представлены на уровне простых индикаторов:

1) соотношение принципов общения и обособления как качеств индивидуальности;

2) допускаемая степень независимости партнеров в семье: материальная (личный заработок), физическая (уровень самообслуживания, личная забота о своем здоровье), психологическая (уважение к личности, умеренная критика), интеллектуальная (уважение к мнению других, наличие условий для развития познавательных установок);

3) личностная ответственность в семье, отношение к своим правам и обязанностям;

4) личностная автономия: пространственная (наличие своего угла, комнаты, спального места и т. п.), эмоциональная (возможность уединения, чувство «социального одиночества»), материальная (право распоряжаться частью личного заработка);

5) самоидентификация в семье: ориентация на индивидуальность или социальную систему («я» как часть семейной группы);

6) оценка супругами своих достижений как личных успехов или как коллективных усилий семьи.

Критериальный подход в исследовании механизмов формирования ценностной системы подростка и отношения к семье как ценности использует обширный набор качественных характеристик, что повышает уровень доверия к получаемым результатам.

В процессе проводимого нами мониторингового исследования в школах Московской области использовался иерархический, ранговый подход, который выявил, что семья и семейное счастье занимают ведущее место в ценностной системе молодежи (см. табл. 1).

Как видно из таблицы, в динамике последних лет семья прочно удерживает лидирующую позицию как жизненная ценность старших подростков. Такая позитивная установка со стороны молодого поколения тем более привлекательна, что официальная статистика свидетельствует о крайне высокой степени разводов, а значит, о снижении ценности семьи в обществе: на 1000 браков приходится 800 разводов.

Данные мониторинга позволяют сделать вывод, что, несмотря на приведенную статистику разводов, молодые люди не теряют надежды создать прочную, счастливую семью.

Вместе с тем указанная статистика разводов, по-видимому, определенным образом воздействует на сознание юношей и девушек, формируя повышенную осторожность в брачном поведении. Не случайно в последние десятилетия наблюдается качественно новая тенденция в формировании семейных отношений: растет число, так называемых, «пробных браков», т.е. совместного проживания супругов без регистрации брака. По данным Всероссийской переписи

населения 2002 г. из 34 млн семей в России 3 млн (т. е. 10%) проживают без юридического закрепления своих супружеских отношений.

Таблица 1

Иерархия жизненных ценностей старших подростков

№ п/п	Жизненная ценность	2002 г. (490 ед. опроса)		2004 г. (940 ед. опроса)		2006 г. (230 ед. опроса)		2009 г. (600 ед. опроса)	
		%	ранг	%	ранг	%	ранг	%	ранг
1	Много друзей	67	2	59	1	59	3	70	3
2	Много денег	24	10	21	8	31	9	32	10
3	Семейное счастье	74	1	56	2	75	1	88	1
4	Наличие детей	37	6	9	10	39	7	55	6
5	Возможность много ездить, видеть новое	25	9	16	9	30	10	44	9
6	Уважение и любовь окружающих	49	4	35	3	51	4	59	4
7	Хорошее здоровье	60	3	26	6	65	2	76	2
8	Работа с высокой оплатой	38	5	29	5	47	5	48	7
9	Самостоятельная работа	5	13	8	11	14	11	18	11
10	Работа с гарантией от безработицы	6	12	5	12	13	12	13	13
11	Работа, требующая высокой квалификации	9	11	4	13	12	13	16	12
12	Интересная работа	36	7	34	4	43	6	56	5
13	Престижная работа	31	8	21	7	38	8	43	8

Приведенная выше таблица позволяет проследить, как изменилось в сознании современной молодежи представление о семье как составляющей личной ценностной системы. С одной стороны, в среднем 79% подростков рассматривают семью как важный компонент жизненного сценария. С другой стороны, те же молодые люди не видят связи между созданием семьи и родительством. Семья рассматривается как самоценность, которая совсем не обязательно предполагает наличие детей.

В научных кругах существует точка зрения, что современное общество, которое характеризуется высокой степенью личностной индивидуализации и личностной свободы, теряет навыки построения устойчивых брачно-партнерских отношений, основанных на принципах взаимной ответственности, уважения и толерантности[1].

Согласно этой теории, семья в понимании многих современных молодых людей должна создавать удобства для удовлетворения индивидуальных потребностей в виде: регулярности сексуальной жизни, наличия партнера для совместных развлечений, получения эмоциональной поддержки, наконец, презентации своей полноценности и успешности в глазах окружающих. Иными словами, партнер по браку должен соответствовать эгоцентрическим ожиданиям другого партнера. Именно такой позицией можно объяснить выявленный в мониторинге парадокс, при котором высокая ценность семьи вполне уживается с устойчиво низкой ценностью детей в жизненном сценарии молодежи. Обращаясь к приведенной выше таблице, отмечаем, что наличие детей занимает на шкале жизненных ценностей старших подростков лишь 6–7 место и является важным условием личностного успеха только для 44% респондентов. В связи с этим следует отметить, что, несмотря на некоторый подъем рождаемости, по-прежнему наблюдается естественная убыль населения.

Подтверждением невысокого рейтинга родительства как жизненной ценности в глазах молодежи могут служить также факты участившихся отказов молодых матерей от рожденных ими детей. Можно с достаточным основанием утверждать, что обязанности родителя не встречают в российском обществе моральной и материальной поддержки, что приводит к неуклонному росту числа детей, нуждающихся в социальной помощи и защите.

В формировании отношения подростков к своей будущей семье и оценки ее роли в собственной жизни, несомненно, важную роль играет пример родительской семьи. Мониторинг показал, что за последние десять лет в среднем 24% детей не принимали своих родителей в качестве образца для подражания. В конкретных показателях по годам не идентифицировали себя с родителями: в 2000 – 30% опрошенных подростков; в 2002 – 27%; в 2004 – 22%; в 2006 – 21%; в 2008 – 20%; в 2009 – 20%.

---

[1] *Бауман З.* Индивидуализированное общество. М.: Логос, 2002. С. 198.

Логично предположить, что такая позиция подростков связана с дефицитом тепла и заботы со стороны родителей, с проявлением ими различных форм жестокого обращения в отношении своих детей.

В настоящее время жестокое обращение в семье становится предметом широкого обсуждения в российском обществе и оценивается как крайне негативное явление, требующее безотлагательных профилактических мер.

Одним из путей решения этой социальной проблемы стала инициатива Фонда поддержки детей в трудной жизненной ситуации, финансировавшего серию проектов по разработке методов и средств борьбы с насилием в отношении детей в семье. Рекомендации, полученные в рамках реализации указанных проектов, помогут повысить воспитательный потенциал родителей и ценность семейных отношений в глазах молодежи.

В.И. Шамшурин

Условность межпоколенческих границ и проблема символа в политике
(молодежь как символ)

Говоря о символе, следует, прежде всего, подчеркнуть, что в нем представлено особое сочетание смысла и знака, видимого образа и представленного в нем значения. В многоинтерпретативном аспекте во всем, что касается символа, делается акцент на семантике, и такая экзегеза характеризует науки гуманитарного, в том числе и политического, цикла с точки зрения диахронии – как одновременного рассмотрения нескольких и даже многих смысловых сюжетов. Согласно С.С. Аверинцеву, понятие символа – предельно широкое в гуманитарных науках [1: 579]. Греческое слово σύμ-βολον (от συμ-βάλλω – «складываю воедино») имеет смысл «сопряжение», «соединение», «собрание», «содействие», «помогать», «способствовать» и даже «совет» (как сообщение, со-вестие, т. е. условный знак чего-либо) и поэтому – «соображать», «заключать договор».

В истолкованиях однозначных, по преимуществу семиотических, чаще всего свойственных наукам естественным, в квантификационном аспекте подразумевания проводятся в аспекте малоинтерпретативном; по крайней мере синхроническом. Символ обладает особым статусом с точки зрения рассмотрения проблемы соотношения веры

и знания. Символическое видение мира предполагает приоритетность принципа веры, вероучительности, что особо проявляется в религиозной и политической областях. Например, оросы (определения) Никейского Символа указывают на пределы, место смысла веры и знания. Можно поставить место смысла веры выше знания разума и рассудка, а можно ниже. Но и то и другое будет именно предустановленный, предзаданный смысл, принимаемый в виде постулата-аксиомы и воспринимаемый только актом веры…

Символ веры Никейского Собора в христианстве, энигмосимволизм «Корана» в мусульманстве и «4-х благородных истин» и «10-ти заветов» в буддизме предполагают предварительное, заведомое приятие (или неприятие, что тоже имеет религиозные последствия в качестве определенных контрмировоззренческих привязок, значимых только в режиме «парного» противопоставления, как в случае еретических и атеистических построений) смысловых значений как целеполаганий-данностей, на которых затем строятся развернутые теоретические построения-обоснования. В политике, как и в религии, независимо от партийной принадлежности и прокламируемого отношения к трансцендентным проблемам, также имеется обязательное принятие некоего набора «аксиом», в дальнейшем формирующих идеологические и мировоззренческие платформы.

Особая роль живой, органической связи знака и значения, веры и знания, исторического-явленного (феноменального) и аподикатического-трансцендентного (ноуменального) может быть прослежена на примерах того, что мыслится в политике как молодость и старость, современность и архаизм, реформа и традиционализм, модернизм и ритуализм.

Если молодость есть сумма не связанных друг с другом состояний (биологических, цивилизационных, культурных и т. д.), а не целостное преемство с общими точками соприкосновения, то вряд ли вообще можно говорить о политике, культуре – о чем бы то ни было вообще. Кант и Фихте совершенно правы: если нет представления о том, что это «я, мыслящий идентично», то нет ни человека с его молодостью и здоровьем; нет и государства с его общественным благополучием. Как сказано в «Луньюе»: «Учитель сказал: – В пятнадцать лет я ощутил стремление учиться; в тридцатилетнем возрасте я утвердился; достигнув сорока, освободился от сомнений; в пятьдесят познал веление Неба; в шестьдесят мой слух обрел проникновенность; с семидесяти лет я следую желаниям сердца, не нарушая меры» [4: 97].

На примере молодежи, быть может наиболее показательном, заметно соотношение (как соединение) знака и значения, т. е. проблема символа. Какой знак наиболее адекватен в несении того или иного смысла – в биологическом, социально-стратификационном, экономическом и даже декоративно-дизайнерском осуществлении смысла? С этой точки зрения проблема символа в политике – как молодости и обновления в виде успешного управления-модернизации, реформы – центральная в политических науках вообще.

Что есть молодость? Это символ мировоззренческий, биологический, а может быть, хронологический, точнее хронометрический, по преимуществу? Какой особый смысл у молодости? Но у времени в философии, как и у истины, несколько показателей. Есть «логос», но есть и «алетейя» (неизменное, а значит – вечно молодое понимание). Есть хронос (текущее время), но есть и кайрос (время вечности). В этом смысле одно из предупреждений христианства: «Да не будет у Вас Бог нов». То, что ново, постоянно ново, – стареет и постоянно гибнет по своей ветхости, т. е. уже старо. С этой, религиозной точки зрения обсуждаемая, и весьма активно, в философии и истории науки проблема «новых парадигм» – это недопустимый абсурд и нелепость. Парадигма не может быть ни новой, ни старой, ни молодой, ни пожилой. Она может быть только вечной, или это не парадигма. Как говорится, это тот случай, когда смерть и конец ваш, в ваших началах. Повторяю, в любом случае, на примере молодежи и ее, скажем, инновационной роли в политике мы наиболее рельефно, что ли, видим соотношение знака и значения, смысла и его наиболее адекватных и активных носителей, скажем, в виде определенной социально мобильной группы населения – «молодежи», которая по своей сути глубоко символична. Молодость – это онтология или гносеология? В первом случае все ясно, по крайней мере проблема тут малоинтерпретативна. Во втором мы имеем по крайней мере два значения: а) имеется в виду незрелость как неискушенность ума, и тогда тоже все ясно. Но актуальность и перспективность постановки вопроса о молодежи сразу же ставится под сомнение: б) подразумевается постоянная готовность к поиску-дискурсу в ответ на всякого рода вызовы в политике, экономике, экологии и т. д. Это то самое удивление как основа философии, о которой постоянно говорил Сократ. Но если речь идет об исследовательском подвижничестве, отличном от унылого и нелюбопытного самодовольства, то причем здесь биологический возраст вообще? Как сказано у Исаака Сирина,

невежественная свобода юности есть матерь страстей и конец ее – жестокое рабство, а точнее: «Остерегайся собственной своей свободы, предшествующей лукавому рабству» [5: 661]. Что же касается молодых лет, то: «Юности трудно без обучения отдаться под иго святыни» [5: 26].

Кроме того, проблема символа на примере молодежи ставит вот еще какой вопрос. Будучи религиозно-сакральным по преимуществу, символ на первый план ставит проблему идентичности той или иной общности. Каждый, кто хоть немного занимался социологией «молодежных культур» и молодежной модой, сленгом, музыкой, танцами, понимает, что многое здесь, если не все, направлено на «размежевание» своего и чужого. Любой пророк в этой сфере должен четко различать, где он вещает про «ска рок», где про «хард рок», где про «техно» или «хип хоп», а где про «ритм энд блюз» и т. д. до бесконечности… И критерии здесь отнюдь не только социологические, а очень часто именно и сотериологические – в виде тех или иных принципов внутренней жизни как жизни именно духовной, принятие которых и делает человека приобщенным к единству как органическому целому, а не механической совокупности. Свое – сакрально, ценно, трансцендентно, т. е. «супер» (очень точное название!). Чужое – профанно и низменно, т. е. «отстой» (тоже очень точно!).

В этом отношении можно говорить, например, о проблеме субъекта в социально-политическом мире, что совершенно невозможно в секулярной, лаицистской среде. Поставим вопрос так: является ли светский социальный (молодой или старый) организм онтологическим и гносеологическим субъектом, для того чтобы, скажем, рассматривать вопрос о правомерности общественной собственности как влекущей обязанности-обязательства, а не «бесхозной», как говорили римляне? Случаи шиканы и девиантного поведения со всей очевидностью свидетельствуют против такой возможности.

Может быть, поэтому многие цивилизационные и социально-политические начинания (например, монархизм и императорство), рассмотренные сами по себе, т. е. с сакральной подачей, а не как служебные явления культуры с христианской точки зрения – кощунственные и антихристианские. По крайней мере «ветхие», а не молодые. Вспомним предостережение Иоанна Богослова по поводу исключительно земного измерения управленческой деятельности земного, только человеческого правителя: «Имя ему – царь» (нумерологическое значение знака 666). Обмирщение символа, в соответствии с

христианской доктриной, ведет к замене Христа на Антихриста, Церкви – социальной службой или благотворительной организацией-ведомством, идущим – не важно – от государства или гражданского общества. Последнее, впрочем, утрачивая перспективы стратегического целеполагания, в соответствии с установками М.Я. Острогорского Р. Михельса, очень быстро превращаются, по «железному закону олигархии», в организации, преследующие только собственные цели и под прикрытием защиты интересов общества пекущиеся только о собственных интересах. Религия как максимально системное исследование универсального как вселенского и родового в его именно вселенских и родовых значениях страхует, кроме всего прочего, и от осознанных и неосознанных попыток-претензий видового, частного, регионального, даже сословного знания выдать себя, представить себя общим и общечеловеческим, целостным и единым знанием. Именно в этой связи интересна философско-религиозная позиция А.С. Хомякова. Интересны и прослеженные им последствия в культуре, политике, истории и т. д. проистекающие из подобного рода превращений [7].

Есть и еще один смысловой обертон категории «молодость», «молодежь», если рассматривать ее именно как символ, т. е. в живой связи подлежащих истолкованию многоинтерпретируемых сюжетов. Как бы ни рассматривать природу реальности – с трансцендентных или имманентных позиций, – но «молодежь» (как, впрочем, и «современность») – это не только реальность. Это еще и мировоззрение, а в упрощенном, популярном, так сказать, прозелетическо-катехизаторском плане, – это и идеология. Именно определенная идеология современности как самооправдание и самопознание действительно апологетика современности, в виде самого лучшего, что в ней есть, – молодости.

Представление современности о себе самой как исторический артефакт-послание другим эпохам, в котором указывается, что им надо о ней думать. Впрочем, как показали М. Блок и Ф.И. Успенский, то, что не указывается, но умалчивается, еще более красноречивый артефакт. Так или иначе, сама постановка вопроса о *Новом,* молодом, отличном от старого, ветхого человека, – это постановка религиозная по преимуществу, со всеми средствами продуктивной ретрансляции знания в виде Предания, Сказания и Церкви как определенного института-скрепы между людьми эпохи, эпох, культур, возрастов, государств, конфессий социально-политических союзов и

т. д. и т. п. Если молодежь, скажем, не хочет иметь преемства со своими предками, то она должна быть готова к тому, что сама сразу же будет подвергнута такому же осмеянию от лица, как сказал один классик современной массовой молодежной (впрочем, уже устаревающей и сдающей позиции) культуры, еще более «молодой шпаны, что сотрет нас с лица земли». Конфуций в этом отношении более точен (естественно) и предостерегает: «В ожидании Учителя Юань Жан сидел, раскинув ноги. Учитель сказал: – Кто в детстве не был кроток и послушен старшим, достигнув зрелости, не сделал ничего, что можно передать потомкам, и в старости все продолжает жить, не умирает, – это разбойник. И ударил его палкой по голове» [4: 97].

Все более юные точно так же не видят никаких скреп со своим все менее юными предшественниками, как и они сами. Поэтому, когда говорят, что современная культура стареет, это не только социологическое свидетельство увеличения числа лиц пенсионного и уменьшения лиц предпенсионного возраста, – это еще и философская характеристика с религиозным подтекстом, т. е. суждение символического характера. Вообще, базовая для состояния юности и молодости категория «современность» это именно условный, даже крайне релятивистский термин. Начнем с того, что «новое», т. е. «современное», время как вертикаль, а не горизонталь или круг появляется с приходом Иисуса Христа и усвояется христианством. А, как показал Дж. Александер, сам термин «современность» возник в V в., когда вновь христианизированные римляне пожелали отличить свою веру от верований варваров-язычников и необращенных, оглашенных иудеев. Позже, в средние века, «современность» – это уже совершенно другой термин, обозначающий высокую культуру и ученость. В этом значении «современность» воспринималась как «сопричастность» и «преемство», т. е. связь с классической языческой культурой греков и римлян. В эпоху просвещения «современность» (modernity) – это уже рациональность (если несколько изменить известное высказывание одного из ее идеологов, то, по сути: «Все разумное современно, все современное – разумно»), наука и устремленный только вперед «прогресс» [8: 9], хотя грамотнее было бы говорить «пропульсия», так как «прогресс», по Г. Спенсеру, есть усложнение социально-стратификационной картины общества, точнее – «именно “дифференциация” социальных элементов» (Цит. по: [6: 339]).

Одна из наиболее ошибочных, по мнению, например, Х. Сирлота [10: XV] и С.С. Аверинцева, теорий символа в рамках современного секулярно-лаицистской концепции постмодерна как раз и состоит в противопоставлении символического мира миру историческому. И это стремление как раз и выдается за суть молодежной культуры. Многие бы удивились, но действительно инициаторами многого, вплоть до одежды и особенностей словоупотребления, являются французские, американские социологи довольно преклонного возраста – «старые дядьки», которым даже не за 60, а далеко за 70. Но дело не только в этом. Ключевое для современной (как считается) молодежной культуры понятие – «симулякр»[2]. Однако это очень «старое», даже «древнее» понятие. В европейской истории философии, еще с античности, оно встраивалось в дихотомию образца – подражания. При этом верные подражания – это копии, а ошибочные – симулякры.

Эта платоновская парадигма ниспровергается Ж. Делёзом, который отсекает симулякр от модели и говорит о его «позитивной силе», проповедует значимость культуры подражания и занимательного «заменительства» как самоценного. Та же антиплатоновская программа деонтологизации состоит в «темпорализации» культуры.

Отметим: это действительно так понятая молодежная культура нового, но постоянно устаревающего нового. И в этом смысле – устаревающая, старая, дряхлая – «ветхая» культура. Согласимся, довольно спорное представление о молодости! «Художественная практика XX в. стремится освободить символ от эзотеричности, "запечатанности". В западной философии неокантианец Э. Кассирер (1874–1945) сделал понятие символа предельно широким понятием человеческого мира: человек есть животное "символическое"; язык, миф, религия, искусство и наука есть "символические формы", посредством которых человек упорядочивает окружающий его хаос» [1: 393–394]. А.С. Панарин, как известно, называл подобного рода самонадеянные претензии просветительского проекта «титаническими», «Прометеевым началом». По его мнению, есть темы, которые либеральная культура вообще «табуирует». Это так называемая «цензура передового учения» [2: 192]. Тема сакральности символа – из этого ряда. Светско-либеральная концепция как раз и исходит из того, что есть ряд символов, существующих только внутри своей

[2] Подробнее см.:*Михалёва К.Ю.* Молодёжные субкультуры и высокая мода // Социология. № 3–4. 2005. С. 119–130.

символической структуры-резервации, однако при этом забывают о том (особенно явственно это в сфере политики и религии), что все трансцендентные («судьбоносные») события, одновременно обязательно являющиеся и историческими и символическими, в противном случае (как только символические или только исторические) сразу же выходят из употребления (в «тираж) и как раз и превращаются в нерелевантные символы-симулякры, именно в легенду-вымысел об историческом прошлом, не имеющим с настоящим никаких корреляций. Переделывать, постоянно переписывать такую «легенду-историю» как раз и представляется главной задачей «политического литературоведения». Для «сакрально-политического» отношения к символу характерно взвешенное и ответственное, основанное на просчете реальных последствий, ценностное отношение к истории как свидетельству человеческой жизни. Политика в этом случае – предоставление мер защиты жизни. Десакрализая символа в политике опасна, особенно когда речь идет об истории. Напротив, символическое в своей актуальности, востребованности, насущности, а не с точки зрения «музейно-академического интереса» не только не исключает исторического как вечного, «воскресающего», «живее всех живых», напротив, и историческое, и символическое формируют функциональные аспекты метафизического принципа, вечной платоновской «идеи», которая всегда востребована и насущна, всегда «в повестке дня». А все три начала (символическое, историческое и философско-метафизическое) едины на различных уровнях, или, если угодно, в различных ипостасях.

В рамках обусловленности политики только преходящими, внешними, быстроустаревающими экономико-материалистическими или биологическими факторами политика всегда будет опаздывать, всегда будет старой и дряхлой, никогда не будет молодой, инновационной. Страна, государство, цивилизация, культура в этом случае обрекают себя на гибель и уход с арены мировой истории. Сейчас очень модно много и без видимых достоверных основ говорить о «великих цивилизациях прошлого», неразгаданных и могущественных. Правда, чаще всего не оставивших после себя никаких свидетельств, кроме легенд и вымыслов в устных преданиях (например, Атлантида и Гиперборея). А если и оставивших, то (как Крито-Микенская или цивилизация в долине реки Инд) только в виде очень совершенных, но остатков водопроводно-канализационных систем. И только! Но задумаемся: их гибель – это их обличение и свидетель-

ство именно дряхлости и неуспеха, это именно урок, что есть молодость и жизнь, а что тупик и смерть[3]. В рамках же «игрового симулякра», «всемогущего человека», «вечно юного инфантила» политика упраздняется вовсе, так как теряет объект, становится абстрактно-созерцательной, впадает в солипсизм.

Никуда не уйти от сущностной характеристики истинно молодого человека как человека постоянно удивляющегося вечности (согласно Сократу, Платону и новоникейцам), которую А.Ф. Лосев определял как «ноэматический энергизм». Человек, участвуя в социальной жизни, одновременно и подчиняется и творит обычаи, ритуалы, обряды[4]. Он именно «символическое существо» – наполовину «губка» (по П. Гольбаху – «пианино», на котором постоянно кто-то и что-то играет), «впитывающая» в себя «вещество» событий, и наполовину творец-маг (мыслящий бесконечность тростник, по Б. Паскалю). И в этом парадокс, которым, собственно, и является символ. Иначе все случаи постоянных «восходов» и «заходов», «расцветов» и «закатов», кенозисов и апокатастазисов, реформ и одичаний, модернизаций и кризисов просто необъяснимы, не говоря уже о политике как таковой – ни успешной, ни разрушительной. В этом

---

[3] Здесь можно говорить о невнимании и игнорировании культурой, цивилизацией проблем вечности и слишком большом внимании к преходящему знанию как практической пользе, оперативно востребованной, например, бизнесом или кем-то еще из «века сего», единственно возможной и достойной внимания; к тому, что А.И. Осипов при рассмотрении научных критериев истины называет «условностью научного знания» (*Осипов А.И.* Путь разума в поисках истины. СПб., 2007. С. 110). В этой связи В.В. Налимов отмечает, что «рост науки – это не столько накопление знаний, сколько непрестанная переоценка накопленного – создание новых гипотез, опровергающих предыдущие. Но тогда научный прогресс есть не что иное, как последовательный процесс разрушения ранее существующего знания. На каждом шагу старое незнание разрушается путем построения нового, еще более сильного незнания, разрушить которое, в свою очередь, со временем становится все труднее… И сейчас невольно хочется задать вопрос: не произошла ли гибель некоторых культур, скажем египетской, и деградация некогда мощных течений мысли, например древнеиндийской, потому, что они достигли того уровня незнания, которое уже не поддавалось разрушению? Кто знает, сколь упорной окажется сила незнания в европейском знании?» (*Налимов В.В.* Что есть истина? // Химия и жизнь. 1978. № 1. С. 49).

[4] Обряд А.С. Хомяков назвал величайшим достижением России, «художественным символом внутреннего единства народа» (*Хомяков А.С.* Полн. собр. соч.: В 8 т. Т.1. М., 1900. С. 28).

смысле любой кризис – это еще и повод для оптимизма, поскольку коль скоро возможна неумелая активность человека в политике, то есть и надежда на его плодотворное творчество.

Литература

1. *Аверинцев С.С.* Собр. соч. К., 2006.
2. *Панарин А.С.* Дискуссия по книге А.И.Солженицына «Двести лет вместе» // Трибуна русской мысли. 2007. № 7.
3. *Кассирер* Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998.
4. *Конфуций.* Уроки мудрости: Соч. М.; Харьков, 1998. С. 21.
5. *Исаак Сирин.* Слова подвижнические. М., 2006.
6. *Тихомиров Л.А.* Монархическая государственность. М., 2006.
7. *Хомяков А.С.* Учение о Церкви. М., 2010.
8. *Alexander J.C.* Modern, Anti, post and Neo: How intellectuals have coded, narrated, and explained the «New World of Our Time» // Fin de Siecle Social Theory: relativism, reduction and the problem of reason / Ed. by J. Alexander. L.; N.Y.: Verso, 1995.
9. *Bachelard G.* L'Air et les Songes. P., 1943.
10. *Cirlot J.E.* A dictionary of symbols. N.Y., 1971.
11. *Diel P.* Le Symbolisme dans la mythologie grecque. P., 1952.
12. *Schneider M.* La danza de espadas y la tarantela. Barcelona, 1948.

О.В. Кучмаева, О.Л. Петрякова

Взаимосвязь процессов трансформации института семьи и формирования ценностных ориентаций молодого поколения

«Молодость – это возраст, в течение которого человек больше принадлежит общей системе современного духовного производства, чем таким институтам социального контроля, как семья и предприятие. Весь период молодости – это период ухода молодежи от сложившихся институтов и матриц поведения по манящему зову современных сирен – референтных групп и выступающих от их имени (от имени модного, престижного, современного) центров духовного производства. <...> Баланс наступает где-то между 40–50 годами, когда уже просматриваются результаты стратегической игры, ведущейся данным поколением с унаследованными институтами и традициями. Первоначальные притязания молодежи, совращенной сиренами духовного производства, всегда заведомо выше возможностей общества в данный момент его развития. Положение усугубляется еще и тем, что указанная стратегическая игра ведется не только в национальных рамках».

А.С. Панарин. Философия политики

Внимание к процессам трансформации института семьи со стороны общества обусловлено, прежде всего, неудовлетворительным выполнением семьей своих функций. Среди них ведущее место занимают репродуктивная, экономическая и воспитательная. В Российской Федерации, как и во всех других европейских странах, происходит не только трансформация семьи (переход от законных браков к так называемым «гражданским бракам», от пожизненных браков – к частой смене брачных партнеров, от семей с обоими родными родителями – к семьям с матерью и отчимом и т. д.), но и выход значительной части взрослого населения за пределы семейной жизни вообще. Под воздействием исторических изменений в отношениях между социальными институтами в обществе происходит трансформация роли социального института семьи в преобразовании основ общественной жизни.

В современной семье происходит ослабление экономической функции, главным в ней становится психологическая атмосфера, личностное взаимодействие супругов. Такая семья в зарубежной социологии получила различные названия: «брачная», «товарищеская», «партнерская» семья. В отечественной социологии формирующаяся новая семья называется «супружеской». Это семья, в которой основная ось отношений определяется не родством и родительством, а брачностью, с непременной акцентацией личных аспектов. Супружеская семья, безусловно, продолжает быть социальным институтом, ибо в ней по-прежнему ведется домашнее хозяйство, рождаются и воспитываются дети, однако супружеская семья является в большей мере социально-психологической группой, где на первое место выходит эмоциональное взаимодействие супругов.

Одновременно диверсифицируются формы семейных отношений, в некоторых странах Европы и Северной Америки легализованы однополые браки, причем нетрадиционные семьи получают тот же объем юридических прав, что и традиционные, в том числе и право усыновления детей.

Распространенность сожительств до (или вместо) законного брака, частая смена партнеров, типичное для сожителей откладывание рождений первенцев, нередко переходящее в решение никогда не иметь детей, – тенденции последнего времени. Приравнивать

сожительство к законному браку проблематично[1], но если даже сделать это, то и тогда огромная часть взрослого населения России (более трети мужчин и примерно половина женщин в возрастах от 15 лет и старше) не может считаться состоящей в браке[2].

По данным исследования, проведенного Центром по изучению проблем народонаселения МГУ, обязательным для себя вступление в брак считает меньше половины респондентов. При этом юноши и мальчики в меньшей степени ориентированы на вступление в брак (табл. 1).

Таблица 1

Желание вступить в брак[3]

Хотели бы Вы вступить в брак?	Молодежь		Подростки	
	Девушки	Юноши	Девочки	Мальчики
Да, обязательно	47,2	28,4	42,6	20,0
Да, желательно	39,4	28,4	38,6	37,6
Нет	3,9	23,9	8,9	14,1
Трудно сказать	9,4	19,3	9,9	28,2

Результатом изменений в поведении современной семьи явился отказ от рождения детей, о чем свидетельствует динамика репродуктивных установок населения за последние 20 лет, допустимость добровольной бездетности. В частности, опрос студентов петербургских вузов показал, что семья остается для них привлекательной ценностью, но связывать себя браком молодежь не спешит. Девушки планируют замужество в 25 лет – после достижения «независимого и стабильного положения в обществе», юноши еще позже. Бездетными видят себя 5,8% опрошенных; одного ребенка планируют иметь 24,4%, двух – 58,1%, трех – 9,4%, четырех и более – 2,3%[4]. Следует подчеркнуть, что репродуктивные ориентации молодежи

---

[1] *Вовк Е.* Незарегистрированные интимные союзы: «разновидности» брака или «альтернативы» ему? (Ч. 1) // Социальная реальность. 2005. № 1 (http://bd.fom.ru/report/cat/az/e/vovk/gur050103).

[2] http://www.ess-ru.ru/.

[3] *Архангельский В.Н., Елизаров В.В., Зверева Н.В., Иванова Л.Ю.* Демографическое поведение и его детерминация. М., 2005. С. 66.

[4] См.: *Соколов А.В., Щербакова И.О.* Ценностные ориентации постсоветского гуманитарного студенчества // Социол. исследования. 2003. № 1. С. 115–123.

тяготеют к малодетной семье и далеки от того, что ими же считается допустимым. Даже среди верующих респондентов ожидаемое всего число детей в будущей семье равно 2,26, т. е. оно чуть больше нормы простого воспроизводства населения, хотя и превышает ожидания неверующих (2,05)[5].

По данным выборочного обследования «Семья и рождаемость», проведенного Росстатом в 2006 г., среднее желаемое число детей, т. е. то количество детей, которых респонденты хотели бы иметь при наличии всех благоприятных условий, оказалось ниже уровня, необходимого для обеспечения воспроизводства населения. Ориентация на семейные ценности выражается и в более высоких репродуктивных установках, и в степени их реализации.

Анализ результатов исследований, ориентированных на выявление системы жизненных ценностей, места семьи в ней, показал, что ориентация на личную независимость выступает как главная альтернатива собственно семейным ценностям. Предпочтение необязательного дружеского общения обязательным внутрисемейным и родственным контактам лишь одно из направлений этой ориентации. Судя по тенденциям эволюции семейной структуры населения, эта ориентация усиливается.

Там, где преобладают семейные ориентации, где место детей в системе ценностных ориентаций является относительно высоким, где их ценность в глазах индивида перевешивает ценность работы, достатка, профессиональной занятости, карьеры и т. п., – там одни и те же, по существу, условия жизни воспринимаются более оптимистично, лучше, чем они есть на самом деле. И напротив, где относительно преобладают внесемейные ориентации, типичнее более пессимистическая, заниженная оценка одинаковых, на самом деле, условий[6].

В контексте происходящих изменений важным представляется рассмотрение, во-первых, ценности модели семьи в глазах подрастающих поколений, во-вторых, ценности детей и брака как основы семейной жизни.

Содержание потребности в детях определяется основными функциями семьи как малой социальной группы, необходимость в которой

---

[5] *Антонов А.И.* Снижение репродуктивных установок и ориентаций российского населения в 1991–2007 годы // Демографические исследования. № 7 (http://www.demographia.ru/articles_N/index.html?idR=13&idArt=1082).

[6] *Антонов А.И., Медков В.М.* Второй ребенок. М., 1987. С. 171

обусловлена потребностью общества в физическом и духовном воспроизводстве населения[7]. Эти функции условно можно подразделить на демографические (организация брачных отношений, рождение детей), экономические (производственно-хозяйственные, организация быта), социальные (обеспечение надлежащего социального статуса членов семьи, социализация детей), психологические (организация досуга, интимного общения, душевного комфорта и др.).

Наблюдаемая либерализация отношения молодежи к регистрации брака ведет к более низким репродуктивным ориентациям. По данным выборочного обследования «Семья и рождаемость» подростки, считающие регистрацию брака обязательной и предшествующей началу супружеских отношений, называли в среднем существенно более высокое и желаемое, и ожидаемое число детей.

Однако социологические исследования демонстрируют, что в настоящее время семья занимает ведущее место среди основных жизненных ценностей молодых россиян наряду с такой ценностью, как создание материального достатка. Но предпочтение отдается семье с одним ребенком (или даже без детей), основанной, прежде всего, на любви и взаимопонимании супругов, не всегда на зарегистрированном браке, и создание которой откладывается на «потом», по достижении полной социальной и экономической зрелости.

Сложившаяся в настоящее время социальная ситуация характеризуется кризисом традиционных форм организации семьи, что обусловлено эволюционным развитием цивилизации, которая приводит к росту личностной свободы каждого человека[8]. Структурные и функциональные изменения института семьи привели к ломке традиционных отношений «родители – дети». Семья перестала быть основной средой включения молодого поколения в профессиональную и культурную традицию. Всеобщим явлением становится уменьшение роли семейного воспитания, резкое возрастание социализирующей функции общественных институтов – детских воспитательных учреждений, школ, вузов, средств массовой информации.

Создание образа семьи в глазах формирующейся личности происходит под воздействием совокупности внешних и внутренних

---

[7] *Белова В.А.* Число детей в семье. М., 1975. С. 39.

[8] *Литвинова А.В.* Особенности психологической структуры российской семьи в разные периоды истории страны // Научные труды ГНИИ семьи и воспитания. Т. 3. М., 2003. С. 31.

(воспитательные стратегии, система ценностей родителей, взаимоотношения в семье) по отношению к самой семье факторов.

Ценность семьи в системе ценностей человека не остается неизменной. Иерархия ценностей меняется вместе с изменением общественных отношений. В 1970 г. Л.Е. Дарский писал по этому поводу: «Хорошо известно, что господствующие взгляды в отношении создания и быта семьи сильно подвержены влиянию традиций и что их изменение следует связывать скорее со сменой поколений, чем с изменением этих взглядов у одного и того же поколения на протяжении времени. Можно предполагать, что основные взгляды человека в отношении структуры и функции семьи и воспроизведения потомства формируются в период до 20–25 лет, оставаясь почти неизменными на протяжении остальной жизни»[9]. И далее: «Не каждое изменение внешних условий существования отражается на коренных взглядах людей. Сознание данного поколения, комплекс его взглядов отражает не сегодняшние, сиюминутные условия существования, а весь опыт жизни данного поколения или, быть может, весь прошлый опыт, серьезно скорректированный опытом данного поколения в период его формирования»[10].

Формирование представлений о своей будущей семье, репродуктивных и матримониальных установок происходит достаточно рано. Исследование среди учащихся школ Тбилиси, проведенные в 1980-е гг. Г.Е. Цуладзе, показали, что уже в четвертых классах 57% учащихся задумывались о желаемом числе детей в своих будущих семьях еще до опроса. Ретроспективным путем было установлено, что у 3–5% опрошенных эти представления возникали уже в 5-летнем возрасте, причем у девочек в два раза чаще, чем у мальчиков.

Г.Е. Цуладзе выдвигает ряд предположений о том, чем именно вызвано формирование этих представлений (у маленьких девочек – игрой в «дочки-матери», у детей более старшего возраста – сравнением своих семей с другими и пр.)[11]. Эти мнения формируются в контексте общей ориентации на различные жизненные ценности.

---

[9] *Дарский Л.Е.* Изучение плодовитости браков // Вопросы демографии. М., 1970. С. 213.

[10] Там же. С. 213–214.

[11] *Цуладзе Г.Е., Чанкветадзе Т.В.* Формирование представлений школьников о числе детей в семье // Детность семьи: вчера, сегодня, завтра. М., 1986. С. 108–109.

Эта ориентация оказывает влияние и на представления о своей будущей семейной жизни: о возрасте вступления в брак, критериях выбора партнера, характере отношений с будущим супругом.

На формирование образа своей будущей семьи, что происходит достаточно рано, влияет образ родительской семьи[12]. В период социализации ребенка в процессе воспитания в семье закладываются основы его представлений о будущей семье, о том, сколько детей вообще «нормально» или «лучше всего» иметь в семье. Для количественного формирования этих представлений имеет значение размер и тип семьи, в которой развивается ребенок. Имеет значение и то, сколько детей в других семьях из ближайшего окружения ребенка, имеющих в его глазах положительный авторитет. На систему ценностей человека оказывают влияние те социальные группы, в которых ему приходится жить[13].

В юности происходит формирование репродуктивных идеалов, т. е. представлений об идеальном числе детей или представлений о репродуктивных нормах детности, которые на протяжении дальнейшей жизни меняются мало. Эти представления еще совершенно абстрактны, идеализированны, не требуют, что вполне естественно, никаких соответствующих им поступков в настоящем, но, возможно, оказывают влияние на формирование характера человека и его планы на будущее. В период социализации формируются когнитивно-нормативные компоненты репродуктивной установки детности, но не вся установка. По мере взросления человека его представления о наилучшем числе детей в семье приобретают все более конкретный, личный характер. Формируются практические компоненты репродуктивной установки, складывается представление о желаемом числе детей.

В 1980-е гг. в ходе исследования «Дети в городской семье»[14] (опрашивались одновременно оба супруга в семьях, где имелись 1–2 ребенка, а возраст жены не превышал 35 лет) выяснилось, что

---

[12] *Цуладзе Г.Е., Чанкветадзе Т.В.* Формирование представлений школьников о числе детей в семье // Детность семьи: вчера, сегодня, завтра. М., 1986. С. 108.

[13] *Надирашвили Ш.А.* Понятие установки в общей и социальной психологии. Тбилиси, 1974. С. 73.

[14] Социолого-демографическое исследование репродуктивного поведения городских семей «Дети в городской семье» было проведено в 1980-е гг. в Москве, Саратове и Уфе группой сотрудников отдела демографии ИСИ АН СССР под руководством В.А. Борисова.

чем сильнее было выражено преобладание семейных ценностей, тем выше были показатели ожидаемого числа детей: они возрастали в зависимости от степени ориентации на семейные ценности у мужчин с 1,83 до 2,04, у женщин – с 1,54 до 1,91[15].

Для современной молодежи, сформировавшейся в условиях малодетности и системы либеральных ценностей, характерны низкие репродуктивные установки. Имеет место существенное уменьшение репродуктивных ориентаций у детей по сравнению с родителями. Так, среднее ожидаемое число детей у отцов составило 2,29, а у сыновей – 1,85, у матерей – 2,32, у дочерей – 1,92[16].

Безусловно, современная молодежь как социально-демографическая группа неоднородна. Однако ориентация на создание семьи не является ведущей. Исследование, проведенное Институтом социологии РАН в 2007 г.[17], показывает, что современную молодежь можно разбить на ряд групп согласно их жизненным притязаниям.

Первый тип можно условно назвать «семейными» (13%). Это молодые люди, которые в первую очередь говорят о том, что хотят и считают, что им по силам создать прочную семью и воспитать хороших детей. «Труженики» (17%) – это та часть молодежи, которая заявляет о том, что им по силам получить хорошее образование, престижную и интересную работу, заниматься любимым делом.

Третья группа – «предприимчивые» (20%) – это молодые россияне, которые говорят о том, что они в силах добиться создания собственного бизнеса, посещения разных стран мира, достижения богатства и материального достатка.

Четвертая группа – «гедонисты» (10%) – молодые россияне, которые в первую очередь рассчитывают иметь много свободного времени и проводить его в свое удовольствие.

Как видно, доля молодых людей, ориентированных на семейные ценности, невелика. Значительную часть молодежи (19%) составля-

---

[15] *Архангельский В.Н.* Репродуктивное поведение и ценностные ориентации городского и сельского населения // Городская и сельская семья. М., 1987.

[16] *Архангельский В.Н., Елизаров В.В., Зверева Н.В., Иванова Л.Ю.* Демографическое поведение и его детерминация. М., 2005.

[17] Объект исследования, проведенного по специальной социологической анкете (формализованное интервью), включал две группы: ***основную,*** собственно молодежь в возрасте от 17 до 26 лет включительно (всего опрошено 1796 человека), и ***контрольную,*** представляющую старшее поколение в возрасте от 40 до 60 лет (всего опрошено 655 человека).

ют «максималисты», которые рассчитывают достичь успехов практически во всех сферах. Стоит отметить, что данная группа не является более молодой, чем другие, и ее устремления нельзя назвать юношеским максимализмом. Существует и группа «карьеристов» (6%) – это молодежь, которая полагает, что ей по силам достичь результатов во многих сферах жизни, но не стремится жить в свое удовольствие или быть самому себе хозяином. «Отчаявшаяся» молодежь (5%) – седьмая группа – не видит в себе сил достичь тех или иных успехов, а «тщеславные» (1%) – восьмая группа – рассчитывают стать знаменитыми, сделать карьеру и иметь доступ к власти.

Кроме того, молодые люди (60%) считают, что выделяться среди других и быть яркой индивидуальностью лучше, чем жить, как все. ***При этом за последние 10 лет ориентированность молодых россиян на современные ценности индивидуализма, достижений, самостоятельности и конкурентоспособности усилилась.***

Для современной молодежи в целом характерен «моральный релятивизм» и даже цинизм, равнодушие к каким бы то ни было идеалам. Вместе с тем в отношении моральных норм, регулирующих сферу семейной жизни (супружеская измена, аборты), молодежь оказалась даже более строгой, чем люди старшего поколения. В частности, аборты здесь осуждаются почти на 9% чаще, чем в поколении отцов. Тем самым проявляется двойственность морали: либерализм вне семьи и консерватизм внутри семейных отношений.

Социологическое исследование, проведенное Институтом семьи и воспитания в 2007 г. в ВДЦ «Орленок» среди подростков в возрасте 12–16 лет – участников специализированной смены «Команда XXI века; Родительский дом – начало начал» (было опрошено 200 человек), показало, что основные мотивы, для того чтобы создать в будущем семью, – «желание иметь рядом близкого человека» (60%), «иметь домашний уют» (23%), «иметь ребенка» (19%). Не имеет значения для большинства подростков мнение членов семьи, да и общества в целом. Лишь 4% опрошенных ответили, что хотят завести в будущем семью, «потому что это важно для моих родителей или родственников»; 5,5% заведут семью, чтобы быть «как все». Это еще раз подчеркивает значимость психологических мотивов в желании иметь семью и детей.

Социальные мотивы определяются тем значением, которое придается наличию детей и определенному числу их в той референтной

группе, к которой причисляет себя семья (или тот из родителей, от которого в большей степени зависит принятие репродуктивных решений). Иначе говоря, социальные мотивы деторождения отражают потребность родителей в своем репродуктивном поведении соответствовать принятым в их референтной группе социальным нормам детности. В современной России практически нет референтных групп, приветствующих высокую рождаемость[18].

Система семейного воспитания претерпевает значительные изменения. На процесс воспитания оказывает влияние ряд факторов. Так, урбанизация общества усилила анонимность общения детей и взрослых, особенно в крупных городах[19]. Социологи З.А. Янкова и И.Ю. Родзинская выявили, что соседские связи в крупных городах и, в частности, в Москве не претендуют на глубокое проникновение в мир семьи и ограничиваются чаще всего формами взаимопомощи, особенно активной у людей, связанных общностью интересов (дети, животные и т. п.)[20] Способность соседского общения служить фактором социального контроля семейных отношений за последние десятилетия в значительной степени утратилась[21].

Важный социально-психологический аспект – постепенное увеличение в обществе доли людей, выросших в малодетных семьях. Эти люди, вероятно, отличаются психологически от тех, которые выросли среди братьев и сестер, поскольку в зависимости от числа детей в семье различаются условия для приобретения детьми навыков общения в коллективе.

Можно предположить, что статистическое большинство выросших в малодетных семьях не пожелают стать родителями нескольких детей. Как показывают исследования, женихи и невесты из малодетных семей, в особенности однодетных, в несколько раз меньше ориентированы на среднедетные семьи, чем выходцы из семей с тремя и более детьми.

---

[18] *Борисов В.А.* Демографическая дезорганизация России. 1897–2007. Избранные демографические труды. М., 2007.

[19] *Илюшина Л.А.* Семья и школа: культура диалога // Семья, семейные ценности и вопросы воспитания / Под ред. Т.Ф. Акчурина. М.: Федеральный институт развития образования, 2008.

[20] *Янкова З.А., Родзинская И.Ю.* Проблемы большого города. М., 1982. С. 66, 67.

[21] *Янкова З.А.* Городская семья. М., 1979. С. 111; Социальный потенциал семьи. М., 1988. С. 145.

Каждая новая брачная когорта открывает семейный цикл жизни, имея сформированный в процессе социализации средний уровень потребности в детях. Этот уровень образует потолок возможной рождаемости для данной когорты, – вся последующая семейная жизнь способна лишь «срезать» исходный уровень, но никак не превысить его. В терминах репродуктивного поведения длительное блокирование установок детности отдельных брачных когорт и возрастных поколений, связанное с неполной реализацией первоначального уровня потребности в детях, приводит к возникновению в следующих когортах и поколениях новой потребности в детях, уровень которой снижен до того числа детей, что соответствует заблокированной, частично или неполностью реализованной потребности. Во второй половине XX в. среди индустриально развитых стран не найти ни одной, где бы происходило повышение интенсивности рождаемости в новых поколениях по сравнению с родительским. Понятны принципы действия процесса определения репродуктивных ситуаций: чтобы выросла рождаемость завтра, надо сегодня повысить фамилистические ценности, которые в качестве ориентационных критериев позволят новым брачным когортам оценить имеющиеся условия жизни как приемлемые для рождения нескольких детей. При этом премии за подобающее репродуктивное поведение будут способствовать благоприятной оценке обзаведения детьми.

Пока же складывается следующая ситуация: общество не поддерживает семейные ценности, внутри самой семьи меняются воспитательные стратегии в сторону ориентации на личный успех.

Участников опроса ФОМ в 2004 г. попросили ответить, какие качества родители стремились в них воспитать. В целом среди респондентов «лидирует» группа ценностей, которые можно определить как традиционалистские: ценности морали (так, 54% опрошенных назвали трудолюбие, 43% – честность и порядочность), ценности соответствия предписаниям среды (аккуратность, опрятность – 47%, воспитанность, вежливость, хорошие манеры – 39%), ценности послушания (дисциплинированность – 30%, послушание – 24%), а также характерная для этого типа ценностей бережливость в отношении денег и вещей (34%).

Модернистские ценности, связанные с самоопределением, независимостью, самореализацией личности в целом, назывались реже: среди качеств, которые, по словам респондентов, родители стремились в них воспитать, самостоятельность и независимость назвали

18%, активность, целеустремленность – 10%, любознательность, интеллект, широту мышления – 9%, терпимость – 8%, стремление к успеху – 6%, самоконтроль – 5%, воображение – 2%.

Однако в выборе качеств, которые, по словам респондентов, их родители стремились в них воспитать, возрастные группы опрошенных значимо различаются. Чем моложе респонденты, тем реже, говоря о качествах, которые хотели воспитать в них родители, они называют традиционалистские ценности, и чаще – модернистские. Так, доля отмечающих значение такой черты, как трудолюбие, увеличивается с 36% среди лиц в возрасте до 24 лет до 66% среди лиц старше 65 лет, бережливость – с 25% до 42%. Наряду с этим доля респондентов, при воспитании которых родители уделяли внимание самостоятельности и независимости, снижается от 24% в самой молодой из рассматриваемых групп до 13% среди лиц старше 65 лет, активность и целеустремленность – от 15% до 5%, любознательность – от 12% до 5%, воля, характер – от 27% до 12% [22].

Смена ценностных ориентиров ведет к смене воспитательных стратегий. Как показало исследование, проведенное Институтом социологии РАН в 2007 г., в оценках представителей двух поколений (старшего и младшего) наблюдаются значимые различия. Причем представители молодежных групп в большей степени ориентированы на воспитание «рыночных» качеств в своих детях. Так, существенно чаще молодые россияне отмечают необходимость воспитания в своих детях таких качеств, как формирование целеустремленности, деловых качеств, «хватки» (35% против 29% среди старшего поколения), а также обеспечение достойного круга общения, знакомств (12% против 4% среди представителей старшего поколения).

Все это говорит о смене ценностных моделей в сторону индивидуализации. Данные свидетельствуют об изменении воспитательной стратегии поколений в сторону качеств, обеспечивающих личный успех и независимость. В воспитательных стратегиях наблюдается движение в сторону тех ценностей, которые приветствуется обществом. Однако семьи с несколькими детьми, ориентации на брак и тесные взаимоотношения с родительской семьей в этом перечне нет. Тем самым трансформация института семьи, обусловленная сменой

[22] Фонд «Общественное мнение». Всероссийский опрос городского и сельского населения в 100 населенных пунктах 44 областей, краев и республик всех экономико-географических зон. 2004 г.

ценностных ориентаций в сторону достижения личного успеха, измеряемого экономическими ценностями, приводит к формированию соответствующей системы ценностей у молодого поколения.

А.В. Каменец

Просветительство как один из приоритетов государственной культурной политики

Современное общество с чрезвычайно усложненной информационной средой и высоким уровнем непредсказуемости событий обусловливает необходимость информационной компетентности каждого его члена в ключевых сферах социокультурной жизни. В этой ситуации особое значение приобретает государственная культурная политика, ориентированная на массовое просветительство как важное условие адаптации людей в сложном и динамичном социуме. В зависимости от мировоззренческих позиций ее информационно-просветительские стратегии можно свести к нескольким основным типам.

Цивилизационная информационно-просветительская стратегия

Наличие элементов этой стратегии в отечественной управленческой практике вызвано ориентацией субъектов культурной политики – сторонников модернизации – на «догоняющее развитие» России по отношению к цивилизованному Западу. Соответственно, согласно этой модели, следует более активно использовать основные технологии и образцы культурной политики Запада. В качестве эталонных характеристик цивилизационной модели в этой связи выделяются: поощрение государством плюрализма культурных ценностей, отсутствие его прямого влияния на культурные процессы; обеспечение возможностей для индивидуальной инициативы в социокультурной сфере, в том числе в предоставлении платных культурных услуг; широкое распространение массовой культуры с развитой индустрией развлечений, доступной для всех групп населения. Цивилизационное значение такой культурной политики заключается в разнообразии видов социокультурной активности, значимых для самого населения (культура быта, досуга, потребления, здоровья, производства, политической деятельности и т. д.); в дифференциации субъектов куль-

турной политики, имеющих как государственный, так и общественный статус; в своевременном создании и использовании культурных инноваций; в защищенности создателей и потребителей услуг учреждений культуры от чиновничье-государственного произвола. Такая политика способствует приобщению широких слоев населения к культуре среднего класса, для которой характерны ориентации на высокую социальную мобильность, предприимчивость, реализацию гражданских и личностных прав в отличие от паттернов поведения, характерных для патриархальных обществ с авторитарным политическим режимом.

Эта стратегия связана с задачами просветительства, направленного на освоение членами российского общества достижений, обусловленных глобальными процессами модернизации. Здесь особую роль играет политическое, экономическое и правовое просвещение на основе изучения соответствующих образцов и ценностей, характерных для культур развитых стран.

Не менее важным в рамках цивилизационной информационно-просветительной стратегии является знакомство членов российского общества с гуманитарным знанием, научными и художественными достижениями мировой цивилизации для расширения собственных возможностей в социальном и культурном развитии. В этой связи набирающие силу процессы глобализации, наряду с несомненным позитивным влиянием на отечественную культуру, вызывают целый ряд проблем, требующих государственного вмешательства. Так, безоговорочное перенесение результатов модернизации в Россию без учета социально-экономической и социально-культурной готовности к их использованию и воспроизведению оказывается неэффективным. Кроме того, по мнению некоторых исследователей, некритическое заимствование культурных достижений стран, принятых за эталон, грозит «культурной колонизацией», ослаблением усилий, связанных с сохранением собственной национальной культуры.

Вместе с тем одним из достоинств цивилизационной информационно-просветительской стратегии является удовлетворение как массовых, так и дифференцированных культурно-познавательных запросов и, таким образом, соблюдение в сфере культуры демократических норм.

И здесь можно обратиться к зарубежному опыту культурной политики, характерной для периода постмодерна. Речь идет о реконструкции сложившегося в России социума на гуманистических осно-

ваниях, предполагающей культурный плюрализм при одновременной толерантности к индивидуальной или групповой «непохожести» на ранее принятые стандарты. Если в рамках идеологии модерна провозглашается формула «единство в многообразии», то постмодернисты уже отстаивают право каждой единицы быть ни на кого не похожей, акцентируя различение в качестве исходного принципа существования культуры. На этих основах появляется возможность «выращивания» в России современного цивилизованного и гражданского общества, дающего простор разным инициативам, новациям, творческим стилям, «платформам» и перманентному диалогу между ними или их мирному соседству. Предпосылки для этого в России уже сложились в виде калейдоскопа политических партий и движений, культурной самодеятельности, отсутствия идеологизированной цензуры.

Для того чтобы эти предпосылки получили развитие и стали полноценной реальностью, необходима, прежде всего, дальнейшая демократизация виртуального информационно-просветительского пространства (прежде всего в СМИ), дающая возможность презентировать себя представителям любого идеологического и культурного направления и программы, если их намерения не противоречат правовым нормам. Государство в этом случае может стать гарантом права на публичную коммуникативную активность всех членов общества, а также в случае необходимости арбитром в информационном противостоянии различных субъектов культурных процессов.

Таким образом, формируется арсенал инноваций и экспериментов, обеспечивающих постоянное обновление в социокультурной сфере, которое отвечает императивам современной глобальной цивилизации. Именно в этом контексте в первую очередь можно оценивать модернизационный потенциал цивилизационной информационно-просветительной стратегии.

Важной задачей государственной культурной политики в этой связи могло бы стать создание разветвленной общественно-государственной структуры разработки и распространения достоверной информации о социально-экономических и социально-культурных процессах в обществе, жизненно важных интересах различных групп граждан. Эта структура должна быть открытой и легально функционирующей, быть уравненной с исполнительной властью в правах формирования и распространения информации (включая независимые каналы массовых коммуникаций). Это позволит также

различным социокультурным группам и ассоциациям выражать и отстаивать свои интересы, которые несводимы к тем, что реализуются в рамках частного бизнеса или государственных органов.

Мифологическая информационно-просветительская стратегия

Мифологичность в информационно-просветительских процессах и в соответствующей государственной политике является особенно востребованной в ситуациях переломов, смены нормативных, ценностных и мировоззренческих установлений. Генерируя «семантический срез культуры», миф выполняет по отношению к обществу следующие функции: социально-интегративную; нормативно-регулятивную; сакральную; коммуникативную; коллективной памяти; аксиологическую; телеологическую; теологическую (вера в прошлое и будущее народа); познавательную; компенсаторную. Иными словами, его сигнификативно-моделирующая значимость в культуре заключается в построении знаковой и символической систем, моделей окружающего природного и социального мира.

В современной России различные субъекты и эксперты государственной культурной политики склонны к историческому мифотворчеству, связанному с идеализацией отдельных этапов отечественной истории как альтернативы социалистическому ее периоду. На обоснование этой позиции и направлена преимущественно соответствующая просветительская деятельность через СМИ, систему образования и пр. Предлагаемый в качестве базового в этом случае буржуазно-либеральный миф о частной собственности и предпринимательстве как высшей общественной ценности выглядит неубедительным в качестве общенационального, поскольку нет реальных условий для полноценного развития среднего и малого бизнеса и других видов общественной активности, необходимых для его воплощения. Столь же неубедительны и противоположные попытки мифологизации советского прошлого и соответствующее просветительство уже в новых социально-экономических реалиях.

Апелляция к ценности отечественного культурного наследия как основания мифа о его важности в обеспечении национально-культурной идентичности народа в качестве содержания соответствующего массового просветительства неубедительна. В этом случае сразу же возникает вопрос: «Почему именно эти образцы прошлого следует сохранять и распространять через соответствующую про-

светительскую деятельность силами государства как имеющие особое значение для всех членов общества?»

Проблема заключается в том, что в области нового культурного мифотворчества возникло неразрешимое противоречие. Официальная государственная мифология, включая ее внешние знаковые атрибуты (гербы, гимны, названия государственных структур и должностей типа «мэры», «губернаторы», «дума» и т. д.), реанимирует представления о досоветской буржуазно-либеральной России. В то же время социально-экономическая реальность, в основном, существует как «постсоветская» с сохранением соответствующих реликтов еще досоветского сознания (всевластие бюрократического аппарата, подавление цивилизованного малого и среднего бизнеса, моноцентризм в управлении государством и т. д.). Выход из этой ситуации заключается в имеющихся попытках нахождения мифологической преемственности между рождающимися новыми буржуазно-либеральными мифами и мифологией советского общества.

Могут возникнуть вопросы: «А причем здесь мифология? Может быть, достаточно просто бережно охранять собственное наследие и вести соответствующую просветительную деятельность, оставив изучение мифов ученым, этнографам, фольклористам и т. д.?» Исследователи мифов отвечают на этот вопрос однозначно: «По сути, в современном российском обществе не создано идейной поддержки демократических реформ, либеральных ценностей, поскольку не существует позитивной социальной мифологии, способной формировать позитивное мышление современного человека с помощью создания образцов для подражания, без чего общество деморализовано. Мифология осознается главным ресурсом модернизации страны» [1: 140–141]. И далее: «Универсальный характер мифа позволяет рассматривать культуру не как нечто фрагментарное, а как целостное, поскольку миф синтезирует и связывает различные явления философии, религии, морали, литературы, искусства, истории, науки, политики. Сходство сюжетов, образов и поэтики мировых мифологий говорит о принципиальном единстве человечества, структуры мышления различных народов, об архетипическом повторении в истории культуры комплекса экзистенциальных проблем, ситуаций, поведенческих моделей» [1: 141].

Возможно ли в современных условиях создание общенационального культурного мифа, который позволил бы, с одной стороны, обеспечить модернизацию общества, устранить перекосы, связанные

с засильем какой-либо из идеологий прошлого, а с другой – войти в общечеловеческое культурное пространство?

Одним из вариантов утвердительного ответа на этот вопрос может быть концепция культурного ландшафта, разработанная в Институте культурного и природного наследия, привлекающая внимание к изучению «памяти места», «ментифактов», составляющих «душу» того или иного региона в форме устоявшихся культурных традиций. В этом случае появляется достаточно надежный критерий для оценки различных объектов культурного наследия как общезначимых для данного региона и для всего культурного пространства России. С этих позиций задачей государственной культурной политики становится просветительство, способствующее сохранению культурных традиций, уклада жизни, обеспечивающих культурную идентичность этносов, исторических территорий на основе единого выработанного культурно-мифологического «языка» жителей общего культурно-экологического пространства – России.

В этом контексте следует решить особую социокультурную проблему – преодолеть дефицит информации о культуре и истории различных этносов, народов как основных носителей традиционной народной культуры в Российской Федерации. Эта проблема обострилась в связи с распадом СССР и усилившейся суверенизацией субъектов РФ. В эпоху наступивших политических потрясений и социально-экономических преобразований в российском обществе особенно актуальным становится получение и распространение информации о национальных, этнических культурах, живых культурных традициях.

Важный аспект современной национально-культурной политики в России связан с международными обязательствами, взятыми на себя ее правительством. В первую очередь это сохранение и использование культурного наследия. Анализ основных проблем развития культуры различных этносов, народов России показывает особую значимость в их решении традиционной народной культуры. Здесь возможны следующие направления просветительской деятельности как одного из приоритетов государственной культурной политики.

Информация о традиционной народной культуре: русских, проживающих на «коренных» русских землях; основных («титульных») народов российских республик и автономий; меньшинств (малых народов), проживающих на своей исконной территории, но не имеющих национально-территориальных образований; субэтнических групп в составе России (например, казаки). Такое знание спо-

собствует реальному осуществлению полноценной культурной самоидентификации этносов, народов, так как их собственное своеобразие лучше осознается и ценится их представителями в сопоставлении с близлежащим «соседским». Конфронтация же по отношению к «чужим» возникает в результате замкнутости, отсутствия должной просветительской работы, необходимой для преодоления сепаратизма, зачастую искусственно насаждаемого «сверху» некоторыми политиками, заинтересованными в поддержании межэтнического напряжения.

Проблема просветительства в национально-культурной сфере имеет и еще один важный аспект. Распространение и освоение знаний о различных национальных культурах России можно рассматривать как приобщение членов общества, особенно подрастающих поколений, к достижениям народной культуры. Традиционную народную культуру в этом случае следует рассматривать и как часть более широких образовательных, просветительских программ, и как самостоятельное направление народной педагогики. Таким образом формируются предпосылки для более полного использования потенциала традиционной народной культуры при решении воспитательных, образовательных, просветительских задач.

По данным доклада «Культурная политика и культурное разнообразие в современной России», подготовленного РНИИ культурологи для Совета Европы, в настоящее время в России проживает 180 этнических групп. Причем «главная специфика России заключается, прежде всего, в том, что все группы в той или иной степени вовлечены в русскую культуру, так как в стране широко распространено национально-русское двуязычие. В результате именно русская культура является основным транслятором культурной унификации для остальных народов Российской Федерации. В этой связи актуальны две основные проблемы. Первая – опасность русификации этнических меньшинств, а следовательно, исчезновения многочисленных «туземных» культур, богатством которых Россия по праву может гордиться. Вторая – угроза унификации («глобализации») общей для всех русской культуры» (стр. 7).

Далее авторы доклада отмечают, что «вместе с тем пока не купирована вторая из перечисленных выше проблем, а именно, унификация самой русской культуры. Этого не наблюдается ни на идеологическом, ни на законодательном уровнях. Официально этой проблемы вообще не существует» (стр. 7).

Добавим к данным утверждениям то, что эта проблема все же обозначается, но, к сожалению, преимущественно как один из козырей политической борьбы различных партий и движений, зачастую экстремистского толка.

Социально ориентированная информационно-просветительская стратегия

Одной из актуальнейших проблем современной культуры является разрыв между процессом создания подлинных культурных ценностей и способностью осваивать эти ценности многими группами населения. В его преодолении особая роль принадлежит процессам массового просветительства, обеспечивающего наличие подготовленных, просвещенных слушателей, зрителей, ценителей культурных ценностей, формирующих устойчивые общественные запросы на социально значимую культурную деятельность и творчество. В противном случае возникает непреодолимый замкнутый круг: ограниченные интересы «непросвещенной» публики воспроизводят низкопробную культурную продукцию, которая, в свою очередь, воспроизводит собственную аудиторию с невзыскательными и примитивными предпочтениями. Нецивилизованная рыночная идеология в сфере культурной политики предполагает сохранение этого порочного круга на «все времена», и в ее рамках невозможно повышение уровня культурной компетентности и соответствующих ориентаций. Следовательно, ликвидация разрыва между производством и освоением подлинных культурных ценностей становится одной из важнейших задач государственной культурной политики.

Решение такой задачи предполагает ряд важных шагов для осуществления государственной поддержки культуры.

1. Необходимо формирование запросов на участие в полноценной культурной жизни самых различных групп граждан. Это будет возможно при условии массового просветительства, расширяющего культурный кругозор и формирующего разнообразные досуговые интересы через СМИ, государственные учреждения культуры и досуга, вовлечения членов общества в доступные виды творчества и любительской деятельности.

2. Желательна перестройка деятельности государственных учреждений культуры, направленная на массовое участие представителей различных социально-демографических групп в соответствии с их реальными запросами. В этом процессе просветительская дея-

тельность, развивающая их интерес к различны видам культурной деятельности, может и должна иметь особое значение.

3. Следует совершенствовать государственные программы подготовки кадров учреждений культуры, способных стать реальными культуртрегерами и аниматорами для членов общества. Их деятельность должна способствовать расширению культурного кругозора и формированию интереса к освоению ценностей «высокой» культуры.

Необходимо отметить значимость просветительской деятельности для повышения уровня культуры повседневности, улучшения качества жизни россиян. В этом случае важно с помощью государства способствовать институционализации культурной активности людей в рамках обыденной жизни (в сфере быта, досуга, повседневных межличностных отношений). Упорядоченность здесь сегодня необходима (например, в мире молодежных субкультур), поскольку в значительной мере может способствовать формированию конструктивного мировоззрения членов общества. Речь, разумеется, не идет о стремлении «заорганизовать» спонтанную культурную активность, а о необходимости ее включения в более широкий культурный контекст с помощью государственной культурной политики. Это можно осуществить за счет информационно-просветительских воздействий, демонстрации лучших образцов культуры повседневности, необходимых для преодоления устаревших либо асоциальных культурных стереотипов, мешающих людям адаптироваться в переходном российском обществе.

Следует также выделить роль просветительской деятельности в формировании гражданских и общественных идеалов. В настоящее время при затянувшемся состоянии ценностно-нормативного вакуума большинству людей непонятно, в каком обществе они живут, какое общество должны строить, какова система базовых ценностных ориентиров, определяющих социально полезную активность. Без целенаправленной государственной политики, использующей все необходимые информационно-просветительские возможности, это состояние общества оказывается непреодолимым. В современном информационном обществе таким институтом являются в первую очередь СМИ, создающие те виртуальные реальности и картины мира, которые постоянно представляют различные социальные позиции, виды социокультурной активности, паттерны поведения. Для институционализации информационного воздействия, способствующего гражданской активности, желателен акцент на тех культурологических характери-

стиках информационных сообщений, которые укрепляют у людей веру в собственные возможности адаптироваться в сложных и динамичных современных условиях.

В целом состоятельность государственной культурной политики зависит, в первую очередь, от решения просветительских задач и обеспечения доступности российского культурного достояния для различных социокультурных групп. Но именно эта задача часто решается неудовлетворительно, превращая многие учреждения культуры фактически в «кладбища» культурных ценностей (например, не востребованные населением библиотечные и музейные фонды), в замкнутые псевдоэлитарные учреждения (например, театры и филармонии, ориентированные только на узкий круг «художественно» продвинутого или материально благополучного зрителя, слушателя, или на «эрзацкультуру»), в демонстрацию достижений профессиональных и самодеятельных коллективов (клубы как преимущественно прокатные и сценические площадки, но не место просвещающего общения), в развлекательные центры, оторванные от задач экологического просвещения (например, парки культуры и отдыха).

Ориентация в просветительской работе на различные социокультурные группы нельзя оценивать как попытку рекомендаций по созданию «культурных гетто» в зависимости от социально-возрастного состава. В реальном социуме всегда существуют потенциальные возможности перемещения из одного социально-культурного слоя в другой. Но это не устраняет необходимости дифференцированности и адресности просветительской деятельности как необходимого условия существования общества на основах культурного плюрализма. Когда нет такой рациональной дифференциации и критериев социокультурной идентификации, их заменяют индивидуализм и конфронтация между различными аморфными и неустойчивыми группировками. В то же время социально ориентированное просветительство в рамках государственной культурной политики может инициировать появление гражданских структур и объединений, отражающих социокультурные интересы различных социальных слоев, что поспособствует повышению уровня общей культурной компетентности членов общества.

Рассмотренные информационно-просветительские стратегии в культурной политике используются в достаточно усеченном и фрагментарном виде. Результат – возможность полной дискредитации каждой из них. Почему это происходит? На наш взгляд, главной причи-

ной является отсутствие взаимосвязи между ними. Организация их в систему может способствовать востребованности каждой определенными социальными группами в нужных ситуациях, что будет способствовать их развитию в социально желаемом направлении.

Таким образом, массовое просветительство должно рассматриваться как самостоятельный общегосударственный национальный проект – в качестве одного из приоритетов государственной культурной политики. Проектный подход в этом контексте предполагает существенную корректировку принятых здесь базовых ориентиров. Одним из направлений изменения может стать переход от формально-сетевого к функционально-морфологическому планированию и организации культурных процессов. В библиотечном деле это не просто управление библиотечной сетью, а формирование читательской культуры средствами просвещения населения, в театральном деле, также через соответствующие просветительские программы, – формирование театральной культуры, в музейном – музейной и т. д. Просветительская деятельность в этом случае становится важным механизмом демократизации культурной жизни, условием дифференцированного вовлечения в культурную активность различных социокультурных групп.

Литература

1. *Воеводина Л.Н.* Мифология и культура. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2002. 384 с.

2. *Орлова Э.А.* Концепция социокультурного пространства: Методическое пособие по курсу «Теория культуры». М.: ГАСК, 2002. 174 с.

3. *Орлова Э.А.* Социокультурное пространство обыденной жизни: Методическое пособие по курсу «Культурная антропология». М.: ГАСК, 2002. 106 с.

М.А. Романова

Роль молодежи в процессе политического реформирования и обновления кадрового резерва страны

В декабре 2009 г. Генеральная Ассамблея ООН, подчеркивая значение, которое международное сообщество придает включению проблем молодого поколения в повестку дня на глобальном, региональном и национальном уровне, приняла резолюцию 64/134, провозгласившую проведение Года молодежи. Эта инициатива, прохо-

дящая под лозунгом «Диалог и взаимопонимание», имела целью продвижение идеалов мира, уважения к правам человека и солидарности между людьми разных поколений, культур, религий и цивилизаций. Мир сталкивается, зачастую одновременно, со многими кризисными явлениями, включая проблемы в сфере финансов, безопасности, окружающей среды и другими вызовами социально-экономического характера, препятствующих достижению международно признанных целей развития. Инвестировать в молодежь и вовлекать ее в процесс достижения поставленных целей – в этом ключ к решению таких проблем на устойчивой основе.

По классификации ООН к молодежи относятся те, чей возраст составляет от 15 до 24 лет. Сегодня это 1,2 млрд человек, т. е. 18% мирового населения. 87% из них проживают в развивающихся странах и страдают от ограниченного доступа к ресурсам, услугам здравоохранения, образованию, профессиональной подготовке, трудоустройству, а также экономическим возможностям. Государства – члены ООН признают, что молодое поколение во всех странах является главным людским ресурсом для развития, положительных социальных перемен и технологических инноваций. Идеалы, энергичность и широта взглядов молодежи играют центральную роль в процессе поступательного развития их обществ.

Молодые люди не просто пользуются результатами перемен, но и активно участвуют в них. Демонстрируя преданность, энтузиазм и изобретательность, они вносят свой вклад в процесс развития, решая наиболее острые проблемы, встающие перед обществом.

Усилия молодежи способствуют искоренению нищеты и голода в общинах, борьбе с ВИЧ/СПИДом посредством обучения сверстников, а также пропаганде защиты окружающей среды. Кроме того, молодые люди выступают новаторами, поощряя диалог, понимание и уважение между людьми разных культур и религий.

Часто молодое поколение становится лидером, пропагандируя «зеленый» и здоровый образ жизни, оберегая окружающую среду, предлагая оригинальное использование новых технологий, например мобильных устройств и социальных сетей Интернета, а также наводя мосты, содействующие развитию инклюзивного общества. Мы должны признавать и поощрять вклад молодежи в местное, национальное, региональное и мировое развитие.

Принимая во внимание такие реалии и зная, что подход к актуальным проблемам и использованию потенциала молодого поколе-

ния непосредственно влияет на нынешние социально-экономические условия, государства – члены ООН провозгласили Международный год молодежи.

«Они [молодежь] вносят важный вклад в наши усилия в области ликвидации нищеты, борьбы с распространением болезней, борьбы с изменением климата и достижения целей развития тысячелетия. Я призываю государства-члены увеличить их инвестиции в молодежь, с тем чтобы она смогла делать еще больше» (из послания Генерального секретаря ООН Пан Ги Муна по случаю Дня молодежи).

Генеральная Ассамблея 17 декабря 1999 г. в резолюции 54/120 поддержала рекомендацию Всемирной конференции министров по делам молодежи (Лиссабон, 8–12 августа 1998 г.) о провозглашении 12 августа Международным днем молодежи.

В этом году празднование Международного дня молодежи является особенно важным для молодежи во всем мире. В декабре 2009 г. Генеральная Ассамблея ООН приняла резолюцию 64/134, которая провозгласила год, начинающийся 12 августа 2010 г., Международным годом молодежи. В соответствии с темой Международного года, тема Дня в этом году – «диалог и взаимопонимание». Выбор темы отражает признание Генеральной Ассамблеей значения диалога между молодежью из разных культур, а также между различными поколениями.

1. Молодежное правительство как механизм консолидации

3 ноября 2010 г. на площадке Совета ректоров вузов Санкт-Петербурга прошел «круглый стол» по реализации Единого молодежного пространства Санкт-Петербурга и проекта «Молодежное правительство Санкт-Петербурга». Участие в организации мероприятия приняли Ассоциация молодежных правительств России, ряд других молодежных общественно-политических организаций. Среди тех, кто представлял на «круглом столе» «старшее поколение», – руководитель регионального ЦИК ВПП «Единая Россия» Дмитрий Юрьев, сотрудник аппарата вице-губернатора А.Ю. Маниловой Сергей Иванов, заместитель председателя комитета по молодежной политике и связям с общественными организациями Санкт-Петербурга Александр Николаев.

«Дублер начинает действовать» – именно так назывался фильм, вышедший в 1983 г. на экраны Советского Союза. Сюжет был следующий. Руководство некоего предприятия подбирает себе команду

дублеров из числа молодых специалистов и в полном составе уходит в отпуск. Оценив ситуацию свежим взглядом, дублеры сначала пытаются решить частные проблемы, а затем приступают к давно уже назревшей реконструкции одного из цехов, что ставит под угрозу не только выполнение плана, но и успешное функционирование всего завода.

Финал ленты остается открытым. Старшее, более опытное и консервативное руководство в спешном порядке возвращается из отпуска, но дублеры настаивают на правильности своих решений.

Заметим, что, при всей очевидной декларативности и склонности к затушевыванию назревших проблем, фильм обладал и рядом достоинств, главным из которых был не хороший подбор актеров и не добротная режиссерская работа (хотя и то и другое в фильме присутствовало). Более важным было то, что, обойдя рогатки цензуры, авторы смогли нащупать и озвучить проблему, игнорировавшуюся едва ли не на протяжении всего позднего, «застойного» брежневского периода и, в конечном счете, ставшей роковой как для существовавшего тогда режима, так и для всего Советского Союза.

Речь идет о проблеме формирования, подготовки и постепенной ротации правящей элиты. События конца 1980-х – начала 1990-х гг. лишний раз показали, что смена поколений в элите должна происходить плавно, поскольку только в таком случае сохраняется необходимая преемственность традиций, гарантирующая эволюционный характер любых реформ существующей политической системы. Однако именно плавности не хватало кадровой политике брежневского руководства. Зато, когда засидевшиеся в своих креслах кремлевские старцы в очень короткий временной период один за другим покинули бренную землю, их место заняли «застоявшиеся в стойлах» представители гораздо более молодого поколения руководителей, почти не имевшие никаких моральных ограничений ни в политической борьбе, ни в склонности к радикальному реформированию (или, наоборот, контрреформированию). Нужны хорошо подготовленные управленцы.

Возрастной портрет нынешнего российского руководства весьма разнообразен, что в значительной степени и позволяет находить некий средний вектор между консервативными и либеральными тенденциями развития. Но какова она будет, эта элита, лет через 10–20 и как обеспечить приток в нее «свежей крови»? Над этими вопроса-

ми кремлевское руководство задумывается постоянно. Вот, например, высказывание Президента РФ Дмитрий Медведева: «На повестке дня – необходимость создания целостной системы воспроизводства и обновления профессиональной элиты в нашей стране. И как инструмент для этого – формирование общероссийского резерва эффективных управленческих кадров. Стратегия, которую мы с вами приняли до 2020 г., предусматривает фундаментальные изменения экономической и социальной структуры нашего общества… Переход к этим рубежам может быть сделан только при активном труде самой талантливой, предприимчивой и умной части нашего общества. То есть для этого нужны хорошо подготовленные управленцы… Люди, у которых для этого есть все способности, люди, которые хотят этим заниматься, обладают для этого достаточными знаниями, целеустремленностью и волей».

Конкретные механизмы отбора и воспроизводства элиты уже выполняются и внедряются, примером чего могут служить президентский и «единороссовский» «кадровые резервы», давшие своего рода толчок к реализации целого ряда формально самостоятельных, но и идейно и концептуально близких проектов, к числу которых относится и создание молодежных правительств. Многие из них вполне успешно функционируют в ряде регионов и объедены в Ассоциацию молодежных правительств. Теперь дошла очередь и до Санкт-Петербурга.

Надпартийный характер состоявшегося «круглого стола» планировался изначально и был сформулирован следующим образом: создание механизма консолидации молодежи по разным направлениям деятельности, создание уникальной дискуссионной площадки, которая позволит наладить диалог между молодежью, государственными структурами и бизнесом, содействие донесению инновационных идей до потенциальных заказчиков, расширение горизонтов профессионального развития молодежи. И можно сказать, что характер мероприятия вполне отвечал заявленным целям.

2. Правящая элита современной России

Политика, являющаяся одной из сфер жизнедеятельности общества, осуществляется людьми, обладающими властными ресурсами или политическим капиталом. Этих людей называют политическим классом, для которого политика становится профессией. Политический класс является правящим, так как он занимается управлением и

распоряжается ресурсами власти. Он неоднороден по причине различий в обладании властными полномочиями, характере деятельности, способах рекрутации и т. д. Главное его отличие состоит в институциализации, заключающейся в системе государственных должностей, занимаемых его представителями. Формирование политического класса осуществляется двумя способами: назначением на государственную должность (таких представителей политического класса называют бюрократией) и путем выборов в определенные структуры власти.

Кроме политического класса на политику могут влиять индивиды, группы, обладающие либо официальными полномочиями, либо неформальными возможностями. Такую совокупность индивидов и групп Т.И. Заславская называет правящей элитой, к которой она относит политиков, занимающих высшие государственные посты, верхнее звено бюрократии и бизнес-элиту. Так как наиболее значимым ресурсом правящей элиты является политический капитал или власть, дающая легитимное право управлять собственностью и финансами государства, то существует прямая либо латентная связь всех групп правящей элиты с государственными структурами [1: 288].

О. Крыштановская дает такую дефиницию элите: «...это правящая группа общества, являющаяся верхней стратой политического класса. Элита стоит на вершине государственной пирамиды, контролируя основные, стратегические ресурсы власти, принимая решения общегосударственного уровня. Элита не только правит обществом, но и управляет политическим классом, а также создает такие формы организации государства, при которых ее позиции являются эксклюзивными» [2: 73]. С ее точки зрения, любая элита – правящая, т. е. если элита не правит, значит, это не элита. Остальные члены политического класса – профессионалы-управленцы, не относящиеся к правящей элите, 0151 составляют политико-административную элиту, роль которой сводится к подготовке общеполитических решений и организации их осуществления в тех структурах государственного аппарата, которыми они непосредственно руководят.

Элита – это полноценная социальная группа, имеющая сложную структуру. Различные части единой правящей элиты называют субэлитами, которые могут быть отраслевыми (политическая, экономическая), функциональными (администраторы, идеологи, силовики), иерархическими (субэлитные слои), рекрутационными (назначенцы,

избранники). По мнению О. Крыштановской, «элита не может не быть политической» [2: 76]. В то же время возможно использование данного термина для обозначения субэлитной группы, в функции которой входит непосредственное управление политическим процессом.

В данном контексте можно охарактеризовать политическую элиту как относительно немногочисленный слой людей, занимающих руководящие посты в органах государственной власти, политических партиях, общественных организациях и влияющих на выработку и осуществление политики в стране.

К политической элите относятся профессиональные политики высокого ранга, наделенные властными функциями и полномочиями, высшие государственные служащие, участвующие в разработке и реализации политических программ, стратегии общественного развития. Ее можно разделить на группы, соответствующие ветвям власти: законодательная, исполнительная, судебная, – а также по ее местоположению – федеральная и региональная.

Авторитетность элиты – важнейшее условие ее пребывания у власти и сохранения власти: правящая элита должна быть легитимной. Когда политическое или государственное сообщество перестает санкционировать власть данной политической элиты, то она утрачивает социальную базу своего существования и, в конце концов, теряет власть.

Политические элиты могут приходить к власти в результате выборов, выиграв политическую борьбу у других организованных меньшинств, претендующих на роль политической контролирующей группы. В этом случае взаимодействие элиты и массы носит легальный и легитимный характер. Однако политическая элита может прийти к власти революционным путем или посредством государственного переворота. В такой ситуации новая политическая элита стремится обрести необходимую легитимность неформальным признанием со стороны неорганизованного большинства. В любом случае отношение элиты с массами строится на принципах лидерства и авторитетного руководства, а не слепого подчинения. Легитимация политической власти элиты отличает ее от олигархии.

В странах с легитимным существованием власти содержание и границы функций, выполняемых политической элитой, определяются конституцией страны. Однако в реальной жизни нередки случаи расхождения между конституциями и реальной властью. Это воз-

можно в случае резкой смены политической ситуации, когда изменения еще не отражены в конституции, а также в случае отступления от норм конституции. Например, в Конституции СССР провозглашалось, что власть на всех уровнях принадлежит Советам, однако реальная политическая картина этого не подтверждала.

В политической истории России XX – начала XXI в. правящая элита неоднократно подвергалась существенным трансформациям. Первая существенная, по выражению С.А. Грановского, «революционно-политическая трансформация» произошла в октябре 1917 г., когда к власти пришла партия профессиональных революционеров. Большевики монополизировали власть и установили диктатуру пролетариата [1: 459]. После смерти В.И. Ленина в правящей элите разгорелась борьба за обладание ленинским наследием, победителем которой стал И.В. Сталин. Еще при Ленине был создан особый правящий класс – номенклатура (перечень руководящих должностей, назначение на которые утверждалось партийными органами). Однако именно Сталин довел до совершенства процесс воспроизводства советской элиты. Номенклатура была построена по строго иерархическому принципу – с высокой степенью интеграции на основе общей идеологии, с низким уровнем конкуренции и с низкой степенью конфликтности между внутриэлитными группировками. В середине 1980-х гг. в правящей элите усилились процессы структурной дезинтеграции, которые привели к внутриэлитному ценностному и кадровому конфликту, связанному с изменением политического курса. К концу 1980-х гг. начинается процесс стремительного формирования контрэлиты, в состав которой вошли руководители и активисты различных демократических движений, представители творческой и научной интеллигенции. В это же время происходит смена механизма рекрутирования элиты. Вместо номенклатурного принципа утверждается демократический принцип выборности.

Немецкий ученый Э. Шнайдер, изучающий политическую систему современной России, считает, что новая российская политическая элита образовалась в недрах старой советской системы как вид контрэлиты в различных группах на федеральном уровне. Начало было положено 29 мая 1990 г., когда Председателем Верховного Совета РСФСР был избран Б. Ельцин, который взял на себя и функции главы государства. Второй шаг последовал после избрания Б. Ельцина Президентом России 12 июня 1991 г. Б. Ельцин создал собст-

венную администрацию, насчитывающую 1,5 тыс. человек и приближающуюся по численности к аппарату бывшего ЦК КПСС. Третий шаг к образованию центральной российской политической элиты – выборы депутатов Государственной Думы и Совета Федерации 12 декабря 1993 г. К четвертому этапу подвели парламентские выборы 1995 г. и президентские выборы 1996 г. Таким образом, Э. Шнайдер связывает процесс формирования новой российской политической элиты с выборным процессом, что стало характерным для постсоветской России [3: 211].

Важным фактором, который имел далеко идущие последствия для правящей элиты, был запрет КПСС в 1991 г., который вызвал ликвидацию традиционных институтов советской власти, ликвидацию института номенклатуры, передачу полномочий союзных органов власти российским.

Исследователи различают два этапа формирования постсоветской элиты: «ельцинский» и «путинский». Так, О. Крыштановская – автор книги «Анатомия российской элиты» – отмечает, что за девять лет своего правления (1991–1999) Б. Ельцин так и не смог интегрировать верховную власть. При этом ни одна государственная структура не стала доминантной. В условиях вакуума власти неформальные группировки и кланы брали на себя государственные функции, конкурируя между собой за право выступать от имени президента. По мнению ученого, «в ельцинский период произошел распад верховной власти. Диффузия власти привела не к демократическому разделению властей, а к управленческому хаосу» [2: 235].

«Путинский» этап характеризуется устранением причин, которые привели к разрушению управленческой вертикали при Б. Ельцине. Новый президент вернул федеральному центру значительный объем власти над регионами, расширил базу поддержки центра на местах и наметил пути для восстановления действия механизмов управления территориями, при этом формально не нарушая демократических принципов. Была создана управляемая, упорядоченная система исполнительной власти. Если при Б. Ельцине власть рассредоточивалась, перемещаясь от центра к регионам, то при В. Путине власть снова стала возвращаться в центр: центробежные тенденции уступили место центростремительным.

Исследователи отмечают, что современная правящая элита России отличается от советской многими важными качествами: генезисом,

моделями рекрутирования, социально-профессиональным составом, внутренней организацией, политической ментальностью, характером отношений с обществом, уровнем реформаторского потенциала.

Персональный состав политической элиты меняется, однако ее должностная структура остается практически неизменной. Политическая элита России представлена президентом, премьер-министром, членами правительства, депутатами Федерального собрания, судьями Конституционного, Верховного, Высшего арбитражного судов, аппаратом администрации президента, членами Совета безопасности, полномочными представителями президента в федеральных округах, главами властных структур в субъектах федерации, высшим дипломатическим и военным корпусом, некоторыми другими государственными должностями, руководством политических партий и крупных общественных объединений, другими влиятельными лицами.

Высшая политическая элита включает в себя ведущих политических руководителей и тех, кто занимает высокие посты в законодательной, исполнительной и судебной ветвях власти (непосредственное окружение президента, премьер-министра, спикеры парламента, руководители органов государственной власти, ведущих политических партий, фракций в парламенте). Численно это достаточно ограниченный круг людей, принимающих наиболее значимые для всего общества политические решения, касающиеся судеб миллионов людей, значимых для всего государства. Принадлежность к высшей элите определяется репутацией (советники, консультанты президента) или положением в структуре власти. По мнению О. Крыштановской, к высшему руководству следует отнести членов Совета безопасности, который в современной России является прообразом Политбюро ЦК КПСС.

Численность правящей элиты не является постоянной. Так, в номенклатуру ЦК КПСС (в 1981 г.) входило примерно 400 тыс. чел. Высшая номенклатура (номенклатура Политбюро ЦК КПСС) включала в себя примерно 900 чел. Номенклатура секретариата ЦК состояла из 14–16 тыс. чел. Учетно-контрольная номенклатура (номенклатура отделов ЦК КПСС) включала 250 тыс. чел. Остальную часть составляла номенклатура нижестоящих партийных комитетов. Таким образом, политический класс в советское время составлял примерно 0,1% от общей численности населения страны.

В 2000 г. численность политического класса (количество государственных служащих) увеличилась в 3 раза (при этом население

страны уменьшилось вдвое) и стала составлять 1 млн 200 тыс. чел., или 0,8% от общей численности населения. Численность правящей элиты при этом возросла с 900 до 1060 чел.

По данным исследований основными поставщиками в правящую элиту в 1991 г. были интеллигенция (53,5%) и хозяйственные руководители (около 13%) [2: 17–18, 146–153]. В переходный период ельцинского правления (1991–1993) падала роль рабочих, крестьян, интеллигенции, хозяйственных руководителей, сотрудников министерств и ведомств. Значение других, наоборот, возрастало: региональных администраций, сотрудников силовых и правоохранительных ведомств и особенно бизнесменов.

В составе новой политической элиты России произошли значительные изменения в образовательном, возрастном и профессиональном планах.

Так, правительство и элита в регионах стали моложе почти на десять лет. В то же время парламент немного постарел, что объясняется искусственным его омоложением в брежневский период. Прекращение квотирования по возрасту освободило высшую законодательную власть страны как от комсомольцев, так и от квотируемых молодых рабочих и колхозников.

Б. Ельцин приблизил к себе молодых ученых, блестяще образованных городских политиков, экономистов, юристов. В его окружении резко упала доля сельских жителей. Несмотря на то что элита всегда была одной из самых образованных групп общества, тем не менее в 1990-е гг. произошел резкий скачок образовательного ценза элиты. Так, в состав ближайшего окружения Б. Ельцина входят известные ученые, общественные деятели. Президентская команда Б. Ельцина более чем на половину состояла из докторов наук. Высоким был также процент имеющих ученую степень в правительстве и среди лидеров партий.

Изменения затронули не только уровень образования элиты, но и характер образования. Брежневская элита была технократической. Подавляющее большинство руководителей партии и государства 1980-х гг. имели инженерное, военное или сельскохозяйственное образование. При М. Горбачеве процент технократов снизился, но не за счет прироста числа гуманитариев, а за счет роста доли партийных работников, получивших высшее партийное образование. И, наконец, резкое снижение удельного веса лиц, получивших техническое образование (почти в 1,5 раза), произошло при Б. Ельцине. Причем это

происходит на фоне все той же образовательной системы в России, где по-прежнему большинство вузов имеют технический профиль.

При В. Путине в правящей элите значительно возрос удельный вес людей в погонах: каждый четвертый представитель элиты стал военным (при Б. Ельцине доля военных в элите составляла 11,2%, при В. Путине – 25,1%). Такая тенденция совпала с ожиданиями общества, так как репутация военных как честных, ответственных, политически не ангажированных профессионалов выгодно отличала их от других элитных групп, имидж которых связывался с воровством, коррупцией, демагогией. Массовое привлечение военных на государственную службу было вызвано также отсутствием кадрового резерва. Главными отличительными чертами путинской элиты стали снижение доли «интеллектуалов», имеющих ученую степень (при Б. Ельцине – 52,5%, при В. Путине – 20,9%), уменьшение и без того крайне низкого представительства женщин в элите (с 2,9% до 1,7%), «провинциализация» элиты и резкое увеличение числа военных, которых стали называть «силовиками» (представители вооруженных сил, федеральной службы безопасности, пограничных войск, министерства внутренних дел и т. д.).

Для последней волны правящей элиты также характерно увеличение доли земляков главы государства (с 13,2% при Б. Ельцине до 21,3% при В. Путине) и рост доли бизнесменов (с 1,6% при Б. Ельцине до 11,3% при В. Путине).

Можно выделить две волны обновления высших слоев элиты. Первая из них была связана с вторжением реформаторов. Вторая же ознаменовала приход контрреформаторов, действия которых следует рассматривать как нормальное завершение реформенного цикла. В классических образах это выглядит так: «молодых львов» вытесняют «старые лисы».

Модели циркуляции и воспроизводства элитных групп следует дополнить третьим элементом – расширением элитного состава. Увеличение элитных рядов в первой половине 1990-х гг. произошло более чем в два раза. Произошло значительное увеличение числа позиций, которые считаются «элитными». Это вызвано ростом числа новых хозяйственных структур, руководителей которых можно отнести к новой хозяйственной элите. Но не в меньшей степени это относится и обусловлено ростом политических и административных структур.

В 1990-е гг. стремительность кадровых замен привела к разрушению кадрового резерва, который помогал поддерживать преемственность. Появилась необходимость в создании неких резерваций для выпавших из власти высокопоставленных чиновников. В результате были созданы такие структуры, как «государственный бизнес» – коммерческие организации, базирующиеся на ресурсах государства и имеющие множественные привилегии по сравнению с частным бизнесом, а также фонды, ассоциации, общественно-политические организации, руководство которыми принимали отставники. Последние годы в качестве некой резервации выступает депутатская деятельность, обеспечивая необходимый почет всем бывшим чиновникам.

С широким распространением альтернативных выборов правящая элита больше не имела полного контроля за выводом нежелательных личностей из состава элиты. Чиновники, потерявшие посты в органах исполнительной власти, могли быть избранными в федеральный или региональный парламент, уйти в крупный бизнес и влиять на политическую ситуацию с помощью экономических ресурсов или создать политическую партию и активно участвовать в политической жизни.

При В. Путине кадровая ситуация начинает постепенно меняться. Происходит восстановление кадрового резерва, укрепляется государственная служба, а лояльность режиму становится гарантией стабильности статуса. Административная реформа, начатая в 2004 г. и призванная сократить численность чиновничества, лишь только переструктурировала ведомства и значительно увеличила зарплату госслужащих. В 2000-х гг. возрастает не вертикальная, а горизонтальная мобильность в элите. Так, бывшие губернаторы становятся членами Совета Федерации, бывшие министры – депутатами, бывшие чиновники президентской администрации уходят в государственный бизнес.

Как показывают исследования, по большинству показателей характер назначений и отставок при В. Путине претерпел незначительные изменения: возраст входа и выхода, среднее число лет пребывания в должности, удельный вес лиц пенсионного возраста среди отставников примерно такие же, что и при предыдущем президенте. Но главным является то, что изменилась атмосфера: растущая уверенность в себе политической элиты, основой которой является высокий уровень доверия населения к президенту.

В западной политической элите приоритетом выступает социальное происхождение, определяющее стартовые возможности, условия и ориентиры первичной и вторичной социализации в отличие от российской, где место этого фактора занимает предшествующая связь с номенклатурной элитой и приверженность лидеру – руководителю, иными словами, корпоративное происхождение.

Особенность корпоративистской системы в России состоит в том, что она строится на основе взаимозависимости наиболее влиятельных заинтересованных групп и государства и носит договорный характер. Так, например, бывшее правительство В. Черномырдина, покровительствуя корпорации «Газпром», получало взамен возможность с его помощью решать проблемы в социальной политике. Государственная власть в России, побуждаемая необходимостью преодоления кризиса, предоставляла возможности для подобной монополизации интересов в обмен на политическую и финансовую поддержку. Поэтому корпорации следует рассматривать в качестве главной опоры политического режима в России в 1990-х гг.

В результате деятельности политических корпораций государственная власть может оказаться заложником группы политических и экономических монополистов и подвергаться целенаправленному давлению со стороны представителей частных интересов, что может привести к олигархизации политического режима и усилению социальной напряженности в стране.

В 2000-е гг. появилась новая корпоративистская структура, связанная с принадлежностью к спецслужбам. В этой структуре существует корпоративный дух единения, присущий сотрудникам безопасности. Высказывание президента В. Путина «бывших чекистов не бывает» [4: 143] является подтверждением корпоративного духа спецслужб, который цементирует власть.

3. Создание Правительства дублеров

Студенческое Правительство дублеров города Москвы является одним из направлений городского молодежного проекта «Гражданская смена». Проект «Гражданская смена» создан 26 июля 2005 г. на основании постановления Правительства Москвы № 549-ПП «О мерах в области молодежной политики по формированию гражданского самосознания и патриотизма в молодежной и студенческой среде города Москвы» и уже объединил более 5 тыс. студентов столичных вузов. В основе участия лежит проектная работа – студенты получают возможность реализовать собственные идеи. Первый состав Студен-

ческого Правительства дублеров города Москвы (Правительства дублеров) был сформирован в декабре 2005 г. с целью реализации взаимодействия молодых граждан с органами исполнительной власти города посредством организации общественной экспертизы проектов решений Правительства Москвы для наиболее полного удовлетворения потребностей и интересов москвичей, а также обеспечения участия молодежи в формировании и реализации государственной политики столицы в экономической и социальной сферах.

В настоящее время работа третьего состава Правительства дублеров проводится в 47 кабинетах, которые сформированы по аналогии с комплексами, префектурами, департаментами и комитетами города Москвы. 241 студент из 87 столичных вузов работает в кабинетах, которые возглавляют дублеры руководителей комплексов, префектур, департаментов и комитетов. Еженедельно проводятся заседания Правительства дублеров, где обсуждение проходит в режиме онлайн с обсуждением в зале заседаний Правительства Москвы. Заседаниям предшествует серьезная работа с документами, дискуссии в рабочих группах, проведение экскурсий, встречи с экспертами и специалистами департаментов и комитетов города.

Одними из главных этапов стратегии продвижения проекта «Гражданская смена» являются кадровые программы проекта «Гражданская смена», которые сопровождаются специализированными курсами обучения.

Участие студентов в кадровых программах гарантировано только при активном деятельности во всех пространствах проекта «Гражданская смена» (активное участие в представительстве в вузе, активное участие в учебных мероприятиях, инициация и реализация студенческих и социальных проектов).

Участники проекта, достигшие наилучших результатов в обучении и практической деятельности, имеют возможность пройти конкурсный отбор в кадровые программы: «Представительства ГС в вузах г. Москвы», «Дублеры глав управ», «Студенческое правительство дублеров», «Молодежная экспертная группа при Мэре города Москвы». Представители проекта в вузах выполняют организационные задачи по популяризации проекта и привлечению студентов к участию в проекте. Дублеры и эксперты ведут экспертизу нормативных правовых актов Правительства Москвы, работают с документами, регулярно проводят рабочие группы и совещания. Для обеспечения продуктивной работы организуются рабочие встречи с

министрами, председателями департаментов и комитетов. Ежегодно дублеры заменяют уходящих в отпуск членов Правительства Москвы, проводят три заседания Правительства под руководством Мэра города. Члены «Студенческого правительства дублеров» выступают с докладами на заседаниях Правительства в течение всего года, предлагая свои поправки и доработки в законопроекты.

Взглянув на историю, отметим, что в последнее время роль молодежи в жизни страны возрастает. С 2000 гг. идет активное обновление кадров. Сейчас эта проблема стоит наиболее остро. И не только в области политики, но и в других не менее значимых областях. Страна активно старается восполнить дефицит кадров в рабочих специальностях, на производстве, а также в образовании и др.

Если говорить конкретно о Правительстве дублеров, то это очень интересный вариант взаимодействия молодежи и властных структур. Новые кадры, вливающиеся в политику, – это и новые идеи, и новые мысли, и нестандартный подход к решению сложных, застарелых задач.

Обновление кадрового резерва страны – это один из дальнейших путей развития современной политической элиты общества, довольно перспективный путь, который впоследствии, в ближайшие годы, будет оправдан.

Литература

1. *Заславская Т.И.* Современное российское общество: социальный механизм трансформации: Учебное пособие. М., 2004.

2. *Крыштановская О.* Анатомия российской элиты. М., 2005.

3. *Шнайдер Э.* Политическая система РФ / Пер. с нем. М., 2002.

4. *Дроздов Ю., Фартышев В.* Юрий Андропов и Владимир Путин. На пути к возрождению. М., 2001.

А.Г. Климов

Структурные сдвиги социокультурной динамики молодежи современной России

Молодежь является как предметом исследования, так и объектом направленного программного воздействия в самых разнообразных моделях цивилизации. Распространение в обществе сложных форм социальной организации, наблюдаемое с переходом от традиционных типов обществ к индустриальным (приносящим вместе с массовым потреблением и «омассовление» многих сторон человеческого

существования и формирующее угрозы унификации и реактивного противостояния ей в виде навязчивой тенденции индивидуального выделения), вновь превращает молодежную тематику в арену разноплановых научных и практических дискурсов, а принимаемые в поле этой тематики решения – в формы выбора перспектив социокультурного развития общества.

Социокультурная динамика молодежи (СКД) отражает в себе как зафиксированные в цивилизационном развитии формы социализации и инкультурации, так и такие ключевые формы институализации культуры, как *образование* и *воспитание.* В онтогенезе она представляет собой процесс выявления существенных категориальных планов характеристик культуры, их рефлексию в виде установления к ним отношений индивида (наиболее важные в их числе – оценочные) и, наконец, выработку воспроизводимых форм социальных реакций, выступающих арсеналом освоения индивидом актуально открывающегося ему разнообразия культуры. Филогенез СКД молодежи отражает историческую динамику локализации молодежи в возрастной структурнее общества, т. е. ее роль и место в *поколенческой структуре*[1], а также изменения ее структурных и функциональных характеристик на различных этапах исторического становления социокультурного пространства определенного общества.

Несмотря на то обстоятельство, что анализ филогенетического плана существования различных явлений и их значимых характеристик издревле пристрастно рассматривался в исторических, философских и социальных дисциплинарных подразделениях научного знания, принципиальная методологическая схема анализа филогенеза СКД молодежи если и существует, то в распыленном на разнотипные исследования виде. По сути, в мертоновской классификации применяемый здесь теоретический инструментарий целиком соответствует теориям первого уровня, в которых принципы познания и истолкования данных еще не поднимаются над данностью актуальной конкретики, а целиком поглощаются ею: эмпирический матери-

[1] Поколенческая структура является результатом проекции возрастной структуры на категориальный план, результатом которой является выделение в пределах социокультурного пространства поколений как основанных на возрастных градациях социокультурных единств, когда каждое обладает в пределах данного общества не только струтурными, но и не сводимыми к иным единствам функциональными особенностями.

ал не соучаствует в формировании теории, а превращает ее в предъявляемый *a posteriori* сопровождающий материал.

В данной работе мы предлагаем оценить филогенез СКД молодежи, рассматривая его содержание в такие периоды российской истории, которые, выступая в качестве относительно независимых друг от друга фазовых переходов социокультурной системы от одного состояния к другому, представляются источником накопления и проявления новых ее качеств (в спенсеровском видении доминирующей роли механизмов дифференциации в общественной истории и развитии социокультурных систем).

Существенное содержание СКД задается онтологическими планами, которые проявляются как особые актуальные стороны существования социального феномена, определяющие и типологию его характеристик и качественные различия их выражения, и вместе с тем выступают предметными основаниями в онтологических философских исследованиях – категориальным содержанием, которое выявляется и анализируется.

Для исследования СКД мы полагаем важным выделять следующие онтологические планы – категориальные основания выявления различных сторон выделения внутренних и внешних условий жизни и освоения практики взаимодействия со средой в целом и с составляющими ее элементами в отдельности: вещественно-предметный; интерперсональный; организационный; культурный.

Содержание вещественно-предметного плана составляет субстанциональное измерение существования людей и отдельного человека. Изменения в нем являются наиболее различимым содержанием системных социокультурных трансформаций, вызванных освоением новых технологий, способов производства и новых материалов.

Интерперсональный план задает полноту межиндивидуальных взаимодействий, содержание которых определяется многими факторами: и институтами, и укладом, и наиболее выраженными распространенными стереотипами поведения в модели «человек – человек».

Организационный план соответствует отношениям воспроизводства и регуляции связей (отношений, взаимодействий) в различных типах социальных единств (соответствующих используемым типологиям социальных организаций). Он соответствует принятым в социологии характеристикам общества, рассматриваемым в оппозиции к качествам общности (т. е. используется противопоставление «социетальной» и «комнитальной» природы).

Наконец, культурный план онтологии социокультурной динамики молодежи включает все соотношения форм выражения и форм содержания, используемые в данном обществе, равно как и в локальном социальном единстве – группе, для осуществления функции установления и воспроизведения образца (взаимодействия, действия, оценки, даже чувственного переживания).

Для онтологического анализа весьма важным положением выступает различение субстанционального существования предмета или явления (в выстраиваемой таблице мы его будем определять как «материальный» аспект) и их существования как средств достижения некоторой цели, их присутствия в активности как *опосредствующих* элементов, придающих действию (деятельности, операции) определенную специфику. В обобщающей таблице они определены как «инструментальный» аспект. В современной методологии гуманитарного знания это противопоставление наиболее знакомо по применявшемуся Э. Фроммом разведению модусов «быть» (в котором проявляются именно субстанциональные характеристики) и «иметь» (объединяющем смыслы инструментального типа)[2], хотя антитеза «материал – средство» имеет в гносеологии более древнюю историю, уходящую корнями даже в досократический период.

Особенности социокультурной динамики (СКД) молодежи в современной России определяются не только характеристиками ее актуального состояния, накопленными в истории культуры реакциями на структурные сдвиги в общественном развитии. Эти структурные сдвиги, отражающиеся на процессе СКД молодежи, соответствовали периодам интенсивных социокультурных трансформаций перехода от традиционной модели общества к модернистской, определяемого в социальных науках как модернизация. В истории России мы полагаем в качестве таких структурных сдвигов целесообразным выделять:

– период традиционного российского общества (допетровская эпоха), когда формировалось ядро традиционалистских образцов культуры;

– период реформационных преобразований второй половины XVIII в., в который устанавливались и определялись способы заимствований из иных культур, при этом в культуре формируются модели оценок этих заимствований (елизаветинский, павловский и екатерининский периоды, объединяемые в единую эпоху именно на основании разноплановых структурных изменений социокультурной реаль-

[2] *Фромм Э.* Иметь или быть? 2-е изд., доп. М.: Прогресс, 1990. 336 с.

ности России, которые в комплексе можно объединить понятием *масштабной модернизации*). В этот период, определивший значимый вектор изменения функций молодежи в обществе, происходило постепенное превращение ее в действенную силу исторических преобразований, которая проявлялась в условиях успехов государственно-контролируемого процесса реформирования системы образования;

– период второй половины XIX в., в который происходило активное разложение традиционной модели общества и начиналось формирование первых молодежных движений в истории России, трансформация функций молодежи институциализируется в политические, социальные и разнообразные «духовные» движения в российском обществе;

– период реформирования 1920-х гг., когда, с одной стороны, преодолевались последствия революционного перелома (зачастую кровавыми методами и тоталитарными радикальными средствами), а с другой, контролировались и ограничивались институциональные, социальные и культурные формы проявления традиционной модели общественного порядка;

– период 1950–1960-х гг., когда в социальной структуре изменялись и *корректировались* институционные характеристики молодежи. Она была зафиксирована как младший эшелон «активного блока строителей истории» и когда в условиях функциональных трансформаций субкультуры молодежи, связанных с наступлением эпохи постмодерна, создавалась институциональная среда комсомольской организации, которая была не только переводчиком идеологических установок партии для активной молодежи, но и эффективным организационным средством, которому, несмотря на мощнейшие фильтры коммунистической идеологии, удавалось заявлять интересы молодежной субкультуры и, иногда небезуспешно, отстаивать права молодежи;

– период 1970–1980-х гг., когда происходит вызревание предпосылок и механизмов изменения модели СКД молодежи в соответствии с распространением нового (проектного, матричного) типа социальной организации;

– период 1990-х выражает демонтаж социалистического типа социального порядка и переход их действия ситуационно обусловленной социализации молодежи в активную фазу;

– первое десятилетие XXI в. как период проявления накопленных сдвигов в СКД уже в актуальности настоящего.

Направления динамики в вещественно-материальном онтологическом плане

	Традиционалистская допетровская эпоха	Петровская эпоха, вторая половина XVIII века	Вторая половина XIX века	Реформирование 20-х годов XX века	Эпоха 50-х	Эпоха 70–80-х	90-е	1-я декада XXI в.
1	2	3	4	5	6	7	8	9
Вещественно-предметный материальный	Естественно-органический, преобразованный механической обработкой	Промышленное освоение сплавов и сочетаний материалов	Органические материалы и начала их синтеза на индустриальном уровне	Формы активности групп становятся предметом проектирования, что усугубляется явлением тоталитарных режимов	Рост использования синтетических материалов	Начало компьютеризации	Развитие мобильной связи, смена информационной среды, утверждение виртуальной культуры	Смещение границ субстанции освоение мега- и наноуровней
Вещественно-предметный инструментальный	Установление структуры действия и достижения	Появление и утверждение машинных технологий	Индустриальное внедрение технологий синтеза	Регламентация и классификация форм групповой работы	Начало замещающих технологий	Развитие средств моделирования и перехода в виртуальный план	*Протезирование* органов и функций человека (по Бодрийяру)	Переход технологий с молекулярного на внутримолекулярный уровень *нанотехнологии*

1	2	3	4	5	6	7	8	9
Интерперсональный/ материальный	Родовые и межродовые отношения Архетипические и естественно-логические *модели взаимодействий*	Установление партнерских и клиентских отношений	Утверждение критического отношения к интерперсональному плану Поиск иных ценностных оснований интерпесональных отношений	Установление кооперированного взаимодействия как ведущей ценности Институциональное установление примата societальной детерминации	Противопоставление официального и неофициального планов МЛО	Закрепление стандартов двойной морали (свой/ не сой) в соц. институтах	Снятие границ легального/нелегального общения Ренесанс отношений покровительства (неофеодализм)	Разграничение упорядоченного "своего" и хаотичного "чужого" Допущение множественности образцов "правильного" и признание отсутствия "истинного"
Интерперсональный/ инструментальный	Выделение человека как предмета воздействия Архетипические и естественно-логические *формы влияния* на человека	Институциональное подкрепление различий "моральной" и "материальной" мотивации в межличностных отношениях	Институциональное развитие различия "моральной" и "материальной" мотивации в иерархиях управленцев в организациях	Внедрение практики публичного разрешения вопросов Институциональное закрепление сферы "своих" "чужих" декларируемыми ценностями и средствами легитимации	Утверждение неформального *общения* как ценности Утверждение перспективы улучшения и совершенствования МЛО (через обличение прошлого) Разграничение "физиков"– "лириков" как основание прагматизма	Утверждение ценности общения в закрытых (неофициальных) сообществах Выделение сферы искренних отношений и карьерно-организашионных	Установление значения отношений как средств решения задач Снижение ценности мира фантазии (мечты) как эффект распространения виртуальных заместителей	Распространение стратификации отношений по актуальности ситуации

1	2	3	4	5	6	7	8	9
Организационный/ материальный	Установление форм социальных взаимодействий Установление различий в типах их нормативной регуляции	Преобразование форм социальных взаимодействий по привнесенным образцам Создание функциональной структуры взаимодействий	Утверждение функциональной структуры введением позиции *нанятого управленца* Ориентация на рост и плановую прибыль*	Экспериментирование с различными типами орг. структур Сочетание централизации и локальной инициативы	Революция менеджеров (П. Друкер) – *ценность квалифицированного* управления	Определение форм согласования управленческих установок и позиций исполнителей («консенсус») Варьирование организационных моделей под изменяющиеся процессы структурного взаимодействия	Плюрализм орг. форм, доминирование ориентации на ближайшие цели Распространение мобильных организации, с непродолжительным сроком жизни	Поиск равновесия центральных (федеральных) и локальных (региональных) организационных структур Формирование локальных иерархих в условиях действующей вертикали власти
Организационный/ инструментальный	Архетипически-ситуативные модели отправления орг. Функций (принятие решения, контроль и пр.) Выработка средств установления и поддержания авторитета	Выбор критериев авторитета оценки образцов между светским-духовным Между привычным (традиционным) – перспективным, удобным	Выработка, фиксация и накопление организационных приемов	Становление управленческих и организационных технологий	Оформление социокультурных движений (как фактора нового типа) Выделение инициативных групп	Методология согласования Переговорные технологии	Преобладают методики прогнозирования ближайшего изменения конъюнктуры	Распределение обязанностей и ответственности обуславливается особенностями ситуации Фьючерсные соглашения

* Характеристика соответствует состоянию «отрочества организации», см. Мильнер Б.З. Теория организаций М., 1998, 336 с., стр 24

1	2	3	4	5	6	7	8	9
Культурный/материальный-формальный	Выделение объектов культуры Закрепление отношения к объектам культуры	Рост разнообразия Институциализация инноваций	Рост разнообразия и специализации форм культуры Фиксация границ институтов (институционная дифференциация) Появление новых форм искусства – фотография, кинематограф	Возникновение информационных объектов: коммуникация, смыслопорождение, смешение и комбинация стилей и принципов становятся предметом активности в поле СМИ Дополнение письменных СМИ голосовыми (распространение радиотрансляций)	Выделение феномена «одиночества в толпе» Дополнение “медиа-поля” СМИ визуальными формами телетрансляции	Распространение форм культур-бума и феномена «культур-шока» Смешение жанров и форм, подстраиваемое под укорение темпов взаимодействия (вызванного развитием социокультурной коммуникации)	Рост разнообразия культур, обострение проблемы конфликта культур Разрушение укладов и культурных макросистем Обострение конфликта инноваций	Интенсивная динамика на низшем структурном уровне (эффект утраты контроля и координации) Сочетание борьбы за сохранение наследия и осуществление перспективных инноваций

1	2	3	4	5	6	7	8	9
Культурный/инструментальный	Операционализация отношений к предметам культуры в действии Стихийная, протоинституциональная классификация использования объектов культуры	Противопоставление рацио-эмпирио *Возникновение инженерии* в сфере средств (*проектирование* машин и механизмов) Возникновение СМИ как социального фактора	Возникновение социальной инженерии (рационализация утопического опыта проектирования взаимоотношений людей в группах и в обществе) Возникновение проектирования социальных организаций Технологизация агитации и пропаганды	Выделение практического (прикладного) значения в содержании культуры Развитие функционализма как парадигмы и как эстетического принципа Техногенное развитие массовой культуры	Освоение технологий продвижения в медиа-поле информационного общества Формирование новых форм, стилей жанров коммуникации в масс-медиа	Распространение и универсализация компьютерных технологий в сфере культуры Институализация практик динамического прорыва Освоение и «омассовление» мобильных средств связи	Определение конфликта между «хумтех» и надежностью технической сферы Осуществление новых психотронных эффектов в виртуальной среде	Формулировка вызовов Попытки поиска и осуществления стратегий их разрешения

А.В. Моторин

Образ семьи в русской словесности

Русские православные представления о семье питаются евангельским учением Христа, Который самим Своим появлением на Земле освятил семью как основу человеческой жизни и в то же время объяснил, что семья образуется, прежде всего, духовным единством по вере: «И, указав рукою Своею на учеников Своих, сказал: вот матерь Моя и братья Мои; ибо, кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и матерь» (Мф. 12: 49–50; ср. Мк. 3: 34–35). По учению Христа верующая семья является малой церковью как часть большой всенародной и – шире – всечеловеческой Церкви: «…ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18: 20). А большая Церковь – это большая семья Бога, и глава ее – Христос – учит остальных членов чтить Бога-Отца, вознося молитву «Отче наш…». А потому и земной, человеческий глава Церкви, будучи образом Божиим, именуется патриархом (праотцом, родоначальником), и учителя Церкви именуются святыми отцами, и каждый священник для верующих – отец, батюшка. Вся совокупность людей, связанных духовными вероисповедными узами, именуется в русском (и шире – славянском) православном самосознании «народом» учеников Христовых (выражение это очень часто встречается в славянском переводе Евангелия и означает, по сути, тех, кто духовно народился в составе семьи Христовой, т. е. Церкви). Потому и глава государственного, мирского управления народом Божиим считается у нас отцом, царем-батюшкой, причем такое патриархальное представление о главе государства сохраняется в России даже после упразднения царского самодержавия.

Семья, таким образом, является необходимым основанием земной жизни православного народа: если нет освященной церковным таинством брака семьи – тогда нет ни начала, ни продолжения земного бытия верующего народа, нет и его предстояния пред Богом в вечности, а ведь о таком предстоянии Сам Христос говорит, касаясь Страшного Суда и вечной жизни (Мф. 25: 31–46).

Бытие и самосознание народа определяются и предопределяются его творческим словом. Все жизненно важные вопросы получают художественное словесное выражение. К их числу, конечно, относится и вопрос семейной жизни.

Говоря о русской словесности, следует различать древнерусскую XI–XVII вв. и новую, светскую XVIII–XXI вв. Их содержание разительно расходится во многих отношениях, в частности в изображении семейной жизни.

Древнерусская словесность свидетельствует о твердом изначальном становлении и поступательном развитии на русской почве священных христианских понятий о семье. Семья оказывается необходимой завязью всей русской жизни. Лучшие, совершенные семьи так или иначе становятся причастными святости, ибо образуются праведными родителями и детьми, при жизни стяжавшими святость, а впоследствии и признанными всенародно за святых.

Образцовые примеры семейной святости являются из жизни высшего руководящего сословия, князей. Свидетельства приводятся в летописях, повестях, сказаниях, житиях.

Св. равноапостольная великая княгиня Ольга, вторая просветительница Руси (после св. апостола Андрея), принимает в X в. крещение в Царьграде от патриарха, осознавая это как таинственное духовное венчание со Христом и семейное вероисповедное единение Византии с Русью, ради чего отказывается от плотского брака с императором, но склоняет его стать своим крестным отцом («Повесть временных лет»).

Св. равноапостольный князь Владимир, принявший крещение от Византии в 988 г., оставляет языческое многоженство и собирается жениться на царевне Анне, сестре православных византийских императоров («Повесть временных лет»).

Сын св. Владимира-Крестителя св. великий князь Ярослав Мудрый пребывал в браке с благоверной великой княгиней Анной Новгородской, и достойным плодом их союза стал св. благоверный князь Владимир, строитель новгородского Софийского собора.

Далее сквозь века пред глазами русских читателей проходят светлые семейные образы св. благоверного великого князя Александра Невского, его святой матери Феодосии и младшего брата, св. князя Феодора, преподобных Кирилла и Марии, родителей преподобного Сергия Радонежского, святых супругов Петра и Февронии Муромских и многих других, ведь нередко святой происходил из благочестивой верующей семьи, являясь плодом не только прямо нисходящей свыше благодати, но и питаемого той же благодатью семейного воспитания.

В разительном отличии от древнерусского слова новая русская словесность преимущественно изображает упадок, разложение семейной жизни. Редкие исключения, явленные, например, у Пушкина в заключительной, 8 главе «Евгения Онегина» и в «Капитанской дочке», лишь оттеняют правило.

Обычно светский писатель, болея немочами своих современников, по духу и нравственности не возвышается над средним уровнем народного самосознания (а порою и опускается ниже). Между тем обаятельная сила творимых художественных образов закрепляет, распространяет во времени и пространстве типичные для нового времени жизненные случаи, в которых часто раскрываются порочные наклонности души, причем влияние порока распространяется даже тогда, когда он представляется, как и следует, отвратительным, но не теснится противоположными, положительными образами (а нередко отрицательные по духовной сути образы еще и живописуются привлекательными, приятными). В нравственном смысле новая светская словесность стала представлять собой какую-то затягивающую в бездну воронку: писатели изображают зло, в частности зло в семейной жизни, как нечто неизбежное, естественное или, по крайней мере, обычное и тем самым закрепляют в общественном сознании это зло, способствуют его дальнейшему развитию, распространению.

Порою образы разложения семейных отношений сопрягаются с указаниями на православность (иногда даже какую-то елейность) членов семьи, а привлекательных примеров подлинно православной семейной праведности и счастья светский писатель обычно не может, да и не желает представить. В итоге совершается двойной удар по устоям общественного самосознания: разрушается не только семья, но и духовная основа ее возможного восстановления – Православная вера. Например, видимой православностью усугубляют разложение и умирание семейной жизни Л. Толстой (образ Каренина из романа «Анна Каренина»), Салтыков-Щедрин (образ Иудушки Головлева из романа «Господа Головлевы»).

Началось подобное разлагающее изображение семьи на переходе от XVII к XVIII в. Так, в «Повести о Фроле Скобееве» (к. XVII – н. XVIII в.) неверующий и развращенный молодой человек путем непристойного обмана овладевает девушкой, которая, впрочем, не очень печалится от содеянного и в сговоре с ним вынуждает родителей благословить их брак, причем родители примиряются со слу-

чившимся и все описанное в повести представляется читателям чем-то естественным, заслуживающим одобрения и подражания. Полного расцвета и эстетического совершенства антисемейная линия достигает в словесности XIX столетия. Чередой проходят перед поколениями читателей печальные и многоразличные образы семейного упадка в произведениях Лермонтова, Гоголя, Чернышевского, Тургенева, Гончарова, Лескова, Л. Толстого, Достоевского, Салтыкова-Щедрина, Чехова и многих других классиков новой русской словесности. Крайней степени безнравственности разрушение семьи достигает в творчестве материалистического атеиста и социалиста Чернышевского: в романе «Что делать?» через образ «особенного человека» Рахметова он начинает проповедь свободной любви втроем, а позднее посвящает данному вопросу повесть «Не для всех» («Другим нельзя»).

Со второй половины XIX в. многие писатели-классики в глубине своей души уже прямо порывают с Православием и свой разрыв проповедуют художественно, в частности в раскрытии столь чувствительной и важной темы, как семейная жизнь. Даже если подобный писатель всей силой своего убеждения предлагает читателям счастливую, по его мнению, семейную жизнь, такая семья оказывается неправославной как по оценочному взгляду самого автора, так и по воззрениям созданных им героев, а значит, такая семья порывает с многовековым духовным преданием, на котором возрастал русский народ, и жизнь такой семьи оказывается внутренне безосновательной, зыбкой, надломленной. Вот счастливая, казалось бы, семья Пьера и Наташи, изображенная Л. Толстым в эпилоге романа «Война и мир». Глава семьи Пьер занимается тайной масонской (магической по сути) работой на стороне, а опора семьи, Наташа, превращается, по выражению автора, в «плодовитую самку», бесцельно рождающую и воспитывающую детей (причем в кругу воззрений Толстого такое оценочное определение отнюдь не отрицательно).

Серебряный век рубежа XIX–XX столетий с его общей склонностью к всеобъемлющему декадансу лишь усугубил данную линию развития. Из словесности этой эпохи можно назвать, к примеру, такие яркие явления, как роман «Петербург» (1911–1921) Андрея Белого (своеобразное продолжение разрушительного семейного направления «Анны Карениной» Л. Толстого и «Братьев Карамазовых» Достоевского), а также с некоторым запозданием вырастаю-

щий из Серебряного века роман «Мастер и Маргарита» (1928–1940) М. Булгакова – другой случай сокрушения святости брака, причем, как обычно в таких случаях, с сознательным авторским обоснованием семейного разлада (но если ранее у Л. Толстого святыня семьи сокрушалась при помощи бездуховно-чувственного мировосприятия, а у Андрея Белого – с привлечением неокантианства и антропософии, то у М. Булгакова – посредством проповеди черной магии и смягченного, по видимости, сатанизма).

Охватившая бóльшую часть XX столетия литература социалистического реализма также не могла дать положительные образы подлинно одухотворенной семейной жизни, ибо основывалась на материализме, безбожии, отрицании бытия человеческой души (даже если какой-то писатель втайне веровал во Христа, цензура не позволяла ему раскрыть свою веру в ярких образах).

Впрочем, и в новое светское время частично сохраняется, хотя и в значительной мере уходит под спуд, прежняя духовно-православная линия древнерусской словесности: продолжается составление записок, воспоминаний о жизни праведников, о их воспитании в благочестивых семьях, о их собственной семейной жизни, если они избирали такой путь благочестия. Из этих воспоминаний постепенно слагаются жития, а сами новые духовные подвижники, такие как преподобный Амвросий Оптинский, святитель Феофан Затворник, даже выбирая для себя безбрачие, пишут и печатают поучения, письма, посвященные богоугодной семейной жизни. В начале XX в. на основе этой творческой работы были, в частности, составлены и выпущены в свет 14-томные «Жизнеописания отечественных подвижников благочестия 18 и 19 веков» архимандита Никодима (Кононова), с 1910 г. епископа (М.: Издание Афонского русского Пантелеимонова монастыря, 1905–1912), а также труды Е.И. Погожева (Поселянина) «Русская Церковь и Русские подвижники 18-го века» (СПб., 1905) и «Русские подвижники 19-го века» (СПб., 1901; 3-е изд.: 1910).

К сожалению, православное направление словесности не получало широкого признания и поддержки в светски образованном обществе, больше распространяясь в простом народе – изустно и рукописно, а в советское время и совсем став сокровенным. Однако все-таки оно сохранилось и теперь, на рубеже XX–XXI вв., вновь выходит на свет, распространяется в печатном виде, все бóльшими количествами. Среди новейших явлений подобного рода – книга

«Жизнеописание московского старца Алексея Мечёва» (4-е изд., испр. и доп. М., 2005), составлявшаяся в течение многих лет XX в. его духовной дочерью, монахиней Иулианией, на основе личного опыта общения и по рассказам других знавших старца людей. Старец был ярким представителем белого духовенства, воспитал родного сына – священномученика о. Сергия Мечёва, но также и большую семью своих духовных детей – в соответствии с православным представлением о семье как духовном единстве по вере Христовой.

Именно эта, по сути древнерусская, ветвь новейшей русской словесности внушает надежду на возрождение нашей православной семьи, а значит, и на долгую счастливую жизнь русского народа на Земле, и на его благую часть в Вечности.

И.А. Алексеева

Сотрудничество церкви, государства и общества в процессе воспитания и социализации молодых людей в начале XX века в России (на примере Христианского союза молодых людей)

Молодежь всегда была объектом пристального внимания государственных и общественных институтов, так как традиционно принимала самое активное участие в социальных и политических процессах, особенно в переломные моменты развития общества. При этом в разные периоды истории степень влияния государства и общества на процессы в молодежной среде была неравнозначной. Так, в советское время доминировала роль государства. В переходный, постперестроечный период молодежь фактически оказалась предоставленной самой себе. В начале XXI в. отношения между государством и молодежью должны строиться на основе взаимовыгодного партнерства, когда государство несет ответственность за создание для молодежи возможностей для самореализации, а молодежь за то, как она этими возможностями воспользуется. Можно констатировать, что наметилась тенденция сокращения государственного сегмента влияния на молодежную политику и увеличение роли общества и общественных организаций.

В современной России православная церковь озабочена молодежной проблематикой и считает, что выход из этой проблемы не

состоит лишь в воспитании морали, а скорее в создании благоприятных условий для социализации молодежи, ее духовного, профессионального и физического совершенствования.

В этих условиях становится особенно актуальным обращение к опыту молодежного движения в дореволюционной России, когда влияние различных общественных институтов на молодежь заметно преобладало. Во второй половине XIX – первой четверти XX в. молодежные общественные организации продемонстрировали удивительную способность содействовать разностороннему развитию молодых людей, вовлекая их в активную политическую, духовную, социальную деятельность. Одной из таких организаций был Христианский союз молодых людей, объединивший в себе светское и религиозное начало.

Христианское молодежное движение в России возникает как часть всемирного христианского молодежного движения. В таком виде оно появляется в начале XX в. и возрождается уже в новой России в начале 1990-х гг. На сегодняшний день ХСМЛ (Young Men's Christian Association) является самой многочисленной организацией молодежи на Земле, а его мировая история насчитывает более 150 лет.

Всемирное христианское молодежное движение началось во второй половине XIX в. Возникнув в 1844 г. в виде маленького библейского кружка для нравственного самосовершенствования молодых людей, к концу XIX в. христианское движение представляло собой огромную, хорошо организованную всемирную интерконфессиональную организацию – Христианский союз молодых людей, основными принципами деятельности которой было содействие нравственному, умственному и физическому развитию молодых людей.

Цель всемирного христианского молодежного движения была едина: объединение верующих молодых людей, воспитание их в духе христианской морали. Организации *Христианского союза молодых людей* решали насущные проблемы молодых людей на этапе их социализации. Организаторы ХСМЛ исходили из того, что не словесная проповедь религии и морали является лучшим и вернейшим способом воздействовать на молодых людей, а создание для них добропорядочной среды, действие которой менее наглядно дает себя чувствовать сразу, но зато при длительном влиянии приводит к наиболее плодотворным результатам.

Общество «Маяк» – русское отделение ХСМЛ – являлось одним из самых ярких явлений общественной жизни Петербурга-Петро-

града в начале XX в. «Маяк» был первой неполитической, некорпоративной, светской молодежной организацией, находящейся не под эгидой государства, а под попечительством самого общества, которое впервые принимало на себя часть забот по решению проблем воспитания молодого поколения, провозглашало своей основной целью создание условий для всестороннего гармоничного развития личности и объединения людей на основе общечеловеческих христианских ценностей.

Основными принципами деятельности общества «Маяк» являлись: уважение внутреннего мира и индивидуальности каждого человека; объединение людей идеей добра и служения другим; предоставление возможности для духовного, физического и интеллектуального развития всем людям, независимо от вероисповедания, пола, физических возможностей и финансового положения; воспитание в молодых людях лидерских качеств и стойких нравственных ценностей, основанных на христианской морали; повышение гражданской активности путем привлечения молодежи к решению социальных проблем, а также предоставления ей возможности брать на себя ответственность на всех уровнях работы организации; ориентирование на лучшие образцы российской духовности, православие, национальную культуру и традиции.

Анализ идейных и организационных основ деятельности «Маяка» позволяет сделать вывод, что они соответствовали сложившейся господствующей общественной идеологии; отражали потребности развивающегося капиталистического уклада и способствовали выполнению социального запроса общества. Это в свою очередь обеспечивало материальную поддержку деятельности «Маяка» как государственными, так и общественными институтами, а также отдельными прогрессивными людьми того времени.

Работа общества «Маяк» отличалась большим разнообразием и богатством форм (лекции, практические курсы повышения квалификации, музыкальные гостиные, гимнастика, баскетбол, плавание, работа игровой комнаты и библиотеки и др.), а содержание деятельности соответствовало целям и задачам, которые общество ставило перед собой в деле нравственного, умственного, эстетического и физического развития молодых людей. Молодые люди находили в его стенах не только возможность гармоничного развития своей личности, но, что особенно важно, возможность теплого человеческого общения. В некотором роде это достаточно успешный прообраз

молодежного клуба – принципиально новой формы для России начала XX в., но вполне приемлемой и даже желательной в современных условиях. В обществе не было места политике, категорически было запрещено курить, распивать спиртные напитки и играть в азартные игры.

Руководители христианского движения в России считали своей главной задачей возрождение духовной религиозной нравственности путем изучения Евангелия и личного примера христианского образа жизни. Задачи движения не совпадали с позицией официальной православной церкви до 1917 г. и совсем расходились с господствующей большевистской идеологией с начала 1920-х гг.

Дальнейшее развитие русское христианское движение получило в эмиграции. Среди основателей этого движения были выдающиеся религиозные и общественные деятели, служители церкви: митрополит Евлогий, о. Василий Зеньковский, протоиерей о. Сергий Булгаков, Г. Флоровский, проф. Н. Бердяев, А. Карташов, Л. Зандер и др. В движении принимали также участие представители международных молодежных организаций ХСМЛ: П. Андерсон, Р. Холлингер, Р. Раус, Г. Кульман. Христианское молодежное движение в России – яркий пример взаимодействия общества и государства в деле воспитания и социализации молодежи.

Е.В. Гладышева

Современная семья в России: философское осмысление, опыт социологического анализа

«Умирает семья в России» – такую пессимистическую фразу все чаще и чаще можно услышать повсеместно. Создается впечатление, что из нашей жизни уходят такие слова и понятия, как честь, верность, мужество, целомудрие, достоинство. Постепенно разрушаются нравственные представления о браке и семье, о верности супругов и нерасторжимости брака. Актуальность обсуждения темы семьи в студенческой аудитории не вызывает сомнений. В одном из московских технических вузов ряд преподавателей кафедры философии вместе со студентами подготовили конференцию по проблемам современной российской семьи. Первоначально тема конференции не вызвала интереса у студентов-второкурсников. Вероятно, вследствие своего возраста (18–19 лет), они считали ее для себя неактуаль-

ной. Но подготовка к проведению конференции постепенно их заинтересовала. В ходе подготовительной работы мы провели анкетирование студентов, для того чтобы, отвечая на предложенные им вопросы, они задумались о своих планах, касающихся их будущих семей. В этой статье нам хотелось показать результаты анкетирования студентов и высказать некоторые выводы, к которым мы пришли в результате обработки анкет.

Всего заполнили анкеты 79 человек. Отказались заполнять 5–6 человек. Анкеты заполнялись добровольно (студент мог отказаться заполнять ее) и анонимно (не фиксировались номера групп, фамилии, даже пол, так как девушек в институте мало). Не на все вопросы отвечали все 79 человек. Студентам не давались готовые варианты ответов, а предлагалось сформулировать ответ самостоятельно (анкета рассматривалась прежде всего не как социологический опрос, а как предложение студентам задуматься о своих планах по поводу будущей семьи). Некоторые ответы включали две и более позиции (мы их учитывали два и более раза). Далее приводятся вопросы анкеты, ответы студентов и некоторые наши выводы.

1. С какой целью Вы хотите создать семью?

Не ответили – 11; воспитание детей, продолжение рода – 32; чтобы были близкие люди, которые смогут понять и поддержать, чтоб не остаться одиноким – 17; чтобы быть счастливым, любящим и любимым человеком, чувствовать радость жизни, дарить счастье и его получать – 10; семья должна быть у каждого нормального человека, ради семейного очага – 7; установление стабильности в жизни, обретение душевного покоя, укрепление отношений узами брака – 6; сейчас не хочу создавать семью – 5; хочу жить с человеком, которого люблю – 4; укрепление государства, создание социальной ячейки, решение демографической задачи – 4; чтобы сделать мир лучше – 2; иметь возможность заботиться о близких людях – 1.

Итак, больше всего студентов в качестве цели семьи указывают на «продолжение рода», видна их потребность в психологической поддержке в семье, боязнь остаться одинокими, желание быть счастливыми и дарить счастье близким людям.

2. Как долог, на Ваш взгляд, должен быть период знакомства будущих супругов до вступления в брак? (ответ обоснуйте)

Не ответили – 9; 1–2 года – 24; срок зависит от характера людей, может быть любым – 23; 3–5 лет – 9; менее года – 6; 5 лет и более – 4; 10 лет и более – 1; достаточно долог – 2.

Как мы потом поняли, некоторые студенты имели в виду под «периодом знакомства» гражданский брак, так как указывали на совместную жизнь до заключения брака. Это относится и к тем, кто считал период знакомства менее года. Отдельно на проблеме целомудрия до брака мы не заостряли внимание.

Обоснование студентами указанного ими срока знакомства: «хорошо узнать друг друга»; «быть уверенным, что семья получится»; «важна схожесть характеров»; «чтоб привыкнуть друг к другу», «притереться»; «установление взаимного доверия»; «узнать о всех недостатках и решить, стоит ли вступать в брак»; «узнать человека во всех ситуациях»; «развеять сомнения по поводу общих планов (или придти к соглашению)»; «испытать прочность отношений»; «найти все «подводные камни»»; «исключить неприятные сюрпризы». О готовности к семейной жизни задумался только один студент.

Из ответов студентов видно, что они боятся ошибиться в выбираемом спутнике жизни, но не задумываются о собственной возможной неготовности к семейным отношениям.

3. Какие вопросы Вы считаете важными для обсуждения с будущим супругом (супругой) до свадьбы?

Не ответили – 34; о главенстве и взаимоотношениях в семье, о понимании, верности и взаимной любви – 13; хотим ли иметь детей, количество и воспитание детей – 11; вопросы зависят от обстоятельств и от конкретных людей – 10; семейный бюджет, бытовые проблемы, материальное положение – 10; место жительства – 8; «варианты отдаления тещи от будущего проживания молодой семьи», отношение к родителям, родственникам – 4; кто будет работать – 2; наличие вредных привычек (наркомания, алкоголизм) – 2; вероисповедание – 2; не потребуется что-либо обсуждать, так как не должно быть разногласий – 2; дата свадьбы – 2; как избежать развода – 1; составление брачного договора – 1; планы на будущее – 1; отношение к закону – 1; секс – 1; кем работала до знакомства – 1.

Довольно много студентов не ответили на этот вопрос (34), 10 студентов не определяют заранее вопросов, которые они будут обсуждать, 2 студента считают, что ничего не потребуется обсуждать. Можно предположить, что 46 студентов (больше половины опрошенных) романтически подходят к вопросу о создании семьи, считают, что все сложится само собой.

Из ответивших на этот вопрос большинство считает важным обсуждение будущих взаимоотношений, моделей, по которым будет

строиться семья. Важным признается также вопрос о количестве и воспитании будущих детей, вопросы материального благосостояния, места жительства и отношения с родственниками.

4. Каковы Ваши требования к будущему супругу (супруге)?

Не ответили – 21; любовь, верность – 23; ответственность, самостоятельность, целеустремленность – 22; трудолюбие, хозяйственность, умение готовить, заботливость, работоспособность – 23; искренность, честность, надежность, уважение – 21; доброта, чуткость, понимание, поддержка – 19; ум, образование – 19; красота, симпатичная внешность – 16; здоровье, спортивность – 11; желание иметь детей, любовь к детям – 8; уравновешенность, спокойный характер, благоразумие – 6; общие интересы, взаимные чувства – 4; терпимость, уступчивость – 4; порядочность, воспитанность – 4; жизнерадостность, веселость, чувство юмора – 4; материальная обеспеченность – 4; отсутствие вредных привычек – 4; скромность – 3; адекватность – 2; богатый внутренний мир – 1; справедливость – 1; принятие меня таким, как я есть, – 1; умение «хорошо представить себя в обществе» – 1; атеизм – 1; соответствующая нация – 1; требований нет – 1.

Главное, что хотят видеть студенты в своих избранниках, – это верность, ответственность, хозяйственность, честность, понимание, ум, красота, здоровье, любовь к детям, спокойный характер. Богатый внутренний мир у своей второй половины пожелал только один человек.

5. Каким собираетесь быть Вы в будущей семье?

Не ответили – 24; буду хорошим и любящим семьянином – 20; заботливым, трудящимся, хозяйственным – 16; ответственным – 13; верным, любящим – 12; добытчиком, кормильцем для семьи, главой семьи – 12; терпимым, уступчивым, понимающим – 8; добрым, внимательным, отзывчивым, нежным – 5; в меру строгим, требовательным, справедливым – 5; каким меня захотят видеть – 4; не буду рабом в семье; буду таким, какой я есть; буду, каким получится, – 4; честным – 3; воспитанным, вежливым – 3; надежным – 3; уравновешенным, спокойным – 2; рассудительным – 2; не буду расстраивать – 1; без вредных привычек – 1; адекватным – 1; целеустремленным – 1; веселым – 1; буду заботиться о родителях (не только о своих) – 1; интересным – 1.

Итак, в будущей семье сами студенты собираются быть хорошими семьянинами, хозяйственными, ответственными, верными, главой семьи, понимающими, добрыми, требовательными.

Интересно желание ответственности у своей второй половины (2-е место) и обещание самому быть ответственным (3-е место). Может быть, это черта нашего времени? В наши дни возросла личная свобода, ценится предприимчивость, даже иногда авантюризм. Часто это связано с безответственностью. Представляется, что желание студентов быть ответственными в семье является противоположностью этому явлению. Может быть, семья рассматривается наподобие совместного «малого предприятия», где важную роль играют такие черты партнеров, как ответственность, честность, хозяйственность. Это подтверждает обещание быть в меру строгим, требовательным (у 5 человек). Только одно обещание заботиться о родителях (не только о своих, но и чужих). Четыре человека ничего не обещают (не согласны изменяться). Четыре готовы быть такими, какими их захотят видеть (готовы к любым изменениям самих себя). Один человек обещает быть «интересным». Представляется, что в наше время нет моды на «поэтические создания» (А.П. Чехов).

6. Каковы, на Ваш взгляд, роли мужа и жены в семье? Есть ли глава семьи и ее (главы) функции?

Не ответили – 16.

Муж – глава семьи: защитник, содержит семью; жена – хранительница домашнего очага, воспитывает детей – 21.

Роли одинаковые, обязанности распределяются поровну (или они не указаны), решения совместные, но муж – глава семьи – 12.

Равноправие, разделения между мужем и женой нет (роли складываются сами), обязанности разделяются поровну – 21.

Равноправие, нет главы семьи (или глава семьи не указан), но есть разделение обязанностей: муж зарабатывает деньги, жена заботится о детях и доме – 11.

Итак, 33 студента считают, что муж – глава семьи; главы семьи нет – 32. За разделение функций между женой и мужем выступают 32 человека; за одинаковые обязанности мужа и жены в семье – 33.

Из анкет видно, что нет четкого понимания термина «глава семьи». Иногда этот термин связывают с «кормильцем», «добытчиком»; иногда с «защитником»; иногда это «тот, кто решает все важные вопросы»; 3 анкеты указывают на обязанность мужа как главы – «воспитание и обучение детей». Противники «главы семьи» оцени-

вают его как «диктатора», чьи интересы «преобладают»; защищают равноправие, взаимопонимание, умение уступать. В одной анкете говорилось, что «если жена зарабатывает, то она – глава, а муж – по хозяйству».

7. Сколько времени в сутки Вы планируете посвящать семейным делам? Сколько времени должен посвящать Ваш супруг (супруга)?

Не ответили – 13; вечера и выходные; все время, свободное от работы; как можно больше времени – 33; как получится, по обстоятельствам – 13; 24 часа – 6; 5–6 часов – 5; полдня – 4; 7–8 часов – 4; 2/3 от свободного времени по будням – 1; 10 часов – 1; 3 часа – 1; 60–80% времени – 1.

Все свободное время готовы посвящать семье 39 человек, определенное время – 17 человек, как получится – 13 человек. Возможно, что студенты-юноши реально учитывали свое время, свободное от работы. Некоторые хотели выделить себе время для личных дел.

8. Хотели бы Вы иметь детей? Если да, то сколько?

Не ответили – 5; 2 ребенка – 25; 1–2 ребенка – 14; 3 ребенка – 9; 2–3 ребенка – 6; 1 ребенка – 6; не хотят детей – 6; хотел бы (не указано количество) – 3; 3–4 ребенка – 2; 3–5 детей – 1; 5 детей – 1; 1–7 детей – 1; как решим вместе с женой (мужем) – 1.

Итак, не хотят детей – 6, не определились – 4, не многодетная семья – (1, 1–2, 2 ребенка) – 45; возможно, многодетная семья (2–3, 3, 3–4, 3–5, 5, 1–7) – 20. Большинство хотят 2 ребенка (25), почти столько же (20) рассматривают свою будущую семью, возможно, как многодетную.

В семьях, где главой признается мужчина, 1–2 детей хотят 10 человек, 2-х и более детей – 23 человека; в семьях с равными обязанностями между супругами – 1–2 детей хотят 16 человек, двух и более детей – 7 человек. Следовательно, есть соответствие между признанием разделения функций мужа и жены в семье и чадолюбием. Большинство студентов понимает, что воспитанию детей необходимо уделять время, и обычно это роль жены. Хотя это понимание есть не у всех; например, хотят 1–7 детей (1), 5 детей (1); 3–4 ребенка хотят 3 защитника равных прав и обязанностей супругов.

9. Допускаете ли Вы возможность аборта, если рождение ребенка будет Вас не устраивать?

Не ответили – 3 (3,7%); ответили «нет» – 59 (74,6%); ответили «да» – 17 (21,5%).

К нашему удивлению, этот вопрос не вызвал затруднений у студентов. Только 3 человека отказались ответить. Кто отвечал «нет», часто выражали свой ответ в категоричной форме («ни в коем случае»), выделяли ответ жирными буквами, подчеркивали его. В варианте «да» было 2 приписки: «аборт возможен на ранней стадии» и «дети должны быть желанны». Правда, была одна анкета, в которой девушка не хочет детей, считает их злом, не знает, как их воспитывать, но тоже написала «нет» об абортах. Большинство сторонников аборта либо не хотят иметь детей (4), либо хотят иметь 1–2 детей (10); 2–3 ребенка хочет иметь только один человек и 3-х детей – тоже один человек. Противники аборта в основном хотят иметь 1–2-х детей (33), из них только 5 хотят иметь 1 ребенка; 2–3 ребенка хотят иметь 6 человек; 3–4 ребенка – 8 человек, до пяти детей и более хотят иметь 3 человека. Мы видим большее чадолюбие у тех студентов, которые не допускают возможности аборта.

10. Какими Вы хотите видеть своих будущих детей и как (в связи с этим) Вы планируете их воспитывать?

Не ответили – 29; ответили только, какими хотят видеть своих детей, – 25; написали о своих методах воспитания и своих желаниях – 25.

Студенты хотят видеть своих детей: воспитанными, добрыми, отзывчивыми, умными, умеющими пользоваться своим умом, трудолюбивыми, умеющими ценить окружающих людей, ответственными, самостоятельными, сильными, успешными, любимыми, счастливыми, состоявшимися людьми, честными, организованными, прилежными, различающими добро и зло, разборчивыми в людях, умеющими добиваться своих целей до конца, нормальными, достойными и порядочными членами общества, спортсменами, учеными, красивыми, серьезными, общительными, талантливыми.

Часть студентов собирается воспитывать своих будущих детей, учитывая опыт своих родителей: «буду воспитывать так, как воспитывали меня мои родители (или чуть-чуть по-другому)»; «хочу, чтобы мои дети были похожи на моего отца, на моих родителей и родителей моей жены»; «постараюсь выполнять советы моих родителей по воспитанию детей»; «хочу воспитать их лучше, чем воспитывали меня, учитывая ошибки своих родителей».

Часть студентов пишет о собственных методах воспитания: «буду воспитывать в любви и по своему жизненному опыту, ни в чем их не ограничивать, так как каждый должен учиться на своих ошибках

и быть самостоятельным; надо помогать и советовать, но не указывать, что делать»; «нужно водить их в различные секции, кружки, обучать в школе»; «буду заботиться о детях, помогать и поддерживать их, вместе будем заниматься спортом (если они захотят)»; «буду ругать за неправильные поступки и одобрять за правильные»; «надо стараться понимать их, быть им другом, уважать их увлечения»; «буду баловать детей»; «главное – уделять ребенку достаточно времени»; «воспитывать планирую путем логического рассмотрения ситуации и вынесения правильного решения»; «буду воспитывать строго, в строгой дисциплине»; «ребенка нельзя изменить, но его можно подтолкнуть, помочь сделать выбор в жизни»; «воспитание кнутом и пряником».

11. Допускаете ли Вы возможность развода: а) при отсутствии детей? б) при наличии детей? Если да, по каким причинам?

Не ответили – 12. Развод допускают при наличии детей – 24 студента, при отсутствии детей – 14; один студент допускает развод при наличии детей, при их отсутствии – не допускает (всего 39). Развод не допускают в любых случаях 28 человек.

Картина не очень утешительная, учитывая, как скрупулезно многие собираются подбирать себе вторую половину (подробная желательная характеристика, долгий срок знакомства). Видно отсутствие уверенности студентов в правильности своего выбора второй половины. Представляется, что у 39 студентов, допускающих развод, нет идеи жертвенности («семья – бескровная жертва»). Многие не указали причины возможного развода.

В качестве причин развода указаны следующие: «если жена изменит»; «по причине отсутствия детей»; «все зависит от обстоятельств»; «охлаждение отношений»; «возникновение взаимной неприязни»; «зачем тратить свои и чужие нервы»; «по причине разных взглядов»; «если прошла любовь и уже нет взаимопонимания»; «при возникновении неразрешимых противоречий»; «не сошлись характерами»; «если жена не уважает»; «по уважительным причинам»; «при неискренности чувств супруга или супруги»; «если ежедневные скандалы».

Из тех, кто допускает развод (если есть в семье дети), большинство хотят 1 или двух детей (13), допускают наличие трех детей – 6 человек, трое не хотят детей, два – не решили. Из тех, кто не допускает развод при наличии детей, 1–2-х детей хотят 8 чел., 2-х – 17 чел.,

2–3 и 3-х – 10 чел., более трех – 3 чел, один – не решил, один – не хочет, один – хочет одного ребенка. Мы видим, что у тех студентов, которые не допускают развод при наличии в семье детей, желание иметь большее количество детей, чем у студентов, которые допускают возможность развода в семье с детьми.

Итак, результаты анкетирования показывают явное противоречие: желание счастливой семьи (63 человека ответили о цели создания семьи положительно), готовность на многодетную семью (20 чел.) и допустимость разводов (39 чел). Причинами этого противоречия могут быть: 1) забвение главной – духовной – составляющей счастливой семейной жизни, 2) желание немедленного безоблачного семейного счастья и непонимание того, что для этого надо усердно трудиться (не только физически, но и духовно); 3) непонимание практической неразрывности кровнородственной связи членов семьи (особенно при наличии детей), 4) неготовность к служению, к самоотдаче в семье, боязнь трудностей.

Представляется важным для современных студентов всех вузов (как гуманитарных, так и технических) знакомство с проблемами современной российской семьи в курсе философии.

А.В. Сухарев

Этнофункциональная парадигма в изучении ментальности человека – исторический, психологический и духовный аспекты

В исторической науке, начиная с середины XX в., произошел методологический сдвиг от исследования «истории фактов», экономической и интеллектуальной истории к изучению «истории ментальностей» как «картин мира» [Блок 1986; Февр 1991, Гуревич 2005]. Данное обстоятельство, на наш взгляд, свидетельствует о конструктивных «синтезирующих» тенденциях сближения исторической и психологической наук, вносящих необходимый баланс в чрезмерную как внутреннюю, так и междисциплинарную специализацию различных отраслей знания. Сближение указанных наук осуществляется пока на уровне общности предмета («ментальность»), а также метода – герменевтики, или реконструкции истории ментальности общества, разработанного представителями французской историко-

психологической школы [Meyerson 1948; Февр 1991 и др.]. Однако для получения значимых теоретических и прикладных результатов необходима дальнейшая разработка философско-методологической основы указанного синтеза, учитывающая культурно-историческую специфику ментальности современной европейской цивилизации. Настоящая работа посвящена разработке единого философского и методологического базиса для исследования истории ментальностей личности и общества.

Речь идет о методологическом базисе не только для истории, психологии и науках о человеке в целом, но для науки как способе познания, ибо не только сам человек, но и весь мир – природный, культурный, психический и духовный – представлен в его ментальности как система психических образов [Сухарев 2009]. Важнейшей проблемой является выбор данного базиса среди необозримого количества существующих на настоящий момент времени теоретико-методологических подходов.

Согласно Т. Куну (2003) и И. Лакатосу (2003), понятие парадигмы определяется как совокупность теорий, составляющих метатеоретическое единство, которое базируется на особых онтологических и гносеологических идеализациях и установках, распространенных в определенном научном сообществе. По замечанию В.Ю. Кузнецова (2003), сходство позиций Куна и Лакатоса – смещение центра внимания со структуры научного знания на его развитие, понимаемое как последовательность кардинальных изменений облика науки, отказ от установления жестких демаркационных разграничений между наукой и ненаукой и пр. – в постпозитивизме идейно завершается концепцией методологического анархизма П. Фейерабенда, утверждавшего, что следование методу несовместимо с творческим мышлением. Отталкиваясь от принципа несоизмеримости парадигм Куна, Фейерабенд (2007) провозгласил тезис о методологической «вседозволенности», поскольку наука развивается посредством взаимопроникновения, размножения теорий и подходов, а также взаимовлияния и взаимодействия самых различных, самых безумных и экзотических идей. В целях преодоления методологической вседозволенности, характерной для современного кризисного сознания, нам представляется целесообразным введение **принципа исторической актуальности,** выделяющего в ментальности общества ведущие факторы: актуальные смыслы, представления, определяющие развитие культуры и личности в данный исторический период.

Вводимый нами данный принцип фиксирует еще один, выделенный П.Н. Шихиревым (1993) важнейший методологический признак парадигмы – наличие в ней «базовой науки», признак, характеризующий валидность парадигмы в данный исторический момент, – признак ее исторической актуальности.

Бурное развитие естественных наук обусловило историческую актуальность биологической (свойства нервной системы, генотип) и социально-экономической (средства производства, капитал) парадигм, господствовавших в науках о человеке в XIX–XX вв. Хотя данные парадигмы и не потеряlb своего значения в XXI в., тем не менее в конце XX и начале XXI в. они в значительной мере утратили свою прогностическую силу. Исторически более актуальными становятся другие методологические «образцы», в частности ориентированные на представления гуманитарной культуры. Какая же «базовая наука» является исторически актуальной для объяснения и прогноза поведения человека и общества в современном мире?

Историческая актуальность этнических факторов в современном мире

На современном этапе исторического развития обращает на себя внимание тот факт, что с конца 1970-х гг. в отечественных и зарубежных исследованиях отмечается возрастание роли этнических факторов в жизни как общества в целом, так и отдельного человека (1990). А.А. Сусоколов полагает, что именно этнос оказывается той «субкультурой» современного общества, которая в наибольшей степени способна, по выражению О. Тоффлера (1973), выполнять функции «информационного фильтра», оптимизирующего потоки информации, обрушивающиеся на современного человека в единицу времени. 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», отмечает Сусоколов, объясняет возрастание роли этничности 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 возможное поведение и «отфильтровывает» социально значимые сигналы, ставя в центр внимания информацию, касающуюся собственного этноса и отодвигая на

периферию сообщения, являющиеся существенными для других этносов. По нашему убеждению, в современную кризисную эпоху этничность является «болевой точкой» и выступает важнейшим смыслообразующим фактором в поведении современного человека, что дает ему чувство уверенности в незыблемости ценностей.

Согласно концепции Э. Эриксона, в определенные «исторические моменты» происходит радикальное изменение образа мира, рушатся традиционные идеологии, привычный социальный порядок. Воспринимая эти изменения, человек испытывает чувства тревоги, страха, бессмысленности существования [Erikson 1975: 20]. Такая ситуация обусловливает необходимость поиска новых ответов на вопросы, которые ставит история. Соответствующий ответ предполагает решения, дающие веру и смысл жизни, формирование новых моделей (образов) поведения. Эриксон описывает это на примере «отца» Реформации в Германии XVI в. Лютера. Решая богословские вопросы, Лютер закладывал основу новой идентичности, которую вслед за ним обрели поколения протестантов. Бунт против Рима был воспринят как бунт политический, и при этом, как замечает А.М. Руткевич, «тема немецкого национализма отчетливо звучала в речах Лютера» [Руткевич 1996: 4).

Следует заметить, что этничность, так же как и в эпоху современного кризиса, играла важную роль и остро переживалась людьми и во времена кризисов прошедших эпох. В исторической литературе описано 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 «смешением народов», «сглаживанием особенностей разных племен и народностей и усилением одной общей черты – изношенности, измельчания характеров» [Моммзен 1993: 179, 180]. Кризисным был также, например, исторический этап борьбы китайского народа против иностранных захватчиков в последний период манчжурской династии Цин (конец XIX – начало XX в.), завершившийся превращением Китая в слабое государство, практически обслуживающее интересы Европы и США. Причиной успешности проникновения иностранного влияния был глубокий упадок этой династии, которая и сама всегда воспринималась китайцами как этнически чуждая. Восстание ихэцюаней («боксеров»), обусловленное указанными противоречиями, проходило под лозунгами – не нарушать заветов родителей и обычаи (не

быть жадными, не развратничать и т. п.), уничтожать чужеземцев, убивать чиновников-взяточников – представителей этнически чуждой манчжурской власти [Ефимов 1973: 59].

Приведенные выше рассуждения дают основания полагать, что именно этничность в условиях современного кризиса является исторически актуальной «точкой отсчета» поведения человека, а этнология – базовой наукой в методологии анализа и прогноза этого поведения. Теории, построенные на данной методологии, позволили бы связать частные и эмпирические факты и закономерности с философскими, богословскими, социологическими, психологическими концепциями высокого уровня абстрагирования.

Ценностный аспект новой парадигмы в науке

Принцип исторической актуальности фиксирует новую парадигму в качестве научного метода по содержанию – «этнологическая модель» и по времени – как актуальность этнологической модели в настоящий исторический момент. При этом новую научную парадигму следует строить по принципу отнесения к «некоторой общей ценности» [Риккерт 1903: 317]. Для европейских народов, включая в той или иной степени и народы России, наиболее общие ценности, так или иначе, отражены в Библии – общем источнике для авраамических религий (христианство, мусульманство, иудаизм). В ней представлено целостное описание мира природы, души человека и «мира невидимого», духовного – в их историческом развитии.

В текстах Ветхого завета начиная с сотворения мира не проводится разделения духовного, природного и человеческого – все это сотворено Богом. «В начале сотворил Бог небо и землю… И назвал Бог сушу землей, а собрание вод назвал морями… И сказал Бог: да произрастит земля траву, сеющую семя… И сказал Бог: да произведет земля душу живую по роду ее, скотов и гадов, и зверей земных по роду их. И стало так… И увидел Бог, что это хорошо… И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и подобию Нашему…» [Быт. 1: 1–25). Далее описано нарушение промысла Божьего грехопадением человека: «И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю?» [Быт. 3: 1]. Духовная основа искушения человека связана с возникновением зла через гордыню лучшего из ангелов, как сказано в Книге пророка Исаии: «В преисподнюю низвержена гордыня твоя… Как упал ты с неба, денница, сын зари! разбился о землю, попиравший народы» [Исайя 14: 11–12].

Очевидно, что согласно Библии и земля, и вода, и живая природа изначально были созданы Богом совершенными (разве мог Господь сам сотворить нечто несовершенное?). И лишь после низвержения Люцифера, денницы Божьей, дьявол в образе змея смог искусить человека, который и был изгнан из рая. При этом человек в определенной мере перестал быть частью созданной Богом природы, в частности, он перестал понимать язык зверей и птиц. В связи со сказанным не только все беды человечества, но и разрушение природы является следствием возникновения в мире зла и последующего грехопадения человека. Поэтому развитие человека мы понимаем как его возвращение к девственному состоянию, неразрывно связанное с возвращением к природе ее первозданности – до того момента, когда Люцифер смог воплотиться в любой образ природы (образ змея и др.) и тем самым исказить целостность изначально созданной Богом природы.

Описанное выше понимание развития было присуще и античному миросозерцанию: исследуя представление о развитии в античности, А.Ф. Лосев приходит к заключению, что развитие понималось как бесконечный процесс возвращения к изначально заданному идеалу [Лосев 1977].

Нарушение Божественного промысла в отношении природы связано, таким образом, с антропогенными воздействиями после грехопадения человека. Однако в европейской философии Нового времени природа понимаются уже несколько иначе. Ф. Шеллинг определяет природу как «видимый дух», а дух – как невидимую природу; с его позиций она является всецело идеальной [Коплстон 2004: 133–135 и др.]. Человеческая история, по Шеллингу, представляется, во-первых, как отпадение от центра (искажение духа), а во-вторых, как возвращение к нему. Такая позиция, на наш взгляд, является близкой и к пониманию человека и природы в Ветхом завете и в античности. Однако существенно, что, в соответствии с взглядами Шеллинга, идеальна *любая* природа. А как же та часть современной природы, которая поверглась почти полному антропогенному разрушению?

Как бы отвечая на этот вопрос, Гегель, свою очередь, говорит о том, что хотя природа «в идее» божественна (т. е. и есть дух), однако «в том виде, как она существует, ее бытие не соответствует ее понятию» [Коплстон 2004: 232]. При этом дух есть свобода, природа же есть скорее сфера необходимости (или случайности – но не разума), чем свободы. Идея (Абсолютный дух) выражена в природе «неадек-

ватно». Иначе, согласно Гегелю, Господь может в чем-то быть «неадекватен» (!). Последняя позиция радикально отличает отношение Гегеля к природе от позиции Шеллинга. Гегель иногда говорит о природе как об отпадении (Abfall) от идеи; в природе, в отличие от истории, возможны лишь изменения, но невозможно развитие. Природа приводит нас «к порогу духа, но только к порогу». Адекватное воплощение Абсолютного духа осуществляется, прежде всего, в государстве, в истории, в институтах семьи, права. При этом мировой дух (Weltgeist) является результатом «совместной игры национальных духов» [Коплстон 2004: 257]. Важно, что как у Гегеля, так и у Шеллинга целью исторического развития является преодоление «отпадения» (от Абсолютного духа – «Abfall» у Гегеля) или «космического отпадения» (Abbrechen – у Шеллинга) и возвращение человека к духу. При этом Гегель фактически отрицает возможность развития природы, т. е.адекватного воплощения Духа в природе, а Шеллинг, напротив, идеализирует природу, приписывая ей божественность в полной мере.

Как мы видим, взгляды двух выдающихся европейских философов на природу и историю, надолго определявших основы научного мировоззрения, так или иначе требуют дополнения. Если Гегель отходит от целостного миросозерцания Библии, то Шеллинг не учитывает в своей системе столь явных в современном мире последствий грехопадения – антропогенного разрушения природы. Искажение природы человека, как это видно из текстов Ветхого завета, стало возможным с момента его грехопадения. Девственная природа – источник жизни для человека. Как показывает история человечества, особенно на современном этапе, отсутствие у человека бескорыстной («самоценной») любви к природе и единения с ней порождает антропогенное искажение мира природы: воды, воздуха, растений, животных. Современные исследования показывают и связь отсутствия понимания, «прочувствования» живой природы с отвержением христианских заповедей [Сухарев, Чулисова 2009 и др.] В итоге приведенных рассуждений можно сделать следующие выводы.

1. Разрушение мира природы и человека является следствием зарождения зла и последующего грехопадения человека.

2. Дух (Дух Божий) адекватно воплощен лишь в девственной природе. Зло лишь в той мере присутствует в природе, в какой человек подчиняет ее своим корыстным интересам.

3. Зарождение зла в духе, нарушение экологического равновесия и безнравственность человека коренятся во вневременном духовном происхождении зла.

Человеческие сообщества в Библии рассматриваются не иначе как народы, а человеческая история – как история народов. Эта мысль представлена в этнологии в виде краткой формуле: «Человечество – это народы» [Бромлей, Подольный 1990]. Современное же нашей эпохе глобализации искажение Библейского понимания человечества можно сформулировать так: «Человечество – это совокупность индивидуумов». В притче о Вавилонской башне в Библии сказано: «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 оттуда рассеял их Господь по всей земле» [Быт. XI: 8–9]. Вавилонская башня, будучи символическим центром всех племен и в то же время знаком их равенства, одновременно являлась и символом человеческой гордыни [Библейская энциклопедия 1990: 103]. Промысел Божий состоит в том, чтобы люди, преодолев гордыню, вернулись к своим «языкам» (народам) и так воссоединились с Богом.

В Священном писании народы разделяются по местностям их проживания, религии, традициям, внешнему виду и др. В современной этнологии, соответственно, принято выделять следующие этнические признаки: климато-географические, расово-биологические, культурно-психологические (Ю.В. Бромлей, Л.Н. Гумилев, В.И. Козлов и др.). Прибавляя, из соображений полноты, к рассмотрению указанных позитивных признаков еще и трансцендентные (т. е. идеальные: Бог, духи природных стихий), мы вводим понятие **этносреды.** Тогда всю этносферу (термин Л.Н. Гумилева) Земли можно понимать как совокупность этносред нашей планеты. Для человека в психологическом плане каждая этносреда предстает как система образов этносреды, а этносфера – как система образов всех этносред.

В соответствии с библейским и античным пониманием процесса развития развитие этносферы Земли мы понимаем как приближение системы образов этносферы к ее изначальному, заданному Богом идеальному прообразу. Так и развитие конкретных этносред, включенных в этносферу, приближается к идеальному прообразу данного развития. Приближение развития к его идеальному прообразу мы понимаем как все бóльшую конкретизацию и дифференциацию образного содержания последовательных этапов развития.

Идеальный прообраз развития, понимаемый как предел данного развития и как «естественное развитие», мы обозначаем понятием **архегении** (у Платона идея, эйдос – это предел становления вещи [Платон 1970: 505]). Архегения отдельной этносреды для человека представлена как система образов, которая по определению является системой (целостностью) до тех пор, пока составляющие ее образы являются проекциями идеального прообраза данной этносреды. Нарушения данной целостности, обусловленные проекциями прообразов других этносред, разрушают ценностные ориентации человека и приводят к духовным, психическим, социальным или телесным отклонениям. Другими словами, смешение проекций различных этносред, понимаемое в соответствии с Библией как «вавилонское столпотворение», в душе человека или в обществе является причиной гнева Божия, проявляющегося в различных бедствиях – природно-социальных, душевных, нравственных. В связи со сказанным как общество, так и отдельного человека в современном мире, строго говоря, нельзя отнести лишь к одному этносу.

Представленные выше положения о развитии человека, природы и общества, на наш взгляд, в большей степени соответствуют Библейскому пониманию данного предмета, чем таковое у Ф. Шеллинга и Г. Гегеля. Если у Шеллинга, в целом, идеализируется природа, то у Гегеля – история воплощения совокупности «национальных духов». Создается впечатление, что выдающиеся философы использовали для своих концепций лишь определенные грани Библейских или античных смыслов, нивелируя при этом другие, не менее значимые их стороны.

История природы и общества представлена в психике отдельного человека как история образов этносред или история ментальностей [Сухарев 2008, 2009]. В развитии ментальности общества и личности происходит постоянное взаимодействие образов, зачастую самых различных этносред.

В «образную сферу личности» (термин А.А. Гостева) по определению входят так называемые «вторичные образы», т. е. образы памяти, представлений, сновидений и галлюцинаций. Взаимодействие этносред влияет на развитие образной сферы и, соответственно, поведение человека и общества [Гостев 2007]. Возникает проблема выявления закономерностей, механизмов влияния ментальности (как образной сферы) на поведение личности и общества. Исходя из изложенных ценностных и методологических оснований нами были

сформулированы теоретические основания, валидизированные в ряде экспериментальных исследований [Сухарев 2008, 2009]. Были введены следующие теоретические положения.

Во-первых, произвольный образ этносреды наделяется этнической функцией, интегрирующей либо дифференцирующей его с различными этносредами. В идеале все образы какой-либо одной этносреды являются взаимно этноинтегрирующими, а образы различных этносред – взаимно этнодифференцирующими. Данный подход мы называем **этнофункциональным.**

При этом этническая функция образов должна определяться компетентными специалистами-этнологами: этноисториками, этногеографами, этнобиологами, религиоведами и др. Данная функция определяется ими по отношению к идеальному прообразу развития (архегении) той или иной этносреды.

Этнофункциональный подход является методологически взаимодополнительным с типологическим (собственно этнопсихологическим) подходом. Границы применимости обоих подходов определяются следующим образом: этнофункциональный подход применим для неоднородных, относительно смешанных (т. е. реальных) этносов, а этнопсихологический – для относительно однородных этносов (относительно «приближенных к идеалу»; на практике – только для этнических изолятов).

Теоретически можно выделить величину (уровень) этнической функции. Например, для ментальности русской этносреды в отношении продуктов питания образы репы или чеснока обладают более высокой величиной этноинтегрирующей функции, чем гораздо позже ассимилированные в русскую ментальность образы банана и авокадо. Образы репы и чеснока более укоренены в русской ментальности по сравнению с бананами или авокадо, в частности, из-за большей длительности периода ассимиляции.

Существенно, что наши экспериментальные исследования показывают, что наиболее дискриминантным для уровня психической адаптированности человека является его отношение к этнодифференцирующим и этноинтегрирующим образам природы (ландшафты, климат, животный и растительный мир, т. е. группа ландшафтно-климатических этнических признаков) [Сухарев 2008].

Однако этнофункциональный подход, помимо собственно географических факторов, должен системно учитывать влияние на поведение человека и общества образов растительного и животного

мира, климата, мифологических, религиозных и научных представлений, а также факторов, которые ранее рассматривались философами и исследователями как совершенно особая группа, вне какой-либо позитивно определяемой связи (на практике) с другими факторами. Речь идет о трансцендентных факторах – идеальных прообразах всего сущего. В качестве данных факторов мы рассматриваем духов природных стихий и явлений, весь «мир невидимый», а также такие высшие сущности мировых религий, как Бог, Христос, Аллах, Будда и др. Иначе данные факторы мы называем **духовными.**

В целом этнофункциональная парадигма в науке включает ряд методологических принципов: этнофункциональности, системности, этнофункционального единства микро- и макрокосма, принцип этнофункционального детерминизма.

Развитие ментальности для произвольной этносреды определяется этнофункциональной спецификой ее истории: последовательностью и образным содержанием этапов ее исторического развития. Для России данные этапы таковы: доисторический, языческий (фетишизм, анимизм и героический этапы [Лосев 1977]), христианский, просвещение, современный «мозаичный» этап, будущий (желательный) этап «мудрости», т. е. «синтеза» этносред планеты. Согласно принципу этнофункционального единства микро- и макрокосма по аналогии определяются стадии развития личности в русской этносреде: пренатальная (до рождения ребенка; определяется по образной сфере матери), природная, сказочно-мифологическая, религиозно-этическая, просвещения и т. д. Образное содержание и последовательность стадий диагностируется клинически – методом структурированного этнофункционального интервью с конкретным человеком, а пренатальная стадия – с матерью ребенка. Каждой стадии развития личности соответствует ведущее образное содержание: образы родной природы, сказки, христианские представления, научные представления и т. д. Ведущим является образное содержание какого-либо этапа, определявшее, по мнению компетентных специалистов-ученых, дальнейшее развитие России в данный исторический момент. В идеале все содержание и последовательность стадий развития личности является этноинтегрирующим. Нарушение последовательности развития ментальности (образной сферы) личности или включение в образное содержание конкретной стадии этнодифференцирующих образов требует от личности дополнительных адапта-

ционных усилий, что при определенных условиях может привести к психической дезадаптированности.

В процессе теоретико-экспериментальных исследований установлено, что общая способность человека преодолевать различные жизненные проблемы, понимаемая как ее адаптационный психологический потенциал (энергия личности), является результатом приближения развития содержания структуры ее образной сферы к этнофункциональной архегении данной этносреды. Исследования показали, что различные нарушения этнофункционального развития личности могут обусловливать психические и психосоматические расстройства, наркоманию и алкоголизм, криминальное поведение. И, напротив, оптимизация этнофункционального развития способствует повышению адаптационного творческого потенциала человека, более полноценному усвоению моральных норм и др. [Сухарев 2008].

Этнофункциональная информационная безопасность

На основании принципа этнофункционального единства микро- и макрокосма мы, по аналогии с развитием ментальности личности, полагаем, что возможность общественного субъекта (или этносреды в целом) преодолевать возникающие в его ментальности проблемы определяется также степенью приближения данной ментальности к этнофункциональной архегении. Указанные проблемы могут иметь духовный, политический, экономический, военный, культурный, биологический и пр. характер. Важно, что для решения возникающих проблем ментальности этносреды, с одной стороны, следует включать представления наиболее древних этапов ее развития, а с другой – систему современных научных представлений. Древние образы играют, как и в случае индивидуального развития, энергетически-мотивационную роль, а развитые научные представления – инструментальную.

С этих позиций стратегически одной из наиболее перспективных в современном мире является китайская ментальность. В современном Китае, 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.

При рассмотрении процесса взаимодействия этносред возникает задача сохранения и повышения их энергетического потенциала, что способствует оптимизации информационной безопасности. Информационная безопасность, с наших позиций, понимается как этнофункциональная безопасность ментальности этносреды или этносферы в целом.

Системный кризис исторического развития человечества требует на современном этапе новых средств, методов и, самое важное, теории и методологии в решении насущных проблем сосуществования народов в экосистеме нашей планеты, другими словами, необходимо создание новой научной парадигмы для целостного понимания взаимодействия природных (экологических), культурно-психологических и духовных параметров исторического развития человечества с целью эффективной регуляции и перенаправления процесса разрушения природы и человечества.

Таким образом этнофункциональная информационная безопасность есть сохранение и повышение энергии этносреды в процессе восстановления в ее ментальности идеального прообраза развития данной этносреды (этнофункциональной архегении этносреды).

Конструктивное направление развития ментальности всего человечества в системе этносферы мы рассматриваем как ее последовательное приближение к идеальному прообразу (архегении этносферы) и называем его идеологией **этнофункционального глобализма**. Данное понятие можно определить как современную спецификацию представления К.Н. Леонтьева о «цветущей сложности» во взаимодействии народов. Суть этнофункционального глобализма во внутренней и внешней политике различных стран состоит в том, чтобы этнофункциональные инструменты воздействия на ментальность как отдельной этносреды, так и этносферы планеты в целом обеспечивали оптимум взаимодействия народов. Этнофункциональная парадигма, основываясь на Библейских принципах, содержит в себе необходимый, экспериментально обоснованный теоретический аппарат для «тонкой дифференциации» взаимодействия народов Земли в таких областях, как конфессиональная, культурно-психологическая, антропо-биологическая, а также трансцендентная (духовная), – на основе этнофункциональных закономерностей, дополняющих традиционный в науке типологический подход в этнологии, истории, психологии, культурологии и др. науках.

Этнофункциональная специфика развития российской ментальности

В.В. Розанов писал, что в России нет единой культуры, но есть культ античности, культ христианства и культ естествознания, при этом имеет место несамостоятельность русской жизни, слепое подражание западным образцам и разрыв связей с народной и семейной жизнью (1990). Можно по-разному оценивать данное положение, но нельзя не согласиться, что определенная доля истины в нем есть и в отношении современной России: раскол ментальности и, как следствие, неизменное и бездумное подражание западным образцам (в духе «догоняющей модернизации» и пр.) с переменным успехом преследует Россию уже не одно столетие.

Мы полагаем, что применение этнофункциональной парадигмы для анализа российской ментальности поможет выявить необходимую основу для синтеза ее разрозненных элементов и положить начало преодоления современного кризиса. С позиций данного подхода системным направлением является образование нового человека, в психике которого синтезированы все этапы развития ментальности: народной культуры, христианских и научных представлений о мире. Такого рода синтез, на наш взгляд, возможен на основе разработки и внедрения концепции образования на основе этнофункциональной парадигмы, позволяющей обеспечивать решение не только краткосрочных (до 5 лет), но и средне- и долгосрочных задач обучения, воспитания и психопрофилактики (до 25 лет). Ряд практических результатов в данном направлении уже получен в некоторых учреждениях (детские сады, средняя и высшая школа). В частности, в рамках госстандарта внедрение данной концепции было осуществлено нами (с 2001 г.) на факультете психологии Государственной академии славянской культуры. В содержание программы обучения были включены такие предметы, как славянская мифология и фольклор, древнерусская литература, древнегреческий и древнеславянский языки и некоторые другие предметы. Таким образом у студентов восполнялись стадии этнофункционального развития личности (сказочно-мифологическая и религиозно-этическая), соответствующие языческому и христианскому этапам развития русской этносреды, чему в традиционном образовании по понятным причинам практически не уделялось внимания. В процессе экспериментально-психологического исследования были получены результаты, подтверждающие ее эффективность, в частности для формирования не-

обходимого для развития личности единства «аффекта и интеллекта» (Л.С. Выготский), снижения уровня невротизации и некоторых других психологических качеств (подробнее см. [Сухарев 2008].

В данном контексте интересно упомянуть оценку миссионерской деятельности предшественника владыки Великопермского Питирима IV св. Стефана Пермского в 1379–1383 гг., сделанную В.В. Розановым после прочтения «Трех смертей Л.Н. Толстого». В этом произведении Толстой описывает, как ради упрочения своей проповеди св. Стефан пожелал разрушить главную кумирницу зырян – Прокудливую березу (культовое дерево, связанное с почитанием предков и духов природы). Срубил св. Стефан березу, сжег, а пепел бросил в реку Вымь. В.В. Розанов комментирует этот эпизод следующими словами: «Так были срублены сказки и все сказочное; и был основан первый кабак на Руси» [Розанов 1999: 380–381]. Здесь, на наш взгляд, русский философ провидчески усматривает духовно-культурный корень пьянства в разрушении природного и сказочно-мифологического основания нравственности – прежде всего христианской.

Литература

1. Библейская энциклопедия. М.: Терра, 1990. С. 103.
2. *Блок М.* Апология истории. М.: Наука, 1986.
3. *Гостев А.А.* Психология вторичного образа. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2007.
4. *Гуревич А.Я.* История – нескончаемый спор. М.: РГГУ, 2005. С. 452.
5. *Ефимов Г.В.* Ихэцюань // БСЭ. 3-е изд. Т. 11. М.: Советская энциклопедия, 1973. С. 59.
6. *Коплстон Г.* От Фихте до Ницше. М.: Изд-во «Республика», 2004.
7. *Кузнецов В.Ю.* Понять науку в контексте культуры // Структура научных революций. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 5–7.
8. *Кун Т.* Структура научных революций. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003.
9. *Лакатос И.* История науки и ее рациональные реконструкции. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003.
10. *Лосев А.Ф.* Античная философия истории. М.: Изд-во «Наука», 1977.
11. *Моммзен Т.* История Рима. Л.: Лениздат, 1993. С. 179–180.
12. *Мухаев Р.Т.* Геополитика. М.: Издательство Юнити-Дана, 2007. С. 17.
13. *Платон.* Соч. Т. 2. М.: Мысль, 1970. С. 505.
14. *Риккерт Г.* Границы естественнонаучного образования понятий. СПб., 1903.
15. *Розанов В.В.* Сумерки просвещения. М.: Педагогика, 1990.
16. *Розанов В.В.* Во дворе язычников. М., 1999. С. 378–382.

17. *Руткевич А.М.* «Психо-история» Э.Г. Эриксона // Эриксон Э. Молодой Лютер. М.: Медиум, 1996.

18. *Сусоколов А.А.* Структурные факторы самоорганизации этноса // Расы и народы. Вып. 20. М.: Изд-во ИЭА РАН, 1990. С. 5–40.

19. *Сухарев А.В.*Этнофункциональная парадигма в психологии. М.: Издательство «Институт психологии РАН», 2008.

20. *Сухарев А.В.* Этнофункциональный аспект исследования ментальности // Психол. журнал. 2009. Т. 30. № 3. С. 118–127.

21. *Сухарев А.В., Чулисова А.П.* От методологии к практике: этнофункциональная парадигма в криминальной психологии // Прикладная юридическая психология. 2009. № 4. С. 70–87.

22. *Тоффлер О.* Футуршок. М.: Прогресс, 1973.

23. *Февр Л.* Бои за историю. М: Наука, 1991.

24. *Фейерабенд П.* Против метода. М.: ООО «Издательство АСТ», 2007.

25. *Шихирев П.Н.* Эволюция парадигмы в современной социальной психологии: Автореферат дисс. … докт. психол. наук. М., 1993.

26. *Erikson E.* Life history and the historical moment. N.Y.: Harper and Row, 1975.

27. *Meyerson I.* Les functions psychologiques et les oeuvre. Paris, 1948.

В.В. Тимохин

Этническая функция содержания воспитания и адаптация ребенка к окружающему миру

Этнокультурная мозаичность, сопутствующая кризису культуры, обусловливает резкое возрастание среди российской молодежи количества психических и психосоматических расстройств, случаев социально отклоняющегося поведения, злоупотребления психоактивными веществами и наркотиками, нравственной незрелости. Это объясняет растущую актуальность проблемы изучения этнических факторов, этнической идентичности и самосознания молодежи в ее психическом развитии и, как следствие, в психической дезадаптированности. Учет роли этнических факторов в условиях современной «этнокультурной мозаичности» в возникновении психической дезадаптированности молодежи может быть адекватно осуществлен с позиций этнофункционального подхода к психическому развитию человека. Суть этнофункциональной методологии заключается в том, что все элементы внутренней и внешней среды наделяются этнической функцией, разъединяющей (дифференцирующей) или объединяющей (интегрирующей) человека с тем или иным этносом или

этнической системой. Детальный анализ этой проблемы проведен в работах ряда отечественных авторов[1].

Одно из базовых понятий этнофункциональной психологии – *этнофункциональное рассогласование*, возникающее тогда, когда этническая функция определенного элемента психики человека (в нашем исследовании – отношений личности) является этнодифференцирующей по отношению к региону его рождения и проживания, а также к другому элементу его внутренней и внешней среды. Этнофункциональные рассогласования характеризуют нарушение целостности субъективно предпочитаемого образа этнической идентичности – *этноида* – и могут обусловливать нарушение его психической адаптации к собственной внутренней и внешней среде. Содержание этноида определяется системой отношений человека, обладающих той или иной этнической функцией. Этноид формируется в процессе психического развития и вовсе не обязательно соответствует этносреде конкретного человека или когда-либо реально существовавшему этносу. Это понятие составляет психологический смысл восприятия человеком этничности. В ситуации современной этнокультурной мозаичности этноид включает в себя не только этнопсихологическую идентичность с этносом как с целым, но и этнические функции всей системы отношений человека.

В этнофункциональном подходе идеальное психическое развитие человека (*этнофункциональная психическая архегения*) понимается как развитие его целостных отношений к этносреде в онтогенезе, формирующееся в процессе прохождения трех последовательных стадий, повторяющих филогенез этнокультуры конкретного человека (в нашем случае – русской культуры): 1) *сказочно-мифологической*, на которой с помощью народных сказок и мифов, в случае если их содержание соответствует месту рождения и проживания ребенка, происходит развитие эмоциональной стороны отношений ребенка к окружающей природной и микросоциальной среде; 2) *религиозно-этической*, на которой развивается этическая сторона отношений ребенка на основании принятых в его этнокультурной среде этических

---

[1] *Сухарев А.В.* Этнофункциональная парадигма в психологии. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2008; *Генон Р.* Кризис современного мира. М.: Арктогея, 1991; *Березин Ф.Б.* Психическая и психофизиологическая адаптация человека. М.: Наука, 1988; *Лебедева Н.М.* Социальная психология этнических миграций. М.: ИЭА РАН, 1993; *Эриксон Э.* Идентичность: юность и кризис. М.: Прогресс, 1996.

нормах и идеях (чаще всего религиозных) и 3) *технотронно-сциентистской* (цивилизационной), отражающей операционно-познавательную сторону его отношений. Возрастными периодами, сензитивными для начала стадий этнофункционального психического развития, т. е. периодами особой чувствительности ребенка к освоению тех или иных навыков, опосредованных как возможностями психики ребенка, так и решаемыми им на данном этапе задачами, являются для сказочно-мифологической стадии – 2–4 года а для религиозно-этической – 5–8 лет включительно[2].

При различных нарушениях этнофункционального психического развития, таких как «выпадение» той или иной стадии, изменение их последовательности («забегание»), несвоевременное начало определенной стадии, этнофункциональное рассогласование содержания стадии с местом рождения и проживания ребенка, имеет место *этнофункциональная психическая анархегения*, обусловливающая психическую дезадаптированность человека.

Необходимо отметить, что этноид, как субъективно предпочитаемый образ этнической идентичности, несет в себе две составляющих: пространственную – отношение тех или иных этнических признаков и временну́ю – субъективный образ этнофункционального психического развития.

Исследование роли этнических факторов в возникновении психической дезадаптированности молодежи, учитывающее специфику современной культурно-исторической ситуации, может быть осуществлено на основе этнофункционального подхода к проблеме психической дезадаптированности как на донозологическом уровне, так и в форме болезни. Различные степени психической адаптации или процесса переживания психологических конфликтов, могут варьировать от высшей степени проявления творческой активности, до крайних проявлений психической дезадаптированности – психотических расстройств и пр.[3] В частности, нами были выделены следующие формы психической дезадаптированности: различные эмоциональные нарушения – высокий уровень «плавающей» тревоги,

---

[2] *Тимохин В.В.* Возрастные границы стадий этнофункционального психического онтогенеза и влияние типа их прохождения на степень адаптации / дезадаптации // Журнал прикладной психологи. 2003, № 4–5. С. 58–67.

[3] *Александровский Ю.А.* Состояния психической дезадаптации и их компенсация. М.: Медицина, 1976; *Семичов С.Б.* Предболезненные психические расстройства. М.: Медицина, 1987; *Сухарев А.В.* Указ. соч.

отсутствие эмоциональных проявлений при диагностике, низкий контроль эмоций, депрессивные проявления, общие психопатологические признаки, а также, на нозологическом уровне, – опиоидная наркомания. В социально-психологическом аспекте это также потребность в общении.

Проявление психической дезадаптированности в виде *различных соматических заболеваний* (хронических и острых, в том числе и онкологических) рассматривается представителями так называемой психосоматической медицины[4] и в данной работе именуется *психобиологической дезадаптированностью*.

Целью настоящего исследования было выявление связи некоторых типов этнофункционального психического развития с различными формами психической дезадаптированности молодежи, для чего были обследованы следующие группы испытуемых.

Исследование представителей молодежи, страдающих онкологическими заболеваниями, а также окончивших лечение, проводилось в отделении реабилитации НИИ ДОГ РОНЦ им. Н.Н. Блохина РАМН и детском отделении МООД МЗ РФ (всего 210 чел.). Среди испытуемых, прошедших лечение (т. е. находящихся в ремиссии), по степени выраженности психобиологической дезадаптированности нами были выделены две группы:

– перенесшие онкологическое заболевание, страдающие также различными хроническими заболеваниями (гастриты, язвы желудка и двенадцатиперстной кишки, аллергии, и т. п.), как крайняя степень выраженности психобиологической дезадаптированности (89 чел.);

– перенесшие онкологическое заболевание и не страдающие никакими хроническими заболеваниями (39 чел.).

Исследование больных опиоидной наркоманией проводилось на базе наркологической больницы № 17 г. Москвы (18 чел.).

Исследование молодежи вне клиники проводилось среди учащихся старших классов школ № 408 г. Москвы и № 1 г. Химки, а также студентов 1-го курса Государственной Академии славянской культуры (всего 184 чел.). По показаниям здоровья в этой группе испытуемых также были выделены две подгруппы:

---

[4] *Березин Ф.Б.* Психическая и психофизиологическая адаптация человека. М.: Наука, 1988; *Исаев Д.Н.* Психосоматическая медицина детского возраста. СПб.: Специальная литература, 2000; *Сухарев А.В.* Указ. соч.; *Саймонтон К., Саймонтон С.* Психотерапия рака. СПб.: Питер, 2001.

– условная норма (т. е. молодежь, не имеющая медицинских диагнозов) (82 чел.);

– страдающие различными хроническими заболеваниями (гастриты, язвы желудка и двенадцатиперстной кишки, аллергии, хронические пилонефриты, простуды и т. п.) (71 чел.).

Всего экспериментом было охвачено 436 человек в возрасте от 12-ти до 20-ти лет (по 50% юношей и девушек в каждой исследуемой группе).

Методика исследования заключалась в установлении связи наличия и типа этнофункциональной психической анархегении со следующими показателями: 1) с количеством этнофункциональных рассогласований отношений обследуемых к различным группам этнических признаков, что является маркером снижения адаптационных возможностей человека, проявляющегося в форме психических и психосоматических расстройств[5]; 2) с показателями психической дезадаптированности, выявленными в процессе диагностики методами Роршаха и Люшера; 3) с клиническими диагнозами испытуемых (хронические, онкологические и наркологические заболевания), либо отсутствием диагноза – условная норма.

Наличие у испытуемых этнофункциональных рассогласований отношений к различным этническим признакам, а также этнофункциональные особенности психического развития определялись при помощи методики *этнофункционального структурированного интервью*[6]. Для выявления возрастов начала стадий определялись временные параметры этноидов испытуемых, т. е. *субъективный* когнитивно-эмоциональный образ их собственного психического развития.

Выявление возрастов начала той или иной стадии начиналось с ответа испытуемого на вопрос: «С какого возраста вы себя помните?». Возраст начала сказочно-мифологической стадии, а также ее содержание определялись по ответам испытуемых на следующие вопросы: «Какую самую первую сказку вы можете вспомнить, которую вам читали или рассказывали в детстве? В каком, примерно, это было возрасте? Какая сказка больше всего нравилась?» Возраст начала религиозно-этической стадии определялся по ответам испы-

[5] *Сухарев А.В.* Указ. соч.

[6] *Сухарев А.В.* Указ. соч.; *Тимохин В.В.* Методика выявления этнофункциональных рассогласований и нарушений психического онтогенеза // Журнал прикладной психологи. 2002. № 3.

туемых на следующий вопрос: «В каком примерно возрасте вы впервые задумались о справедливости, о Боге, о грехе? С чем это было связано?»

Типы этнофункциональной психической анархегении диагносцировались по следующим основным признакам: а) *этнофункциональное рассогласование элементов содержания* стадий психического развития с регионом рождения и проживания ребенка (народные сказки, рассогласованные с регионом рождения и проживания ребенка приравнивались к авторским в силу того, что являются переводными и отчасти переработанными переводчиком); б) *нарушение времени начала* стадии; в) *«выпадение»* той или иной стадии психического развития; г) нарушение последовательности стадий (например *«забегание»* религиозно-этической стадии вперед по отношению к сказочно-мифологической или их *одновременное начало*).

Важнейшей характеристикой психической адаптированности человека мы полагали «плавающую» тревогу (Т), которая измерялась в баллах от 0 до 12.

В исследовании также использовался метод Роршаха.

Математическая обработка результатов осуществлялась по χ^2-критерию Пирсона. Достоверность результатов обеспечивалась на уровне $p < 0,05$, $p < 0,01$ и $p < 0,001$.

Экспериментально-психологическое исследование связи типа этнофункциональной психической анархегении с наличием у испытуемых этнофункциональных рассогласований отношений к различным группам этнических признаков показывает, что начало сказочно-мифологической стадии в возрастном интервале от 2-х до 4-х лет включительно на материале народных сказок, согласованных с местом рождения и проживания ребенка, и начало религиозно-этической стадии в возрастном интервале от 5-ти до 8-ми лет включительно связано с уменьшением количества испытуемых, имеющих этнофункциональные рассогласования отношений к типу питания, мировоззрению и ко всем этническим признакам одновременно, а также имеющих нарушение этнической самоидентичности.

Начало религиозно-этической стадии до 4-х лет, при начале сказочно-мифологической стадии в возрастном интервале от 2-х до 4-х лет включительно на материале народных сказок, согласованных с местом рождения и проживания ребенка, также связано с уменьшением количества рассогласований по типу питания, при том что в

группе авторских сказок подобного влияния возраста начала религиозно-этической стадии на данный фактор не обнаружено.

Тем не менее начало сказочно-мифологической стадии в возрастном интервале от 2-х до 4-х лет, но на материале народных сказок, рассогласованных с местом рождения и проживания ребенка:

– при начале религиозно-этической стадии в возрастном интервале от 5-ти до 8-ми лет включительно, с ростом количества человек, имеющих этнофункциональные рассогласования отношения к группе климато-географических этнических признаков;

– при начале религиозно-этической стадии до 4-х лет, с ростом количества человек, имеющих этнофункциональные рассогласования отношения к антропологическому типу;

– при начале религиозно-этической стадии после 9-ти лет, с ростом количества человек, имеющих этнофункциональные рассогласования отношений в области мировоззрения.

Кроме того, начало сказочно-мифологической стадии до 2-х лет, без учета содержания, связано с ростом количества человек, имеющих этнофункциональные рассогласования отношения к типу питания и к антропологическому типу (при начале религиозно-этической стадии соответственно до 4-х лет и в возрастном интервале от 5-ти до 8-ми лет включительно).

Экспериментально-психологическое исследование связи типа этнофункциональной психической анархегении с выраженностью различных показателей психической дезадаптированности у испытуемых показало, что «выпадение» сказочно-мифологической стадии при наличии в психическом развитии религиозно-этической стадии связано с повышением «плавающей» тревоги до патологического уровня ($T = 9 \div 12$).

«Забегание» религиозно-этической стадии перед сказочно-мифологической и одновременное начало этих стадий психического развития также связано с ростом «плавающей» тревоги.

Экспериментально-психологическое исследование показало, что отсутствие цветовых (Fb) ответов при диагностике по методике Роршаха, говорящее об эмоциональной незрелости, связано с одновременным «выпадением» сказочно-мифологической и религиозно-этической стадий или «забеганием» и одновременным их началом.

Наличие в ответах испытуемых только Fb- и FbF-ответов, свидетельствующее о слабо контролируемой эмоциональности, связано с

наличием в развитии сказочно-мифологической стадии, но, одновременно, и с «выпадением» религиозно-этической стадии.

Наличие же отказов от ответов связано с «выпадением» сказочно-мифологической и, одновременно, наличием религиозно-этической стадий, а также ее началом до 4-х лет.

Начало сказочно-мифологической стадии в возрастном интервале от 2-х до 4-х лет включительно на материале народных сказок, согласованных с местом рождения и проживания ребенка и начало религиозно-этической стадии в возрастном интервале от 5-ти до 8-ми лет включительно отличает группу испытуемых, относящихся к условной норме, и от группы психосоматических больных (онкологические больные, страдающие хроническими заболеваниями), и от группы наркологических больных. Главный же признак, с наличием которого связаны наркологические заболевания, – этнофункциональные рассогласования содержания сказочно-мифологической стадии и, вместе с этим, начало религиозно-этической стадий после 9 лет. Этот признак отличает наркологических больных и от группы испытуемых относящихся к условной норме и от группы психобиологически дезадаптированных.

«Выпадение» сказочно-мифологической стадии при наличии религиозно-этической, а также «замещение» стадий (т.е. начало религиозно-этической стадии в возрасте до 4-х лет при «выпадении» сказочно-мифологической стадии) связаны с риском возникновения соматических заболеваний.

«Забегание» религиозно-этической стадии вперед по отношению к сказочно-мифологической также связано с риском возникновения соматических заболеваний. Таких нарушений в группе соматических больных больше, чем в группе испытуемых, относящихся к условной норме. Такая же связь существует при ситуации начала религиозно-этической стадии до 4-х лет, а сказочно-мифологической до 2-х лет или с 2-х до 4-х лет. Начало же сказочно-мифологической стадии до 4-х лет при начале религиозно-этической стадии также до 4-х лет отличает группу соматических больных не только от группы испытуемых, относящихся к условной норме, но и от группы наркологических больных.

Экспериментально-психологическое исследование связи утяжеления степени психобиологической дезадаптированности с нарастанием признаков этнофункциональной психической анархегении показало, что начало сказочно-мифологической стадии

в возрастном интервале от 2-х до 4-х лет включительно на материале народных сказок, согласованных с местом рождения и проживания ребенка, и начало религиозно-этической стадии в возрастном интервале от 5-ти до 8-ми лет включительно чаще наблюдается в группах условной нормы и онкологических больных (представлены данные по онкобольным, находящимся в ремиссии), реже – в группе хронических больных и практически не встречается в группе онкологических больных, страдающих при этом хроническими заболеваниями.

Начало религиозно-этической стадии после 9-ти лет при начале сказочно-мифологической стадии от 2-х до 4-х лет включительно связано с риском возникновения хронических заболеваний. Этот признак отличает группу хронических больных от группы онкологических больных, страдающих хроническими заболеваниями (при прохождении сказочно-мифологической стадии на материале народных сказок, согласованных с местом рождения и проживания ребенка), и от группы условной нормы (при прохождении сказочно-мифологической стадии на материале авторских сказок).

В плане «выпадения» стадий нами получены следующие результаты: «выпадение» сказочно-мифологической стадии этнофункционального психического онтогенеза при наличии религиозно-этической стадии связано с риском возникновения одновременно онкологических и хронических заболеваний. Эта группа испытуемых отличается от групп условной нормы и хронических больных.

Обратная ситуация, т. е. наличие в этнофункциональном психическом онтогенезе сказочно-мифологической и «выпадение» религиозно-этической стадии отличают группу условной нормы от группы хронических больных и онкологических больных, не страдающих сопутствующими заболеваниями.

В группе условной нормы практически не встречается ситуация «забегания» или одновременного начала стадий этнофункционального психического онтогенеза, в отличие от групп хронических больных и онкологических больных, не страдающих и страдающих хроническими заболеваниями.

Ситуация начала религиозно-этической стадии до 4-х лет имеет одинаково низкое количество проявлений в группах условной нормы и хронических больных и отличает эти группы от онкологических больных, страдающих хроническими заболеваниями, при начале сказочно-мифологической стадии в возрасте до 1-го года, до 4-х лет и при ее «выпадении».

Результаты исследования показали, что условная норма, как наименьшая степень психической дезадаптированности, связана с относительно незначительной степенью этнофункциональной психической анархегении, т .е. началом сказочно-мифологической стадии в возрастном интервале от 2-х до 4-х лет включительно на материале народных сказок, согласованных с местом рождения и проживания ребенка, и началом религиозно-этической стадии психического развития в возрастном интервале от 5-ти до 8-ми лет включительно. Это позволяет считать такой тип развития наиболее приближенным к этнофункциональной психической архегении.

При этом различные проявления анархегении – нарушения идеального плана психического развития связаны с многочисленными проявлениями дезадаптированности как на психическом, так и на соматическом уровне.

В.О. Шустова

Этнофункциональный подход в психопрофилактике употребления психоактивных веществ в студенческой среде

На сегодняшний день проблема злоупотребления психоактивными веществами (ПАВ) в России становится все более актуальной. В частности, на 2006 г. свыше 60% больных наркоманией является молодежь в возрасте от 15 до 25 лет[1]. В современных исследованиях по проблеме антинаркотического и антиалкогольного воспитания молодежи основное внимание уделяется роли медико-биологических, социально-экономических, личностных факторов, пропаганде «здорового образа жизни», что, как показывает практика, является недостаточно эффективным[2]. Существенным для нашего исследования является, во-первых, то, что употребление ПАВ может быть обусловлено нарастающей психологической дезадаптированностью молодежи, депрессивными состояниями, тревогой, определенными эмоциональными расстройствами. Во-вторых, важно, что нарушения

---

[1] *Попова С.Ю.* Психологические технологии профилактимки наркотизации студенческой среды: Автореферат дисс. … канд. психол. наук. М., 2006. 23 с.

[2] *Спрангер Б.* Ключевые принципы построения профилактических программ для подростков // Вопросы наркологии. 1993. № 3. С. 48–52.

в эмоциональной сфере могут неадекватно купироваться с помощью ПАВ. Возможность неадекватного купирования с помощью ПАВ состояний психической дезадаптированности, а также то обстоятельство, что распространение ПАВ в молодежной среде характеризуется «сверхпредложением», – эти факторы в определенной мере могут объяснять злоупотребление ПАВ в студенческой среде.

Вместе с тем, по результатам исследований Р. Мэя, Г. Коэлхо, Э. Фернхэма и С. Бочнера и др., эмоциональные расстройства в современных условиях во многом могут быть связаны с влиянием культурных изменений, обусловленных ростом межкультурных коммуникаций, миграций, развитием СМИ[3] и пр., нарастанием скорости информационных культурных потоков. «Мультикультурность» и «этнокультурная мозаичность» (по выражению В.А. Тишкова) современного общества еще в большей мере осложняет учет этого влияния. При этом роль культурных факторов в росте употребления молодежью ПАВ остается вне поля зрения большинства исследователей. Этническая функция элементов этносреды становится предметом исследования благодаря этнофункциональному подходу к развитию личности[4]. Под этносредой в данном случае понимается система не только внешних (социокультурных и природных) элементов, но и внутренних (психологических и биологических), а также трансцендентных (Бог, духи природных стихий и т. д.) элементов. Этническая функция элементов этносреды разделяет (этнодифференцирует) или объединяет (этноинтегрирует) личность с той или иной этносредой. В этнофункциональном развитии личности можно выделить природную, сказочно-мифологическую, религиозно-этическую стадии и др.

Исследования показывают, что нарушения этнофункционального развития личности, проявляющиеся в нарушении последовательности и в этнофункциональном рассогласовании содержания стадий развития, могут быть связаны с психологической дезадаптированностью и употреблением ПАВ. Все психоактивные вещества (и, соответственно, содержание отношения к ним), кроме алкоголя, имеют этнодифференцирующую этническую функцию по отношению к русской этносреде. Например, родина табака – Южная Америка, опия – Передняя Азия и т. п.

---

[3] *Мэй Р.* Проблема тревоги. М.: Эксмо-Пресс, 2001.

[4] *Сухарев А.В.* Психологический этнофункциональный подход к психической адаптации: Дисс. … докт. психол. наук. М., 1998.

В работе мы использовали следующие методы: модифицированная методика структурированного этнофункционального интервью (А.В. Сухарев), модифицированный вариант методики «неоконченных предложений» (Сакс и Леви); восьмицветовой тест М. Люшера. Использовались также констатирующий и формирующий эксперименты (с применением контрольных групп). В исследовании принимали участие студентки медицинского колледжа МИИТа (263 человека) в возрасте от 15 до 19 лет. В констатирующем эксперименте выявлена определенная связь типа употребляемого психоактивного вещества и особенностей нарушения этнофункционального развития личности. В «условной норме» достоверно выше процент респондентов, у которых начало природной стадии в оптимальный период (до 5 лет), а процент респондентов с началом природной стадии позже оптимального периода (после 5 лет) достоверно выше в группе употребляющих регулярно алкоголь в сочетании с табаком и марихуаной. Количество выпадений природной стадии также достоверно ниже в «условной норме». На природной и сказочно-мифологической стадиях процент респондентов с началом данных стадий в оптимальный период был достоверно выше в «условной норме», чем среди употребляющих ПАВ. При этом среди употребляющих ПАВ было выявлено наличие этнофункциональных рассогласований в отношении к конфессиональным признакам. В связи с этим можно предположить, что менее полноценное развитие личности на предыдущих стадиях связано с менее полноценным усвоением этических норм на религиозно-этической стадии.

В целом достоверно больший процент этнофункциональных рассогласований выявлен в группах, регулярно употребляющих алкоголь в сочетании с марихуаной и/или с табаком, по сравнению с «условной нормой». В процессе проведения формирующего эксперимента (с применением контрольной группы) мы предполагали, что изменение отношений личности к образам родной природы и сказочно-мифологическим образам повлечет за собой этноинтегрирующие изменение отношений студенток к ПАВ. Перед формирующим экспериментом была также проведена диагностика уровня тревоги (в контрольной и в экспериментальной группах) по Люшеру. В качестве психолого-педагогических воздействий использовались элементы психотерапевтического «погружения» в любимый уголок родной природы с использованием аудиозаписи звуков живой при-

роды, сказкотерапии, психодрамы с перевоплощением в героев русских народных сказок и духов природных стихий, например, лешего, водяного, русалки и др.

Эксперимент показал, что восстановление системы отношений к природе и к сказочно-мифологической стороне русской этносреды влечет за собой снижение положительного и увеличение отрицательного отношения к алкоголю, изменения достоверны; достоверно уменьшилось количество респондентов, положительно относящихся к марихуане. Выявлена также тенденция к снижению позитивного отношения студенток к табаку и к курящим людям. Полученные результаты можно объяснить двумя принципами: этнофункциональной системности и этнофункционального развития.

Выводы

1. Своевременное начало природной и сказочно-мифологической (до 5-ти лет) стадий этнофункционального развития личности связано со снижением у студенток потребности в употреблении алкоголя, табака и марихуаны.

2. Этнофункциональные рассогласования отношений личности к климатогеографическим и антропо-биологическим элементам этносреды связаны с регулярным употреблением студентками алкоголя в сочетании с табаком и / или марихуаной.

3. Задержка начала природной и сказочно-мифологической стадий этнофункционального развития личности позже 5-ти лет связана с регулярным употреблением студентками алкоголя в сочетании с марихуаной или алкоголя в сочетании с табаком и марихуаной.

4. Исследование показало, что психолого-педагогические воздействия, осуществляемые на материале этноинтегрирующих природных и сказочных образов, обусловливают у студенток снижение позитивного и повышение негативного отношения к психоактивным веществам[5].

Полученные результаты могут быть использованы при разработке психопрофилактических и образовательных программ и практике психологического консультирования.

---

[5] *Шустова В.О.* Этнофункциональный аспект антинаркотического и антиалкогольного воспитания молодежи: Дисс. … канд. психол. наук. М., 2007.

И.А. Урмина

Социальная мобилизация молодежи средствами просвещения

Современные многоуровневые политические и социокультурные трансформации российского общества изменили основные принципы социальной интеграции, нарушили действие интегративных механизмов, традиционных для предыдущей эпохи развития страны. В результате реформ были созданы новые политические и структурно-институциональные возможности. На фоне этих перемен социальные структуры в России оказались неспособными реагировать на аномию и были неэффективны с точки зрения быстрой адаптации к этим переменам. В таком слабо структурированном социальном пространстве и в условиях непрогнозируемого будущего основными способами индивидуальной адаптации к структурной аномии людей становятся деморализация, апатия, социальная атомизация, ретретизм [1]. В массовом порядке стратегией социального протеста становится отказ от проявления инициативы в структурных формах. В периоды социальных перемен общество на фоне процессов дезинтеграции нуждается в ресурсах стимулирования как индивидуальной активности и инициативы, так и солидарности с целью интенсификации и дерутинизации деятельности людей.

Освоение человеком социального и культурного опыта или социализация с различной степенью интенсивности происходят в течение индивидуального жизненного цикла. Переходные процессы, происходящие в современной России, выявляют очевидное несоответствие между социальным и культурным опытом, транслируемым официальными институтами социализации в качестве общеобязательного, и реальными обстоятельствами, с которыми приходится сталкиваться младшим поколениям, в том числе в условиях их профессиональной социализации в рамках такой институциональной единицы, как организация. Сегодня очевидно и социально значимо различие между глубинными мироощущениями старших и младших поколений, первичная социализация которых осуществлялась в различных социокультурных условиях.

В течение периода профессиональной социализации происходит овладение специализированными трудовыми знаниями и навыками, первоначальное знакомство с соответствующей профессиональной

субкультурой. В образе жизни молодых людей на этом этапе профессиональная подготовка является ведущим модусом, институционально предполагающим значительные затраты индивидуальных усилий и времени. Институтами, обеспечивающими соответствующие знания и навыки, являются высшие и средние специальные учебные заведения. В этот период происходит первоначальная социальная и культурная дифференциация молодых, поскольку они распределяются по разным областям системы общественного разделения труда, характеризующимся специфичными для них знаниями, навыками, профессиональными традициями. Социализация общекультурного характера в этот период осуществляется, во-первых, как обретение индивидом нового, уже не детского статуса в семье; во-вторых, как освоение разнообразных культурных паттернов за счет расширения круга социальных контактов; в-третьих, путем обсуждения и интерпретации нового жизненного опыта в рамках молодежной субкультуры. Когда молодой индивид включается в систему общественного разделения труда, социализация подразумевает овладение необходимыми знаниями и навыками на рабочем месте, соединение с ними, при возможности, приобретенного ранее опыта, а также адаптацию в профессиональной субкультуре. Работа в этот период на долгие годы становится ведущим модусом в образе жизни индивида. Он становится полноправным гражданином, и его трудовая и гражданская социализация осуществляется уже не на базе специальных институтов, а во взаимодействиях и коммуникациях, соответствующих ситуациям, типичным для образа жизни взрослого человека.

В профессиональной социализации этого периода целесообразно проводить различие между первоначальной адаптацией на рабочем месте и повышением квалификации. В первом случае социализация осуществляется в непосредственной трудовой среде. Для второго случая существуют институциональные формы, которые отличаются от первых двух этапов обучения фокусированностью на узкой профессионализации. Временные затраты, связанные с повышением квалификации, влияют на структуру образа жизни индивида, пока продолжается переобучение. В период полной включенности людей в профессиональную и гражданскую активность закрепляется их социокультурная дифференциация. Чем меньше социально значимых контактов с другими видами деятельности предполагает про-

фессия, чем ограниченнее цели общественной организации, к которой принадлежит индивид, чем уже круг его знакомств, тем беднее эти субкультуры, тем менее они способствуют повышению уровня его общей культурной компетентности.

Общекультурная компетентность в период полной реализации образа жизни взрослого приобретается под действием как субкультурных, так и общесоциальных механизмов. В процессе социокультурной адаптации индивиды осваивают принятые в социально значимых ситуациях паттерны взаимодействия и коммуникации, нормы отношений, ценностные представления, вступая в процессы коммуникации и взаимодействия с представителями разноуровневых социальных групп и институциональных структур. В таких ситуациях возникает необходимость осваивать и применять иные, по сравнению с уже имеющимися, социокультурные образцы, ценности, нормы. Но наряду с этим члены общества обращаются и к общекультурным институтам: средствам массовой информации, учреждениям культуры и образования.

Социальный институт образования как относительно самостоятельная система общества играет важную роль, поскольку в его рамках накопленные предшествующими поколениями материальные и духовные ценности, знания, опыт, традиции передаются новому поколению людей. Задачей института образования является систематическое обучение и воспитание членов общества, ориентированное на овладение общими и специализированными знаниями, идейно-нравственными ценностями, умениями, навыками, нормами поведения, содержание которых определяется социально-экономическим и политическим строем общества, уровнем его материально-технического развития.

Повышение социальной активности молодежи

В отечественной социологии активно проводятся исследования социального поведения молодежи, поскольку, с одной стороны, существует очевидное противоречие между равенством прав на получение образования и дифференциацией в реализации этих прав молодежью из разных социальных групп, с другой — нет достоверной оценки использования интеллектуального потенциала этой группы общества и перспектив формирования рынка труда за счет компетентных специалистов. Здесь особенно важно понять, как складывается соотношение потребностей общества в работниках определен-

ной квалификации по тем или иным профессиям, с одной стороны; устремлений молодежи при выборе жизненного пути – с другой, структуры образования – с третьей. На это оказывают влияние и текущая демографическая ситуация, и изменения ценностных ориентаций самой молодежи, и колебания рынка труда в отношении ряда профессий, и смена парадигм системы высшего профессионального образования. При этом и демографическая ситуация, и рынок труда, и система образования имеют различную динамику. Все это способствует большей изменчивости условий вхождения молодежи в самостоятельную жизнь, трудоустройства и получения образования. Выбор специальности проходит под знаком ее оплачиваемости и престижности, без достаточного учета собственной внутренней предрасположенности.

Но, во-первых, отсутствие достаточного интереса и способностей к профессии не позволит молодому человеку занять в ней высокое положение. В то же время высокая квалификация в интересной для него, но менее оплачиваемой профессии может дать тот же результат даже в смысле заработка. Во-вторых, удовлетворение от работы и связанное с ним самоуважение не могут быть измерены в денежном эквиваленте, но являются значимой ценностью. При таком выборе эта ценность безвозвратно утрачивается. В-третьих, никто не может гарантировать, что ныне престижная и хорошо оплачиваемая профессия через десять-двадцать лет будет продолжать оставаться таковой. В результате человеку остается нелюбимая работа, невысокий уровень собственных профессиональных достижений на фоне снизившихся престижа и уровня оплаты.

В социальных теориях предлагаются различные описания механизмов и закономерностей социальных изменений. Теория относительной депривации [2; 3] трактует мобилизационные феномены как результат суммирования индивидуальных предрасположенностей и тенденций в поведении в ту или иную форму коллективного насилия. Групповая идентичность формирует установки людей по отношению к средствам и устремлениям, а сам потенциал напряженности является функцией масштаба, интенсивности и типа относительной депривации (относительная депривация создает и формирует латентную напряженность). Тогда масштаб относительной депривации есть степень ее распространенности среди членов данного сообщества или группы, а интенсивность – степень ее негативного воздействия на

коллективное сознание. Теория утверждает, что человек испытывает потребность достижения какой-либо цели не в том случае, когда он абсолютно лишен какого-то блага, права, ценности, а в том случае, когда он лишен этого относительно. То есть потребность эта формируется при сравнении личного (или группы) положения с положением других. Концепция социальной дифференциальной организации объясняет формирование и рост уровня отклоняющегося поведения за счет избирательного отношения групп или сообществ к существующим нормам и ценностям. Согласно концепции различные виды отклоняющегося поведения распространяются при такой организации локального сообщества, которая поддерживает установки индивидов на нарушение норм и ценностей социального порядка в противовес установкам, не благоприятствующим нарушению таких норм [4].

Теория мобилизации ресурсов появилась в 1970-е гг. как новый подход к изучению социальных движений и пришла на смену теории коллективного поведения, которая интерпретировала общественное движение как один из типов антиинституционального поведения в виде реакции на социальную напряженность, возникшую в системе временно. Теория мобилизации ресурсов предлагает рассматривать социальные движения как участие в решении политических проблем в парадигме конфликта интересов, организованное и формализованное действие, что, следовательно, позволяет их анализировать в терминах организационной динамики. Общественное движение тогда есть конфликтный тип коллективного действия, когда в парадигму конфликтного взаимодействия вовлекаются интересы власти и социальных субъектов. По сути, социальные движения соревнуются с доминирующими субъектами политического процесса, однако они вынуждены затрачивать значительно больше ресурсов для достижения того же уровня влияния на политику. Становится очевидным тот факт, что вовлечение индивидов в процесс мобилизации опирается на групповую сплоченность и формирование общей ценностно-мировоззренческой парадигмы. При этом коллективное поведение членов группы или сообщества представляет собой процесс непрерывной мобилизации действия в разных его формах, направленный на общественное признание актуальной для данной группы ситуации проблемной и связанной с социальными конфликтами.

Важнейшей составляющей общественного движения с точки зрения теории мобилизации ресурсов является организация. Ч. Тилли [4]

предлагает рассматривать организацию как синтез категорий (catness) и сетей (netness). К примеру, мы имеем категорию студентов и группу людей, связанных сетевыми отношениями дружбы, отношениями покровительства / подчинения и т. п. На пересечении категории студенчества и дружеской сети взаимоотношений мы с большой вероятностью получим организацию. Если человек принадлежит к организации, это означает, что он отдает ей определенное количество своего личного времени, энергии и, что немаловажно, осознает свою принадлежность к группе. С точки зрения теории новых общественных движений, общественные движения в роли коллективного актора заявляют обществу о наличии проблем, требующих немедленного решения. При этом коллективная идентичность формирует когнитивные рамки в отношении целей, средств и среды воздействия; интенсифицирует процесс коммуникаций и взаимодействий между акторами, позволяя индивидам распознавать друг друга и воспринимать себя как членов одной группы. Склонность индивидов и групп вовлекаться в коллективное действие зависит от наличия:

– доступа к информационным ресурсам;
– доступа к социальным сетям, объединяющим участников общественных движений;
– профессиональных знаний;
– коммуникационных навыков.

Эти показатели мотивируют индивидов участвовать в процессе построения общей идентичности. Различия в этих показателях, степень их выраженности влияют на стартовые позиции индивидов, их вовлеченность в деятельность организации, интенсивность участия в движении и на уровень ожиданий участников.

В России понятие мобилизации в социокультурном дискурсе употреблялось для описания и изучения военной мобилизации, трудовой повинности и, позже, общественных движений и протестных движений профсоюзов. Например, Е.А. Здравомыслова [3] предложила свое видение проблематики мобилизации. В изданиях Российско-Американского фонда профсоюзных исследований описаны проблемы протестной мобилизации профсоюзных движений в современной России. В ряде современных работ проведена реконструкция насильственных столкновений населения и власти в разные периоды времени, связанных с выступлениями в защиту экологии, гражданских прав, прав профсоюзов и т. д. В типологии моделей социальной мо-

билизации, предложенной И.А. Климовым [5], выделяются идеи аутентичной и эпифеноменальной мобилизации. Идея аутентичной мобилизации характеризуется принципиальной самостоятельностью субъекта мобилизации, в выборе целей и стратегий их достижения социальный агент, руководствуясь только своим разумением, для достижения личной цели способен привести в движение все доступные ему ресурсы. Обычно он руководствуется лишь своей выгодой, не производя ресурсозатрат в ущерб своим интересам. Идея эпифеноменальной мобилизации связана с мобилизационными групповыми процессами: субъект мобилизации следует либо чужой воле, либо внешней необходимости (природные закономерности, техногенные и социальные катастрофы). Социальная мобилизация рассматривается в контексте формирования предмета мобилизационной активности, с одной стороны, и активизации структурообразующих и структуропреобразующих механизмов определенных солидарных групп (сообществ) людей.

Социальная активизация молодых в условиях профессиональной деятельности

Одной из наиболее эффективных технологий современного менеджмента является концепция активизации (empowerment), например А.М. Стюарт [7]. Концепция получила развитие в период глобализации экономики в связи с широко распространившимся представлением о том, что включение в процесс принятия решения членов организации увеличит эффективность их работы за счет личностного роста и реализации творческого потенциала. Она связана с повышением степени ответственности, стимулированием активности и самостоятельности персонала, которая распространяется по широкому фронту функций, даже по организации в целом. Следует, однако, помнить о том, что осложнить использование стратегии активизации могут побуждения работников принимать собственные решения и проявлять личную инициативу. Успешность в этом отношении во многом зависит от правильно и ясно поставленных целей и задач в решении организационной проблемы, которые необходимо донести до каждого сотрудника организации. Традиционный менеджмент предполагает постоянный и жесткий контроль всех действий подчиненных и результатов их деятельности, но, как правило, он вызывает лишь раздражение и сопротивление. В процессе активизации контроль должен осуществлять тот, кто отвечает за оп-

ределенный участок работы. Он перестает быть частью традиционного организационного контроля, поскольку связан с более конкретным определением персональных задач и ожидаемых результатов, причем сами сотрудники организации заинтересованы в этих результатах и хотят их получить. Стратегия активизации включает силу обоюдной критики и разъяснения решений и действий. В ясной, открытой и честной обстановке люди не просто оценивают действия друг друга, но оказывают взаимную поддержку. Это требует освоения определенных навыков открытого общения.

Молодой менеджер, обращаясь к стратегии активизации, должен помнить о тех затруднениях, с которыми ему придется столкнуться. CHAOS: confusion (путаница), hassles (несогласованность), anger (раздражение), obstruction (препятствие), stasis (застой) – этой аббревиатурой американские специалисты весьма точно определяют типичный их набор. Справиться с сопротивлением инновациям или преодолеть застой возможно только двумя способами: убеждением или борьбой. В специальной литературе достаточно подробно представлены технологии убеждения; менеджеру надо только выбрать наиболее соответствующую конкретной ситуации, если сопротивление не вызвано системными причинами.

Следует подчеркнуть, что проблематика адаптации к условиям профессиональной деятельности в рамках организации молодых работников, в том числе молодых специалистов, изучается, как правило, лишь в структурно-функциональном аспекте. Однако эффективность деятельности организации напрямую зависит от характера и успешности освоения молодыми социокультурной среды организации. Именно поэтому научные исследования должны быть направлены на изучение трансформации социокультурных ценностей и социокультурной динамики молодежи в рамках отдельной организации.

Особое внимание в этом случае следует уделить процессу лидерства, причем не только в рамках отдельной организации. Целевые установки самореализации и успеха посредством прямого участия в преобразовании как организации, так и общества в целом, внешнего признания и получения одобрения окружающих связаны со стремлением лидера к расширению сферы личного влияния в реальном обществе и поиску и реализации средств осуществления этого стремления. Очевидно, что формирование лидерской позиции субъекта связано с механизмом экстернализации, который проявляется в

стремлении реализовать свою автономию и сделать ее значимой и для себя, и для остальных участников совместного деятельного процесса. Особенно важными представляются такие особенности социального поведения лидера, как стремление к инновациям, преобразованиям принятых в коллективе норм и правил с целью решения конкретных проблемных ситуаций.

Лидерство тогда можно рассматривать как общий процесс управления инновационным развитием структурной составляющей жизнедеятельности общества – социальной организации и, одновременно, как процесс регулирования коллективного поведения людей и разрешения проблемной ситуации с учетом конкретного характера реагирования членов группы или коллектива на эту ситуацию. С этой точки зрения на первый план выходят не психологические данные и способности индивида, а конкретные ситуации и технологии решения социальных проблем, в том числе и социокультурной мобилизации. Лидерство рассматривается как движущая сила мобилизационных процессов. Следует отметить, что проблемы социокультурной мобилизации молодежи не изучают, рассматривая мобилизацию в привычном – политическом – аспекте. Следовательно, без внимания остается контекст социокультурных изменений общества и основные факторы, побуждающие молодых к активности, хотя именно они и являются ведущими для прогнозирования возможных результатов и последствий разнонаправленной активизации современной молодежи.

Литература

1. *Merton R.K.* Social Theory and Social Structure. Glencoe, IL: Free Press, 1957 (copyright 1949).

2. *Walker I., Smith H.* Relative Deprivation: Specification, Development and Integration. Cambrige University Press, 2002.

3. *Здравомыслова Е.А.* Парадигмы западной социологии общественных движений. СПб., 1993. 172 с.

4. *Matsueda R. L.* Differential social organization, collective action and crime. Springer Science Business Media B.V. 2006. Available at http://www.springerlink.com/content/y0822q0hrg56mk65/

5. *Tilly Ch.* From Mobilization to Revolution. Michigan, 1978. P. 192.

6. *Климов И.А.* Социальная мобилизация – морфогенез структуры и действия // Россия: трансформирующееся общество / Под. ред. В.А. Ядова. М.: Канон-пресс-Ц, 2001.

7. *Stuart A.M.* Empowering people. London: Pitman, 1994.

Е.В. Расторгуева

Самоконтроль в процессе социализации: светские и религиозные формы

Если в качестве субъекта самоконтроля рассматривать не только отдельного человека в процессе его социализации – возрастной и профессиональной, гражданской и духовной, когда предметом анализа становится процесс освоения (интериоризации) опыта, но и сам социум, то понятие социализации приобретает совершенно новый и неожиданный смысл. Конечно, выражение «социализация социума» воспринимается с трудом, как и аналогичные словосочетания: «воспитание нации» или «реабилитация народа». Следует напомнить в этой связи слова А.С. Панарина, произнесенные при вручении ему премии А.И. Солженицына, когда он оценивал смысл своей научной деятельности. Главный проект, которым, по его собственному определению, он занимался в течение всей творческой жизни, – «реабилитация моего собственного народа», который находится в рисковой ситуации «нелюбимого собственными правителями». С одной стороны, такой подход к социуму непривычен и может оцениваться как метафора или даже некритическая экстраполяция качеств и требований, которые мы предъявляем к отдельному человеку, на общество в целом, на отдельные социальные, этнические или профессиональные группы, гражданские нации, цивилизационные общности. С другой стороны, подобное отношение к общности, к которой ты принадлежишь, вполне объяснимо, если не забывать о духовной связи, существующей между человеком и народом. Если такая связь для человека актуальна и значима, то и воспринимается она не как пустая метафора или теоретическое допущение, а как данность. А это уже другая точка отсчета.

Более того, подобное расширение представлений об объекте и субъекте социализации может быть столь же продуктивным в методологическом плане, как поиск «духа нации», «здоровья нации» или «души народа», ибо позволяет по-новому взглянуть и на становление личности в контексте исторических изменений, и на общую направленность этих изменений. В этом случае можно рассматривать процесс социализации как способность социального организма сохранять внутреннюю целостность, обеспечивать сбережение потенциала развития и поддержание баланса, обеспечивающего устойчивость социальной системы. Применительно к жизни социума можно

утверждать, что оценка его потенциала начинается и кончается признанием приоритета сакрального начала жизни, придающего ей смысл. Без этого *смыслообразующего* наполнения бытия любая власть над социумом становится призрачной. Именно это имел в виду А.С. Панарин, когда писал, что «источники духовной власти неподконтрольны государству», что «здесь требуется собственно духовная инициатива, связанная с защитой священных ценностей»[1].

Очевидно, что в этом случае расширяется и представление о феномене самоконтроля, который можно сравнить с «настройкой» (прежде всего «настройкой» на определенную иерархию ценностей) любой сложной социоприродной системы, функционирование которой зависит не только от внешних факторов и угроз, не только от потенциала самой системы, но и от так называемого человеческого фактора. Если даже свести человеческий фактор, как это свойственно современной науке, к рискам, связанным с невозможностью предсказать поведение и реакцию «слабого звена» системы – человека и социума, то и в этом случае открывается новый горизонт проблемы, поскольку единственно возможный путь устойчивого и безопасного развития не устранение этих рисков, а управление рисками. Но человеческий фактор нельзя сводить к рискам, поскольку именно здесь и скрыта возможность превратить риск в инструмент развития и саморазвития, что и составляет искусство быть человеком, способным во имя высших ценностей на *жертву*. Другими словами, самоконтроль может быть отождествлен с функцией управления рисками любого типа – от политических и экономических, до экологических и социальных.

Социализация по-разному интерпретируется в различных научных дисциплинах, школах и направлениях в силу различий, существующих между методами познания. Однако за этим внешним разнообразием просматривается общая концептуальная основа, которая, с одной стороны, демонстрирует свою методологическую эффективность и эвристическую ценность, о чем свидетельствует тот факт, что именно на ней базируется подавляющее число исследований, но, с другой стороны, несколько обедняет представление о феномене социализации. Дело в том, что социализация не сводится к какой-то одной тенденции или какому-то однонаправленному процессу.

---

[1] Философия истории: Учебное пособие / Под ред. проф. А.С. Панарина. М.: Гардарики, 1999. С. 51.

Чаще всего социализация понимается и трактуется как целенаправленный (и, как правило, управляемый, поддающийся манипулированию) процесс усвоения социокультурного опыта, накопленного поколениями, отдельными людьми (обычно имеются в виду представители младших возрастных групп, находящихся в поиске своего места в жизни). Отсюда превалирование философских и культурологических исследований социализации, трактуемой как утрата и обретение личной свободы с учетом состояния общества и социокультурного контекста, а также психологических и педагогических теорий. Зарождение и становление многих из этих теорий связано с использованием методов исторической реконструкции (в этом случае процесс социализации рассматривается в контексте мировой и национальной истории) и социологических методов, позволяющих ввести критерии измерения стадий или степени социализации применительно к различным возрастным, гендерным, социальным и профессиональным группам.

При обилии научных исследований, посвященных социализации (прежде всего – социализации молодежи), несложно заметить доминирование известной схемы, которую проще всего определить с использованием метафоры «врастание индивида в социум». Вместе с тем даже при самом незначительном изменении «позиции наблюдателя» открываются скрытые механизмы социализации, которые уже имеют некоторое отношение к характеру освоения духовной культуры. К примеру, если социализация описывается одновременно и как *процесс*, и как *результат этого процесса* – промежуточный или «конечный», то появляется возможность более объемного описания этого феномена.

Промежуточный результат свидетельствует о достижении конкретным человеком определенной «ступени» на иерархической социальной лестнице. А «конечный» результат – о тех качественных изменениях, которые происходят в душе человека, когда происходит открытие «внутреннего человека» (свобода как особый, высший, уровень самоконтроля) и/или подводятся итоги жизненного пути. В эти моменты наиболее полно проявляются (или не проявляются, а гаснут) те личностные качества и ценности, которые воспринимаются, а иногда и определяются как смысл жизни, оправдывающий жертвы и вселяющий надежду. Смысл жизни в таком его понимании становится одним из основных стимулов поддержания жизни, дос-

тойной человека. Даже сугубо светские исследования направлены на обобщение статистических данных качества жизни – особого системного показателя, включающего в себя свод наиважнейших ценностей, владение которыми позволяет сопротивляться недугам и страданиям.

В этой связи можно считать показательным тот факт, что Всемирная организация здравоохранения (ВОЗ), отбирая наиболее значимые критерии, которые предопределяют качество жизни человека, наряду с физическими, психологическими, личностными, социальными и средовыми критериями, выделяют духовную жизнь человека, неразрывно связанную с его религиозной принадлежностью и духовной культурой.

В том случае, когда речь идет о результативном аспекте, под социализацией подразумевают некий набор благоприобретенных качеств, свидетельствующих о том, что неизбежные противоречия между социальными и духовными ожиданиями, надеждами и воззрениями человека постепенно (поэтапно) снимаются или устраняются, что и формирует навык самоконтроля. Благодаря этому человек либо становится органичной частью социума – семьи, общины, возрастной, социальной или профессиональной группы, либо воспринимает себя как звено этой группы, что далеко не всегда соответствует действительности, либо «мимикрирует», приспосабливается к социальным требованиям, которые остаются для него внешними. В любом случае речь идет о различных проявлениях способности к самоконтролю.

Особый интерес в этой связи представляют исследования феномена религиозной социализации, которые появляются в последнее время, благодаря чему само понятие религиозной социализации постепенно вводится в богословский и научный дискурсы. Особенно ярко это проявляется в католическом богословии и протестантизме, что объясняется доминированием не ритуального начала, а сугубо интеллектуального дискурса и доктринального обоснования веры в западно-христианской цивилизации. ***Наиболее ярко эта особенность проявляется в позиции понтифика Бенедикта XVI, который*** в своих обращениях к пастве постоянно подчеркивает, сколь важно дать молодым некий образец и ориентир, рассматривая и определяя такое влияние именно как религиозную социализацию. При этом саму социализацию молодежи он расценивает как «интеллек-

туальный фактор, который должен затем сопровождаться эмоциональным и социальным фактором, то есть *социализацией в вере*».

Обоснование этого тезиса понтифик видит в том, что в прошлом, когда вера была определяющим фактором в жизни общества, для приобщения к вере было достаточно преподавания катехизиса: «Но поскольку социальная жизнь отдаляется от веры – сегодня даже семья практически перестала быть местом, где вера передается от поколения к поколению, – мы должны предлагать способы социализации веры, чтобы на основе веры возникала общность, формировалось жизненное пространство, убедительное своими образами мысли, чувства, личных отношений... Церковь сегодня, в том числе и в Италии, предлагает альтернативные решения и возможность такой социализации… А для этого они (молодые люди) должны располагать умными ответами на вопросы современности: нуждается ли человечество в Боге? Разумно ли сегодня верить в Бога? Христос – Он кто: всего лишь историческая личность, на основе которой была создана религия, или действительно Лик Божий, в Котором мы все нуждаемся? Можно ли жить полной жизнью, не узнав Христа?» (Речь Бенедикта XVI на встрече с духовенством епархии Аосты 25.06.1969).

Разумеется, в православном богословии внимание акцентируется не на интеллектуальном обосновании религиозной социализации, а на пробуждении внутреннего человека в человек тленном. Как говорит Святейший Патриарх Кирилл, «Можно прочитать много умных и полезных книг, но если у человека не сформировался свой собственный религиозный опыт, он не сможет быть эффективным в служении Церкви, его слово не будет убедительным… он будет говорить людям не свои, а чужие мысли, он будет просто пересказывать то, что выучил. И народ это чувствует. Самое сильное слово – то, которое преломляет, отражает внутренний духовный мир».

По мысли Предстоятеля, созидание внутреннего человека требует совсем иных усилий: «Я придаю огромное значение созиданию внутреннего человека, в первую очередь – в наших духовных школах. Думаю, что очень важно развивать в наших студентах стремление к литургической жизни, чтобы наши студенты сердцем, а не только умом воспринимали то, что происходит в храме. Литургическая жизнь должна стать неотъемлемой частью жизни человека и его очень сильной потребностью. В первую очередь это должно касаться Евхаристии. Мне кажется, что духовническая работа, исповедь,

причащение Святых Христовых Тайн – это то, что должно быть в центре нашей академической духовной жизни. Поэтому сегодня во много раз возрастают требования к духовникам в духовных школах. Духовники должны понимать молодых людей, отвечать им сердечной, отеческой любовью, вникать в их проблемы. Если духовник вовлекается во внутреннюю жизнь студента или воспитанника и становится его путеводителем, наставником, то такой контакт во многом определит духовный строй этого студента. Поэтому духовническая работа, активная литургическая жизнь должны быть в центре нашего академического бытия. И тогда, сопрягая интеллектуальное с духовным, мы на выходе можем иметь замечательное явление – современного мыслящего, образованного человека с сильным внутренним религиозным опытом. Я думаю, что Церкви, вступившей в XXI век и несущей колоссальную ответственность за духовную жизнь народа, необходимо иметь таких пастырей»[2].

Такой подход к сути социализации характерен для православной культуры на всех этапах отечественной истории. Для православного человека смысл жизни и та система образов, знаний и ценностей, которая сопряжена с поиском смысла жизни – этим «стержневым социальным чувством», неразрывно связаны с рождением и раскрытием внутреннего человека. А это рождение внутреннего человека из тленного происходит не только и не столько по воле самого человека и тем более не по воле социума, стремящегося «наделить» человека смыслом существования, например чрез светскую систему образования или просвещения, а по воле Божией, преображающей тленного человека, проходящего испытания скорбями и жаждущего спасения.

Как говорил преподобный Иоанн Кассиан Римлянин, никакое сокрушение сердца для приобретения истинной чистоты внутреннего человека не могут быть достойны того, чтобы в состоянии были приобрести такую добродетель чистоты, прирожденную одним Ангелам и свойственную Небу, одним трудом человеческим без помощи Божией: «Вовсе невозможно достигнуть евангельскаго совер-

[2] Выступление Святейшего Патриарха Кирилла в Киево-Печерской лавре на встрече с архиереями, духовенством, монашествующими, мирянами, преподавателями и студентами Киевской духовной академии 29.06.2009 (Официальный сайт Московского Патриархата: http://www.patriarchia.ru/db/text/707274.html).

шенства без усилий и трудов; также и этими одними трудами никто не может достигнуть совершенства без благодати Божией. Ибо как мы говорим, что человеческия усилия сами по себе не могут достигнуть совершенства без помощи Божией, так и утверждаем, что только трудящимся оказывается милосердие и благодать Божия... Собственный труд и человеческое страдание никогда не заменят Божественного дара, если он, по милосердию Божию, не будет сообщен желающему»[3].

Выдающийся миссионер и богослов XX в. высокопреосвященный Варфоломей (Городцев; 1866–1956), митрополит Новосибирский и Барнаульский, ссылаясь на отцов Церкви, в том числе и на творения Иоанна Кассиана Римлянина, делает вывод о том, что человек наделен от Господа полною свободою – произволением к деланию добра или зла: «И этой свободы Господь Бог от человека не отнимает, не насилует, хотя бы и мог по Своему всемогуществу. Свобода наша – факт вне всякого сомнения. Но Господь Бог хочет всем людям спасения, и поэтому тем, которые еще не пришли к Нему, не уверовали, не знают Его, Он благодатию призывает или чрез людей верующих, чрез Своих посланников, или особыми действиями Своей премудрости, благости, всемогущества».

В настоящее время само понятие «религиозная социализация» входит в язык отечественной науки и богословия с учетом особенностей нашей традиции. Этот процесс довольно убедительно описан В. Безроговым, по мнению которого восточно-христианские регионы, особенно территории, находящиеся под юрисдикцией РПЦ, приоритетом в процессе религиозной социализации считают ритуальную, церковную жизнь, участие в службах и таинствах: «В связи с такими различиями дифференцируется и понимание религиозной социализации, которая в самом общем смысле есть становление верующего, происходящее в определенном конфессиональном и социокультурном контексте. Современные западные исследователи считают проявление религиозности прежде всего не в выборе ритуалов, а в особом способе восприятия мира, соотнесения себя с ним. Поэтому и под религиозной социализацией понимают "введение в условия существования сверхъестественного", то есть превращение человека в верующего субъекта. Православная вера начинается с

[3] *Иоанн Кассиан Римлянин.* Писания. М., 1877. С. 145–148.

воцерковления, с обряда. Поэтому с православной точки зрения религиозная социализация – это воцерковление, становление членом прихода, общины, вписанной в этноконфессиональные рамки. Об этом говорится практически во всех документах РПЦ и в пособиях по православной педагогике»[4].

Особый интерес в рамках нашей темы представляет детальный анализ эволюции методов и форм религиозной социализации в России на разных этапах ее исторического становления, проведенный В. Безроговым. Автор вполне убедительно показывает, какие коррективы в возрастную периодизацию детской и юношеской религиозности привносило воздействие окружающей ребенка в России атеистической среды: «Выяснилось, например, что в поколениях 1950–60-х гг. рождения пик интереса к религии приходился не на детский, а на подростковый возраст, время самостоятельных мировоззренческих раздумий, в то время как более раннее детство под влиянием атеистической атмосферы в семьях выглядело совсем нерелигиозным; поколение 1970-х гг. рождения представляет собой переходный период, когда интерес к религии все чаще мог проявиться и в предотроческий период; поколение 1980-х гг. рождения показывает особенности детской религиозности, сходные с американскими результатами, но его религиозная социализация проходила и проходит гораздо более конфликтно, чем, например, у заокеанских и французских сверстников. У российских детей во многом иные и содержание религиозных образов, и наполненность мистического опыта, что связано с отсутствием многопоколенной религиозной традиции, с бездуховностью повседневной жизни. Российские четырехлетние дети не будут в 70% ответов приписывать «божественность» небу, как это сделали их английские ровесники, а около половины опрошенных не будут считать зверей или камни божественными творениями, им об этом никогда не говорили взрослые. Спиритуальность российских детей иная, нежели у детей других христианских регионов. Она больше связана с потребностью в защите, нежели с потребностью приятия мира и открытости по отношению к нему»[5].

---

[4] *Безрогов В.* Религиозная социализация и осуществление права на веру в межпоколенных отношениях: XX век и перспектива // Развитие личности. 2002. № 4. С. 115–116.

[5] Там же. С. 118–119.

Знак времени – взрыв интереса всех поколений и, в первую очередь, молодежи к проблемам культурной идентичности и механизмам идентификации, которые составляют основу основ процесса социализации поколений, но иногда трудноотличимы от технологий скрытого контроля и манипулирования. Еще вчера эта тема интересовала немногих – этнологов, политологов, культурологов. Сегодня чисто академические исследования этих явлений несут в себе политический заряд, легко облекаются в технологии воздействия на массы и открыто используются при переделе мировых ресурсов. Планета стала фабрикой *глобальной «пересоциализации»* молодежи (по сути – *антисоциализации)* или *«переидентификации»* миллионов. Площадка для «перековки» подготовлена размыванием культурных и политических границ, ослаблением и планомерным разрушением национальных суверенитетов, совершенствованием технологической базы массовых перевоплощений.

Никого теперь не удивляют самые радикальные методы тотальной антисоциализации молодых поколений – от смены национального гражданства на «электронное подданство» (теория и практика наднационального «гражданства по интересам») до «смены пола». В том же контексте следует рассматривать и бесчисленные программы насаждения и культивирования толерантности и мультикультурологизма, заполнившие все пространство политологического дискурса и рекламного бизнеса, ориентированных на молодежную аудиторию и юного потребителя. По мере распространения этих международных программ (поле активности их адептов – вся политическая карта мира) становится очевидным, что они ориентированы явно не на сохранение исторически сложившихся форм регионального культурного многообразия и традиционных моделей этнокультурного сосуществования. Чаще всего их применяют как инструмент, разрушающий в сознании молодых людей целостность конфессионального пространства, без которого невозможны ни преемственность в процессе социализации, ни самоидентификация молодых поколений и целых наций (роль культурообразующих конфессий в становлении национального наследия и менталитета), ни конструктивное этнокультурное и межцивилизационное взаимодействие – основа мира между людьми и народами.

Воспитание у молодых людей чувства толерантности, если бы оно было целью подобных программ, должно было бы базироваться на

уважении к религиозным чувствам и жестко критическом отношении к деструктивным культам. А это предполагает обязательное участие в разработке и осуществлении образовательных программ и стратегий, призванных культивировать в молодежной среде толерантность, тех конфессий, которые исторически представлены и тем более доминируют на конкретной территории. В действительности подобные программы, как правило, внедряются без учета позиции церкви – духовенства и мирян, а иногда откровенно направлены на легитимацию и распространение нетрадиционных культов, разрушающих саму возможность воспроизводства конфессиональной идентичности в новых поколениях. В ряде случаев (опыт современной России) они граничат с пропагандой воинствующего атеистического мировосприятия.

По этой причине мультикультурологические программы «воспитания толерантности» сегодня все меньше ассоциируются с исследовательскими направлениями, но все больше напоминают политические и геополитические проекты тотальной индоктринации, призванные повлиять на социализацию молодых поколений и самосознание наций, на самоидентификацию миллионов людей во всех концах мира. Таким образом, нелепое с точки зрения логики выражение «новое мышление», введенное в оборот в период демонтажа исторической России и послевоенных границ, незаметно становится «работающей категорией». Эта категория позволяет достаточно точно описать технологию разрушения культурной преемственности, когда предметом «зачистки» становится само мышление, неписаные права здравого смысла, предполагающего наличие религиозной веры как условия воспитания у молодых людей веротерпимости (как научиться уважать чужих матерей, культивируя неуважение к собственной матери?)

М.Г. Кучмаев

Место образования в структуре ценностей россиян

Развитие сферы образовательных услуг само по себе несколько видоизменяет систему ценностей (привносит в образование дух прагматизма) и определяется многими факторами, важнейшими из которых являются: изменения социальных и экономических отношений, характерные для современного момента; государственная политика в сфере образования, попытки проведения реформ в отрас-

ли; изменения запросов рынка труда; изменения демографической ситуации; социальные установки населения и усиливающаяся социально-экономическая дифференциация населения России.

В условиях однодетности семей складывается детоцентристский тип семьи, характеризующийся повышенным вниманием к интересам ребенка, что существенно повышает значимость получения единственным ребенком высшего и среднего специального образования. Российское общество ощущает потребность в получении образования, осознает связь уровня образования и положения человека в обществе, его статуса в занятости. Это подтверждается результатами обследований потребительских ожиданий населения, которые органы государственной статистики России проводят с конца 1998 г., ежеквартально опрашивая по 5 тыс. человек. Стремление населения страны приобретать услуги образования очевидно – около 30% респондентов имеют такое желание, но не могут его реализовать. Главная причина – нехватка денег. При этом среди целей, ради которых население готово делать сбережения, образование (в том числе детей) занимает первое место на протяжении всех лет наблюдений: 33–36% респондентов называют образование одной из главных целей накоплений.

В общественном мнении присутствует понимание того, что жизненный успех человека (в том числе материальный) зависит от наличия у него диплома об образовании и от престижности этого диплома. Если в первой половине 1990-х гг. торжествовал взгляд, что для успеха в жизни образование необязательно, то сегодня его обязательность редко кем ставится под сомнение. Согласно обследованию московских семей, проведенному НИИ семьи и воспитания в 2006 г., 85,5% отцов, 91,9% матерей из полных и 80% матерей из неполных семей хотели бы дать высшее и послевузовское образование своим детям[1].

Особенно важна в этом плане явно выраженная тяга к образованию у тех, кто сегодня вступает в жизнь. В 1990-е гг. ориентация на высшее образование стала одной из наиболее характерных черт этой возрастной когорты: молодежь с полным средним образованием отчетливо нацелена на поступление в вузы

[1] *Кучмаева О.В., Марыганова Е.А., Петрякова О.Л., Сабитова Г.В.* Московская семья – 2006. М.: ГосНИИ семьи и воспитания, 2007. С. 67

Социологические исследования показывают, что россияне относятся к получению образования преимущественно утилитарно. Оно является не столько самостоятельной ценностью, сколько средством для достижения более высоких позиций в обществе, связанных с материальным благосостоянием и властью. В какой-то степени образование используется как средство подъема в социальной иерархии и доступа к более высоким позициям еще с советских времен. Однако в последние годы произошел заметный сдвиг в целевых ориентациях россиян, и на сегодняшний день ценность образования подчинена задачам обогащения. Иными словами, образование ценится в той мере, в какой оно приносит доход и повышает статус; если оно не приносит таких результатов, его ценят довольно невысоко.

Ориентации россиян на разные образовательные уровни оказываются при этом проекцией притязаний на разные социальные статусы, а сама система образования – средством для реализации этих притязаний. Дипломы разных видов (школьный аттестат зрелости, дипломы ссузов и профучилищ, вузовские дипломы, в том числе «красные» и полученные в сравнительно престижных или непрестижных вузах, кандидатские и докторские дипломы) по-разному ценятся на рынке труда.

В ходе опроса, проведенного Фондом «Общественное мнение»[2], выяснялось: «Какие же жизненные цели, с точки зрения россиян, чаще всего ставит перед собой современная молодежь?» Более половины опрошенных (53%) убеждены, что главная цель молодых – обогащение, достижение материального благополучия; («все хотят стать миллионерами»; «жить лучше родителей»; «денежный вопрос – самый важный»). Другие цели назывались значительно реже.

Ориентация молодых россиян и их родителей во многом связана именно со стремлением расширить возможности достижения более высокого статуса. Молодежь, в принципе, не против получить при этом еще и знания, – однако знания только такие, которые будут напрямую способствовать реализации ее статусных устремлений. Другие знания, менее «практичные», зачастую не находят в ней отклика. Утилитарное отношение к образованию оказывает мощное давление на учебные заведения – от школы до вуза, – подталкивая их к «прак-

[2] Всероссийский опрос городского и сельского населения. 13.07.2002 г. Выборка: 1500 респондентов. Источник: http://bcl.fom.ru/^вport/caS/hunr^drшti/^*ork/of022603.

тической» переориентации учебных курсов на основе текущей рыночной полезности.

Что касается юношей, то их стремление к поступлению в вузы и готовность родителей оказать им в этом всемерное содействие связаны также с таким важным фактором, как предоставление студентам отсрочки от призыва в армию. Рост конкурсов в вузы в последние годы был отчасти обусловлен и этим фактором.

Тяга к образованию соединяется в сознании молодежи с пониманием того, что знание как таковое не гарантирует высокого, а часто и сколько-нибудь достойного социального положения: для большинства профессий, связанных с производством, воспроизводством и применением знания (таких, как школьные учителя, преподаватели вузов, врачи, ученые, инженеры, многие категории высококвалифицированных рабочих и т. д.), характерен низкий уровень оплаты труда. Стремления работать в этих профессиях в настоящее время почти не наблюдается. Даже получив специализированную подготовку для работы в этих родах занятий, молодежь зачастую делает выбор в пользу более перспективных карьер, не связанных с полученными в учебных заведениях знаниями. Капитал профессиональных знаний не находит применения и безвозвратно теряется.

Выбирая учебные заведения для поступления и строя планы на будущее, школьники учитывают свои социальные шансы. Важную роль в этом выборе играют также возможности их семей (денежные возможности, связи и т. д.). На высшее образование больше всего ориентированы те, кто заканчивает полную среднюю школу. Вместе с тем интерес к повышению образовательного уровня проявляют и учащиеся ссузов и ПУ, причем в последнее время этот интерес возрастает. Исследование в Новосибирской области (2001) показало, что 75,5% выпускников ссузов и 52,7% выпускников ПУ ориентированы на продолжение образования, а 40,6% выпускников ссузов и 31,5% выпускников ПУ реально его продолжают. Основной формой повышения образовательного уровня для них становится совмещение работы с учебой, причем 66,7% выпускников ссузов и 79,3% выпускников ПУ, совмещающих работу с учебой, считают основным занятием именно учебу[3]. Повышение уровня образования рассматривается ими как средство повышения своей конкурентоспо-

[3] Доклад о развитии человеческого потенциала в Российской Федерации 2004. На пути к обществу, основанному на знаниях. М.: Весь мир, 2004.

собности, упрочения позиций на рынке труда, повышения уровня материального благосостояния. Исследование показывает, что доминантной ценностью, определяющей выбор этой жизненной стратегии, является «повышение социального статуса и возможность сделать карьеру»; ради этого задействуются все ресурсы, в том числе оплата обучения.

Сегодня уровень участия населения в профессиональном образовании в России один из самых высоких в мире. В сложившихся условиях трудно ожидать, что снижение числа студентов будет происходить существенно медленнее, чем снижение численности населения в типичном возрасте получения профессионального образования. Можно предположить, что на протяжении ближайших пятнадцати лет произойдет почти двукратное уменьшение спроса на профессиональное образование молодежи.

Сегодня число мест на первых курсах вузов превышает количество выпускников общеобразовательных школ на 25%. Поэтому можно ожидать усиления конкуренции между учреждениями образования в рамках ступеней, а также между программами, реализующими разные формы обучения (очное и заочное), и между ступенями. Усилится и борьба за абитуриента (за финансирование).

А.В. Костенецкий

Проблемы молодежной работы на приходе в контексте современных культурных и политических условий и ценностных ориентаций

Контекст и актуальность проблематики

По статистическим данным на конец 2009 года[1] в г. Москве насчитывалось 1153 клирика и около 836 храмов, в 782-х из которых регулярно проводится богослужение на более чем 15 000 000 человек. Очевидна явная нехватка пастырей даже для нормального окормления уже воцерковленных верующих и тем более для катехизации потенциальных прихожан, о воцерковлении которых необходимо позаботиться. Вследствие этого и приходов в Москве, в которых есть крепкие общины, известно лишь около 15–20, в лучшем

[1] Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы – http://www.patriarhia.ru/db/text/969773.html.

случае – никак не более 50. Фактически сейчас большинство московских храмов представляют собой именно *приход*, настоящие общины есть лишь в единицах. Это является безусловным недостатком церковной жизни, которая во всей своей полноте может проявляться только в общине, в экклесии. Создание нормальных, самовоспроизводящихся общин на приходах является одной из ключевых задач, решение которых во многом определяет все последующее бытие Русской православной церкви.

Наиболее активная, мобильная и энергичная часть общества – это молодежь, именно она определяет будущее, ибо обладает творческим потенциалом и запасом времени. Принимая во внимание этот факт, а также учитывая сравнительно «пожилой возраст» большей части наших приходов, сравнительно малое количество активной воцерковленной молодежи, можно считать очевидным, что приоритетная задача РПЦ не просто в возвращении к общинной жизни на приходах, но теперь, в настоящее время – в создании молодежных общин. Хочется выразить надежду, что в будущем именно они составят основу прихода в его настоящем смысле, станут подлинной экклессией.

Проблемы, требующие решения

Нельзя подстраиваться под те деструктивные ценности, которые зачастую уже приняты подростком, случайно попадающим в православный приход, – необходимо быть готовыми дать адекватный ответ на его запросы. Но православные «молодежки» на наших приходах – явление не только редкое, но и довольно разрозненное. Каждая приходская молодежная группа, как правило, пребывает достаточно обособленно, сама по себе, живет своей жизнью – «как Бог на душу положит», как сложится исторически или как благословит настоятель. С одной стороны, это хорошо, так как должна быть некоторая самобытность в каждой общине. С другой стороны, представляется необходимым, чтобы каждая, даже самая малая группа ощущала себя частью большего целого, частью Вселенской церкви и чтобы каждый член любой молодежной группы видел примеры и других подобных групп и общин, проникался чувством соборности. Для достижения этой цели следует организовать активное взаимодействие между молодежными группами различных приходов и благочиний, а впоследствии и между молодежками различных епархий Русской православной церкви. В настоящий момент такая система взаимодействия еще не вполне отлажена и ее доработка представляется задачей, требующей решения.

Одно из существенных затруднений в нормальной организации молодежной работы на приходах состоит в том, что в сознании большинства настоятелей храмов и священнослужителей РПЦ работа с молодежью отнюдь не является приоритетной. Основными направлениями своей деятельности священники традиционно считают богослужение, исполнение треб, проповедь (опять же во время богослужения) и исповедь, духовничество. Активная внебогослужебная работа с молодой паствой и потенциальными молодыми прихожанами не вписывается в эту схему. Как следствие, значительная часть церковных руководителей на местах считают молодежную работу чем-то неестественным для себя, своего рода новшеством, навеянным временем и политикой Священноначалия, некоторым временным нововведением. Поэтому на многих приходах можно наблюдать формальное отношение к работе с молодежью, превалирование «отчетно-галочной» системы.

Случается, что организатор молодежной группы слишком активно противопоставляет себя и свою небольшую организацию «миру сему», подразумевая под последним собственно весь остальной мир, иногда включая и сам приход, из которого выделилась группа. Возникает своего рода изоляционистская тенденция. Этого быть ни в коем случае не должно, если мы хотим видеть адекватную православную молодежку, а не секту. Община всегда должна отождествлять себя с Церковью, в частности – с приходом. Не должно быть противопоставления молодежной общины приходу, пусть даже приход в худшем смысле слова «советский». Если в молодежной общине в какой бы то ни было (например, в скрытой) форме воспитывается отношение к приходу, к священству, священноначалию, к Церкви как к чему-то неправильному в противовес правильности, истинности и благочестию группы, то участники такого кружка рискуют никогда не войти по-настоящему в Церковь и с малой степенью вероятности почувствовать присутствие благого Бога в их жизни. Приведение ко Христу и в Его Церковь, приобщение к возможности спасения, к вечности и счастью в Боге – соприродные самой Церкви и христианству – вряд ли когда-либо произойдут в данном кружке и в жизни отдельных его участников. Поэтому изоляционистские тенденции следует пресекать в любом случае и на любом уровне.

Реальным препятствием в организации молодежной работы, особенно в небольших и небогатых приходах, зачастую становится не-

хватка бытовых и технических ресурсов. Отсутствие или непригодность помещения и мебели для проведения встреч, отсутствие финансовых средств для приобретения оборудования и несения неизбежных представительских расходов (кинопроекторы, канцтовары, чай, оформление стендов, транспорт для паломнических поездок и проч.) – все это может создавать проблемы для молодежки. Без достаточной ресурсной базы молодежная работа (состоящая, главным образом, из организации досуга!) рискует стать скучной и выродиться.

Отдельного внимания заслуживает уровень подготовленности служителей и работников Церкви к молодежной работе. Недостаточный интеллектуальный уровень и непонимание основ душевного устроения молодого человека может привести к неспособности вести нормальную молодежную работу, не говоря уже о миссионерстве и катехизации в молодежной среде. Самыми распространенными и грубыми ошибками неподготовленных и недостаточно чутких пастырей и молодежных работников являются попытки поставить себя «учителем», ментором своей группы вместо ее лидера и вдохновителя и бесцеремонное вторжение в личное, сокровенное пространство подопечных. Особенно нужно предостерегать молодежного работника от вторжения в личное пространство, интимную жизнь молодых людей и девушек.

Иногда священнослужитель или глубоко и давно воцерковленный человек и представители современного обмирщенного молодого поколения попросту разговаривают на разных языках. Например, вполне искренний, глубоко православный, ревностный, даже эрудированный и начитанный в святоотеческой литературе христианин считает вполне очевидным, что определенные действия, совершаемые большинством современных подростков, относятся к категории смертных грехов. А для последних неясен сам смысл термина «грех», и оперирующий им человек будет отнесен к категории «отсталых», несовременных или даже фанатиков. Получается, что неподготовленный православный молодежный работник и воспитанный вне религиозной атмосферы подросток могут даже не услышать, не понять друг друга. Следовательно, должна вестись психологическая подготовка, работа с самими организаторами молодежной работы на приходах, чтобы они были достаточно подготовлены к общению с любыми молодыми людьми и девушками и, главное, были бы корректны и разговаривали с молодежью на ее языке, давали адекватные ответы на ее запросы.

Создание на каждом приходе официальной ставки штатного ответственного за молодежную работу позволит сделать работу с молодежью на приходах системной, повсеместной и четко контролируемой Священноначалием и общественностью. Позитивным примером внедрения такой меры – хотя и на начальном этапе – уже может послужить Московская епархия, в которой по распоряжению Его Святейшества с 2010 г. при каждом приходском храме есть ответственный за молодежную работу, а во многих приходах города уже появились достаточно стабильные молодежные организации (храм Рождества Христова во Владыкине, Рождества Христова в Измайлово, Георгия Победоносца в Коптево, Успения Пресвятой Богородицы в Вешняках и многие др.)

В силу сложности, специфичности и переменчивости ценностных ориентаций, гражданской и жизненной позиции и психологических установок современных подростков и молодых людей представляется особенно важным при подготовке молодежных работников уделять внимание развитию лидерских качеств и творческого потенциала. Саму методику подготовки молодежных лидеров следует строить с учетом внутреннего потенциала человека, степени его самостоятельности, способности к адекватному и оперативному реагированию на любые изменения среды и широкому видению молодежной и общественной проблематики. В настоящий момент такие методики подготовки кадров для молодежной работы на приходах уже разработаны и частично внедряются Школой молодежного служения при Патриаршем центре духовного развития детей и молодежи при Свято-Даниловом монастыре, представители ряда приходов РПЦ уже прошли обучение на соответствующих курсах.

Для укрепления молодежных структур и расширения возможностей для их развития в различных сферах деятельности представляется целесообразным в отдельных случаях формальное учреждение некоммерческих организаций (НКО). Учреждение на базе уже сформированных, достаточно крепких, имеющих постоянный состав актива приходских молодежных организаций различных НКО (например, общественных движений, некоммерческих партнерств, благотворительных фондов и т. п.) даст возможность этим организациям более упорядоченно и эффективно вести свою деятельность по реализации социальных и общественных проектов, оказанию благотворительной помощи. В настоящее время практика учреждения НКО еще не очень распространена среди православных «молодежек», однако есть от-

дельные случаи, в которых этот способ организации применяется, и достаточно успешно. Для того чтобы каждая приходская молодежная группа, вне зависимости от давности своего возникновения, численности и направлений деятельности, могла ощущать свое место в Церкви в целом как Теле Христовом, чувствовать единение с множеством других представителей православной молодежи, получая от этого духовно-моральную поддержку и взаимное обогащение опытом, представляется очень важным регулярное проведение на епархиальном уровне совместных молодежных мероприятий (как богослужебной, так и досуговой и социальной направленности), привлекающих все молодежные группы и объединения епархии. Частично такой позитивный опыт уже есть в Московской епархии.

Помимо общения православных молодежных организаций между собой, представляется весьма полезным и их сотрудничество с органами власти и государственными учреждениями. Во-первых, такое сотрудничество может и должно иметь частичную миссионерскую и катехизаторскую направленность: государство и его власти должны знать о существовании в РПЦ достаточно сильных, интересных, инициативных, нормальных и занимающихся общественно-полезной деятельностью. Такое знание содействует поднятию престижа и повышение уровня доверия не только к конкретной молодежке, но и к Церкви в целом, что является своего рода разновидностью проповеди, и достаточно эффективной. Во-вторых, совместное проведение мероприятий или ведение проектов с госорганами и учреждениями является полезным для самих членов и руководителей православной молодежной группы, обогащая их разносторонним опытом, преодолевая возможные изоляционистские тенденции, влияние которых весьма нежелательно. Наконец, в-третьих, грамотное сотрудничество с властями и госучреждениями позволяет молодежным организациям расширять свою ресурсную базу, получать материальную и техническую поддержку.

Т.Ф. Черноус

Интеграционные процессы в современном высшем и послевузовском образовании Киргизстана

Современная система образования Киргизстана в своих преобразованиях ориентирована на основные модели: советскую, европейскую и американскую. При этом высшим учебным заведениям пре-

доставлено право выбора той или иной модели, равно как и выбора партнеров – из ближнего и дальнего зарубежья, а также форм сотрудничества с ними. В стране созданы благоприятные условия для установления и укрепления связей в области образования с другими государствами. Тем самым в системе подготовки кадров высшей квалификации осуществляются попытки преобразования через внедрение в национальное образование лучших мировых моделей. Правда, на этом пути возникает множество проблем и трудностей, связанных с адаптацией образовательных стандартов. К примеру, необходимо учитывать специфическую роль советского образования, которая в данное время подвергается трансформации и критике, зачастую неоправданной и неквалифицированной, поскольку эта система позволила подготовить множество именитых ученых и остается одной из сильнейших в мире. Она не препятствует широкой интеграции республиканского образования в мировую систему, в том числе через прямые контакты с международными организациями, как, например, ЮНЕСКО.

В Киргизии создан и функционирует Центр ЮНЕСКО ЮНЕВОК, который призван способствовать реформам профессионального образования, содействовать государственным структурам, общественному и частному сектору осуществлять деятельность по направлениям реформы и внедрять инновации в системе образования. Национальная комиссия активно сотрудничает с Международным UNEVOC – Центром ЮНЕСКО. Национальная комиссия Киргизской Республики по делам ЮНЕСКО по линии ЮНЕВОК работает с Главным управлением в сфере образования, а именно – в области внедрения современных технологий обучения и подготовки кадров в процессе реформирования системы образования.

Одной из многих форм поддержки развития образования стало техническое оснащение учебных заведений компьютерами, современной техникой, а также финансирование международными организациями обучения киргизских граждан за рубежом. Такие соглашения подписаны Киргизской Республикой с Россией, со странами Центральной Азии, Западной Европы, Америки. Большое количество киргизстанцев обучается в Турции, Египте, в странах арабского Востока, Израиле. Между США и Киргизстаном также подписан ряд Соглашений: «Программа корпуса мира»; Соглашение о сотрудничестве между МОНиК КР и Американским институтом научных технологий и языков; Соглашение между МОНиК КР и Фондом Со-

роса; Соглашение о сотрудничестве между МОНиК КР и Educational Services (США). В соответствии с этими соглашениями активную помощь Киргизстану оказывает Агентство Международного развития США – USAID, целью которого является обеспечение консультативной, методической и гуманитарной помощи через проекты и гранты. Американские кампании работают в тесном сотрудничестве с соответствующими ведомствами Киргизстана: Министерством экономики и финансов, Национальным банком, Киргизской Фондовой биржей, Ассоциацией юристов. С участием USAID проводятся реформы в различных сферах экономики, бизнеса, промышленности, в здравоохранении, образовании.

Одной из организаций, осуществляющих обмен, является IREX – частная некоммерческая организация, основанная в 1968 г., с ежегодным бюджетом 26 млн американских долларов. Целью этой организации является выполнение программы по международному обмену специалистами из Центральной и Восточной Европы, Азии, Монголии, США. IREX помогает восполнить потребности страны по обмену учеными, исследователями и академическими работниками [3], благодаря чему расширились возможности обмена опытом с иностранными коллегами, работающими за рубежом, и возникла возможность проведения исследований в США.

Одной из форм сотрудничества является ACCELS (Американский Совет по сотрудничеству) – молодежный обмен. Эта организация работает на территории 12 стран СНГ более чем с 500 школ, вузов и неправительственных структур [4]. Основной целью ACCELS является развитие образования и обучающих программ для студентов, аспирантов США и СНГ. Организацией работы со студентами занимаются консультативные центры России, Украины, Казахстана, Таджикистана, Туркменистана и Узбекистана, они же осуществляют программы взаимообмена, проводят конференции и семинары, организуют проведение экзамена на знание английского языка (TOEFL). Для студентов, аспирантов, ученых и преподавателей ACCELS организует программы, которые, чтобы расширить перспективы интеграции Киргизстана в мировое образовательное пространство, предоставляют возможность изучения истории американской культуры, образа жизни людей другой страны.

С января 1993 г. в Киргизстане работает Центр Фонда «Сорос–Кыргызстан», основной функцией которого является помощь в построении открытого общества. Огромное внимание Фондом «Сорос–

Кыргызстан» уделяется поддержке реформ и преобразований в системе образования. Особый акцент делается на ее модернизации путем организации учебных семинаров, тренингов, обучающих программ и создания условий для прохождения одно-, двухгодичных стажировок в Центрально-Европейском университете г. Будапешт. Кроме того, в республике под эгидой Фонда разработана программа «Поддержка высшего образования», которая стала началом в создании «Школы будущей элиты» (основная ее цель – подготовка интеллектуального потенциала страны из сегодняшних студентов). Программа предоставляет возможность получать дополнительное образование без отрыва от основного места учебы, через углубленную специализацию и профильную подготовку [5]. Огромную помощь в процессах реформирования системы образования Киргизстана и ее интеграции в мировое образовательное сообщество оказывает европейская программа «ТАСИС», которая разработана европейскими странами для оказания помощи странам СНГ в переходный период. Ведущие вузы республики активно участвуют в конкурсах и получают грантовое финансирование.

В.А. Мясников, исследуя процессы интеграции в образовании стран СНГ, определяет нынешнюю ситуацию как переходный этап от старой системы ценностей, которая дает ощутимые сбои (хотя многое можно было бы изменить, сохраняя при этом высокий интеллектуальный потенциал самой системы), к новой, которая еще только формируется. Все ощутимее проступают интеграционные тенденции, способствующие консолидации и интеграции систем образования на постсоветском пространстве [6]. Что касается негативных последствий разрыва единого образовательного пространства СССР, то они выразились в снижении качества образования, несбалансированности структуры и объемов подготовки кадров. Во многом именно этим объясняется заметный поворот в настроениях специалистов сферы образования стран СНГ в сторону восстановления ранее существовавших связей [7]. В настоящее время действуют долгосрочные целевые программы, достигнуты договоренности о воссоздании единого образовательного и информационного пространства [8], для чего имеются необходимые предпосылки: единая методологическая и организационно-структурная основа развития образования, использование русского языка в качестве языка межнационального общения, единство подходов к реформированию образования. Для специалистов вузов и НИИ, ученых, преподавателей по-

прежнему сохранили свою актуальность научные связи, наработанные за годы существования Советского Союза, когда совместными усилиями создавались сложнейшие технологии в области аэрокосмических, биотехнологических, медицинских и других исследований. Можно сказать, что все государства СНГ, несмотря на сложности в политической и экономической областях, стремятся сохранить единое образовательное пространство. В конечном итоге это и выступает основой новой концепции развития образовательных систем в изменившихся социально-экономических условиях.

В целях интеграции киргизской системы образования в мировое образовательное пространство и межгосударственной интеграции в республике за очень короткий период созданы и функционируют 8 межгосударственных высших учебных заведений (двойного подчинения): Кыргызско-Российский Славянский университет (КРСУ), Кыргызско-Узбекский университет (КУУ), Кыргызско-Турецкий университет им. Манаса (КТУ). Это также и частные вузы: Американский университет в Центральной Азии (АУЦА), Кыргызско-Российская Академия образования, Кыргызско-Кувейтский (Восточный) университет, Международный университет Алатоо (Турция), Университет Агахана. Кроме того, функционируют 10 филиалов вузов других стран СНГ. Однако ни в одном из них, кроме КРСУ, не представлено послевузовского профессионального образования (аспирантуры, докторантуры) в обновленном варианте.

Поскольку в новых условиях формируются качественно иные принципы организации жизни и деятельности людей, то соответственно меняется иерархия социальных и поведенческих норм и ценностей, в частности на передний план выходят вопросы социально-устойчивого и безопасного развития не только государства, но и личности гражданина. Отсюда увеличение ответственности человека за определение собственной судьбы и усиление акцента на его самостоятельности. В условиях расширения сотрудничества во многих областях деятельности, включая политическую, экономическую, культурную, важное значение приобретает полное восстановление деловых и взаимовыгодных связей в сфере образования, особенно высшего и послевузовского, которые были прерваны по разным причинам в связи с распадом Советского Союза.

В европейском процессе совсем недавно было сделано несколько чрезвычайно важных шагов вперед в направлении создания единого и гармоничного европейского пространства знаний. Главная цель

проводимых преобразований – переход на более высокий уровень качества образования, содействие мобильности высококвалифицированных кадров в рамках единой Евразии, повышение успешности выпускников, их конкурентоспособности. В ряде стран Евразии предпринимаются активные действия по интеграции национальных образовательных систем в будущую новую евразийскую систему образования и науки с целью приведения в соответствие с требованиями современности содержания и качества знаний своих граждан, а также содержания и результатов научных исследований. Стратегия и философия создания единого образовательного пространства Европы предполагает объединение усилий всех стран в достижении цели, в том числе усилий евроазиатских стран, которые поставили цель интегрироваться в Болонский процесс. В связи с этим назрела настоятельная необходимость в обмене опытом и сверке курсов стран Евразии, в разработке программы совместных действий на пути к интеграции в Болонский процесс – межгосударственной интеграции образования. Важно отметить основные направления такого процесса: создание единого нормативно-правового образовательного пространства; участие в работе Интеграционного комитета, Таможенного союза; участие в работе Международного Исполнительного комитета центрально-азиатских стран (Казахстан, Киргизстан, Узбекистан) в области образования.

Литература

1. Международные организации системы ООН: Справочник. М., 1990. С. 80.

2. Реформа и развитие высшего образования. Программный документ. Париж: ЮНЕСКО, 1995. С. 4.

3. IREX Ежегодный отчет 01.01.1996–31.12.1996 // IREX Annual report (Ежегодный отчет IREX). 1993–1997. С. 4.

4. Текущий архив ACSELS. Факты по исторической программе обмена. 1996.

5. Отчет Фонда «Сорос–Кыргызстан» // Вечерний Бишкек. 1997. 29 декаб. С. 19.

6. *Мясников В.А.* Интеграционные процессы в образовании стран СНГ в контексте новых социальных измерений. М.: Прогресс, 1998. С. 212.

7. *Лиферов А.П.* Новое российское пограничье и реинтеграция образовательного пространства СНГ. М., 2000. С.4–5.

8. *Мясников В.А.* Развитие интеграционных процессов в образовании стран СНГ. М.: Республика, 2001. С. 124.

Часть IV

ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ НАСЛЕДИЕ И НАСЛЕДНИКИ: ИСКУССТВО, ПРИРОДНОЕ И КУЛЬТУРНОЕ МНОГООБРАЗИЕ, ЭТНОСПОРТ

А.К. Коненкова

Духовные традиции изобразительного искусства в российской цивилизации второй половины XX века

Начало XXI в. было ознаменовано важным событием в художественной жизни Москвы и России в целом – открытием в 2000 г. Московского музея современного искусства, в котором на основе коллекции русских и зарубежных мастеров XX в. президента Российской Академии художеств Зураба Константиновича Церетели усилиями московских искусствоведов были собраны картины художников – представителей всех направлений XX в. Первый опыт создания художественной экспозиции нового музея показал: несмотря на то что культура XX в. представляет собой смешение многих стилевых тенденций и одновременное развитие самых различных художественных практик, искусство XX в. – это целостное явление.

После 1917 г. русское искусство прошло трудный, подчас трагический путь в своем развитии, который во многом был определен не эстетическими поисками, а политическим заказом. Но, несмотря на идеологическое давление, начиная с конца 1950-х гг. подспудно, сначала в Москве, а потом и в других городах, стало складываться неофициальное течение в искусстве, противостоявшее официальному и по содержанию и по пластической форме его выражения. Впоследствии оно получило название «другое искусство». За короткое время это новое направление, «пережило» весь предшествовавший период «жизни» мирового искусства XX в. – от фигуративного до абстрактного, от изобразительных форм традиционной картины до инсталляций, «объектов» и «перформансов».

В связи с изменившейся политической ситуацией в нашей стране произведения художников «андеграунда» – «другого искусства» – с конца 1980-х и в 1990-е гг. стали наконец-то открыто выставляться на выставках, оказались доступны для обсуждения широкому кругу искусствоведов и художников. Картина художественной жизни сложилась чрезвычайно сложная и пестрая. В художественной практике утвердился принцип: в искусстве возможно все; художник может выражать свое ощущение окружающего мира в любом виде.

При, казалось бы, полном разрушении формы и изобразительного начала в современном искусстве, уничтожении традиционного понимания картины, сейчас все более и более говорится о сохранении рус-

ской классической школы живописи и рисунка. Многие искусствоведы ныне пишут о том, что система академического художественного образования, основанная на строгой последовательности в овладении профессиональными навыками: формировании у художника точного видения натуры, безупречного рисунка, крепкости и точности линии, воспитание чувства цвета, ритма, пластики, развитие композиционного мышления и т. д. – является величайшей ценностью российской культуры.

Существование авангардного и классического искусства не противоречит друг другу, хотя в нашей художественной практике долгие годы эти два течения в искусстве XX в. были противопоставлены. В современном искусствознании многими исследователями авангард понимается как эксперимент, открывающий новые приемы, новое видение мира, по-новому работающий с формой, цветом и пространством – ради более глубокого постижения законов отображения окружающего мира, тем более что современная наука показала: многое из явлений окружающего мира человек не может воспринимать своими чувствами, а только с помощью специальных приборов, как результат эксперимента. Самое ценное из открытий авангардного искусства искусство классическое принимает и через систему образования передает следующим поколениям художников.

Такая преемственность возможна только при утверждении единой системы нравственных, этических и культурно-исторических ценностей, хранимых в России уже более тысячи лет. Русское искусство складывалось как искусство православное, поэтому один из путей восстановления целостности культурного пространства России – это следование традициям христианства.

После 1917 г. темы Ветхого и Нового Завета в живописи в официальном русском искусстве стали невозможны, но, как показывают современные публикации, они не исчезли из художественной практики. К религиозной тематике художники обращались, несмотря на запреты и смертельную опасность, стремясь обрести внутреннюю свободу и независимость убеждений и не подчинить свое искусство официальным требованиям и догмам[1].

---

[1] *Киселев М.Ф.* Религиозная тема в творчестве русских художников в эпоху тоталитаризма // Искусство. Приложение к газете «Первое сентября». 1998. Апр. № 16(88). С. 8–9.

Этот феномен русского искусства XX в. еще предстоит изучить. Имена большинства художников неизвестны, многие работы пропали после смерти авторов или наследников, многие просто были уничтожены. И все-таки сейчас начинают открываться архивы, восстанавливаются имена незаслуженно обвиненных в формализме, расстрелянных или угасших в сталинских лагерях, погибших на войне или просто отлученных от творчества – картина развития русского искусства XX в. становится все более ясной.

Ровесником XX в. был Валерий Всеволодович Каптерев (1900–1981). Он происходил из старинного московского рода и о себе говорил, шутя, что род его берет начало от средиземноморского пирата[2]. Как написано в одной из двух небольших статей о художнике, найденных в Интернете, Каптерев – художник сугубо московский. Об этом свидетельствует не география сюжетов его живописи, а художественная традиция, к которой он принадлежал[3]. Его творчество совсем неизвестно. Он начал учиться живописи перед революцией в небольшой частной студии М.Е. Харламова (1915–1917). Затем, с 1918 г., учился на живописном факультете во Вхутемасе у известного художника А.В. Шевченко. Был участником объединения «Цех живописцев», затем объединения «Бытие». В 1933 г. вступил в члены МОССХ, затем был исключен за формализм, а в 1958 г. восстановлен. При жизни состоялась всего лишь одна его персональная выставка – в эвакуации в Алма-Ате в 1943 г.

Первые работы Каптерева датируются 1920-ми гг.; это работы, созданные в путешествиях и по результатам путешествий. Еще студентом он совершил свою первую поездку в Среднюю Азию, в 1928 г. был участником экспедиции в Джунгарское и Заилийское Алатау, в 1930 – в высокогорный Казахстан, в 1931 – участвовал в изучении Памира и Таджикистана, часто путешествовал по Крыму. От периода середины 1940-х до 1956 г. практически ничего не дошло. Много работ Каптерев подарил Казахской картинной галерее, но они были уничтожены – как не соответствовавшие принципам социалистического реализма и невостребованные[4].

---

[2] Сто лет Валерию Каптереву – http://krotov.70mb.ru/VK06_4-5.htm (Материалы 01.09.2010).

[3] http://www.nasledie-rus.ru/podshivka/7523.php (Материалы 01.09.2010).

[4] *Ройтенберг О.О.* Неужели кто-то вспомнил, что мы были… М.: Галарт, 2008.

Тем не менее то немногое из художественного творчества Каптерева, что сохранилось, показывает, что соприкосновение с древними цивилизациями Востока в его путешествиях во многом сформировало содержание его искусства. Его произведения пронизаны ощущением древности, размышлениями о времени, о судьбах культур и цивилизаций. Живописные полотна художника воссоздают единую пространственно-временную духовную среду мировой истории, передаваемую с помощью символов культур различных эпох в сочетании с религиозной символикой.

Наиболее известен период живописи Каптерева, совпадающий со временем «оттепели», – это 1960–1970-е гг. Сохранившиеся картины показывают, что в эти годы он открыто обратился к религиозным темам. Им были написаны такие полотна, как «Мадонна» (1957), «Березовая мадонна» (1960-е), «Пророк» (1960-е), «Брак в Кане Галилейской» (1957), «Плакальщицы» (1959), «Вход Господень в Иерусалим» (1960-е), «Ангел» (1970-е). В 1976 г. появились картины на темы древнееврейской культуры: «Рукописи Мертвого моря», «Семисвечник», «Старое еврейское кладбище», «Древний завет», «Судный день».

К сожалению, практически нет никакой литературы об этом интересном художнике. Самой фундаментальной публикацией о его творчестве является тоненький каталог, выпущенный стараниями Елены Владимировны Колат – давнего друга семьи Каптеревых, в 1990 г.[5] Имя Валерия Всеволодовича Каптерева несколько раз упоминаетися на страницах изданной в 2008 г. книги Ольги Осиповны Ройтенберг «Неужели кто-то вспомнил, что мы были…»[6] о забытых именах в отечественном искусстве середины XX столетия. В 1993 г. в галерее «Ковчег» состоялась вторая небольшая персональная выставка Валерия Всеволодовича Каптерева, позволившая показать москвичам глубокую религиозно-философскую живопись художника.

Более известно, но узкому кругу специалистов, творчество Владислава Петровича Ваганова (род. 1938, Завитинск, Амурская обл.). В Москву он попал, поступив в Суворовское училище. Закончив его, он предпочел не военную карьеру, а профессию художника и с 1960 г. года занимался в Московском училище памяти 1905 года.

---

[5] *Колат Е.В.* В.В. Каптерев. Каталог. М., 1990.

[6] *Ройтенберг О.О.* Неужели кто-то вспомнил, что мы были… М.: Галарт, 2008.

В 1981 г. в Челябинской картинной галерее состоялась первая персональная выставка Ваганова, которую официальные власти восприняли как религиозную пропаганду и немедленно закрыли: основными темами его картин были Евангельские сюжеты. Как вспоминал художник, он всегда любил древнерусскую живопись, был потрясен фресками Ферапонтова монастыря, Владимирскими росписями преп. Андрея Рублева. В годы советского атеистического воспитания к теме христианства его обратило стремление к духовному идеалу: «На меня, как человека молодого и жаждущего красоты, все это доходило именно через красоту»[7].

Сначала Ваганов работал в технике рисунка, но с конца 1970-х гг. все чаще обращался к акварели. Специфические особенности этой техники: прозрачность колорита, размытость очертаний изображения, тонкость цветовых переходов, ее особенная воздушность – наиболее соответствовали стремлению художника передать красоту и духовность. Излюбленными сюжетами художника были «Оплакивание», «Сретение», «Тайная вечеря».

Изображая земные события Евангелия, художник создает идеальное пространство, не заполненное ничем, только золотистым или голубоватым светом, цвет которого символизирует божественный, небесный мир. Этому идеальному миру соответствуют действующие в нем персонажи: пропорции фигур вытянуты, черты лиц чуть намечены, рисунок создает ощущение бесплотности. Введенные в пространство детали – цветы и растения – сияют, как драгоценные камни.

Ваганов свободно владеет рисунком, умело выстраивает композицию, реалистично изображает окружающий мир. Об этом свидетельствуют его пейзажи – также любимая тема художника. Но обращаясь к Евангельским темам, он создает условное пространство, вольно обращается с формой, придает символическое значение цвету, подчиняя живописные средства передаче ощущения красоты божественного чуда. «Основа мировосприятия – духовное созерцание, слышать музыку природы и духа. Это темы Евангелия», – говорил художник о своих картинах[8].

---

[7] http://chelyabinsk.rfn.ru/rnews.html?id=15937 (Материалы сайта 05.09.2010).

[8] Цит. по ст.: *Киселев М.Ф.* Евангельские образы Владислава Ваганова // Искусство. Приложение к газете «Первое сентября». 1998. Июнь. № 23(95). С. 8–9.

В немногочисленных работах, посвященных творчеству Ваганова, отмечалось, что его Евангельские работы – уникальное явление художественной жизни России. Только в 1990 г. работы Ваганова были впервые выставлены в Москве и закуплены Государственным музеем изобразительных искусств имени А.С. Пушкина.

Сложный жизненный и творческий путь привел художника Бориса Георгиевича Биргера (1923–2001) к религиозной теме. Внешне все складывалось благополучно. Он родился в московской интеллигентной семье, его детство прошло в счастливой домашней атмосфере. Под наблюдением мамы он занимался живописью, копированием работ мастеров. В 1933–1936 гг. учился в детской художественной школе при Центральном Доме пионеров. Был настолько хорошо подготовлен, что в 1939 г. поступил сразу на 3-й курс Московского художественного училища памяти 1905 года. В 1941 г. поступил в МГАХИ им. В.И. Сурикова. Когда началась Великая Отечественная война, пошел на фронт, был награжден. Вернувшись, восстановился в институте и закончил его.

Творческая жизнь складывалась очень удачно. В начале 1060-х гг. в художественных кругах его едва ли не первым называли в числе тех, кто не просто «подавал надежды», но уже имел имя, кого надо было смотреть, за чьей работой стоило следить[9].

Перелом произошел после скандала в 1963 г. на посвященной «30-летию МОСХа» выставке в Манеже. Вместе с остальными художниками – участниками экспозиции – его подвергли критике, а когда он с ней не согласился, перестали выставлять. В середине 1960-х гг. Биргер вместе со многими представителями интеллигенции выступал в защиту «диссидентов». Его исключили из Союза художников, потом исключили из партии, закрыв, таким образом, возможность официального признания.

Но творческие поиски художника на этом не остановились. Особую известность приобрели написанные им портреты деятелей духовной оппозиции – писателей В. Войновича, О. Чухонцева, Ф. Искандера, Л. Копелева, Б. Окуджавы, В. Непомнящего, Ю. Даниэля, Э. Денисова, Б. Сарнова, Н.Я. Мандельштам. Среди этих работ одним из самых замечательных и глубоких является портрет Варлама Шаламова (1967). «После многих лет живописных поисков, когда я

[9] http://www.krugozor.org/boris_birger_p2.html (Материалы сайта 05.09.2010).

писал в основном натюрморты, изредка интерьеры и пейзажи, это была, пожалуй, первая работа, где движение цвета и формы начало, наконец, соединяться и открыло мне возможность подойти к психологическому портрету. Искусству, забытому в конце двадцатого века. Да, возможно, и ненужному нашему времени?» – писал в своих воспоминаниях художник[10]. В работе над психологическими портретами, в неизменном стремлении выразить духовное начало в живописи стала складываться совершенно особенная живописная манера Биргера. «Смотришь на портреты, написанные Борисом, и кажется, свет – их материальная основа, и лица вытканы едва ли не из него», – писал друг художника[11]. Особенность его живописи – светоносность цвета, «самосветящаяся» манера – так назвали этот прием критики. «Мне всегда хотелось писать свет: свет настольной лампы, свечи, солнечный свет из окна...» – писал Биргер[12].

Напряженная духовная жизнь, размышления о проблемах своего времени привели Биргера в 1980-е гг. к религиозной теме, сопоставленной с нравственными поисками XX в.: 1981 г. – «Шествие на Голгофу», 1984 – «Выход с тайной вечери», 1987–1988 – «Воскресение», 1997 – «Тайная вечеря». Сложившийся к этому времени живописный стиль мастера позволил с помощью художественных средств выразить глубину и многозначность содержания Евангельских событий. Гармония колорита, символика цвета, продуманность композиции и пластическая выразительность фактуры – все группируется в единое целое пронизывающим картину светом.

Непризнанный на родине, в России, Биргер был широко известен за рубежом. Его персональные выставки с успехом прошли в ФРГ и Великобритании, альбомы с репродукциями картин были изданы в ФРГ. Ему часто предлагали уехать, но он согласился на переезд только в 1990 г., обосновавшись в Германии. И, несмотря на свой отъезд, он писал: «Моя родина – здесь, в Москве. Здесь корни той культуры, которая не просто образовала меня, нет – спасла. В моих картинах не просто – воздух а "московский воздух"»[13].

---

[10] http://www.krugozor.org/boris_birger_p2.html (Материалы сайта 05.09.2010).
[11] *Цукерман Б.* Памяти друга. О Борисе Биргере, большом художнике и человеке – http://www.port-folio.org/2005/part60.htm (Материалы сайта 05.09.2010).
[12] http://www.krugozor.org/boris_birger_p2.html (Материалы сайта 05.09.2010).
[13] http://www.krugozor.org/boris_birger_p2.html (Материалы сайта 05.09.2010).

Интерес к поколению художников – ровесников XX в., чье творчество приходится на середину – вторую половину XX в., – сейчас усиливается. Это обусловлено не только тем, что их произведения уже стали антиквариатом. Сейчас становится все более очевидным, какой могучий гуманистический заряд содержало их творчество, оставшееся нам в наследство, отмечал С. Сафонов[14].

Говоря о задачах, стоящих перед русской культурой и искусством в начале XXI в., ныне покойный патриарх Алексий II писал: «Сегодня Россия встает на путь возрождения. Прежде всего, ей нужно преодолеть тяжкое достояние, оставленное ей XX в. Нетерпимость, агрессивность, унижение человеческого достоинства, образа Божия в душе человеческой, приверженность к упрощенным идеологическим схемам, превознесение материальных ценностей, пренебрежительное отношение к духовным и нравственным основам жизни. Можно ли избавиться от всего этого без возрождения подлинной культуры, без очищающего возрождающего обращения к своим духовным первоистокам?»[15]

Е.Н. Селезнева

Коды культурного наследования в структуре современного просвещения

Проблема современного просвещения заключается в несоответствии между изменившимися структурами и функциями познания в условиях смены культурных, в том числе научных, парадигм и преобладающими консервативными представлениями о социокультурных основаниях освоения окружения, которые исчерпали свою эвристичность в свете новых реалий, предполагающих изменение содержания культурной компетентности. Необходимо зафиксировать те тенденции трансформирующегося общества, которые влияют на изменение содержания просвещения, а также характер трансляционных моделей, которые могут быть идентифицированы как

---

[14] *Сафонов С.* Живописная формула времени – http://www.nasledie rus.ru/podshivka/7523.php (Материалы 01.03.2011).

[15] Цит. по: Архимандрит Иоанн (Экономцев). XI Международные Рождественские образовательные чтения // Православное образование. 2003. Декабрь. С. 6.

«просветительские» в той мере, в какой они соответствуют требованиям современного уровня знаний, чтобы сформулировать предмет, структуру, приоритеты просвещения.

С точки зрения закономерностей социокультурной динамики переход от одной познавательной парадигмы к другой, в данном случае от модернистской к постмодернистской, осуществляется в двуедином процессе наследования и инноваций. Речь идет о сложном взаимодействии культурных кодов, а также механизмов перекодирования и необходимых герменевтических процедур их применения в рамках современной культурологии.

Что же такое культурный код? В самом общем виде его можно представить как способ хранения, распространения и использования некоторого организованного (стереотипизированного по определенному основанию), упорядоченного социокультурного опыта, символизированного системой «означающих» – знаков, стилей, эпистем, языков культуры, образов, идей, представлений и т. д. В таком контексте просвещение можно представить как процесс освоения, распространения и использования кодов культурного наследования – моделей упорядочения социокультурной информации, способствующих повышению уровня культурной компетентности.

Что можно считать сегодня культурной компетентностью? Видимо, то знание, которое можно обозначить как социально значимое, т. е. транслируемое средствами современных институтов образования и просвещения (социализация и инкультурация), связанное с формированием идентичности разных уровней (референций), представлений о процессах изменения в областях социальных взаимодействий и символических коммуникаций и т. д. Особенно хотелось бы обратить внимание на так называемые экзистенциальные коммуникации, о которых говорил К. Ясперс после Второй мировой войны, когда обострилась проблема диалога и взаимопонимания культур разных стран, наций, регионов, конфессий. В этих условиях особую значимость приобрело соблюдение правовых и нравственных норм толерантности. Следовательно, в рамках современного просвещения следует уделить специальное внимание механизмам и способам «перекодирования» разных языков культуры, представляя критерии оценки разнородных проблемных ситуаций интеракции.

Тогда структуру современного просвещения можно представить как организованную активность разных институтов по *созданию,*

хранению, интерпретации и трансляции социально значимого знания как совокупности культурных кодов, обусловливающих необходимый уровень культурной компетентности. С этой точки зрения следует определить, как наследуются культурные коды.

Если представить культурный код по аналогии с парадигмой (эпистемой), то наследование можно охарактеризовать как процесс изменения – трансформации – символов и языков культуры в зависимости от изменяющихся систем и конфигураций – устойчивых структур социальной адаптации. А это всегда контекст интерпретации старого и нового, нормативности и девиантности, традиций и инноваций. Весь этот сложный комплекс взаимодействий предопределяет «избирательность» наследования в соответствии с социальной программой; процесс наследования будет включать «отбор» информации, оценку «баланса сил» старого и нового, построение теоретических выводов.

В процессе наследования культурный код конструируется переориентацией в способах наследования прошлого: переход от одной культурно-исторической эпохи к другой связан с переосмыслением культурного достояния прошлого (традиций) и его деконструкцией в соответствии с решением новых проблем.

Существуют ли какие-нибудь закономерности передачи культурных кодов от одной эпохи к другой, или «переходность» всякий раз имеет свои индивидуальные и неповторимые черты?

Как известно из современных концепций социокультурной динамики, все переходные периоды ознаменованы формированием новой «картины мира», представляющей всю совокупность мировоззренческих универсалий, всю «морфологию культуры» – от ее материальной («вещной») природы до сложнейших символических и регулятивных образований (ценностей, паттернов активности, технологий). В рамках новой картины мира старые культурные коды трансформируются в новые – для России модернизационные – парадигмы.

Понятие «просвещение», как известно, стало особенно распространенным после «эпохи Просвещения» (XVIII в.), когда содержательно оно стало отождествляться с программой радикальных социальных реформ, для которых была необходима соответствующая идеология научного знания, обосновывающая необходимость таких изменений в соответствии с идеалами XVIII в., где основополагаю-

щим принципом построения картины мира становится «рацио» (разум). Вся история и культура представлялась процессом поступательного развития человечества от «естественного» состояния к «цивилизованному». Понятие «культура» здесь замещается понятием «цивилизация» (от лат. civilite – благовоспитанность).

Просвещение, таким образом, понималось в универсальном смысле – как всемирно-исторический процесс совершенствования человечества на основе незыблемых законов нравственности и порядка. Соответственно, речь шла об универсальном и энциклопедическом знании, которое достигалось упорядоченной последовательностью обучения. Организованный корпус текстов должен был репрезентировать логически непротиворечивый и чувственно-наглядный образ мира. Создав свою многотомную «Энциклопедию, или Толковый словарь наук, искусств и ремесел», великие просветители Д. Дидро и Ж. Д'Аламбер полагали, что представленность образцов «высокой культуры» (или, точнее, «цивилизационных» образцов) в разных сферах человеческой деятельности будет способствовать формированию «благовоспитанного» просвещенного человека, свободного от невежества и суеверий. Просвещение здесь, таким образом, совпадает с образованием и воспитанием.

Т. Адорно и М. Хоркхаймер подчеркивали, что идеи Просвещения должны были способствовать «расколдовыванию» мира, разоблачению мифологем и метафизических представлений об истории и цивилизации. Отсюда идеал Просвещения – экстенсивный образ «полноты знания». В период постмодерна этот идеал универсального знания как «единой картины мира» распадается по разным областям культуры и культурных компетентностей, образованных по разным основаниям. На смену ему приходит фрагментарное, «клиповое» сознание, базирующееся уже не на «высоких идеалах», но на сугубо практических проблемах адаптации. Параллельно процессу утверждения идей эволюционизма и развития социальной и культурной антропологии все отчетливее обозначается тенденция «релятивизации» знания и, прежде всего, той классической модели Просвещения, которая понималась как «сокровищница культуры» в ее высоких образцах, которые должны были осваиваться людьми как нормативные культурные коды.

Таким образом, если «наследие Просвещения» понималось как набор культурных кодов, символизирующих высочайшие достижения человечества, которые должны составлять основу цивилизован-

ного общества, то «наследование» (через процессы образования и воспитания) имело целью «сохранение» и трансляцию этих культурных ценностей для передачи их потомкам.

По мере распространения «критики разума» (Кант), идеи рационального упорядочения мира и разработки программы «регулярностей» правильного управления социумом формируется новая парадигма интерпретации наследия и наследования как такого соотношения традиций и инноваций, которое помогает решать реальные задачи. Наследование культурного опыта заключается уже не в «заучивании» классического набора нормативных кодов, а в умении оперативно пользоваться ими. Значит, освоение культурных кодов происходит уже не в форме «нарратива» – упорядоченности и последовательности изучения смены культурных, в том числе познавательных, парадигм, – а в эклектической и фрагментарной разбросанности, в «ризомном» пространстве совмещения различных контекстов, стилей, образов, представлений, создающих непредсказуемые перформансы и инсталляции. Таким образом, становится возможным создавать «просветительские модули» из разных образцов и видов культурной компетентности, отвечающих требованиям технологической целесообразности.

В этом контексте существенно изменяются институты просвещения. Они перестают ориентироваться на единую нормативно-символическую систему, но встраивают в свои программы разные специализированные системы перекодирования информации, ориентируясь на их неодинаковую социальную значимость для неоднородной аудитории. Эти общие принципы изменения «программ трансформаций» характерны для учреждений культуры переходного общества, в деятельности которых существенно модифицируются просветительские функции.

Музеи, библиотеки, учреждения культуры клубного типа, культурно-досуговые учреждения, выставочные центры, институты образования, средства массовой информации и т. д. ориентированы на «избирательную культуру». Например, современные досуговые учреждения предполагают такую представленность услуг, которая стирает грани между элитарной и массовой культурой. Девианты классических культурных кодов включаются в новую культурную парадигму постмодерна «на равных основаниях», а общий смысл этой новой парадигмы задан уже другими обстоятельствами, кото-

рым подчинена деконструкция прошлого. Из прошлого отбирается только то, что соответствует новым задачам, актуализуются только подходящие для нее социокультурные образцы.

Современный культурный ресурс динамичен: то, что вчера считалось отклонением, сегодня может стать классикой – и наоборот. Подвижность объединений разных культурных кодов связана также с высоким рыночным потенциалом, который стимулирует продвижение всего «необычного», самых невероятных стилизаций под все известные культурные шедевры, модернизированные современными технологами и все же узнаваемыми и потому востребованными.

Просветительская модель деятельности современных учреждений культуры может быть представлена в виде набора кодов культурного наследования и современных деконструкций в соответствии с функциями традиционного учреждения культуры – созидания – хранения – интерпретации – трансляции, – а также субъектов всех этих видов деятельности:

– созидатели: владеют разными кодами, свободно переходят от одного к другому, представляя в этом смысле высший уровень культурной компетентности;

– хранители: владеют кодами отбора и классификации культурных ценностей;

– интерпретаторы: владеют герменевтическими кодами и способны к вариативному их использованию;

– агенты трансляции: продвигают в культурном пространстве, в том числе в рыночном, бренды культурных ценностей.

Каждый из выделенных субъектов просвещения имеет свои наборы культурных кодов и уровни культурной компетентности. В зависимости от того, какие из них доминируют в обществе, можно судить об уровне просвещения.

Как уже говорилось, релятивизация знания повлияла на функции субъектов просвещения, изменив их соотношение, роль и механизмы образования новой иерархии символов и культурных смыслов. Наиболее очевидны эти процессы в музейной деятельности.

Музей как один из наиболее репрезентативных институтов наследования традиционно выполняет три основные функции: *хранение* (музейных артефактов), их *описание* (интерпретация, рубрикация «единиц хранения» в музейных фондах), *репрезентация* музейных коллекций (выставочная деятельность). Сегодня структура и иерархия

этих функций по сравнению с прошлым существенно изменилась. Классическая функция музея как «хранителя» раритетов с акцентом на их уникальность сменилась репрезентативной, которая результирует работу двух первых – хранения и интерпретации. Нередко при этом репрезентация обходится и без интерпретаций. Эта функция все более выпадает из общей структуры просветительской деятельности.

Появляется новая функция – *имитации:* создание копий, голограмм, виртуальных музейных пространств. В широком смысле с распространением жанра имитаций часть филологов и культурологов связывает кризис музейной культуры и искусства. Например, Ж. Делёз говорит о «заговоре имитаторов». В литературе появляется «чудовищный стандартный роман, созданный как подражание Бальзаку, Стендалю… неважно кому. То, чему подражают, уже является копией… Имитаторы подражают сами себе, отсюда сила их распространения, отсюда и впечатление, что они сделали все лучше образца, так как им известен метод или решение» [2; 167–168]. Это ведет, по мнению Делёза, к утрате значения подлинных художественных ценностей: «СССР утратил свою литературу, и никто этого не заметил». Притом что увеличивалось количество книг и возрастали тиражи. В таком контексте коды созидания и трансляции совпадают в пространстве рынка: нужен быстрый оборот «продукции». Коды интерпретации вообще вытесняются из структуры просвещения. Это, по выражению Делёза, «нулевое состояние литературной критики» [2: 168]. Имитация распространяется на все жанры культуры.

В музейной деятельности, как уже говорилось, акцент ставится не на «уникальность» музейных экспонатов как неповторимых шедевров, но на их информационно-ресурсный потенциал. Конечно, «электронно-просветительская» функция музея позволяет мобильно перекомпоновывать информацию, создавая достаточно сложные программы перекодирования и совмещая разные языки культуры. Наборы культурных кодов здесь многократно увеличиваются, расширяя таким образом возможности агентов трансляции. Между тем статус «электронных музеев» еще не легитимизирован научным сообществом однозначно. Без ответа остается вопрос о том, что вообще можно тогда назвать музеем, если отсутствует его основной атрибут – уникальный предмет хранения.

Тенденция создания электронных форм просвещения характерна не только для музеев, но и для других учреждений культуры, напри-

мер библиотек. В конце 1990-х гг. по соглашению Министерства культуры России и Библиотеки Конгресса США была создана электронная библиотека на базе Петербургского отделения Академии наук и Кунсткамеры. На электронных носителях была зафиксирована история России и Сибири.

Подобные примеры свидетельствуют об изменении как классических функций просвещения в период постмодерна, так и их рангов в структуре культурной деятельности. Возникают новые классификации и типологии учреждений культуры, в том числе музеев, по доминированию ведущих функций. Безусловно, остаются и музеи классического типа: Эрмитаж, Третьяковская галерея, Политехнический музей, которые функционируют в старой парадигме «сокровищниц культуры». Но все более распространенным явлением становятся так называемые коллекционные выставки, где сводится на нет функция научных интерпретаций и, соответственно, классификаций. «Фактографичность» и «свидетельство» вне герменевтических кодов создают пространство «эксплориумов» – площадок манипуляций и практических интеракций. Эксплориум – это игровое пространство, где все можно разобрать, потрогать, экспериментировать с экспонатом, который уже не пассивно выставлен в витрине, но становится объектом игровых манипуляций. По мнению некоторых музееведов, музей систематики себя исчерпал. Политехнический музей представляется им скучным, и главной проблемой сегодня они считают совмещение коллекционной и интерактивной функций.

Обобщая эти тенденции, можно сказать, что создание «игровых пространств» характерно практически для всех форм просвещения – начиная от игровых форм образования и обучения и кончая искусством, телевидением и даже бизнесом. Культура в ее аудиовизуальном воплощении становится спектаклем, игрой и, в конечном итоге, «культурой имитаций». Опасность такого положения дел отмечал Ж. Делёз, который считал, что она может заменить классическую не в качестве конкурента, а *«как монополия*, удерживаемая формациями, которые подавляют творческие возможности… Сомнительно, что аудиовизуальная культура создаст свои условия для творчества, если литература не сохранит свои» [2: 171]

Возвращаясь к музейной тематике, можно отметить, что неоднозначность классификаций для разных типов музеев порождает опре-

деленные проблемы в музейном проектировании. При достаточно отчетливой проявленности маркетинговых стратегий в музейном деле по согласованию музейных «спроса и предложения» и их корректировке за счет совершенствования технологий проект музея XXI в. большинству специалистов в области музеев представляется не в виде «электронного музея», но в качестве художественно спроектированного пространства музейных экспозиций. Музей будущего, по их мнению, – это экспозиционное пространство в его классическом выражении, сохраняющее функции репрезентации культурного наследия и его освоения зрителем в процессах интеракции. Такая точка зрения согласуется и с представлениями русских философов, например с пониманием музея как «собора лиц» (Н. Федотов).

Можно отметить еще одну тенденцию, характерную для трансформирующихся учреждений культуры, – ориентацию на полифункциональность. При крупном музее или клубе могут находиться библиотека с читальным залом, ассоциации по интересам, магазин, кафе, центр информационного обслуживания и культурно-образовательных программ, комнаты релаксации и даже арт-терапии и т. п. В маркетинговых стратегиях такая полифункциональность обозначается в бизнес-планах как «социальное партнерство», обеспечивающее взаимосвязанность и взаимодополняемость услуг в сфере культуры. Тенденция к полифункциональности усложняет просветительскую деятельность, делая ее разнонаправленной и комплексной, но и размывая традиционные функции учреждения культуры как института социализации.

Приведенные выше примеры трансформации традиционных функций учреждений культуры отчасти вписываются в культуру постмодерна. Это отказ от отчетливых ценностных ориентаций; фрагментарная представленность культурных контекстов вне научных классификаций («коллекционные выставки», представляющие экспонаты «как таковые»); внедрение «игровых жанров». Все это можно связать с приспособлением к «режиму рынка», вызывающему дистанцирование транслируемых форм культуры от их изначального контекста. Кроме того, для постмодернистской культуры характерно возрастание роли «посредников» за счет стилизации, «цитирования», техники коллажа, что позволяет переносить материал из одного контекста в другой с перераспределением заимствованных элементов. Так новые произведения создаются из уже сущест-

вующих, но это не творчество, а комбинаторика. Сегодня сходную роль исполняют средства массовой информации, трансляционные коды которых, по словам А. Моля, порождают «мозаичную культуру». Об этом же говорили М. Хоркхаймер и Т. Адорно в своей известной работе «Диалектика Просвещения» [1]. В главе «Индустрия культуры: Просвещение как массовый обман» они показали, что технологический рационализм в качестве «индустрии культуры» создает именно такое качество культурных форм и соответствующие коды для стереотипов массовой культуры.

В контексте трансформации культурных кодов Просвещения открытым остается вопрос о функции «созидания». В этом отношении особый интерес представляют идеи относительно «кодов творчества», высказанные Ж. Делёзом, который подтверждает свои доводы примерами из истории философии. Отвечая на замечание, что вместе с Ф. Гваттари они создали собственный философский стиль, непохожий на академический, он по сути излагает свою стратегию творчества.

По его мнению, история философии не основывается на какой-то особой рефлексии. Это «портреты», как в живописи, но представляющие собой не «подобие оригинала», где сходство создается его воспроизведением. Речь идет не о пересказе того, что уже сказали великие мыслители, но, скорее, о «конструкции ментальных концептов», тех проблем, которым эти концепты соответствуют: «Например, Юм демонстрирует оригинальный концепт веры, но он не говорит, почему и как проблема сознания ставится таким образом, что сознание оказывается обусловленным модусом веры» [2: 177]. И далее: «Философия везде предполагает изобретение концептов». Ее «соперник» сегодня – информатика, коммуникация, торговля, которые осваивают слова «концепт» и «творчество». Но эти «концепторы – нахальные люди», изображающие акт продажи как вершину капиталистической мысли, как cogito товара [2: 177].

Подводя некоторые итоги, необходимо еще раз сформулировать проблему изменившегося содержания просветительской деятельности в контексте культуры постмодерна. С одной стороны, это нивелирование шкалы культурных ценностей, стирание граней между высокой и массовой культурой; с другой – оценка качества просвещения с точки зрения определенной иерархии уровней культурной компетентности. Следовательно, появляется необходимость изме-

рять ее «высоту» и, соответственно, ранжировать культурные коды как «единицы измерения» социально значимого знания. Конечно же, это относится прежде всего к выполнению функций социализации и инкультурации, позволяющих человеку осознать свое место в мире, идентифицируясь с ценностными и нормативными символическими структурами современного знания.

Литература

1. *Хоркхаймер М., Адорно Т.* Диалектика просвещения. Философские фрагменты. М., 1977.

2. *Делёз Ж.* Переговоры. СПб., 2004.

Т.Ю. Анашкина

Российское меценатство как традиционная опора православного церковного искусства и культуры

Известно, что меценатство – явление для культуры не новое. Еще в I в. до н. э. римский гражданин, убежденный монархист и приближенный императора Августа, Меценат Гай Цильний, известный многими деяниями, особо прославился тем, что оказывал всестороннюю поддержку многим своим современникам – служителям муз. С этого времени его имя стало нарицательным и сегодня отождествляется с представителями имущих социальных слоев, осуществляющими опеку над искусством, наукой и культурой в целом. Вместе с благотворительностью меценатство и сегодня является широко распространенным видом социальной деятельности как в России, так и за рубежом.

Меценатство как социокультурное явление имеет не только светский, но и религиозный источник. Согласно тексту Ветхого Завета Авраам дал Богу десятую часть «из всего»[1], что послужило библейским обоснованием традиции обязательного выделения верующим доли своего дохода на религиозные цели. Пришедшее на смену Ветхому завету Христианство переосмыслило и расширило границы этого ставшего законом порядка. Противоположение земного и небесного трансформировалось в новую эпоху во взаимодействие, направленное на преодоление природности человека, давав-

[1] Быт. 14: 20.

шее возможность его перехода в вечность, в пространство истинного бытия[2]. Так же и закон праотцев о передаче десятины на нужды культа перешел в христианство как обязательный, но уже недостаточный. Сам Христос говорил о том, что, давая десятину, фарисеи не делают главного – «не радеют о суде и любви Божьей. Сие надлежало делать и того не оставлять»[3]. Истинная, живая, а не «книжная» вера должна быть основана в первую очередь на любви. Нести и распространять любовь и милосердие миру стало не только религиозной, но и нравственной и социальной *обязанностью* христианина, поскольку именно этот путь, – путь преображения души через исполнение христианской заповеди, – ведет его и в царство вечной Любви. Кардинально переосмысливается в христианстве и сама ценность материальных благ. «Не собирайте себе сокровища на земле..»[4]; «Ибо где сокровище ваше, там сердце ваше»[5] и т. д. Эти мысли проходят в Евангелии красной нитью. Личное материальное благополучие и богатство начинают пониматься как непреодолимое препятствие на пути движения к главной христианской цели.

В средневековой византийской культуре, ставшей образцовой на этапе культурогенеза для культуры русской, наследие имперского Рима и христианское учение реализовались в симфонической модели устройства земного бытия, документально оформившись, впоследствии, в кодексе Юстиниана. В предисловии к Шестой новелле мы находим следующее: «...Величайшие дары Божии, данные людям высшим человеколюбием, – это священство и царство. Первое служит делам божеским, второе заботится о делах человеческих. Оба происходят от одного источника и украшают человеческую жизнь. Поэтому цари более всего пекутся о благочестии духовенства, которое, со своей стороны, постоянно молится за них Богу. Когда священство бесспорно, а царство пользуется лишь законной властью, между ними будет доброе согласие (συμφωνία)»[6].

Непременная забота христианина о церкви становится не только религиозным, но и государственным служением. Уже в первые века по принятии христианства Русью устроение и украшение храмов

---

[2] *Доброхотов А. Избранное.* М., 2008. С. 88.
[3] Лк. 11: 42.
[4] Мф. 6: 19.
[5] Мф. 6: 21.
[6] *Карташев А.В.* Вселенские соборы. М., 1994.

воспринималось как обязанность русской княжеской власти. Так, согласно Иллариону, Ярослав украсил храм Св. Софии – «всякою красотою украси: златом и серебром и камением драгым и сосуды честными»[7]. Б. Рыбаков приводит по летописи XII в. при описании дворцовой церкви Андрея Боголюбского следующие данные: Князь Андрей создал эту церковь в память себе и украсил ее многочисленными иконами, золотом, самоцветами и великим бесценным жемчугом. Он снабдил ее различными окладами на иконы, всевозможными богослужебными сосудами. Она была украшена золотом и финифтью, и золотым Иерусалимом с драгоценными каменьями, и разнообразными паникадилами.

Наиважнейшим духовным образцом христианина в первую очередь была монашеская стезя, ступая по которой человек отказываясь от земных благ, полностью посвящал себя служению Богу и людям. Феномен меценатства, хорошо известный и католическому миру, объединил в русской культуре идею искупления за богатство, прочно укоренившийся идеал монашеской добродетели нестяжательства и традицию государственного и гражданского попечения церкви как форму светской богоугодной деятельности. Вплоть до XVII в. основная работа по обеспечению страждущих, являвшаяся важной формой социального служения, проводилась церковью, в то время как сама она, согласно симфонии, существовала под финансовой опекой царского дома. Начиная с царствования Федора Алексеевича указом от 1682 г. начинают создаваться официальные светские учреждения призрения, число которых в последующие столетия постоянно росло[8]. В это и последующее время инициатива по созданию разного рода благотворительных учреждений исходила, как это принято сейчас говорить, «сверху» – непосредственно от государя и дворянства.

Т. Георгиева отмечает, что в XVIII–XIX вв. российской властью был предпринят ряд административных мер, «поставивших православие в особое положение в государстве», что послужило, по мнению автора, массовой трансформации религиозного чувства в чувство патриотическое[9]. Одним из видов меценатской деятельности

---

[7] Цит. по: *Колпакова Г.С.* Искусство Древней Руси. СПб., 2007. С. 18.

[8] *Верещагин А.С., Хайртдинов Р.Х.* История российского предпринимательства: от истоков до начала XX в.: Учеб. пособие. Уфа, 2009. С. 217.

[9] *Георгиева Т. С.* Русская культура и православие. М., 2008. С. 221.

стало на границе XIX–XX вв. попечение о строительстве храмов – памятников, возводимых «всем миром» при активной финансовой поддержке и деятельном участии местных властей, императорского дома, дворянства и духовенства. Традиция строительства церквей в память об отдельных значимых событиях известна еще со времен Древней Руси. Начиная с XIX в. такой тип храма наделяется мемориальной функцией[10]. Примером такой деятельности может служить возведение (ныне не существующего) храма Рождества Христова или Спаса-на-Водах в Санкт-Петербурге в честь погибших в русско-японской войне моряков. Главой попечительского комитета по строительству стала королева эллинов Великая княгиня Ольга Константиновна. В его финансировании принимали участие в первую очередь члены августейшей семьи. Пожертвования поступали и от частных лиц самых разных сословий [11].

Начатая в царской России, эта деятельность была продолжена русскими эмигрантами за рубежом. В 1932 г. генерал-лейтенантом Глебовым был организован сбор средств на сооружении на Французской Концессии капитального храма-пямятника Императору Николаю II[12]. На пожертвования русских эмигрантов и трудами попечительницы княгини Марии Александровны Святополк-Мирской и военного инженера, архитектора В.В Сташевского была сооружена и освящена 22(5) июля 1931 г. Иверская часовня на русском кладбище в Белграде[13].

К началу XX в. в Российской Империи массовый характер начинают приобретать частная благотворительность и меценатство. Инициатива в распространении этого движения от государственно-конфессиональной среды переходит к представителям иных сословий: купцам, фабрикантам, мелкому поместному дворянству. Новое меценатство начинает наиболее активно оказывать поддержку сфере,

---

[10] *Левошко С.С.* Архитектурное наследие Русского Зарубежья: Храмы-памятники Николаю II // Трибуна русской мысли. 2003. № 2(6). С. 152–159.

[11] *Штром. А.* Спас-на-Водах (Об обстоятельствах строительства и обустройства храма-памятника морякам погибшим в русско-японскую войну 1904–1905 годов) // Московский журнал. 1994. № 8. С. 20–22.

[12] *Левошко С.С.* Архитектурное наследие Русского Зарубежья: Храмы-памятники Николаю II // Трибуна русской мысли. 2003. № 2(6). С. 152–159.

[13] Иподиакон Андрей Тарасьев. Русские церковные хоры и регенты в Белграде (1920–1970). Ч. 2. Хоры и регенты в Иверской часовне в Белграде. Интернет-журнал – http://www.pravoslavie.ru/jurnal/28650.htm.

которую принято объединять широким понятием *культура*. В это время общественный и философский интерес заметно смещается к исследованию этнонациональных и духовных основ русской культуры. Появляются тенденции не только осмыслить, но и актуализировать культурное наследие, понимаемое достаточно широко. Наблюдается культурный синтез самых разнообразных и разноприродных культурных течений: имперской идеологии Российского государства; изъятых из былинной сказочности фрагментов язычества; тяготеющих к традиционализму элементов бытовой культуры. Создаются археологические, и церковно-археологические общества, в искусстве свое место обретает неорусский стиль, активно развивается религиозно-философская мысль. На рубеже XIX–XX вв. возникает «Общество защиты и сохранения в России памятников искусства и старины». Идет активный поиск онтологических оснований русской культуры.

Повышение интереса к русской старине совпадает с наиболее активным включением в освоение культуры купечества, имеющего преимущественно старообрядческие корни. Обладая значительным капиталом и являясь «живыми носителями древнерусского благочестия», они активно включились в работу по строительству и воссозданию христианских святынь. Так, на строительство церкви Успения в Рдейской пустыни в 1898–1902 гг. А.Н. Мамонтов жертвует 150 000 руб.[14] В 1881–1882 гг. в усадебном парке Абрамцева – в усадьбе другого купца, С.И. Мамонтова, – по проекту В.М. Васнецова и В.Д. Поленова была возведена церковь Спаса Нерукотворного[15]. В 1857 г. купцы-меценаты Бахрушины основали в Зарайске богоугодное заведение для престарелых. В 1879 г., также на средства Бахрушиных, при богадельне устроили каменную церковь в честь Казанской иконы Божией Матери[16]. Известный московский купец П. Третьяков сделал значительный взнос на православный храм в Токио. Третьяковы участвовали также в финансировании экспедиции, занимавшейся исследованием древних храмов России[17].

Строительство и украшение храмов и ранее XIX в. было самой распространенной формой купеческой благотворительности, в которой часто перекликались духовные и социально-экономические

---

[14] http://sobory.ru/article/index.html?object=02485.
[15] http://www.abramtsevo.net/4_3.htm.
[16] http://russian-church.ru/viewpage.php?cat=moscow_area&page=289.
[17] http://www.pravoslavie.ru/jurnal/521.htm.

аспекты, бытовая религиозность и благочестие, прочная опора на традицию, желание приравняться к дворянскому сословию. В нововозведенных храмах должен был чувствоваться и достаток его покровителя. В благодарность за свое материальное благополучие купцы, вознося хвалу Богу, не только строили, но и заполняли церкви драгоценной утварью и богослужебными книгами[18]. Упоминания о роли купечества в меценатской деятельности присутствуют в культуре и в мифологизированной форме. Так, былинный новгородский купец Садко в знак благодарности за чудесное спасение из подводного царства своего каравана с казной и товарами построил церковь Николе Можайскому и Пресвятой Богородице.

Благотворительная деятельность православного купца не заканчивалась вместе с его земной жизнью. В своих духовных завещаниях значительное место отводилось распоряжениям о передаче собственности или иных материальных ценностей и денежных средств в церкви и монастыри. И.А. Кремлева приводит следующие факты: «Екатерина Петровна Казакова, вдова вологодского купца 2-й гильдии Алексея Яковлевича Казакова, оформила завещание в 1880 г. В нем она завещала в монастыри и церкви на поминовение мужа и себя (перечислены 36 церквей и 3 монастыря) огромные суммы... Дом мой в Архангельске, всю мебель и посуду продать и на вырученные деньги вызолотить главы в монастыре, где буду погребена...»[19]. «Жил он (купец С.С. Кудрин) в Москве, в Мещанской части, в своем доме. Еще при жизни Кудрин изъявил желание построить на свои средства в г. Вельске каменный однопрестольный храм и хотел вместе с тем устроить себе и своей жене могилы между стенами церковного здания»[20].

Таким образом, мотив личной религиозности наглядно прослеживается в меценатской деятельности конца XIX – начала XX в. Ю.Н. Тазьмин замечает в своей статье, что «современные исследователи обращаются к религиозности русских предпринимателей как к основ-

---

[18] См. подробнее: *Ермолин Е.А.* Культура купечества – http://www.yaroslavskiy-kray.com/187/kultura-kupechestva.html.

[19] *Кремлева И.А.* Религиозность купечества и других сословий по материалам духовных завещаний // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX веках. Этнографические исследования и материалы. М.: Наука, 2002. С. 128–139.

[20] Там же.

ному мотиву благотворительной деятельности[21]. Однако автор находит в этом явлении и значительное число иных источников. Социальным мотивом благотворительности может, по его мнению, считаться демонстрация богатства, приближающая купечество к традиционной для России культурной элите – дворянству. Исследователь русского предпринимательства Е.П. Харькова указывает на то, что «в российском обществе богатым полагалось быть только привилегированным классом»[22]. Ю.Н. Тазьмин усматривает в благотворительности и меценатстве значительную долю эгоистических настроений. Так, строительство и воссоздание храмов русским купечеством он относит, наряду с глубокими религиозными и нравственными побуждениями, и к демонстративным, показным проявлениям расточительства.

Проводимые сегодня исследования феномена российского меценатства фиксируют тот факт, то широкая благотворительная деятельность русских промышленников сочеталась в конце XIX – начале XX в. с полным пренебрежением к судьбам рабочих собственных фабрик. И.В. Кондаков говорит о наличии в культуре XIX в. эталонных форм русского национально-исторического самосознания[23], возникающих в процессе поиска национальной самоидентичности. Такие формы, пользуясь языком семиотики, создают собственные грамматики. В реальности наблюдается ситуация, при которой определенные явления, не соотносящиеся с идеализованным (эталонным) портретом формы, объявляются несуществующими[24] и как бы исключаются из реальности.

Меценатство рубежа веков относится как раз к таким культурным формам, культурным текстам, стоящим наиболее близко к унифицированному центру семиотической реальности[25]. Меценатство вошло как значимое культурное явление и в новый век. Увеличение удельного веса массовой культуры с ее новыми ценностями существенно преобразили все пространство культуры, устанавливая иные связи и расставляя иные приоритеты.

---

[21] *Тазьмин Ю.Н.* Меценатство и благотворительность в России. К вопросу о мотивациях // Социологические исследования. М., 2002. № 2. С. 93.

[22] *Харькова Е.П.* История предпринимательства и меценатства в России. М., 1998. С. 448–449.

[23] *Кондаков И.В.* Культурология. история культуры России: Курс лекций. М., 2003. С. 210–212.

[24] *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров // Семиосфера. СПб., 2004. С. 256.

[25] Там же. С. 256.

Современная культура более мобильна и прагматична. Подстраиваясь к постоянно меняющимся внешним условиям, она выталкивает на поверхность и актуализирует те культурные слои и феномены, которые могут обеспечивать ее жизнеспособность на данном этапе. Эпоха постмодернизма отвергает традицию во всех ее формах, легитимизируя лишь дискурсивную языковую практику. Здесь возникает вопрос, является ли современное меценатство изъятым для временного пользования объектом, или оно способно объективировать некоторые фундаментальные основания культуры (к слову сказать, также отвергаемые постмодерном)? Думается, что этот феномен, изначально носивший светскую окраску, приобрел в русской культуре совершенно иное, нежели прежнее, обоснование, связанное с укоренением в культуре христианства, христианского идеала и христианских ценностей.

Жизнь в церкви и жизнь в миру для человека христианской культуры – две стороны одной медали. Однако неизбежны смещения как в одну, так и в другую сторону: от монастырского служения до полного безбожия. Анализируя современное меценатство по имеющимся на сегодня данным[26], мы можем наблюдать довольно активную работу современных предпринимателей в этой сфере. Информация о тех или иных акциях регулярно размещается на сайтах компаний. В презентациях коммерческих объединений самого различного уровня безусловным пунктом указывается социальная ответственность как приоритетное направление деятельности. Давать здесь какие-либо оценки очень сложно. Объективно наблюдается использование благотворительности и меценатства как своеобразной эмблемы в целях повышения статуса, как инструмента создания имиджа компании, как атрибута экономикоцентричной культуры, свидетельствующих о желании мецената быть причисленным к культурной элите. В то же время было бы несправедливо обойти стороной тот факт, что живая церковная жизнь, не прерывавшаяся на Руси ни при каких обстоятельствах, давала и дает воцерковленному человеку возможность по мере сил участвовать в проведении евангельского слова в мир. Надо отметить еще, что попечение церкви и церковного искусства являет-

[26] См.: *Новолодская Н.Г.* Меценатство как социокультурный феномен: сущность и современное состояние: Дисс. ... канд. культурологии. М., 2006; *Свердлова А.Л.* Меценатство как социальное явление: Российская традиция и современность: Дисс. ... к.с.н. М., 2000.

ся на сегодняшний день как культуротворческой, так и, в некоторых случаях, политической или коммерческой деятельностью.

Так или иначе, за себя говорят факты. К примеру, в 2003 г. был создан Клуб православных меценатов. Постоянно осуществляется проект «Мерная икона», посвященный возрождению традиции написания и дарения на крещение младенца образа тезоименитного святого. Клуб – организатор проекта «Семь храмов в семи городах за один день», направленного на строительство обыденных быстровозводимых храмов. Более 15 лет на российском рынке работает Балтийская строительная компания им. Андрея Рублева. В январе 2010 г. компанией начато возведение Соборного храма святого благоверного Великого князя Игоря Черниговского и Киевского в Переделкине. Благотворительный фонд «Транссоюз» информирует об участии в восстановлении храма Феодоровской иконы Божией Матери в Санкт-Петербурге, а также ремонте и восстановлении часовни святого Николая Чудотворца на станции Предпортовая Октябрьской железной дороги и т. д.

Анализируя особенности русской культуры, многие исследователи акцентируют внимание на том факте, что движение к модернизации, реформы, направленные в будущее, в России, как правило, происходят с оглядкой на прошлое, в котором усматривается как порядок, так и значительный созидательный потенциал. Как писал Ю.М. Лотман, в русской (древнерусской) культуре «лежащие в основе миропорядка "первые" события не переходят в призрачное бытие воспоминаний – они существуют в реальности вечно»[27]. Аналогичные высказывания принадлежат и Д.С. Лихачеву: «Прошлое было где-то впереди, в начале событий...»[28]

Таким образом, можно предположить, что участие современных меценатов в традиционной для России христианской миссии по попечению церкви в равной степени обусловлены как тенденцией к воссозданию известных культурных форм как гарантов стабильного поступательного движения культуры, так и желанием заработать определенный капитал доверия своей предпринимательской деятельности. Следование заповеди любви и творение блага дают верующему человеку возможность созидать храм Божий равно и в душе, и в миру.

---

[27] *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров // Семиосфера. СПб., 2004. С. 356.
[28] Цит. по: *Лотман Ю.М.* С. 356.

А.Б. Каяк

Процессы музыкального взаимодействия в условиях глобализма: результаты и перспективы

На стыке XX и XXI вв. связи народов мира в области музыкальных культур приобретают небывалые масштабы. Данный феномен в свою очередь отображает интенсивное межцивилизационное взаимодействие, которое принимает форму глобальных процессов, втягивающих в свою орбиту все население планеты. С одной стороны, музыка любого народа, любой цивилизации способна сегодня беспрепятственно распространяться по миру через различные – контактные и дистантно-технические – каналы. С другой стороны, лидерство в межкультурном взаимодействии принадлежит современной популярной, в т. ч. молодежной, и отчасти андерграундной музыке, которая рождается в основном в США и в странах Западной Европы. Эта музыка в целом отличается усредненным характером, почти лишена этнонациональных черт, распространяется через технические каналы, призванные действовать на массовую аудиторию в определенном ключе. Немалая часть населения разных стран (в основном подростки и молодежь, а также некоторые социально-профессиональные группы) включена не только в ее освоение, но и в ее распространение, воспроизводство. На первый взгляд, формы традиционной музыкальной культуры вынуждены отступать на второй план в любом уголке мира. В результате массовая музыкальная продукция, распространяя обезличенные, лишенные этнонациональной специфики и смысловой глубины образцы, приходит в противоречие с сущностью информационно-семантических полей музыкальных культур разных народов и цивилизационных сообществ, включая и западноевропейскую цивилизацию.

Чем масштабнее распространение массовой продукции по миру, тем очевиднее тот факт, что она подрывает «культурно-музыкальную экологию» многих регионов мира. Осознание этого факта обостряет чувство самоидентификации у представителей разных культур, усиливает самоорганизационные механизмы отторжения подобной продукции со стороны разных групп аудитории в разных странах. Профессиональные музыканты в странах арабо-мусульманской, дальневосточной, индобуддийской цивилизаций также развертывают свои творческие поиски вне традиционных для

Европы и США канонов. Музыканты традиционных культур в меньшей степени стараются подчинять свое творчество требованиям бизнеса. Поэтому в мире продолжает сохраняться, а во многих регионах доминировать бережное обращение музыкантов-профессионалов и любителей с традиционным наследием и современной народно-фольклорной практикой музицирования[1]. Кроме того, в разных странах имеется немало музыкантов, которые пытаются достичь не унифицированно-усредненного, а творческого синтеза традиционных и современных элементов, соединить традиционную музыку своего народа с элементами, взятыми из других этнонациональных моделей. И делается это зачастую не столько ради массового успеха, сколько из-за внутренней потребности полнее выразить в музыке духовные потребности своего народа и, в целом, своего времени.

Все это позволяет утверждать, что, во-первых, в мире продолжает сохраняться самоценность информационно-семантических музыкальных полей разных народов, а во-вторых, одновременно идет выработка универсального музыкального языка, который был бы понятен всем людям. Чтобы более глубоко осмыслить столь неоднозначные тенденции музыкального взаимодействия, следует помнить, что сама музыкальная практика в любой стране во многом остается феноменом несамодостаточным: она отображает целостную динамику глобальных связей между современными цивилизациями.

В настоящее время в зарубежной и отечественной обществоведческой мысли идет широкое обсуждение сущности *глобальных процессов*, а также характер их отношений с цивилизациями и культурами. Единого мнения по поводу данной проблемы пока не выработано[2]. Но разные представления ученых можно сгруппировать в типологически близкие позиции. Многие авторы полагают, что глобализация рано или поздно приведет к полной духовной универсализации всех народов планеты и что культурно-цивилизационные системы будут перемешаны в общемировом «плавильном котле», в равной мере преобразующем все культуры в нечто одно-

---

[1] См.: *Васильченко Е.В.* Культура звука в традиционных восточных цивилизациях. Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. доктора культурологии. М., 1997, с. 20.

[2] Подтверждение этому см. в: Глобальное сообщество. Картография постсовременного мира / Отв. ред. А.И. Неклесса. М., 2002; Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / Под ред. В.Л. Иноземцева. М., Academia 1999; Этос глобального мира, М., 1999 и др.

родное. Подобный образ закрепился в ходе анализа аккультурации иммигрантов, приезжающих в США. Хотя, как свидетельствует проделанный нами выше анализ музыкального взаимодействия в этой стране, такое представление далеко от реального состояния американской культуры.

Впрочем, прогнозы о мировом будущем глобализма нередко выводятся также из тенденций развития западноевропейской цивилизации. Так, приверженцы постмодернистской аналитической парадигмы уверены, что цивилизации, культуры и порожденные ими большие нарративы «выдохлись». Лишившись понятной большинству людей общей цели (религиозной, социальной и др.), общества автоматически распадаются на индивидов. Образ взаимодействующих, но продолжающих оставаться самостоятельными социокультурных общностей рассматривается в этом контексте как ущербный. Указанные позиции и оценки говорят о том, что многие аналитики стран Западной Европы не готовы признать роль этнонациональных и цивилизационных качеств разных народов сколько-нибудь значимой в ближайшем будущем планеты. Рассмотренные позиции позволяют сделать вывод, что основные оценки в осмыслении глобальных проблем во многом выводятся из американоцентристских или евроцентристских точек зрения. В этом случае *постиндустриальная* культура (или культура постмодерна), лидерство в которой отводится развитым странам Запада, представляется как небывалое расширение возможностей человечества совершенствовать все стороны жизнедеятельности: производство и науку, сферу политических отношений и удовлетворения материальных потребностей, процессы информирования и образования людей, их быт и отдых[3].

Такая оценка не обязательно игнорирует присущие глобальным процессам диссонансы и противоречия. Источник этих противоречий в консерватизме незападных народов, в их неспособности отказаться от традиций, местнического изоляционизма, нежелании принять либерально-демократическое видение мира, свойственное цивилизации Запада.

Наряду с перечисленными выше оценками ширится алармистское или даже резко отрицательное понимание глобальных процессов. В этом случае глобализм рассматривается как угроза существо-

---

[3] См.: Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире / Под ред. П. Бергера, С. Хантингтона; Пер. с англ. М., 2004 и др.

ванию и жизни всех народов мира, как фактор, деформирующий этнонациональные культуры и цивилизации в целом. Критики при этом обращают внимание на те опасности, которые несут с собой глобальные процессы общемировому развитию – начиная от экологического неблагополучия, умножения военных рисков и кончая разрушением ценностно-смыслового многообразия в духовном пространстве планеты. По мнению ряда отечественных исследователей, уже сегодня полным ходом идет широкая декомпозиция традиционных культур, т. е. осуществляется подрыв их творческой сущности[4]. Подобные позиции сливаются с представлениями о глобализме как о «плавильном котле», но оценки этой тенденции не совпадают. Одни связывают ее только с отрицательными последствиями, другие – с положительными.

Опираясь на проведенный анализ, а также на прогнозы ряда отечественных исследователей о динамике межцивилизационных отношений[5], мы рассматриваем межкультурные взаимодействия и межцивилизационные связи в качестве устойчивого феномена мировой истории и современной практики. Не будучи ранее столь плотными, интенсивными, как в настоящее время, эти взаимодействия и связи позволяли каждой цивилизации адаптироваться к окружающему миру через собственные внутренние механизмы самоорганизации при сохранении своей ярко выраженной уникальности. Настоящее время характеризуется принципиально новым качеством. Современное человечество вступает в эпоху, когда культурно-цивилизационный *адаптациогенез* принимает новый вид: межэкономические, межкультурные и межцивилизационные отношения резко умножаются и уплотняются, что ведет к общему разделению труда, а также к информационно-коммуникационному единству планеты[6]. Это позволяет говорить о том, что адаптациогенез обретает *обще-*

---

[4] См.: *Панарин А.С.* Искушение глобализмом. М.: Алгоритм, 2000; *Уткин А.И.* Мировой порядок. М.: Алгоритм, 2001 и др.

[5] Здесь прежде всего укажем на огромное значение для отечественных аналитиков цивилизационных отношений позиции Б.С. Ерасова, наиболее полно представленный в его тр.: Цивилизации: Универсалии и самобытность. М.: Наука, 2002.

[6] См.: *Максименко В.И.* Координаты современности // Глобальное сообщество: новая система координат / Отв. ред. А.И. Неклесса. СПб.: Алетейя, 2000. С. 267.

планетарный характер, когда выживание всего человечества протекает в динамичных условиях.

Но интеграция человечества на более сложном уровне не в состоянии реализоваться без сохранения предыдущих уровней культурного порядка и цивилизационной организации. Поэтому интеграционный процесс, вероятнее всего, будет осуществляться на основе механизмов, аналогичных механизмам выработки цивилизационного единства, т. е. через сохранение культурного своеобразия народов и цивилизационных сообществ. Ведь любая цивилизация вовсе не «перемалывает» культуры и народы в нечто однородное, но особым образом *интегрирует* их как *дифференцированные самостоятельные* части и *субъектов* деятельности. Иные способы самоорганизации вели бы к разрастанию хаоса, дезорганизации, а затем и исчезновению человечества в мировом масштабе. Указанная особенность современных процессов культурного взаимодействия оказывается принципиально важной для понимания дальнейших связей между живущими цивилизациями: лишь при условии сохранения самобытного характера каждой цивилизации возможно порождение *над*-цивилизационного, *над*-национального и *над*-этнического пространства общечеловеческой культуры с универсальными свойствами информационного и семантического плана.

Конечно, мы не ожидаем, что новое состояние мира будет автоматически рождаться в режиме беспроблемного развития. Весьма многое при этом зависит от народов, региональных сообществ. Уже в рамках нынешнего этапа становления глобального мира человечество сталкивается с возрастающим уровнем диссипации и неопределенности, с умножающим числом периодов бифуркационного развития. Все это вынуждает признать, что современные процессы межцивилизационного взаимодействия выступают в качестве фундаментального звена самоорганизующегося человечества. В оценке общечеловеческого будущего автор занимает позицию умеренного и конструктивного оптимизма. Эта позиция противостоит убеждению С. Хантингтона, который доказывает неизбежность в будущем катастрофического столкновения локальных цивилизаций. По мнению многих специалистов по межцивилизационным отношениям, подобное столкновение может быть предотвращено, хотя это и потребует серьезных усилий от всего населения Земли и особенно от национальных элит.

Рассматривая аналогичные процессы возникновения в разных цивилизациях интеграционных механизмов, способных объединять полиэтнические и полирасовые ассоциации в западноевропейской, латиноамериканской, арабо-мусульманкой цивилизации, мы могли убедиться в том, сколь мучительными и сложными для разных этносов и рас были эти исторические процессы, а также насколько они были растянуты во времени. Однако после преодоления определенного периода межэтнического напряжения и столкновений подобные поликультурные сообщества получали возможность эффективно регулировать отношения внутри себя и с внешним миром, успешно координировать усилия миллионов (а сегодня речь идет уже о миллиардах) людей, достигая на основе этого более устойчивого развития каждого народа внутри себя.

В подобной *оптимизации адаптациогенеза,* на наш взгляд, заключается неизбежность выработки и общепланетарного информационно-семантического пространства культуры, которое поможет человечеству более эффективно развиваться в будущем. Нынешнее интенсивное взаимодействие культур и цивилизаций создает на Земле условия для формирования *над*-национальных и *над*-цивилизационных механизмов, позволяющих порождать универсальные феномены духовно-культурного плана. Уже сегодня происходит кристаллизация отдельных локусов и компонентов глобальной системы идеализированной информации, в частности универсальных информационно-семантических структур (т. е. взаимосвязанных общечеловеческих знаний, образов, ценностей, символов и др.). Одну из важнейших функций в этих процессах общечеловеческого адаптационегеза призвана выполнить (и реально уже выполняет) *художественная культура,* включая и практику *музыкального взаимообмена.*

Если с этой точки зрения рассмотреть процессы музыкального взаимодействия XX столетия между разными культурами и цивилизациями, то многое станет понятным. Можно сказать, что во второй половине XX в. мир столкнулся с первым этапом отработки общечеловеческого информационно-семантического пространства в области музыки. Этот этап далеко не у всех любителей музыки вызывает позитивную оценку и поддержку. Но, как мы указали выше, он развертывается через самоорганизацию и не может регулироваться из каких-либо конкретных центров власти или коммерческого принуж-

дения. Вместе с тем данные процессы музыкальные взаимообмена пока во многом обуславливаются доминированием художественной культуры одной – западной – цивилизации, а в последние годы – доминированием массовой культуры США. Под влиянием столь неравноправного и неравнозначного взаимодействия традиционная музыка остальных этнонациональных и цивилизационных моделей мира изменяется, но отнюдь не унифицируется и тем более не исчезает.

К настоящему времени еще не смогли проявить себя в музыкальных связях народы арабо-мусульманского мира, Азии, России. Как показывает анализ культур Ближнего и Среднего Востока, Южной и Юго-Восточной Азии, Дальнего Востока, народы этих регионов сформировали богатейшую культуру звука, масштабное и устойчивое к внешним воздействиям музыкальное наследие. Их музыкальная семантика не может быть расшатана или разрушена под воздействием технического воздействия инокультурной музыки извне[7]. Широкий выход музыки указанных народов на мировые массовые каналы связи будет сопровождаться радикальной трансформацией процессов музыкального взаимодействия. Это значит, что принципы, содержание, промежуточные эффекты и устойчивые в них приобретут другие формы, изменившись до неузнаваемости сравнительно с настоящим временем.

Н.Е. Ястребова

Наследование особенностей национально-культурного восприятия пространства и времени

На изломе веков представления о пространстве и времени переживают столь серьезные изменения, что игнорирование этих тенденций просто недопустимо. С одной стороны, необходимо настроиться на новую волну восприятия и закрепить за собой место в пространстве и в потоке времени, с другой – нужно попытаться сохранить национальную самобытность. Считается, что пространство было первой из познанных человеком бытийных категорий. По этой

[7] См.: *Васильченко Е.В.* Музыкальные культуры мира. Культура звука в традиционных восточных цивилизациях. М.: РУДН, 2001.

причине для архаичного сознания была характерна перекодировка пространственного языка, т. е. перенос пространственных значений во временной план. Не случайно многие временные термины заимствованы из пространственных образов. Например, в русском языке время бывает долгим или коротким, оно идет или течет и т. д. По мере освоения «своего» возникает необходимость в познании другого пространства, «чужого». Каждой национальной картине мира свойственен свой набор концептов, определяющих пространственные понятия, наиболее точно отражающих мировосприятие и миропонимание определенного этноса. Восприятие пространства, по мнению Г.Д. Гачева, напрямую зависит от национальных культур [1: 56].

По мере освоения окружающего мира пространство как бы расширяется. Однако истоки восприятия пространства уходят корнями в то время, когда кочевник и природа составляли одно целое. Семантика пространства имеет важное значение при формировании национальной картины мира. Она воплощена в мифах, отражена в религиозных представлениях, воспроизводится в культурных обычаях и обрядах, закреплена в языке. Само понятие пространства меняет свои контуры в зависимости от той модели мира, которая характерна для общества в целом и находится на перекрестке природных факторов и культурных составляющих. Ю.С. Степанов отмечает особенности национально-культурного восприятия пространства: «…обращение с пространством – определенным образом нормированный аспект человеческого поведения, когда замечаем, что люди, воспитанные в разных национальных культурах, обращаются по существу с ним по-разному, в соответствии с принятыми в их стране “моделями”» [5: 87].

Человек не рождается с «чувством пространства», его временные и пространственные понятия всегда определены той культурой, к которой он принадлежит. В русской культурной картине мира пространство возводится к понятиям *простор, ширь, раздолье, дом, семья* и т. д. По мнению Г.Д. Гачева, русский образ пространства представляет собой горизонтальное движение, однонаправленную бесконечность [1: 56]. Пространство в русской языковой картине также может ассоциироваться с понятием о мире как о вселенной, системе мироздания. Мир воспринимается как «обжитое пространство», отгороженное «от внешнего мира и лишь потом – как представление об этом “широком мире” за пределами нашего мира и до-

ма» [5: 87]. С этим связан ряд выражений: «мир посмотреть, себя показать», т. е. посетить то место на земле, которое еще остается «чужим». Тяга к постижению пространства велика в русском человеке. Отсюда и хождения «за семь морей».

С русским пространством связан не только его большой объем, но и широта. Парадокс русского пространства заключается в том, что *ширина* здесь важнее, чем длина, можно даже сказать, что ширина здесь больше, чем длина. Русские не доверяют измерению длины, потому что длина слишком четко выражает вектор движения, направления. Русские предпочитают «двигаться в ширину», а само расширение может происходить и без определения – куда. Такое отношение к ширине (широте) не предполагает утилитарное отношение к пространству: русские не рассматривают его как способ собственного прокормления. Простор в русском обществе ассоциируется с местом для гульбы. Пространство, с которым имеют дело русские, живое.

Время невидимо, неслышимо, неосязаемо. Доступ к тайне времени возможен посредством языка: представления о времени и о его качественном наполнении воплощаются в знаковые формы и становятся достоянием языка. Время – характеристика длительности существования, ритма, темпа, последовательности, координации смены состояний культуры в целом и ее элементов, а также их смысловой наполненности для человека. Для культурологического исследования существенны как субъективные формы восприятия времени, так и объективированные с помощью образных, словесно-знаковых, символических, понятийных средств. Время, недоступное непосредственному чувственному восприятию, конституируется каждой культурой по-своему, и это не тривиальная «разметка» некоторого объективно существующего времени, а определенная рационализация процессов становления и изменения, которые только и даны органам чувств. В этом смысле научное представление о времени – точно такая же его рационализация (возведенная на уровень теоретического обобщения), как и современные обыденные, а также исторически зафиксированные образы времени, присущие различным культурам. Время, выражающее самые глубинные особенности миропонимания, – одна из категорий культуры.

Время движется, но и мы движемся во времени. Такое противопоставление двух типов «двигательной» метафоры времени следует

отличать от противопоставления «активного» и «созерцательного» подходов ко времени. Активный подход нередко соотносят с «современным» пониманием времени: если мы движемся во времени, то, для того чтобы «попасть в будущее», надо прилагать усилия. Но подобная трактовка возможна и при «традиционном» представлении о времени: время *идет мимо нас, убегает*, его нельзя *упустить*, но можно *догнать*. С другой стороны, созерцательный подход согласуется и с позицией наблюдателя за движущимся временем: предполагается, что мы движемся из прошлого в будущее без усилий, как бы *по течению*. При таком подходе отчасти снимается противоположность между «современными» и «традиционными» представлениями о времени. Предполагается, что мы движемся во времени, как на поезде, при этом называем станцию, которую проехали, раньше предыдущей станции, как если бы она «шла впереди» данной, двигаясь мимо нас, хотя на самом деле станции неподвижны, а движемся мы. «Способность психики ставить ощущение скорости движения времени в зависимость не только от ума, но и от сердца является фундаментальным свойством человека любого этноса, любой расы, любой эпохи» [4: 52].

Для русского человека характерно ощущение времени как чего-то материального, вещественного. Время накладывает отпечаток и на людей, и на предметы, причем как бы задерживается на них, «оседает». Для русского языкового сознания «характерна качественная спецификация времени: время – как вместилище событий – является другим названием для жизни, а жизнь мыслится и описывается в категориях времени (мгновений, эпох, моментов…)» [8: 54]. Русский человек в силу особенностей русской картины времени воспринимает мир через призму своего индивидуального существования, и время имеет смысл лишь в связи с событиями его жизни. В этом смысле время субъективно, а ход его может ускоряться, замедляться или даже останавливаться в зависимости от психического состояния человека и от возраста. Человек, взрослея и старея, как бы поднимается вверх по лестнице жизни.

Время не может быть отнесено ни к какому «роду», а потому все его определения либо используют связанные с ним самим ассоциации, либо стремятся выразить его с помощью свойств, присущих пространству. Последнее далеко не случайно, и связь с пространством принадлежит к числу наиболее существенных, всеобщих свойств

времени (одномерность, асимметричность и необратимость). Но именно связь времени с пространством послужила исходным пунктом последующих рационализаций временных характеристик всего сущего. Время и пространство – необходимые компоненты всего содержания человеческого восприятия, будучи способами различения предметов. При этом пространство есть не что иное, как восприятие сосуществующих в поле восприятия чувств, впечатлений, а время – чередование накопленных чувств, впечатлений.

В заключение можно сделать вывод, что концепт времени теснейшим образом связан с культурой и языком определенного этноса. Язык отражает культуру, и это означает, что все изменения в культуре влекут за собой изменения в восприятии времени, что и находит свое отражение в языке. Понимание сходств и различий между национальными «гео-культурно-историческими» образами мира – шаг вперед на пути к согласию.

Литература

1. *Гачев Г.Д.* Национальные образы мира. М., 1988.

2. *Корнилов О.А.* Языковые картины мира как производные национальных менталитетов. М.: ЧеРо, 2003.

3. *Мостепаненко А.М.* Пространство и время в макро-, мега- и микромире. М.: Политиздат, 1974.

4. *Мурьянов М.Ф.* Время (понятие и слово) // Вопросы языкознания. 1978. № 2.

5. *Степанов Ю.С.* Константы: Словарь русской культуры. М.: Академический проект, 2001.

6. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997.

7. *Шмелев А.Д.* Широкая русская душа. М., 2000.

8. *Яковлева Е.С.* О понятии «культурная память» в применении к семантике слова // Вопросы языкознания. 1998. № 3.

В.И. Мельник

И.А. Гончаров и русская цивилизация

И.А. Гончаров является, может быть, единственным русским классиком XIX в., который последовательно выстраивает свою философию русской цивилизации. Самое слово «цивилизация» для него является во многом исходным и определяющим. Можно сказать, что писательская деятельность Гончарова имеет своей целью способствовать становлению сильной, самобытной и цивилизованной России.

В своих размышлениях об исторической судьбе и миссии России романист исходил из представления о том, какое место Россия должна занять среди других народов. Чаще всего вопрос о роли отдельных наций в истории рассматривался современниками Гончарова в рамках гегелевской концепции, согласно которой каждый новый период в развитии мировой истории и культуры связан с расцветом той или иной нации. В свое время эту концепцию развивал в своих критических статьях В.Г. Белинский. Отголоски ее встречаются и в книге близкого знакомого Гончарова, редактора «Вестника Европы», М.М. Стасюлевича «Опыт исторического обзора главных систем философии истории». Эту книгу, кстати сказать, Гончаров, несомненно, знал. Стасюлевич писал здесь, что каждый народ «выполняет свою роль: как атом, вместе с другими себе подобными составляет целое, называемое человечеством...»[1] Писал в этом же духе и Ф.М. Достоевский: «Судьба распределила между ними (народами. – *В.М.*) задачи: развить ту или другую сторону общего человека... только тогда человечество и совершит полный цикл своего развития, когда каждый народ, применительно к условиям своего материального состояния, исполнит свою задачу»[2]. Эта же мысль определяла во многом гончаровский патриотизм, его размышления о задачах русского общества в целом и русского человека-деятеля как представителя своей нации. В «Необыкновенной истории» сказано: «Каждая нация рождается, живет и вносит свои силы и работу в общую человеческую массу, изживает свой период и исчезает, оставив свой неизгладимый след!»[3]

Для выполнения нацией исторической миссии, считает Гончаров, должно быть соблюдено несколько условий. И первое условие – нация должна быть здоровой, т. е. сплоченной и единой, способной к дружному и плодотворному труду. В период раздробления национальных сил и господства революционно-демократических настроений романист написал очерк под названием «Литературный вечер», в котором он размышляет о современном состоянии русского народа. Один из персонажей очерка Чешнев, развивающий в данном случае взгляды самого автора, высказывается по этому поводу: «Народ-

---

[1] *Стасюлевич М.М.* Опыт исторического обзора главных систем философии истории. СПб., 1866. С. 200.

[2] *Достоевский Ф.М.* Собр. соч. В 30-ти томах. Л., 1972–1988. Т. 20. С. 19–20.

[3] *Гончаров И.А.* Собр. соч. В 8-ми томах. Т. 7. М., 1980. С. 383.

ность, или, скажем лучше, национальность, – не в одном языке выражается... Она в духе единения мысли, чувств, в совокупности всех сил русской жизни». Это «единение», по Гончарову, захватывает всех – «от царя до пахаря и солдата». «Перед вами, – продолжает Чешнев, – уже не графы, князья, военные или статские, не мещане или мужики – а одна великая, будто из несокрушимой меди вылитая, статуя – Россия!» Итак, по мнению романиста, каждый на своем месте должен трудиться во имя одной общей задачи, во имя процветания родины, России. Гончаров говорит о необходимости «каждому народу переработать все соки своей жизни, извлечь из нее все силы, все качества и дары, какими он наделен, и принести эти национальные дары в общечеловеческий капитал! Чем сильнее народ, тем богаче будет этот вклад и тем глубже и заметнее будет та черта, которую он прибавит к всемирному образу человеческого бытия».

Но единство нации лишь первое условие ее здоровья. Оно прямо связано с другим: нацию объединяет язык. О русском языке как необходимом условии реализации национального потенциала в мировой истории Гончаров писал много. Ведь язык, как его понимает Гончаров, – это «строительный материал» самостоятельной культуры: науки, искусства и пр. Наиболее характерно эти его мысли выражены в замечательном письме к графине С.А. Толстой от 11 ноября 1870 г.: «Литература признается у нас многими и очень многими, особенно в высшем классе, не только каким-то будто особенным, то есть отдельным, но и не совсем хорошим, большею частию даже "опасным" делом, которому, пожалуй, лучше бы не быть! Это недоразумение происходит частию от неясного определения значения литературы. Многие разумеют у нас еще до сих пор под словом "литература" повести, романы, стихи – словом, беллетристику, другие, напротив, одну журналистику, которая возбуждает постоянное раздражение в публике, то есть постоянно занимает последнюю, в чем и состоит ее назначение. Надо бы сердиться на события, зачем они происходят, а не на язык, то есть на литературу, которая их только передает. И очень немногие защитники литературы разумеют под ней вообще просвещение, то есть письменное или печатное выражение духа, ума, фантазии, знаний – целой страны. Поэтому не желать добра литературе – значит не желать добра ничему этому, ибо литература есть только орган, то есть язык, выражающий все, что страна думает, чего желает, что она знает и что хочет и должна знать и т. д.»

Гончаров с грустью наблюдал, что высшие и средние классы русского общества пренебрегают родным языком. А когда все же обращаются к нему, то учатся ему «по тетрадкам и книгам», не учитывая, что единственный полноценный его носитель – народ, общение с которым необходимо для глубокого и полного усвоения родного языка. Высказывая свое мнение о романе Е.А. Нарышкиной, писатель замечает, что язык всасывают с молоком матери: «учатся и играют в детстве по-русски, зреют, мужают и приносят пользу по-русски. Он то же для человека, что родной воздух!»

Третьим условием полноценной исторической самореализации любого народа, в том числе и русского, Гончаров считал способность к творческому свободному труду. Тема такого свободного труда занимает немалое место и в «Обыкновенной истории», и в «Обрыве», но доминирует она в центральном гончаровском романе – «Обломов». Анализ гончаровских текстов (художественных произведений, публицистики и писем) показывает, что Гончаров задумывался над проблемой качества труда в России и находил истоки проблемы в перекосах социальной жизни России. При том, что Гончаров никогда не прибегал в критике существующего порядка вещей, к прямому публицистическому стилю (за исключением «Необыкновенной истории» и, отчасти, его цензорских отзывов), но предпочитал язык пластических образов и художественных обобщений, можно уяснить из его текстов, что главные враги свободного труда в России – это крепостное право, отсутствие личной свободы, жесткий цензурный режим и т. д., – словом, исторически сложившаяся система жесткого контроля над личностью и народом. Творчество Гончарова направлено на смягчение этой излишней жесткости, на гуманизацию русской жизни, на укоренение в ней гуманных понятий и нравов.

Свободный творческий труд – основа не только цивилизаторской, но и христианской концепции жизни для Гончарова. Вернее сказать, для писателя «цивилизация» и «христианство» неразделимы. И здесь встает вопрос о том, как Гончаров представляет себе конечный смысл мировой истории. Писатель рассматривает труд как средство исторического творчества. Это творчество воплощено для автора «Фрегата "Паллады"» и «Обрыва» в образе-символе: это образ сада, возникающего на месте пустыни. Человечество должно «превратить пустыни в сад». Это образ, идущий из глубины христианской традиции, – причем имеется в виду не только мифологема

«Рая», «Райского сада», заключенная в Библии. Гончаров осмысливает земную жизнь и самую землю как сад и работу в нем. Отсюда его мысль о возвращении через труд и преобразующую деятельность Богу его даров (возвращение «долга»). Возвращение Богу «плода» от брошенного «зерна» – эта мысль заключена уже в Библии, например в книге пророка Исайи [55: 10–11]: «Как дождь и снег исходит с неба и туда не возвращается, но напоит землю и делает ее способною рождать и произращать... так и слово Мое, которое исходит из Уст Моих, – оно не возвращается ко мне тщетным, но исполняет то, что Мне угодно, и совершает то, для чего я послал его».

Именно глобальная мысль о христианском цивилизовании мира лежит в основе гончаровской книги «Фрегат "Паллада"». Во время своей «кругосветки» писатель окончательно уверяется, что развитие культуры и цивилизации есть одно из важнейших заданий Творца для человечества. В таком представлении о «культурном христианстве» уже проглядывали черты русской религиозной философии Серебряного века, предтечей которой надо признать Гончарова.

Посетив ряд стран и материков, Гончаров повсюду наблюдает процесс активного цивилизования, преобразующего труда. Примеры такого преобразующего труда он видит прежде всего в деятельности англичан. В письме к А.С. Норову от 1853 г. он делится своими впечатлениями: «Но всего занимательнее было... видеть победу англичан над природой, невежеством, зверями, людьми всех цветов и, между прочим, над голландцами. Оценив, что сделали англичане в короткое время своего господства над капской колонией и что могли бы сделать и не сделали в двухсотлетнее пребывание там голландцы, не пожалеешь о последних. Девиз их, кажется, везде, куда они ни пробрались: делать мало для себя и ничего для других; девиз англичан, напротив: большую часть для себя, а все вместе для других. Я не англоман, но не могу, иногда даже нехотя, не отдать им справедливости»[4].

Но и в России во время своего путешествия Гончаров увидел свободный преобразующий труд. Речь идет о сибирских главах его книги. Сибирь увидена им в масштабном контексте всемирного движения к «цивилизации». Побывав в Европе, Африке и Азии, писатель всюду наблюдал оживление, вносимое в жизнь «деловым англичанином». Его размышления о преобразующем труде русского

[4] Русский архив. 1899, № 1. С. 192–193.

подвижника в Сибири потому и оказываются столь философскими по духу, что за ними постоянно ощущается всемирный «контекст». В главе «Из Якутска», например, автор пишет: «Несмотря, однако ж, на продолжительность зимы, на лютость стужи, как все шевелится здесь, в краю! Я теперь живой, заезжий свидетель того химически-исторического процесса, в котором пустыни превращаются в жилые места, дикари возводятся в чин человека, религия и цивилизация борются с дикостью и вызывают к жизни спящие силы» [3: 379]. Развитие цивилизации в Сибири писатель-путешественник рассматривает как национально самобытный вариант «прогресса», подчеркивая различия с «цивилизаторской» деятельностью англичан и американцев, представляющих западноевропейские католические и протестантские государства. Он прямо говорит о «русском, самобытном примере цивилизации, которому не худо бы поучиться некоторым европейским судам, плавающим от Ост-Индии до Китая и обратно» [3: 387].

Важно подчеркнуть, что в своих описаниях сибирской деятельности русского человека Гончаров постоянно имеет в виду не только практические результаты этой деятельности, но и ту задачу, которую выполняет русский народ как свой «долг» перед человечеством. Он подчеркивает: «И когда совсем готовый, населенный и просвещенный край, некогда темный, предстанет перед изумленным человечеством, требуя себе имени и прав, пусть тогда допрашивается история о тех, кто воздвиг это здание... Это те же люди, которые в одном углу мира подали голос к уничтожению торговли черными, а в другом учили алеутов и курильцев жить и молиться – и вот они же создали, выдумали Сибирь, населили и просветили ее, и теперь хотят возвратить Творцу плод брошенного Им зерна» [3: 379]. Таким образом, Сибирь, «населенная и просвещенная», мыслится Гончаровым как «вклад в общечеловеческий капитал» и как возвращение «долга» православной Россией «Творцу». С точки зрения Божьего замысла о человечестве и его истории книга «Фрегат “Паллада”» ясно показывает, что в основу своих размышлений об этом Гончаров положил мысль: Бог дал человеку *со-творчество*. Задача человечества – научиться творчески преобразовывать мир, «превращать пустыню в сад». Этот подход, в основу которого положен преобразующий труд, и самый образ земли как Сада Гончаров усвоил из Ветхого Завета. В Книге Бытия написано: «И взял Господь человека,

и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его» [Быт. 2: 15]. Заметим, кстати, что образ сада в этом смысле – сквозной для всего гончаровского творчества. Среди широкого спектра мнений современников о доминирующей идее, способной преобразовать русскую жизнь (западники, славянофилы и пр.), Гончаров, отвлекаясь от партийных идеологем, выдвигает простую (фольклорную по духу) и наиболее позитивную, лишенную спорных моментов идею труда как необходимой доминанты бытия русской нации.

Разумеется, задумывался Гончаров и о других вариантах ответа на вопрос о том, каков вклад России в «общечеловеческий капитал». В частности, касается он и панславистской идеи, обсуждавшейся в период русско-турецкой войны. В письме к С.А. Толстой от 11 ноября 1870 г. он заметил: «Никогда Россия, говоря по-французски и по-английски, не займет следующего ей места, то есть центра и главы славянских народов...» [8:. 436–437]. Быть центром и главой славянской цивилизации – это, по Гончарову, место, принадлежащее России. Но для этого национальная элита должна заговорить по-русски.

Г.Г. Судьин

А.С. Пушкин как оппонент П.Я. Чаадаева[1]

Цель статьи – показать, что воззрения А.С. Пушкина и концепция знаменитого первого философического письма П.Я. Чаадаева – «две вещи несовместные» [1].

«Теперь начнем» [2]. Первое философическое письмо П.Я. Чаадаева (1794–1856) было опубликовано в сентябре – начале октября 1836 г. в журнале «Телескоп» (№15) под заглавием «Философические письма к гж ***. Письмо первое». С.Н. Карамзина – дочь известного русского историка Н.М. Карамзина (от первого брака) в частном письме от 3(15) ноября 1836 г. дала другое (более конкретное) заглавие данному произведению П.Я. Чаадаева – «Преимущества католицизма перед греческим исповеданием» [3]. Почти через сорок лет (точнее в 1875 г.) П.А. Вяземский, вспоминая содержание первого философического письма П.Я. Чаадаева, писал: «Любезнейший аббатик, как прозвал его (Чаадаева. – *Г.С.*) Денис Давыдов,

[1] В приводимых в статье цитатах сохраняется орфография и пунктуация первоисточников. – *Г.С.*

довольствовался чтением письма в среде Московских прихожанок своих, которых был он настоятелем и правителем по делам совести (directeur de conscience). Безтактность журналистики нашей, с одной стороны, с другой, обольщение авторскаго самолюбия, придали несчастную гласность этой конфиденциальной и келейной ультрамонтанской энциклике, пущенной из Басманскаго Ватикана» [4].

Обратим внимание, что П.А. Вяземский называет произведение П.Я. Чаадаева ультрамонтанской энцикликой, «пущенной из Басманскаго Ватикана». (Имеется в виду место проживания П.Я. Чаадаева на Новой Басманной улице в Москве.) Философические письма, отобранные у П.Я. Чаадаева официальными (правительственными) инстанциями, были подвергнуты закрытой, внутренней рецензии. Рецензент князь Э.П. Мещерский, в частности, писал: «Если попытаться определить дух этого сочинения путем обозрения обнаруживающихся в нем различных направлений, то придешь к следующим заключениям. Общее и господствующее направление – римско-католическое; цель, по-видимому, более религиозная, нежели политическая, и скорее умозрительная, нежели догматическая. Революционные принципы нигде не получают открытого выражения. <...> В конце концов, следов политического учения сенсимонистов в письмах этих не обнаруживается» [5].

Даже располагая только заключительной частью рецензии, можно сказать, что она написана квалифицированно, ибо в итоге определены общее и господствующее направление («римско-католическое») и цель («более религиозная, нежели политическая») рецензируемого произведения. 21 октября 1836 г. вскоре (по существу, сразу) после публикации в «Телескопе» первого философического письма П.Я. Чаадаева Ф.Ф. Вигель (1786–1856) написал письмо митрополиту новгородскому и санкт-петербургскому Серафиму: «Высокопреосвященнейший владыко, милостивейший архипастырь! Прожив более полувека, я никогда ничьим не был обвинителем. Но вчера чтение одного московскаго журнала возбудило во мне негодование, которое, постепенно умножаясь, довело меня до отчаяния. В сем положении не нахожу другого средства к успокоению своему, как прибегнуть к вашему высокопреосвященству с просьбою обратить пастырское внимание ваше на то, что меня так сильно встревожило. Иные скажут, может быть, что я не в праве сего делать, но, как верный сын отечества и православной церкви, я считаю сие обязанностию. Самая первая

статья представляемаго у сего журнала, под названием "Телескоп", содержит в себе такия изречения, которыя одно только безумство себе позволить может. Читая оныя, я сначала не доверял своим глазам. Многочисленнейший народ в мире, в течении веков существовавший, препрославленный, к коему, по уверению автора статьи, он сам принадлежит, поруган им, унижен до невероятности. Если вашему высокопреосвященству угодно будет прочитать хотя половину сей богомерзкой статьи, то усмотреть изволите, что нет строки, которая бы не была ужаснейшею клеветою на Россию, нет слова, кое бы не было жесточайшим оскорблением нашей народной чести.

Меня утешала еще мысль, что сие так-называемое философическое письмо, писанное по-французски, вероятно составлено каким-нибудь иноверцем, иностранцем, который назвался русским, чтобы удобнее нас поносить. Увы! к глубочайшему прискорбию узнал я, что сей изверг, неистощимый хулитель наш, родился в России от православных родителей, и что имя его (впрочем мало доселе известное) есть Чаадаев. Среди ужасов французской революции, когда попираемо было величие Бога и царей, подобнаго не было видано. Никогда, нигде, ни в какой стране, никто толикой дерзости себе не позволил.

Но безумной злобе сего несчастнаго против России есть тайная причина, коей впрочем он скрывать не старается: отступничество от веры отцев своих и переход в латинское исповедание. Вот новое доказательство того, что неоднократно позволял я себе говорить и писать: безопасность, целость, благосостояние и величие России неразрывно связаны с Восточною верою, более осьми веков ею исповедуемою. Сею верою просветилась она во дни своего младенчества, ею была защищена и утешаема во дни уничижения и страданий, ею спасена от татарскаго варварства и с нею вместе возстала во дни торжества над безчисленными врагами, ее окружавшими. Сто́ит только принять ее, чтобы соделаться совершенно русским, сто́ит только покинуть ее, чтобы почувствовать не только охлаждение, омерзение к России, но даже остервенение против нея, подобно сему злощастному, слепотствующему, неистовому ея гонителю. Разъединению с западной церковью приписывает он совершенный недостаток наш в умственных способностях, в понятиях о чести, о добродетели; отказывает нам во всем, ставит нас ниже дикарей Америки, говорит, что мы никогда не были христианами и, в изступлении сво-

ем, наконец нападает даже на самую нашу наружность, в коей видит безцветность и немоту.

И все сии хулы на отечество и веру изрыгаются явно, и где же? в Москве, в первопрестольном граде нашем, в древней столице православных государей совершается сие преступление! И есть издатель, который не довольствуется поместить статью сию в журнале, но превозносит ее похвалами, как глубокомысленнейшее произведение высокаго ума, и он грозит еще другими подобными письмами! и есть ценсура, которая все это пропускает! Кто знает, будут и люди, которые с участием и одобрением будут читать оное. О Боже! до чего мы дожили!

Сама святая и соборная апостольская церковь вопиет к вам о защите: при ея священном гласе моления мои ничто. Вам, вам предстоит обязанность объяснить правительству пагубныя последствия, которыя проистекут от дальнейшей снисходительности и указать на средства к обузданию толиких дерзостей. Может быть кто-нибудь и предупредит меня: дай Всевышний, чтобы прежде моего тысячи голосов воззвали к вашему высокопреосвященству о скорой помощи.

С глубочайшим благоговением честь имею быть, милостивейший архипастырь, вашего высокопреосвященства, всепокорнейший слуга Филипп Вигель, Действительный статский советник, управляющий департаментом духовных дел иностранных исповеданий» [6].

В одной из записных книжек уже цитированного нами П.А. Вяземского отмечается, что П.Я. Чаадаев «некогда был по высочайшему повелению произведен в сумасшедшие как отчаянный *оксиденталист* и *папист*» [7]. «Славянофильский фаворитный поэт» [8] Н.М. Языков (1803–1846) упрекал П.Я. Чаадаева (в 1844 г.): «Ты лобызаешь туфлю пап» [9].

Протоирей Г. Флоровский в «Путях русского богословия» утверждает: «Чаадаева принято называть первым западником, и с него именно начинать историю западничества. Первым назвать его можно только в не-прямом смысле, – в его поколении все были западниками, часто просто западными людьми. И западником он был своеобразным. Это было *религиозное западничество*. Магистраль же русскаго западничества уходит уже и в те годы в атеизм, в "реализм" и позитивизм...» [10].

«Чаадаева принято называть первым западником», во-первых, принято не единогласно, во-вторых, даже если бы было принято всеми, т. е. общепринято, это нисколько не свидетельствовало (не доказывало) бы истинность положения [11]. Если первым западником Чаадаева «назвать... можно только в не-прямом смысле», то стоит ли называть его таковым? Если первым западником Чаадаева «назвать... можно только в не-прямом смысле», то логично ли «с него именно начинать историю западничества»?

Если «магистраль... русского западничества уходит уже и в те годы в атеизм, в "реализм" и позитивизм...», то логично ли называть первым западником глубоко религиозного мыслителя? Или надо говорить о двух видах русского классического западничества XIX в.? У цитируемого нами автора так и получается. Речь идет о магистральном (назовем его так, исходя из контекста) западничестве («магистраль же русского западничества уходит уже и в те годы в атеизм, в "реализм" и позитивизм...») и религиозном западничестве, которое, как диаметрально противоположное по содержанию и значимости первому, логично назвать (также исходя из контекста, подчеркнем) периферийным западничеством.

Итак, магистральное и периферийное (которое находится где-то на обочине), другими словами, столбовое и проселочное, – два вида русского западничества фактически присутствуют в исследуемом нами тексте «Путей русского богословия». При этом в рассуждениях прот. Г. Флоровского не содержится никакого указания, даже намека на то (признак, черта, основание), что объединяет, по его мнению, два диаметрально противоположных по содержанию вида русского западничества в общее (родовое) понятие «русское западничество».

В итоге приходим к вопросу: не являются ли положения автора «Путей русского богословия» внутренне алогичными, внутренне противоречивыми? Более корректен прот. Г. Флоровский, когда называет П.Я. Чаадаева апологетом римской теократии [12]. А как же все-таки соотносятся воззрения П.Я. Чаадаева и русских классических западников XIX в. (В.Г. Белинский, А.И. Герцен и др.)? При решении данной проблемы может быть перспективной и плодотворной интересная мысль А.А. Григорьева (1822–1864): «Основа Чаадаева был католицизм, основою западничества стала философия» [13].

А.И. Герцен, который полагал (по мнению многих, ошибочно), что П.Я. Чаадаев является мыслителем освободительного движения, писал: «В своем "Письме" он (Чаадаев. – *Г.С.*) половину бедствий России относит на счет греческой церкви, на счет ее отторжения от всеобъемлющего западного единства. Как ни странно для нас такое мнение, но не надобно забывать, что католицизм имеет в себе большую тягучесть» [14]. «Как ни странно для нас такое мнение», т. е. очень странно «для нас», для классического западника А.И. Герцена «такое мнение» П.Я. Чаадаева. И еще: «Чаадаев думал найти обещанный всем страждущим и обремененным покой в католической церкви» [15]. Логично ли в таком случае считать П.Я. Чаадаева мыслителем освободительного движения в России?

Вот как выглядит панорама духовной жизни России 1830-х гг. под пером известного историка русской литературы А.И. Пыпина: «Чтобы представить себе "цикл идей и чувств", владевших молодым поколением тридцатых годов, довольно вспомнить разнообразие литературных и общественных течений, действовавших в данную минуту, и разнообразие новых приходивших влияний. Оставались таившиеся воспоминания от либерального движения двадцатых годов; Пушкин впервые открывал безграничные горизонты искусства, и поэтический идеализм поддерживала еще сильная романтика и новая идеалистическая философия; мечты общественно-политические, после влияний двадцатых годов, принимали новое направление под внушениями развивавшегося тогда "социализма"; философско-исторические теории вели в одном кругу к консервативному символу Уварова, в другом – к католической теории Чаадаева, в третьем – к утверждениям разумной действительности (как у Белинского), или к начаткам славянофильства (как у Хомякова), или к народничеству (у Петра Киреевского) и т. д.; в романтике бывал даже уродливый титанизм (как у Марлинского), прибавлялась, наконец, мнимо народная теория обскурантизма (в "Маяке", частию даже в "Москвитянине")» [16].

Для нас здесь важно, что философско-историческая теория П.Я. Чаадаева характеризуется как католическая теория П.Я. Чаадаева. Сам себя П.Я. Чаадаев определял как христианского философа: «...я... просто христианский философ» [17], – писал он в письме С.С. Мещерской 27 мая 1839 г. Сразу же вспоминается письмо

Н.Н. Страхова В.В. Розанову от 17 июля 1891 г., в котором он упрекает последнего: «Но Ваша страсть к отвлеченности, по-моему, много портит. Я думаю, Вы никогда не скажете Русский Вестник, а всегда: один из журналов, не скажете в июньской книжке, а непременно: недавно. Конечно, оно красивее, напр., так: одно из наших повременных изданий, или так: мы недавно читали... А между тем, я готов рассердиться» [18].

«Страсть к отвлеченности» присуща и П.Я. Чаадаеву. Он никогда не скажет о себе «я католический философ», а говорит «я... христианский философ». «Конечно, оно красивее» (говоря словами Н.Н. Страхова), но уж очень абстрактно, отвлеченно и неконкретно. Конечно, воззрения П.Я. Чаадаева – «смелая теория» [19], следовательно, П.Я. Чаадаев был «смелым теоретиком» [20]. «Он был вдобавок еще теоретик католицизма, стало быть, самый безжалостный, самый последовательный из всех возможных теоретиков» [21]. По мнению А.А. Григорьева, П.Я. Чаадаев увлекся католицизмом «тем сильнее, что, человек с жаждою веры, он воспитанием своим был совершенно разобщен с бытом своего народа, так сказать, прельщен католицизмом и его идеалами» [222].

Полагая, что первое философическое письмо «есть в своем роде высокохудожественное произведение» [23], Г.В. Плеханов назвал П.Я. Чаадаева «лирическим поэтом русского западничества» [24]. По нашему мнению, П.Я. Чаадаев был не «лирическим поэтом русского западничества», а лирическим поэтом католицизма. А теперь пора перейти к А.С. Пушкину. Каково было отношение А.С. Пушкина к первому философическому письму П.Я. Чаадаева? Получив от автора (через И.С. Гагарина) отдельный оттиск напечатанного в «Телескопе» первого философического письма, А.С. Пушкин выразил крайне резкое неприятие его содержания и выводов концепции П.Я. Чаадаева.

Как же выглядит Россия в чаадаевском произведении, если А.С. Пушкин заявляет: «Что же касается нашей исторической ничтожности, то я решительно не могу с вами согласиться» [25]. Вдумаемся в слова и мысли А.С. Пушкина. Сразу становится ясно и то, как выглядит Россия в чаадаевском произведении, и то, как резко А.С. Пушкин выражает свое неприятие чаадаевской концепции. Как же выглядит Россия, ее история, ее роль и место во всемирной истории в чаадаевском изображении, если А.С. Пушкин в частном письме

своему другу клянется, что ни за что на свете не хотел бы переменить отечество, или дословно: «Клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество, или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам бог ее дал» [26].

Вышецитированные положения являются квинтэссенцией (неотправленного) письма А.С. Пушкина П.Я. Чаадаеву от 19 октября 1836 г. По нашему мнению, они могли бы послужить эпиграфом к данному письму. Поскольку полемика А.С. Пушкина с П.Я. Чаадаевым имеет многогранный и всесторонний характер, приведем указанное письмо целиком и полностью. Итак, А.С. Пушкин пишет П.Я. Чаадаеву: «Благодарю за брошюру, которую вы мне прислали. Я с удовольствием перечел ее, хотя очень удивился, что она переведена и напечатана. Я доволен переводом: в нем сохранена энергия и непринужденность подлинника. Что касается мыслей, то вы знаете, что я далеко не во всем согласен с вами. Нет сомнения, что Схизма <разделение церквей> отъединила нас от остальной Европы и что мы не принимали участия ни в одном из великих событий, которые ее потрясали, но у нас было свое особое предназначение. Это Россия, это ее необъятные пространства поглотили монгольское нашествие. Татары не посмели перейти наши западные границы и оставить нас в тылу. Они отошли к своим пустыням, и христианская цивилизация была спасена. Для достижения этой цели мы должны были вести совершенно особое существование, которое, оставив нас христианами, сделало нас, однако, совершенно чуждыми христианскому миру, так что нашим мученичеством энергичное развитие католической Европы было избавлено от всяких помех. Вы говорите, что источник, откуда мы черпали христианство, был нечист, что Византия была достойна презрения и презираема и т. п. Ах, мой друг, разве сам Иисус Христос не родился евреем и разве Иерусалим не был притчею во языцех? Евангелие от этого разве менее изумительно? У греков мы взяли евангелие и предания, но не дух ребяческой мелочности и словопрений. Нравы Византии никогда не были нравами Киева. Наше духовенство, до Феофана, было достойно уважения, оно никогда не пятнало себя низостями папизма и, конечно, никогда не вызвало бы реформации в тот момент, когда человечество больше всего нуждалось в единстве. Согласен, что нынешнее наше духовенство отстало. Хотите знать причину? Оно носит бороду, вот

и все. Оно не принадлежит к хорошему обществу. Что же касается нашей исторической ничтожности, то я решительно не могу с вами согласиться. Войны Олега и Святослава и даже удельные усобицы – разве это не та жизнь, полная кипучего брожения и пылкой и бесцельной деятельности, которой отличается юность всех народов? Татарское нашествие – печальное и великое зрелище. Пробуждение России, развитие ее могущества, ее движение к единству (к русскому единству, разумеется), оба Ивана, величественная драма, начавшаяся в Угличе и закончившаяся в Ипатьевском монастыре, – как, неужели все это не история, а лишь бледный и полузабытый сон? А Петр Великий, который один есть целая всемирная история! А Екатерина II, которая поставила Россию на пороге Европы? А Александр, который привел вас в Париж? и (положа руку на сердце) разве не находите вы чего-то значительного в теперешнем положении России, чего-то такого, что поразит будущего историка? Думаете ли вы, что он поставит нас вне Европы? Хотя лично я сердечно привязан к государю, я далеко не восторгаюсь всем, что вижу вокруг себя; как литератора – меня раздражают, как человек с предрассудками – я оскорблен, – [я] но клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество, или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам бог ее дал. Вышло предлинное письмо. Поспорив с вами, я должен вам сказать, что многое в вашем послании глубоко верно. Действительно, нужно сознаться, что наша общественная жизнь – грустная вещь. Что это отсутствие общественного мнения, это равнодушие ко всякому долгу, справедливости и истине, это циничное презрение к человеческой мысли и достоинству – поистине могут привести в отчаяние. Вы хорошо сделали, что сказали это громко. Но боюсь, как бы ваши [религиозные] исторические воззрения вам не повредили... Наконец, мне досадно, что я не был подле вас, когда вы передали вашу рукопись журналистам. Я нигде не бываю и не могу вам сказать, производит ли статья впечатление. Надеюсь, что ее не будут раздувать. Читали ли вы 3-й № Современника? Статья "Вольтер" и Джон Теннер – мои, Козловский стал бы моим провидением, если бы захотел раз навсегда сделаться литератором. Прощайте, мой друг. Если увидите Орлова и Раевского, передайте им поклон. Что говорят они о вашем письме, они, столь посредственные христиане?» [27]

Внимательный анализ содержания пушкинского документа приводит к выводу, что его автор, опираясь на конкретные исторические факты, доказывает ошибочность и несостоятельность всех принципиальных положений первого философического письма П.Я. Чаадаева. А как быть с высказываниями А.С. Пушкина: «Хотя лично я сердечно привязан к государю, я далеко не восторгаюсь всем, что вижу вокруг себя; как литератора – меня раздражают, как человек с предрассудками – я оскорблен»; «Поспорив с вами, я должен вам сказать, что многое в вашем послании глубоко верно. Действительно, нужно сознаться, что наша общественная жизнь – грустная вещь... Вы хорошо сделали, что сказали это громко»? Нельзя ли их истолковать в духе (хотя бы) частичной солидарности А.С. Пушкина с воззрениями П.Я. Чаадаева?

Полемика А.С. Пушкина с П.Я. Чаадаевым идет по проблемам исторической судьбы России и ее места во всемирной истории, а не по вопросам: «есть ли недостатки в России?» (не А.С. Пушкину их отрицать), «идеальна ли ситуация в России того времени?» (не А.С. Пушкину ее идеализировать), да и кто ее (ситуацию в России того времени) идеализировал? Может быть, только М.А. Бакунин (1814–1876), будущий теоретик и практик анархизма, когда в предисловии к собственному переводу Гимназических речей Гегеля писал (в 1838 г.) о прекрасной русской действительности [28], и В.Г. Белинский (1811–1848), будущий автор знаменитого письма Н.В. Гоголю, когда (в 1839 г.) писал: «Отношение же высших сословий к низшим прежде состояло в патриархальной власти первых и патриархальной подчиненности вторых, а теперь в спокойном пребывании каждого в своих законных пределах и еще в том, что высшие сословия мирно передают образованность низшим, а низшие мирно ее принимают» [29].

Еще раз подчеркнем (ибо это очень важно), что объект полемики А.С. Пушкина с П.Я. Чаадаевым – не наличие (или отсутствие) недостатков, проблем в России, а историческая судьба России и ее место во всемирной истории человечества. И воззрения А.С. Пушкина и П.Я. Чаадаева не просто различны, а диаметрально противоположны.

В декабре 1833 – марте 1834 г. А.С. Пушкин писал, но не завершил (и не подготовил к печати) статью «О ничтожестве литературы русской». Этот пушкинский документ имеет важное значение для рассматриваемой нами проблемы. В современной исследовательской

литературе он интерпретируется по-разному. Согласно одной версии в этой статье А.С. Пушкин высказывает взгляды, совпадающие со взглядами П.Я. Чаадаева и, следовательно, диаметрально противоположные собственным, содержащимся в только что рассмотренном нами письме П.Я. Чаадаеву от 19 октября 1836 г. Или, другими словами, взгляды А.С. Пушкина 1834 г. и взгляды А.С. Пушкина 1836 г. противоположны. Скажем сразу, что для подобных утверждений нет ни малейших оснований, свидетельством, доказательством является сам текст статьи «О ничтожестве литературы русской», где, в частности, говорится: «Долго Россия оставалась чуждою Европе. Приняв свет христианства от Византии, она не участвовала ни в политических переворотах, ни в умственной деятельности римско-кафолического мира. Великая эпоха возрождения не имела на нее никакого влияния; рыцарство не одушевило предков наших чистыми восторгами, и благодетельное потрясение, произведенное крестовыми походами, не отозвалось в краях оцепененевшего севера... России определено было высокое предназначение... Ее необозримые равнины поглотили силу монголов и остановили их нашествие на самом краю Европы; варвары не осмелились оставить у себя в тылу порабощенную Русь и возвратились на степи своего востока. Образующееся просвещение было спасено растерзанной и издыхающей Россией... (А не Польшею, как еще недавно утверждали европ. <ейские> журналы; но Европа в отношении к России всегда была столь же невежественна, как и неблагодарна. – В сноске А.С. Пушкина. – *Г.С*).

Духовенство, пощаженное удивительной сметливостью татар, одно – в течение двух мрачных столетий – питало бледные искры византийской образованности. В безмолвии монастырей иноки вели свою беспрерывную летопись. Архиереи в посланиях своих беседовали с князьями и боярами, утешая сердца в тяжкие времена искушений и безнадежности» [30]. Воззрения А.С. Пушкина, содержащиеся в цитированной нами работе, как мы убеждаемся, находятся в полной гармонии со взглядами, содержащимися в его письме П.Я. Чаадаеву от 19 октября 1836 г.

Но вытекает ли отсюда вывод, что А.С. Пушкин полемизирует с П.Я. Чаадаевым в статье «О ничтожестве литературы русской»? И теперь мы переходим к анализу второй версии указанного пушкинского документа. Согласно этой второй версии в указанной ра-

боте А.С. Пушкин целенаправленно (прямо и непосредственно) полемизирует с П.Я. Чаадаевым: «Здесь Пушкин применил свой обычный полемический прием. В мнимопозитивном тоне воспроизведя опровергаемый оригинал, он находит в нем наиболее слабые аргументы и развивает их затем в направлении, противоположном его идейному противнику (П.Я. Чаадаеву. – *Г.С.*)» [31]. Каждое слово данного утверждения вызывает недоумение. «Здесь Пушкин применил свой обычный (?) полемический прием. В мнимопозитивном (?) тоне воспроизведя (?!) опровергаемый оригинал (?!), он находит в нем наиболее слабые (?) аргументы и развивает (?) их затем в направлении, противоположном его идейному противнику». Какие чаадаевские «Преимущества католицизма перед греческим исповеданием» в «мнимопозитивном тоне» воспроизвел (изложил) в своей статье А.С. Пушкин?

В результате анализа статьи А.С. Пушкина «О ничтожестве литературы русской» (1834 г.), а также исследований, посвященных истории ее написания [32], приходим к выводу, что нет никаких свидетельств полемики А.С. Пушкина с П.Я. Чаадаевым в этом произведении, что по своим целям, задачам и содержанию оно вообще не имеет никакого отношения к П.Я. Чаадаеву. И в то же время, как уже было показано нами, положения указанного пушкинского документа, не имеющего никакого отношения к П.Я. Чаадаеву, подчеркнем еще раз, гармонируют с положениями письма А.С. Пушкина П.Я. Чаадаеву от 19 октября 1836 г. Следовательно, воззрения А.С. Пушкина, содержащиеся (изложенные) в вышеуказанном его письме П.Я. Чаадаеву, принципиально присущи автору, имманентны ему, а не вызваны конкретным фактом публикации первого философического письма П.Я. Чаадаева в журнале «Телескоп».

Развивая эту мысль и отмечая цельность мировоззрения А.С. Пушкина (по вопросам, рассматриваемым в нашей статье), подчеркнем, что взгляды А.С. Пушкина, изложенные в письме П.Я. Чаадаеву от 19 октября 1836 г., имманентны ему не только в 1836 г., не только в 1834 г. («О ничтожестве литературы русской»), но, по существу, на протяжении всей его сознательной творческой жизни (и что особенно важно) вне зависимости от его (А.С. Пушкина) соприкосновения с философскими взглядами (философическими письмами) П.Я. Чаадаева и не являются лишь его реакцией (отрица-

тельной реакцией) на содержание воззрений П.Я. Чаадаева. Свидетельством служит, в частности, произведение А.С. Пушкина «Заметки по русской истории XVIII века», написанное в южной ссылке в Кишиневе в августе 1822 г. (т. е. задолго до написания П.Я. Чаадаевым философических писем). Процитируем это произведение: «Екатерина явно гнала духовенство, жертвуя тем своему неограниченному властолюбию и угождая духу времени. Но, лишив его независимого состояния и ограничив монастырские доходы, она нанесла сильный удар просвещению народному. Семинарии пришли в совершенный упадок. Многие деревни нуждаются в священниках. Бедность и невежество этих людей, необходимых в государстве, их унижает, и отнимает у них самую возможность заниматься важною своею должностию. От сего происходит в нашем народе презрение к попам и равнодушие к отечественной религии; ибо напрасно почитают русских суеверными: может быть нигде более, как между нашим простым народом, не слышно насмешек на счет всего церковного. Жаль! ибо греческое вероисповедание, отдельное от всех прочих, дает нам особенный национальный характер. В России влияние духовенства столь же было благотворно, сколько пагубно в землях римско-католических. Там оно, признавая главою своею папу, составляло особое общество, независимое от гражданских законов, и вечно полагало суеверные преграды просвещению. У нас, напротив того, завися, как и все прочие состояния, от единой власти, но огражденное святыней религии, оно всегда было посредником между народом и государем как между человеком и божеством. Мы обязаны монахам нашей Историю, следственно и просвещением» [33].

А.С. Пушкин с горечью констатирует, что «Екатерина явно гнала духовенство». Православие (для А.С. Пушкина) – отечественная религия. Православие – особенность и специфика, атрибут Руси, России, эта мысль содержится в словах А.С. Пушкина: «Греческое вероисповедание, отдельное от всех прочих, дает нам особенный национальный характер». А П.Я. Чаадаев утверждал, что в России все беды от православия. Как совместить взгляды А.С. Пушкина (в данной конкретной ситуации А.С. Пушкина 1822 г.) и взгляды П.Я. Чаадаева? Как совместить положение А.С. Пушкина – «в России влияние духовенства столь же было благотворно, сколько пагубно в землях римско-католических» – с заявлениями П.Я. Чаадаева?

Во втором философическом письме П.Я. Чаадаев, рассматривая вопрос об отношении православия и католицизма к крепостному праву и решая его (вопрос), разумеется, в пользу католицизма (иначе он не был бы самим собой), в частности, писал: «...римские первосвященники первые способствовали уничтожению рабства (крепостного права. – *Г.С.*) в области, подчиненной их духовному управлению» [34].

Не рассматривая вопрос об отношении католицизма к крепостному праву, считаем необходимым по ходу наших рассуждений в связи с работой А.С. Пушкина «Заметки по русской истории XVIII века» обратить внимание на очень важный документ. Мы имеем в виду письмо – ответ Александра II (1859 г.) папе римскому Пию IX. Отклоняя упреки в излишней доверчивости к Наполеону III, Александр II писал: «Что же касается до зловредных реформ, которые, как В. Св-во говорите, он мне внушил, на это я могу сказать только одно: что совершеннолетию моему исполнилось уже много лет, и хотя я не имею претензии на гениальность, но чувствую в себе довольно здравого смысла, чтобы не следовать чьим бы то внушениям, без собственного убеждения в пользе совета! Какие же зловредные реформы я допускаю в своем государстве? Если В. С-во намекаете на мою решимость уничтожить крепостное право, то неужели верховный христианский пастырь может назвать это зловредным?.. Если же по заключении мира император Наполеон убеждал меня приступить к этому делу, может быть несколькими месяцами ранее, нежели я думал, то мое государственное здание нисколько не потерпело» [35].

Задумаемся, в частности, над словами Александра II, адресованными папе римскому Пию IX: «Какие же зловредные реформы я допускаю в своем государстве? Если В. С-во намекаете на мою решимость уничтожить крепостное право, то неужели верховный христианский пастырь может назвать это зловредным?»

А теперь вернемся к работе А.С. Пушкина 1822 г. «Заметки по русской истории XVIII века» и скажем, что указанная работа (1822 г.!), так же как исследованная нами ранее статья 1834 г. «О ничтожестве литературы русской», находится в полной гармонии с содержанием письма А.С. Пушкина П.Я. Чаадаеву от 19 октября 1836 г. Другими словами, три названные нами документа А.С. Пушкина (1822, 1834, 1836 гг.) являются выражением целостности мировоз-

зрения А.С. Пушкина, диаметрально противоположного воззрениям П.Я. Чаадаева, по рассматриваемым нами проблемам.

А теперь поставим вопрос: в каких произведениях, работах (кроме письма П.Я. Чаадаеву от 19 октября 1836 г.) А.С. Пушкин полемизирует с П.Я. Чаадаевым, с концепцией его первого философического письма? В литературе встречается точка зрения, согласно которой А.С. Пушкин полемизирует с П.Я. Чаадаевым в известном послании к Чаадаеву (1818 г.) (некоторые авторы считают, что оно написано в 1820 г.). «Когда в послании к Чаадаеву, написанном еще до ссылки, Пушкин сказал: "Россия вспрянет ото сна", он уже спорил со своим другом, уже отвечал на его пессимистические настроения» [36], – полагает В.В. Кунин.

«Впервые полемические интонации Пушкина, – считает В.В. Пугачев, – слышатся в 1820 г. (цитируемый нами автор датирует указанное произведение А.С. Пушкина 1820 г. – *Г.С.*), в его знаменитом послании. Уже тогда Пушкин доказывал, что "Россия вспрянет ото сна". Это было продолжение устных споров об истории, грядущих судьбах и о нынешнем состоянии России. Тезис о "сне" России был в то время распространен. Такого мнения придерживался и Денис Давыдов. В его письме к П.Д. Киселеву говорилось: "Расслабившись ночною грезою, она мне не внемлет". Чаадаев меньше других верил в пробуждение России. По-видимому, остов будущих положений "Философических писем" складывался у него уже тогда» [37].

Что можно сказать по поводу утверждений цитируемых нами авторов? Если «тезис о "сне" России был в то время распространен» и если А.С.Пушкин спорит с ним, то не логичнее ли сказать, что А.С. Пушкин спорит с распространенным «в то время» тезисом, а не с мнением П.Я. Чаадаева? (А может быть, А.С. Пушкин в послании к Чаадаеву спорит с Денисом Давыдовым?). Как соотносятся распространенный «в то время» (по мнению В.В. Пугачева) «тезис о "сне" России» и «остов будущих положений "Философических писем"» П.Я. Чаадаева?

И еще: «По-видимому, остов будущих положений "Философических писем" складывался у него (П.Я. Чаадаева. – *Г.С.*) уже тогда». Это положение никак не аргументируется и в то же время противоречит фактам. «Остов будущих положений "Философических писем"» начал складываться у П.Я. Чаадаева гораздо позже (мы это покажем),

и, следовательно, в послании к Чаадаеву А.С. Пушкин не мог полемизировать со своим другом по проблемам, составляющим «остов будущих положений "Философических писем"» П.Я. Чаадаева.

Но допустим (именно допустим!!), что у П.Я. Чаадаева в это время (в 1818 или в 1820 г.) уже сложились (целиком и полностью) воззрения, которые содержатся в его философических письмах, и эти воззрения в это же время были известны А.С. Пушкину. Допустим. А теперь процитируем полностью послание А.С. Пушкина к Чаадаеву:

Любви, надежды, тихой славы
Недолго нежил нас обман,
Исчезли юные забавы,
Как сон, как утренний туман;

Но в нас горит еще желанье,
Под гнетом власти роковой
Нетерпеливою душой
Отчизны внемлем призыванье.

Мы ждем с томленьем упованья
Минуты вольности святой,
Как ждет любовник молодой
Минуты верного свиданья.

Пока свободою горим,
Пока сердца для чести живы,
Мой друг, отчизне посвятим
Души прекрасные порывы!

Товарищ, верь: взойдет она,
Звезда пленительного счастья,
Россия вспрянет ото сна,
И на обломках самовластья
Напишут наши имена! [38]

Произведение А.С. Пушкина многогранно, можно дать различную интерпретацию его фрагментам, но никакой полемики с П.Я. Чаадаевым в нем не содержится. Исследуя вопросы полемики А.С. Пушкина с П.Я. Чаадаевым, нельзя обойти вниманием сужде-

ние уже цитированного нами В.В. Кунина: «Свиделись они в Москве 10 сентября 1826 г. на квартире у С.А. Соболевского, где Пушкин, только что вернувшийся из ссылки, впервые читал друзьям "Бориса Годунова". Само присутствие Чаадаева в тот вечер у Соболевского удивительно. Он приехал в Москву почти одновременно с Пушкиным и вел затворнический образ жизни. В сущности, "Борис Годунов", в котором в полной мере отразилось отношение Пушкина к отечественной истории, был возражением поэта на еще не написанное "Философическое письмо". Так что еще не совсем доказано, кто кому возражал: Пушкин ли Чаадаеву в 1831 и 1836 гг., или Чаадаев автору "Бориса Годунова" своими "Философическими письмами" 1829–1831 гг.» [39].

Можно ли возражать на то, что еще не написано, что еще не существует? Несомненно, что в 1831 г. (письмо П.Я. Чаадаеву от 6 июля, которое еще будет нами проанализировано) и в 1836 г. (письмо П.Я. Чаадаеву от 19 октября, которое уже было исследовано и к которому мы еще не раз вернемся) А.С. Пушкин полемизирует с философическими письмами П.Я Чаадаева. Подчеркнем, что вывод В.В. Кунина: «Так что еще не совсем доказано, кто кому возражал: Пушкин ли Чаадаеву в 1831 и 1836 гг., или Чаадаев автору "Бориса Годунова" своими "Философическими письмами" 1829–1831 гг.», – сделан не в результате анализа соответствующих текстов А.С. Пушкина (1831, 1836 гг.) и П.Я. Чаадаева («Философические письма»), а основывается на факте присутствия П.Я. Чаадаева на чтениях «Бориса Годунова» или, лучше сказать, на факте ознакомления П.Я. Чаадаева с содержанием «Бориса Годунова». Не содержится ли в цитированном положении В.В. Кунина («Свиделись они...») мысль: возможно (может быть, нельзя исключить), что «Борис Годунов» послужил причиной написания П.Я. Чаадаевым «Философических писем» (П.Я. Чаадаев, прослушав «Бориса Годунова», решил возразить А.С. Пушкину и с этой целью написал свои «Философические письма»)?

Или несколько точнее. Не содержится ли в цитированном положении В.В. Кунина мысль: возможно (может быть, нельзя исключить), что «Борис Годунов» в качестве объекта отрицания послужил причиной (вызвал, «спровоцировал») возникновения и становления взглядов П.Я. Чаадаева, которые затем нашли свое воплощение в его «Философических письмах»?

Вот как выглядит история зарождения, становления и формирования воззрений П.Я. Чаадаева, которые в 1829–1830 гг. нашли свое отражение и воплощение в его «Философических письмах», под пером В.В. Стасова: «До середины 20-х годов XIX столетия, хотя и прожив несколько времени в разных, совершенно различных странах Европы, Чаадаев не давал еще предпочтение одной которой-либо исключительной форме христианской религии перед другими существующими на свете религиями. Проведя многие месяцы в католической Франции и в католической Италии, он все-таки не ценил "католичество" выше "протестантства". Это доказывается тем, что в 1824 году во Флоренции он собирался ехать в Лондон, чтобы самому лично исследовать, каким именно образом христианская вера англиканскаго исповедания "создала благоденствие Англии". В 1824–25 годах Чаадаев стал уже совершенно другим человеком. В Париже он попал в среду новаго французскаго большого света, состоявшаго из бывших эмигрантов, ревностных роялистов, клерикалов и ультрамонтанов. Это было совершенно другое общество в сравнении с тем, какое он знал в Париже во время перваго своего пребывания там в 1813 и 1814 годах. Тогда в Париже существовали только остатки солдатскаго империалистскаго режима Наполеона I и обломки дореволюционнаго французскаго общества. Теперь же Чаадаев нашел в Париже новый мир, в короткое время быстро выросший и гордившийся своею ролью – ролью возстановителя старых гнилых порядков. Это новое общество, принявшее название Реставрации, состояло в значительнейшей доле из поседелых эмигрантов, воротившихся из своего бегства в Европу, из разслабленных жуиров, отупелых ханжей, герцогов, виконтов и графов, направляемых и настраиваемых иезуитами и аббатами. Чаадаев и сам был аристократ по рождению и привычкам, нечто в роде роялиста, мирящагося со всеми установившимися и принятыми порядками своего времени, и сам был поклонник привитой с детства слепо неразсуждающей набожности, хотя и без аббатов и иезуитов. Поэтому, ему легко и совершенно по душе было сойтись с французскими пиэтистами и ультрамонтанами и с восхищением знакомиться с их книгами и сочинениями, – тем более, что католичество и фанатический пиэтизм были в тот момент в совершенной моде по всей Европе, вследствие ревностной проповеди

всяческаго средневековья в жизни, науке и искусстве новооткрытым романтизмом. Чаадаева нисколько не удивляли и не отталкивали от себя ни ограниченность, ни бедность мысли, ни раболепство ультрамонтанства. Он совершенно спокойно сошелся с парижскими модными клерикалами: Бональдом (виконтом), Шатобрианом (виконтом), Балланшем, Ламменэ, всей многочисленной его школой, с последователями де-Местра (графа), с энтузиазмом уверовал в его книгу о папе, гремевшую тогда средь католическаго мира; наконец, познакомился с русской перебежчицей Свечиной, еще с 1816 года переселившейся во Францию и основавшей в Париже русско-католическое "подворье". После того Чаадаев познакомился в Берлине со знаменитым философом Шеллингом – мистиком, романтиком и проповедником философской системы "Откровения". После всех разнообразных восприятий своих за границей и прямо вследствие их Чаадаев воротился в Россию, в 1826 году, совершенно иным человеком, чем каким туда поехал за 5 лет раньше. По уму, по способностям и по привычке и стремлению к серьезному, глубокому мышлению, по знаниям это был прежний Чаадаев и даже значительно развившийся Чаадаев, но Чаадаев с умом затемненным словно какой-то постороннею, напрасно навязанною извне занавеской. Он воротился, правда, вовсе еще не католиком, как многие потом думали, но все-таки человеком, зараженным всеми тогдашними религиозными и философически-историческими модными понятиями. И вот такою "проповедью" занялся он не только среди приятелей, но и приятельниц» [40]

Несмотря на ряд шероховатостей (П.Я. Чаадаев познакомился с Шеллингом в Карлсбаде, а не в Берлине, В.В. Стасов настаивает на том, что П.Я. Чаадаев уехал за границу после выхода в отставку в 1821, а не в 1823 г.) [41] следует сказать, что в общем и целом В.В. Стасовым объективно излагаются история и причины зарождения и становления мировоззрения П.Я. Чаадаева.

Многие авторы считают, что П.Я. Чаадаев является прообразом Евгения Онегина – героя романа в стихах А.С. Пушкина «Евгений Онегин». Было высказано также суждение, что в данном произведении А.С. Пушкин полемизирует с П.Я. Чаадаевым.

Как отнестись к данным мнениям? В первой главе «Евгения Онегина» читаем:

Второй Чадаев, мой Евгений,
Боясь ревнивых осуждений,
В своей одежде был педант
И то, что мы назвали франт.
Он три часа по крайней мере
Пред зеркалами проводил [42]

Из данного контекста следует, что «вторым Чадаевым» Евгений Онегин является «в своей одежде» франта, «вторым Чадаевым» Евгений Онегин является в том смысле и потому, что «он три часа по крайней мере / Пред зеркалами проводил». Как хорошо известно, «искусство одеваться Чаадаев возвел почти на степень исторического значения» [43] «Чаадаев, тщательно одетый» [44], вспоминает А.И. Герцен в «Былом и думах». И еще: «Он (Чаадаев. – *Г.С.*) одевался очень тщательно» [45]. «Вторым Чадаевым» Евгений Онегин был именно в искусстве тщательно одеваться («Как dandy лондонской одет» [46]). А как быть с мнением о полемике А.С. Пушкина с П.Я. Чаадаевым в «Евгении Онегине»? Для решения этой проблемы необходимо ответить на вопрос: тождественно ли мировоззрение Евгения Онегина воззрениям П.Я. Чаадаева, или, другими словами, является ли Евгений Онегин апологетом католицизма? Нет. Следовательно, утверждать, что в романе «Евгений Онегин» А.С. Пушкин полемизирует с П.Я. Чаадаевым нет никаких оснований. А теперь перейдем к рассмотрению последнего вопроса нашей работы. Когда А.С. Пушкин впервые прочитал первое философическое письмо П.Я. Чаадаева? Начнем с того, что в 1831 г. (см., в частности, переписку А.С. Пушкина и П.Я. Чаадаева этого года) А.С. Пушкин должен был опубликовать часть философических писем П.Я. Чаадаева. Из каких философических писем состояла эта рукопись, переданная П.Я Чаадаевым в Москве А.С Пушкину для публикации ее в Петербурге?

Согласно П.И. Бартеневу [47], П.Я Чаадаев (1850-е гг.) говорил ему, что вышеуказанная рукопись включала в себя и первое философическое письмо. Осмелимся поставить под сомнение это утверждение П.Я. Чаадаева. Обратимся к письму А.С. Пушкина П.Я. Чаадаеву от 6 июля 1831 г., в котором анализируется содержание чаадаевской рукописи: «Друг мой, я буду говорить с вами на языке Европы, он мне привычнее нашего, и мы продолжим беседы,

начатые в свое время в Царском Селе и так часто с тех пор прерывавшиеся. Вам известно, что́ у нас происходит: в Петербурге народ вообразил, что его отравляют. Газеты изощряются в увещаниях и торжественных заверениях, но, к сожалению, народ неграмотен, и кровавые сцены готовы возобновиться. Мы оцеплены в Царском Селе и в Павловске и не имеем никакого сообщения с Петербургом. Вот почему я не видел ни Блудова, ни Беллизара. Ваша рукопись все еще у меня; вы хотите, чтобы я вам ее вернул? Но что будете вы с ней делать в Некрополе? Оставьте ее мне еще на некоторое время. Я только что перечел ее. Мне кажется, что начало слишком связано с предшествовавшими беседами, с мыслями, ранее развитыми, очень ясными и несомненными для вас, но о которых читатель не осведомлен. Вследствие этого мало понятны первые страницы, и я думаю, что вы бы хорошо сделали, заменив их простым вступлением или же сделав из них извлечение. Я хотел было также обратить ваше внимание на отсутствие плана и системы во всем сочинении, однако рассудил, что это – письмо и что форма эта дает право на такую небрежность и непринужденность. Все, что вы говорите о Моисее, Риме, Аристотеле, об идее истинного бога, о древнем искусстве, о протестантизме – изумительно по силе, истинности или красноречию. Все, что является портретом или картиной, сделано широко, блестяще, величественно. Ваше понимание истории для меня совершенно ново, и я не всегда могу согласиться с вами: например, для меня непостижимы ваша неприязнь к Марку Аврелию и пристрастие к Давиду (псалмами которого, если только они действительно принадлежат ему, я восхищаюсь). Не понимаю, почему яркое и наивное изображение политеизма возмущает вас в Гомере. Помимо его поэтических достоинств, это, по вашему собственному признанию, великий исторический памятник. Разве то, что есть кровавого в Илиаде, не встречается также и в Библии? Вы видите единство христианства в католицизме, то-есть в папе. Не заключается ли оно в идее Христа, которую мы находим также и в протестантизме? Первоначально эта идея была монархической, потом она стала республиканской. Я плохо излагаю свои мысли, но вы поймете меня. Пишите мне, друг мой, даже если бы вам пришлось бранить меня. Лучше, говорит Экклезиаст, внимать наставлениям мудрого, чем песням безумца» [48].

Из цитированного документа следует, что, анализируя чаадаевскую рукопись, А.С. Пушкин, несомненно, анализирует содержание шестого и седьмого философических писем. Почему А.С. Пушкин совершенно не касается содержания первого философического письма, которое, по утверждению П.Я. Чаадаева, входило в состав этой рукописи? Почему А.С. Пушкина в исследуемом нами его письме-рецензии П.Я. Чаадаеву от 6 июля 1831 г. так волнует отношение П.Я. Чаадаева к Марку Аврелию, Давиду, Гомеру и совершенно не интересует чаадаевская трактовка исторической судьбы России, ее места во всемирно-историческом процессе (что является содержанием первого философического письма)? Вспомним уже исследованное нами письмо А.С. Пушкина П.Я. Чаадаеву от 19 октября 1836 г., представляющее собой рецензию первого философического письма, вспомним резко отрицательное отношение А.С. Пушкина к концепции первого философического письма, выразившееся, в частности, в словах А.С. Пушкина: «Что же касается нашей исторической ничтожности, то я решительно не могу с вами согласиться. <...> Клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество, или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам бог ее дал».

А теперь вернемся к письму А.С. Пушкина П.Я. Чаадаеву от 6 июля 1831 г. Если в состав рецензируемой в данном письме чаадаевской рукописи входило (как говорил П.Я. Чаадаев П.И. Бартеневу) первое философическое письмо, то почему А.С. Пушкин критикует отношение П.Я.Чаадаева к Марку Аврелию, Давиду, Гомеру и в то же время «скрывает» («утаивает») от него свое неприятие чаадаевской концепции исторической судьбы России, содержащейся в первом философическом письме? При этом подчеркнем, что взгляды А.С. Пушкина 1831 и 1836 гг. по рассматриваемой проблеме идентичны, об этом свидетельствует литературное и эпистолярное творчество поэта. Так почему? Потому что первое философическое письмо, по нашему мнению, не входило в состав рукописи П.Я. Чаадаева, которую А.С. Пушкин рецензирует в письме П.Я. Чаадаеву от 6 июля 1831 г.

Продолжим обоснование нашей гипотезы. Если бы первое философическое письмо являлось составной частью рецензируемой А.С. Пушкиным чаадаевской рукописи, то логично предположить,

что после слов А.С. Пушкина, адресованных П.Я. Чаадаеву: «Ваше понимание истории для меня совершенно ново и я не всегда могу согласиться с вами...» – должен был бы последовать критический анализ содержания первого философического письма, но А.С. Пушкин, объясняя (и раскрывая) свое несогласие с чаадаевским пониманием истории, пишет подробно об отношении П.Я. Чаадаева к Марку Аврелию, Давиду, Гомеру и т. д. и ни слова не говорит об отношении П.Я. Чаадаева к исторической судьбе России, подчеркнем еще раз.

И снова вернемся (и далеко не в последний раз) к тексту письма А.С. Пушкина П.Я. Чаадаеву от 19 октября 1836 г. Напомним, что это письмо написано автором после получения и прочтения оттиска первого философического письма, опубликованного в журнале «Телескоп» в 1836 г. Детально проанализировав содержание первого философического письма, А.С. Пушкин в завершающей части своего письма П.Я. Чаадаеву пишет: «Наконец, мне досадно, что я не был подле вас, когда вы передали вашу рукопись журналистам». А.С. Пушкин огорчен, переживает, сожалеет («мне досадно»), что не имел возможность высказать П.Я. Чаадаеву свое мнение о содержании первого философического письма до его публикации. Не противоречит ли вышецитированное положение А.С. Пушкина утверждению П.Я. Чаадаева о том, что первое философическое письмо являлось составной частью чаадаевской рукописи, которую А.С. Пушкин намеревался опубликовать (то есть «был» много более, чем рядом, много более, чем «подле» П.Я. Чаадаева, собирался опубликовать) в 1831 г. и которую (рукопись) А.С. Пушкин рецензирует в своем письме П.Я. Чаадаеву от 6 июля 1831 г.? Или, другими словами, «досада» А.С. Пушкина («Наконец, мне досадно, что я не был подле вас, когда вы передали вашу рукопись журналистам») была бы нелогична с его стороны, если бы первое философическое письмо входило в состав рукописи, которую А.С. Пушкин взял у П.Я. Чаадаева в Москве и увез в Петербург с намерением опубликовать и которую (рукопись) А.С. Пушкин подробно анализирует в своем письме П.Я. Чаадаеву от 6 июля 1831 г. В результате вышеизложенного приходим к заключению, что вопреки утверждению П.Я. Чаадаева (в передаче П.И. Бартенева) первое философическое письмо не входило в состав рукописи, которую А.С. Пушкин наме-

ревался опубликовать в 1831 г. в Петербурге и которую (рукопись) А.С. Пушкин подробно проанализировал в своем письме П.Я. Чаадаеву от 6 июля 1831 г.

Наш вывод представляет собой часть ответа на тот вопрос, который был сформулирован нами ранее и рассмотрением которого завершается наше исследование: когда А.С. Пушкин впервые прочитал первое философическое письмо П.Я. Чаадаева? По нашему мнению, в литературе наблюдается тенденция «торопить» А.С. Пушкина прочитать первое философическое письмо П.Я. Чаадаева. Широко распространено суждение о том, что как только П.Я. Чаадаев написал свое первое философическое письмо, то, конечно, сразу же дал прочитать его своему другу А.С. Пушкину. Авторы в данном случае исходят из своеобразного «силлогизма». А.С. Пушкин – друг П.Я. Чаадаева, П.Я. Чаадаев написал первое философическое письмо, вывод: конечно, П.Я. Чаадаев сразу же дал прочитать свое первое философическое письмо своему другу А.С. Пушкину. И никаких фактов, подтверждающих этот вывод.

В письме А.С. Пушкина М.П. Погодину, написанном во второй половине июня 1830 г., читаем: «Как Вам кажется Письмо Чадаева?» [49]. Следовательно, полагают авторы, А.С. Пушкин уже прочитал первое философическое письмо П.Я. Чаадаева.

Вывод заманчив, но не более того. Налицо «презумпция» чтения А.С. Пушкиным первого философического письма П.Я. Чаадаева. Авторы в данной ситуации даже не видят (не сознают) необходимость хоть как-то, каким-нибудь образом обосновать свою уверенность, что в письме А.С. Пушкина М.П. Погодину речь идет о первом философическом письме П.Я. Чаадаева. Между тем ни в переписке А.С. Пушкина с М.П. Погодиным, ни в других («смежных» с данной проблемой) документах не содержится никаких сведений, опираясь на которые можно было бы убедительно (доказательно) ответить на вопрос: какое «Письмо Чадаева» имел в виду А.С. Пушкин в вышецитированном письме М.П. Погодину?

Но самое главное состоит даже не в том, какое «Письмо Чаадаева» имел в виду А.С. Пушкин (допустим, что первое философическое письмо, – допустим!!), а в том, что из вопроса, адресованного М.П. Погодину, «Как Вам кажется Письмо Чадаева?», не следует (нельзя сделать вывод), что А.С. Пушкин читал это «Письмо Чадаева».

А теперь снова вернемся к письму А.С. Пушкина П.Я. Чаадаеву от 19 октября 1836 г. Напомним, что оно было написано после получения А.С. Пушкиным от П.Я. Чаадаева (через И.С. Гагарина) оттиска первого философического письма, опубликованного в журнале «Телескоп». Напомним, что указанный документ А.С. Пушкина представляет собой рецензию содержания первого философического письма П.Я. Чаадаева. Рискнем высказать предположение, что первое философическое письмо П.Я. Чаадаева А.С. Пушкин впервые прочитал только тогда, когда (октябрь 1836 г., не ранее) получил оттиск первого философического письма, опубликованного в «Телескопе». Но обоснование нашей гипотезы (как это ни покажется парадоксальным) начнем со слов А.С. Пушкина, с которыми наше предположение не согласуется. Мы имеем в виду начало письма А.С. Пушкина П.Я. Чаадаеву от 19 октября 1836 г.: «Благодарю за брошюру, которую вы мне прислали. Я с удовольствием перечел ее, хотя очень удивился, что она переведена и напечатана. Я доволен переводом: в нем сохранена энергия и непринужденность подлинника»". И все-таки мы настаиваем на нашей гипотезе.

До 19 октября 1836 г. в творческом наследии А.С. Пушкина нет никаких следов знакомства А.С. Пушкина с содержанием первого философического письма П.Я. Чаадаева. Если внимательно прочитать письмо А.С. Пушкина П.Я. Чаадаеву от 19 октября 1836 г. под углом зрения рассматриваемой проблемы (когда А.С. Пушкин впервые прочитал первое философическое письмо П.Я. Чаадаева?), то невольно складывается впечатление, более того, убеждение, что А.С. Пушкин никогда ранее не обсуждал (ни устно, ни письменно) с П.Я. Чаадаевым содержание первого философического письма П.Я. Чаадаева (хотя споров и несогласий было достаточно). Почему?

В своем письме П.Я. Чаадаеву от 19 октября 1836 г., отвергая концепцию первого философического письма П.Я. Чаадаева, А.С. Пушкин приводит целую систему аргументов. Из контекста А.С. Пушкина складывается убеждение, что никогда ранее А.С. Пушкин не доводил их (аргументы) до сведения П.Я. Чаадаева. Почему? Наконец, вспомним два фрагмента письма А.С. Пушкина П.Я. Чаадаеву от 19 октября 1836 г., которые, как мы уже отмечали, являются квинтэссенцией его письма П.Я. Чаадаеву, квинтэссенцией его (А.С. Пушкина) неприятия концепции первого философического

письма П.Я. Чаадаева: «Что же касается нашей исторической ничтожности, то я решительно не могу с вами согласиться. <...> Клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество, или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам бог ее дал».

Из контекста следует, что данные принципиальные положения А.С. Пушкин впервые высказывает П.Я. Чаадаеву. Почему? Вероятно, потому, что содержание первого философического письма П.Я. Чаадаева, которое вызвало такую резко отрицательную (и бурную) реакцию А.С. Пушкина, ранее не было известно А.С. Пушкину. Если А.С. Пушкин когда-либо ранее (до октября 1836 г.) читал первое философическое письмо П.Я. Чаадаева, то как объяснить то «упорство» и ту «тщательность», с которыми А.С.Пушкин «скрывает» от П.Я. Чаадаева (да и от других) свое неприятие концепции первого философического письма П.Я. Чаадаева? Если А.С. Пушкин когда-либо ранее читал первое философическое письмо П.Я. Чаадаева, то почему письмо П.Я. Чаадаеву от 19 октября 1836 г. он не написал ранее (по прочтении первого философического письма П.Я. Чаадаева)? Или, другими словами, если А.С. Пушкин когда-либо ранее читал первое философическое письмо П.Я. Чаадаева, то почему он прорецензировал его (письмо) только 19 октября 1836 г.? (Напомним и подчеркнем, что письмо А.С. Пушкина П.Я. Чаадаеву от 19 октября 1836 г. представляет собой детальную и резко отрицательную рецензию первого философического письма П.Я. Чаадаева.) По нашему мнению, если бы А.С. Пушкин когда-либо ранее (до октября 1836 г.) читал первое философическое письмо П.Я. Чаадаева, то он не смог бы скрыть свое неприятие концепции первого философического письма П.Я. Чаадаева, и письмо П.Я. Чаадаеву от 19 октября 1836 г. было бы написано А.С. Пушкиным ранее. При этом подчеркнем, точнее сказать, напомним (эта проблема уже исследована в нашей статье), что (как свидетельствуют документы) воззрения А.С. Пушкина по рассматриваемым вопросам идентичны на протяжении всей его сознательной творческой жизни, включая, разумеется, и период после 1829 г., который мы специально выделяем, поскольку речь идет об отношении А.С. Пушкина к концепции первого философического письма П.Я. Чаадаева, датированного 1 декабря 1829 г.

Нашей гипотезе не противоречит тот факт, что первое философическое письмо П.Я. Чаадаева до публикации в журнале «Телескоп» имело хождение в рукописных списках. Значительный интерес представляет реакция П.В. Киреевского на первое философическое письмо П.Я. Чаадаева задолго до его публикации в «Телескопе». Свое отношение к содержанию первого философического письма П.В. Киреевский выразил в своем письме Н.М. Языкову от 17 июля 1833 г.: «Эта проклятая Чаадаевщина, которая в своем бессмысленном самопоклонении ругается над могилами отцов и силится истребить все великое откровение воспоминаний, чтобы поставить на их месте свою одноминутную премудрость, которая только что доведена ad absurdum в сумасшедшей голове Ч. (Чаадаева. – *Г.С.*), но отзывается по несчастью во многих, не чувствующих всей унизительности этой мысли, – так меня бесит, что мне часто кажется, как будто вся великая жизнь Петра родила больше злых нежели добрых плодов. Впрочем я и сам чувствую, что болезненная желчь негодования мутит во мне здоровый и спокойный взгляд беспристрастия, который только один может быть ясен» [50].

Обратим внимание, что содержание первого философического письма П.Я. Чаадаева вызвало появление у П.В. Киреевского термина «проклятая Чаадаевщина». (Мысленно сравним вышецитированное письмо П.В. Киреевского Н.М. Языкову с письмом А.С. Пушкина П.Я. Чаадаеву от 19 октября 1836 г.) Для полноты картины приведем еще одно письмо П.В. Киреевского Н.М. Языкову, написанное за полгода до вышецитированного, 10 января 1833 г.: «Недели две тому назад я наконец в первый раз слышал (у Сверб[еевых]) тот хор цыган, в котором примадонствует Татьяна Дмитриевна, и признаюсь, что мало слыхал подобного! Едва ли, кроме Мельгунова (и Чад[аева]), которого, я не считаю русским), есть русский, который бы мог равнодушно их слышать. Есть что-то такое в их пении, что иностранцу должно быть непонятно и потому не понравится; но может быть тем оно лучше» [51].

Но, разумеется, нельзя и преувеличивать известность первого философического письма П.Я. Чаадаева до его публикации в журнале «Телескоп». Против подобного преувеличения невольно «свидетельствует» А.И. Герцен в своих мемуарах «Былое и думы». В июле 1834 г. в доме близкого друга П.Я. Чаадаева М.Ф. Орлова (1788–

1842) произошла первая встреча А.И. Герцена с П.Я. Чаадаевым. «Я видел Чаадаева, – вспоминает А.И. Герцен, – прежде моей ссылки один раз. Это было в самый день взятия Огарева. Я упомянул, что в тот день у М.Ф. Орлова был обед. Все гости были в сборе, когда взошел, холодно кланяясь, человек, которого оригинальная наружность, красивая и самобытно резкая, должна была каждого остановить на себе. Орлов взял меня за руку и представил; это был Чаадаев. Я мало помню об этой первой встрече, мне было не до него; он был, как всегда, холоден, серьезен, умен и зол. После обеда Раевская, мать Орловой, сказала мне: – Что вы так печальны? Ах, молодые люди, молодые люди, какие вы нынче стали! – А вы думаете, – сказал Чаадаев, – что нынче еще есть молодые люди? Вот все, что осталось у меня в памяти» [52].

А вот как описывает А.И. Герцен свою «встречу» с первым философическим письмом П.Я. Чаадаева: «Летом 1836 года я спокойно сидел за своим письменным столом в Вятке, когда почтальон принес мне последнюю книжку "Телескопа". Надобно жить в ссылке и глуши, чтоб оценить, что значит новая книга. Я, разумеется, бросил все и принялся разрезывать "Телескоп" – "Философические письма", писанные к даме, без подписи. В подстрочном замечании было сказано, что письма эти писаны русским по-французски, т. е. что это перевод. Все это скорее предупредило меня против статьи, чем в ее пользу, и я принялся читать "критику" и "смесь". Наконец дошел черед и до "Письма". <...> Я раза два останавливался, чтоб отдохнуть и дать улечься мыслям и чувствам, и потом снова читал и читал. И это напечатано по-русски, неизвестным автором... Я боялся, не сошел ли я с ума. <...> Имя автора я узнал через несколько месяцев» [53].

Такая реакция на содержание первого философического письма П.Я. Чаадаева (опубликованного в «Телескопе» без подписи) и никакой (никакой!!) ассоциации с П.Я. Чаадаевым. Другими словами, А.И. Герцен (будучи вхож в круги, близкие П.Я. Чаадаеву) не имел никакого (никакого!!) представления о содержании первого философического письма П.Я. Чаадаева. Итак, А.С. Пушкин (согласно нашей гипотезе) и А.И. Герцен (бесспорно) впервые прочитали первое философическое письмо П.Я. Чаадаева после его публикации в журнале «Телескоп». Напомним фрагмент завершающей части

письма А.С. Пушкина П.Я. Чаадаеву от 19 октября 1836 г.: «Наконец, мне досадно, что я не был подле вас, когда вы передали вашу рукопись журналистам».

Какова бы была позиция А.С. Пушкина, если бы он оказался рядом с П.Я. Чаадаевым («подле» П.Я. Чаадаева), когда тот передавал рукопись первого философического письма «журналистам» для публикации в журнале «Телескоп»? По нашему мнению, А.С. Пушкин был бы категорически против публикации первого философического письма П.Я. Чаадаева и сделал бы все возможное, что в его силах, чтобы ее (публикацию) предотвратить. Наше убеждение основывается, в частности, на положениях А.С. Пушкина, содержащихся в письме П.Я. Чаадаеву от 19 октября 1836 г.: «Что же касается нашей исторической ничтожности, то я решительно не могу с вами согласиться. <...> Клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество, или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам бог ее дал». Между тем в исследовательской литературе высказано суждение, согласно которому предположение, что А.С. Пушкин был бы против публикации первого философического письма П.Я. Чаадаева, снижает гражданский и нравственный образ поэта.

Вспомним содержание документов А.С. Пушкина, проанализированных в нашей статье (в контексте всего творческого и эпистолярного наследия русского гения); вспомним заглавие, которое дала первому философическому письму П.Я. Чаадаева С.Н. Карамзина – «Преимущества католицизма перед греческим исповеданием», вспомним, что П.А. Вяземский назвал первое философическое письмо П.Я. Чаадаева ультрамонтанской энцикликой, «пущенной из Басманскаго Ватикана»; вспомним, что А.А. Григорьев назвал П.Я. Чаадаева теоретиком католицизма («Основа Чаадаева был католицизм»); вспомним, что А.Н. Пыпин назвал философию истории П.Я. Чаадаева католической теорией П.Я. Чаадаева; вспомним письма П.В. Киреевского Н.М. Языкову; вспомним упрек, который Н.М. Языков адресует П.Я. Чаадаеву: «Ты лобызаешь туфлю пап»; а теперь поставим вопрос: какой гражданский и нравственный образ А.С. Пушкина или (что тождественно) в чьих глазах гражданский и нравственный образ А.С. Пушкина снижает предположение, что А.С. Пушкин был бы против публикации первого философического письма П.Я. Чаадаева? В глазах папы римского?

Воззрения А.С. Пушкина и концепция знаменитого первого философического письма П.Я. Чаадаева – «две вещи несовместные. Не правда ль?» [55].

Литература

1. *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: В 17 т. Т. 7. М., 1948. С. 132.

2. *Пушкин А.С.* Там же. Т. 5. М., 1948. С. 85.

3. Пушкин в письмах Карамзиных 1836–1837 годов. М.; Л., 1960. С. 128.

4. *Вяземский П.А.* Полн. собр. соч.: В 12 т. Т. 2. М., 1879. С. 214. В «Современной песне» Д.В. Давыдов писал о П.Я. Чаадаеве: «Старых барынь духовник, / Маленький аббатик, / Что в гостиных бить привык / В маленький набатик» (*Давыдов Д.В.* Соч. М., 1985. С. 274).

5. Цит. по: *Чаадаев П.Я.* Полн. собр. и избр. письма: В 2 т. Т. 1. М., 1991. С. 535.

6. Русская старина. 1870. Т. 1. (январь-июнь). С. 162–164. В письме А.И. Тургеневу (октябрь-ноябрь 1835 г.) П.Я. Чаадаев писал: «Вы, между прочим, были неправы, когда определили меня как истинного католика. Я, конечно, не стану отрекаться от своих верований; да, впрочем, мне было бы и не к лицу теперь, когда моя голова начинает покрываться сединой, извращать смысл целой жизни и всех убеждений моих; тем не менее, признаюсь, я не хотел бы, чтобы двери убежища захлопнулись передо мной, когда я постучусь в них в одно прекрасное утро» (*Чаадаев П.Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 100). «Чаадаев никогда не переходил в католичество, – и это была, разумеется, вопиющая непоследовательность» (*Гершензон М.* П.Чаадаев. Жизнь и мышление. СПб., 1908. С. 104).

7. *Вяземский П.А.* Записные книжки (1813–1848). М., 1963. С. 306.

8. *Стасов В.В.* Петр Яковлевич Чаадаев. Биографический очерк // Русская старина. 1908. Т. 133 (январь-февраль-март). С. 288.

9. *Языков Н.М.* Стихотворения и поэмы. Л., 1988. С. 353.

10. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Киев, 1991. С. 247.

11. Вспомним А.И. Герцена: «Впрочем, хоть я понимаю возможность гения, предупреждающего ум современников (например, Коперник) таким образом, что истина с его стороны в противность общепринятому мнению» (*Герцен А.И.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1985. С. 90. – Философское наследие. Т. 95). «Знать истину не легко, но все же легче, нежели высказывать ее, когда она не совпадает с общим мнением» (*Герцен А.И.* Там же. Т. 2. М., 1986. С.81. – Философское наследие. Т. 96). «Неужели человек менее прав оттого, что с ним никто не согласен?» (Там же. С. 100). «Кто уважает истину, пойдет ли тот спрашивать мнение встречного-поперечного. Что, если б Колумб или Коперник пустили Америку и движение земли на голоса?» (Там же. С. 267).

12. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. С. 247.

13. *Григорьев А.А.* Эстетика и критика. М., 1980. С. 217.

14. *Герцен А.И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. IX. М., 1956. С. 144.

15. Там же. С. 147.

16. *Пыпин А.Н.* История русской литературы. Т. IV. СПб., 1907. С. 557.

17. *Чаадаев П.Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма: Т. 2. С. 135.

18. *Розанов В.В.* Литературные изгнанники. Т. 1. СПб., 1913. С. 304.

19. *Григорьев А.А.* С. 233.

20. Там же. С.217.

21. Там же. С.198.

22. Там же. С. 209.

23. *Плеханов Г.В.* Избр. филос. произв.: В 5 т. Т. 4. М., 1958. С. 750. См. также С. 752.

24. Там же. С. 753.

25. *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: В 17 т. Т. 16. М., 1949. С. 393.

26. Там же.

27. Там же. С. 392–393.

28. См.: *Бакунин М.А.* Избр. филос. соч. и письма. М., 1987. С. 126.

29. *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч.: В 13 т. Т. 3. М., 1953. С. 247.

30. *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: В 17 т. Т. 11. М., 1949. С. 268.

31. *Макаровская Г.В.* «Философические письма» Чаадаева в оценке Пушкина // Освободительное движение в России. Межвузовский научный сборник. Вып. 11. Саратов, 1986. С. 23.

32. Литературное наследство. Т. 16–18. М., 1934. С. 421–442.

33. *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: В 17 т. Т. XI. С. 16–17.

34. *Чаадаев П.Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. Т. 1. С. 347.

35. Цит. по: Великие реформы в России 1856–1874 / Под ред. Л.Г. Захаровой, Б. Экфлора, Дж. Бунелла. М., 1992. С. 26.

36. Друзья Пушкина. Переписка. Воспоминания .Дневники: В 2 т. Т. 1 / Сост. В.В. Кунин. М., 1986. С. 482.

37. *Пугачев В.В.* Пушкин и Чаадаев // Искусство слова. М., 1973. С. 102.

38. *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: В 17 т. Т. 2(1). М., 1947. С. 72.

39. Друзья Пушкина. Переписка. Воспоминания. Дневники: Т. 1. С. 491.

40. *Стасов В.В.* Петр Яковлевич Чаадаев. Биографический очерк. С. 273–274.

41. «В своих показаниях капитан-командору Колзакову в Брест-Литовске, в 1826, Чаадаев говорил, по выходе в отставку, он прожил еще 2 года в России, но это не подтверждено никакими документами, все биографы Чаадаева повторяют, что он уехал из России весной 1821 г.» (Там же. С. 53).

42. *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: В 17 т. Т. 6. М., 1937. С. 15.

43. *Жихарев М.* Петр Яковлевич Чаадаев // Вестник Европы. 1871. Кн. 7. С. 183.

44. *Герцен А.И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. IX. С. 153.

45. Там же. С. 141.

46. *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: В 17 т. Т. 6. С. 6.

47. Летописи государственного литературного музея. Книга первая. Пушкин. М., 1936. С. 502.

48. *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: В 17 т. Т. 14. М., 1941. С. 430–431. В строках: «Вы видите единство христианства в католицизме, то есть в папе. Не заключается ли оно в идее Христа, которую мы находим также и в протестантизме?» А.С. Пушкин выступает не в качестве адепта протестантизма, а в качестве оппонента католицизма. Известному своими прокатолическими тенденциями и в связи с этим приглашенному в Ватикан В.С. Соловьеву Е.Н. Трубецкой однажды сказал: «Поезжай в Рим и возвращайся оттуда Лютером» (*Соловьев Вл.* Владимир Святой и христианское государство и ответ на корреспонденцию из Кракова. М., 1913. С. 5).

49. *Пушкин А.С.* Полн. собр.соч.: В 17 т. Т. 14. С. 100.

50. Письма П.В. Киреевского к Н.М. Языкову. М.; Л. 1935. С. 43, 52.

51. Там же. С. 33.

52. *Герцен А.И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. IX. С. 141.

53. Там же. С. 139–140. Журнал «Телескоп» (№ 15), в котором было опубликовано первое философическое письмо П.Я. Чаадаева, вышел в свет осенью 1836 г.

54. *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: В 17 т. Т. 7. С. 132.

А.А. Шишкина

Диалог аполлонического и дионисийского начал в русской культуре первой четверти XX века на примере акмеизма

«Поступательное движение искусства связано с двойственностью аполлонического и дионисического начал подобным же образом, как рождение стоит в зависимости от двойственности полов, при непрестанной борьбе и лишь периодически наступающем перемирии»[1], – писал Ф. Ницше в своем сочинении «Рождение трагедии из духа музыки». Философско-эстетическое осмысление соотношения аполлонического и дионисийского начал стало одной из основ двух художественных концепций, оказавших большое влияние на художественную жизнь России первой четверти XX в. Это идеология символизма и, с другой стороны, – акмеизма. «Мы похожи на

[1] *Ф.В. Ницше.* Рождение трагедии из духа музыки, пер. Г.А. Рачинского, СПб.: Азбука, 2000 С. 50.

вас, как левая рука похожа на правую, правая не совпадает с левой в одной и той же плоскости: надо повернуть одну, чтобы они совпали. Что у вас, то и у нас, но обратно; мы – вы наизнанку. Говоря кантовским языком, ваша область феноменология, наша трансцендентное; говоря языком Ницше, в вас Аполлон, в нас – Дионис; ваш гений – мера; наш чрезмерность»[2] – писал от лица символистов Д.С. Мережковский.

Если Дионис – это экстатическое состояние плоти и восхождение через него к духу, то Аполлон – идея формы, созерцания и отражения реальной действительности. Художник дионисийского типа стремится выразить мир через себя, акмеисты же противопоставляют этому целостную личность с активно выраженным волевым началом. Символисты – приверженцы иррационального постижения мира, их идеальный образ – символ; акмеисты стремятся возвратить творчеству рациональные основы. Символисты устремлены к мистическим тайнам, реальность для них – отражение теневого мира. Акмеисты выдвигают реальность на первый план. Творчество символистов – хаос, акмеистов – гармония. «Аполлон есть начало единства, сущность его – монада, тогда как Дионис знаменует собою начало множественности, – что миф, исходящий… из понятия о божестве как о живом всеединстве, изображает как страсти бога страдающего, растерзанного. Бог строя, соподчинения и согласия… бог восхождения… [Аполлон] возводит от разделенных форм к объемлющей их верховной форме… к недвижно пребывающему бытию. Бог разрыва, Дионис, – точнее Единое в лице Диониса, – нисходя, приносит в жертву свою божественную полноту и цельность, наполняя собою все формы…»[3]

Акмеизм освободил поэзию от символистских призывов к идеальному, создав гармонию между «земным» и «небесным», принял земной мир в его созданном Богом многообразии, зримой конкретности, звучности и красочности; вернул поэзии ясность, стремясь придать слову определенное, точное значение, образам – предметность и четкость; обратился к человеку, к «подлинности» его чувств, поэтизируя эмоции. «Нет дома подобного этому дому! // В нем книги и ладан, цветы и молитвы! // Но, видишь, отец, я томлюсь по

---

[2] *Д. Мережковский.* Предисловие к книге «Le Tsar et la Revolution, par D. Merejkowsky, Z. Hippius. D. Philosophoff. Paris, 1907» – http://www.gramotey.com/?open_file=1269012210

[3] *Вяч. И. Иванов.* Собрание сочинений. Брюссель, 1974. Т. 2. С. 190.

иному», – писал Н.С. Гумилев[4]. Акмеисты – певцы «земного», «простого», «здешнего» – восстают против символистской утонченной духовности и мистических порывов к «горнему».

Рубеж между символистской и постсимволистской литературной эпохой обозначило создание журнала, название которого говорит само за себя, – «Аполлон». Этому журналу «предстояло не просто сменить символистские "Весы" и "Золотое руно", но и обозначить новый этап художественно-эстетических исканий внутри русского модернизма»[5]. Именно с его страниц, по выражению Н.Ю. Грякаловой, и «шагнуло в мир незнакомое слово "акмэ"», обозначившее «целую главу в истории русской поэзии и поэтики XX в.»[6].

Статья, открывавшая первый номер журнала провозглашала «широкий путь "аполлонизма"» – движение «к новой правде, к глубоко-сознательному и стройному творчеству: от разрозненных опытов – к закономерному мастерству, от расплывчатых эффектов – к стилю, к прекрасной форме и животворящей мечте». Строгое искание красоты, «сильное и жизненное искусство за пределами болезненного распада духа и лже-новаторства»[7] – таковы эстетические требования к тем, кто хочет стать жрецами в храме Аполлона. Об изменениях в художественных вкусах и душевных настроениях тех лет свидетельствует большой успех, которым пользовалась статья М.А. Кузмина «О прекрасной ясности», вышедшая в «Аполлоне». Кузмин призывает к гармонизации отношений между личностью и миром, к ясности мысли, простоте слога, логичности построения произведений. Кузмин призывал поэтов к гармонии отношений между личностью и миром, противопоставляя аполлоническую стройность дионисийству, несущему «хаос, недоумевающий ужас и расщепленность своего духа»[8].

---

[4] Стихотворения Гумилева цитируются по сборнику: *Гумилев Н.* Стихотворения. Поэмы. Переводы. М, 2004.

[5] *И.В. Корецкая.* «Аполлон». // Русская литература и журналистика начала XX века. 1905–1917. Буржуазно-либеральные и модернистские издания. М., «Наука», 1984., с. 213.

[6] *Н.Ю. Грякалова. Н.С.* Гумилев и проблемы эстетич. самоопределения акмеизма – http://www.gumilev.ru/about/108/print/.

[7] «Аполлон», 1909, № 1. Отд. 1, с. 3–4.

[8] *Кузмин М.А.* О прекрасной ясности –http://az.lib.ru/k/kuzmin_m_a/text_0410oldorfo.shtml.

По словам В.М. Жирмунского, поэты «устали от погружения в последние глубины души, от ежедневных восхождений на Голгофу мистицизма; снова захотелось быть проще, непосредственнее, человечнее в своих переживаниях, захотелось отказаться от чрезмерной индивидуалистической требовательности к жизни, ломающей и разрывающей живые жизненные связи, бытовые узы между людьми»; «утомились чрезмерным лиризмом, эмоциональным богатством, душевной взволнованностью, неуспокоенным хаосом предшествующей эпохи»[9]. Подтверждают эту «усталость» остроумные слова О.Э. Мандельштама: «Русские символисты... запечатали все слова, все образы, предназначив их исключительно для литургического употребления. Получилось крайне неудобно – ни пройти, ни встать, ни сесть. На столе нельзя обедать, потому что это не просто стол. Нельзя зажечь огня, потому что это может значить такое, что сам потом не рад будешь»[10].

В редакционной преамбуле все того же «Аполлона» И.Ф. Анненский предлагал освятить «мастерские, куда пусть свободно входит всякий, кто желает и умеет работать на Аполлона»[11]. Такой мастерской стал «Цех поэтов» – новое литературное объединение, основанное в октябре 1911 г. «Цех» стал своеобразным «предакмеизмом», его первым, самым широким кругом. Поиски поэтами «Цеха» гармонии между «земным» и «небесным» стали поисками равновесия, которое является одним из ключевых для акмеизма понятий. Именно «идея равновесия, прочности, зрелости послужила основанием для термина "акмеизм"»[12].

Термин «акмеизм» (греч. akme – вершина, острие) заставляет также вспомнить слова М.А. Волошина: «Острие, которое постоянно ускользает из-под ног и в то же время составляет единственную опору нашу в реальном мире, единственную связь, которой мы держимся для того, чтобы не утратить реального ощущения действительной жизни, и с ним вместе единственной возможности проверки наших грез, – это мгновение. Отдаваться всецело текущему мгновению и в то же время не терять душевного равновесия, когда одно

---

[9] *Жирмунский В.М.* Теория литературы. Поэтика. Стилистика. Л., 1977. С. 109.

[10] *Мандельштам О.Э.* Слово и культура: Статьи. – М.: Советский писатель, 1987. С. 65.

[11] Цит. по: *Корецкая И.А.* Аполлон. Русская литература и журналистика начала XX века. – М., 1984. С. 119–120.

[12] Письма Б.М.Эйхенбаума к А.С.Долинину // Звезда, 1996, № 5. С. 381.

мгновение сменяется новым, стирающим предыдущее, любить все мгновения своей жизни одинаково сильно, текущее предпочитая всем прошедшим и будущим, – вот чего требует от нас Аполлиническая мудрость»[13].

Столь значимые для акмеистов «вещи» (от собора до мороженого) становятся опознавательными знаками этого «мгновения», включаясь по мыслеизъявлению поэта в некую гармоническую систему. При этом мгновение – избранное акмеистами, в отличие от символистской вечности, – это время в том понимании, которое позволяет ощущать своим любое время (эпоху) как переживаемое сейчас, но как и весьма далекие времена. «...Человечество, не довольствуясь сегодняшним днем, тоскуя, как пахарь, жаждет целины времен», – позже писал Мандельштам[14]. При этом история воспринимается синхронно. Так, ницшеанскую идею вечного возвращения Мандельштам облекает в форму «глубокой радости повторенья». Овидий, Пушкин или Данте не принадлежат прошлому. Наоборот, «вчерашний день еще не родился»[15].

В письмах к редактору «Аполлона» С.К. Маковскому Анненский называет началом аполлонизма «принцип культуры – "выход в будущее через переработку прошлого"». «Мы живем в будущем, но мы знаем, что прошлое в свою очередь тоже было когда-то будущим, что наше будущее станет когда-нибудь прошлым», – пишет он[16]. У акмеистов слово «шагает вперед с головой, повернутой назад»[17]. Одно слово проступает сквозь другое, «играя» смыслами и ассоциациями из многовековой истории культуры.

Полнота «напитанности» текста традицией культуры характерна для акмеистов, как и тяга к полноте в целом, порожденная открытием «нежданно-большого мира» (Н.С. Гумилев. «Однажды вечером»). Не случайно поэзия отождествляется со строительством – заполнением

---

[13] *Максимилиан Волошин.* Лики творчества. М.: Наука, 1988, серия Литературные памятники. Сост. В.А. Мануйлов, В.П. Купченко, А.В. Лавров. С. 8.

[14] *Мандельштам О.Э.* Слово и культура: Статьи. – М.: Советский писатель, 1987. С. 40.

[15] Там же, с. 41.

[16] *Анненский И.Ф.* Письма к С.К. Маковскому – http://az.lib.ru/a/ annenskij_i_f/text_0700.shtml.

[17] *Гюнтер Х.* О роли культурной памяти в преддверии будущего – акмеизм и футуризм // Постсимволизм как явление культуры: Материалы Международной конференции 10–11 марта. М., 1995. С. 20.

пустого пространства организованной материей. «Для того, чтобы успешно строить, первое условие – искренний пиетет к трем измерениям пространства – смотреть на них не как на обузу и несчастную случайность, а как на Богом данный дворец. Строить – значит бороться с пустотой». Творчество «в заговоре против пустоты и небытия»[18].

Здесь нельзя не вспомнить, что Ницше связывал аполлоническое начало с искусством пластических образов, а искусство Диониса – с музыкой. Музыка – одно из ключевых понятий для символизма. Не случайно Мандельштам в финале своего «Пешехода» («И вся моя душа – в колоколах, // Но музыка от бездны не спасет!»), говоря о символистской бездне упоминает именно музыку. Для акмеистов же слово становится тем, чем была для символистов музыка. Если символисты ссылались на слова Верлена «De la musique avant touie chose!.. Pas la couleur, rien que la nuance!» («Музыки прежде всего!.. Не надо красок, только оттенки!»), то Гумилев приводит слова любимого им поэта Теофиля Готье:

Созданье тем прекрасней,
Чем взятый материал
Бесстрастней! –
Стих, мрамор иль металл.

Образы у акмеистов живописно и графически четкие, словосочетания размеренны, слова точно выверенны и взвешенны: «как кирпичами пользуется ими сознательный и взыскательный художник» в своем «зодчестве прекрасных форм»[19]. Стихотворения акмеистов должны «сохранить полную гармонию», иметь «мягкость очертаний Юного тела, где ничто не выделяется, ничто не пропадает, и четкость статуи, освещенной солнцем; простоту – для нее одной открыто будущее, и – утонченность, как живое призвание преемственности от всех радостей и печалей прошлых веков; и еще превыше этого – стиль и жест», – писал Гумилев[20]. Этот свет – также стихия Аполлона, символизировавшаяся его колчаном с золотыми стрелами (здесь можно вспомнить сборник того же Гумилева «Колчан», открывавшийся стихотворениям памяти Анненского – аполлонически-

[18] *Мандельштам О.Э.* Слово и культура: Статьи. – М.: Советский писатель, 1987. С. 171.
[19] *Жирмунский В.М.* Теория литературы. Поэтика. Стилистика. Л.: 1977. С. 138.
[20] *Гумилев Н.* Жизнь стиха // Николай Гумилев. Библиотека поэзии – http://gumilev.ouc.ru/zhizn-stiha.html

го поэта, имевшего для акмеизма большое значение), не случайно Гумилев возводит родословную акмеизма к романской литературной традиции с ее любовью к стихии света, «разделяющего предметы, четко вырисовывающего линию»[21].

Акмеизм, таким образом, воплотил идею «аполлонизма – самоценного, свободного и «стройного» творчества, опирающегося на живую традицию и «законы культурной преемственности», установку на разрешение сугубо художественных задач, подвластных строгим требованиям эстетического вкуса и «меры», стремление к искусству истинно «жизнеспособному», направленному «от разрозненных опытов – к закономерному мастерству, от расплывчатых эффектов – к стилю, к прекрасной форме и к животворящей мечте»[22]. «Впрочем, вряд ли эта опасность длительна. Всего вероятнее, через год или два не останется никакого акмеизма. Исчезнет самое имя его, как забылось, например, название «мистического анархизма», движения, изобретенного лет 6–7 тому назад г. Георгием Чулковым», – писал Валерий Брюсов[23]. Но он оказался не прав. Акмеизм перестал быть организованным течением, но его принципы остались и продолжают влиять на литературу.

Е.Ю. Власова

Роль поэта в русской культуре Серебряного века

Конец XIX – начало XX в. характеризовался глубоким кризисом, проявившим себя как в европейской, так и в отечественной мысли. Кризис – прямое следствие разочарования в прежних идеалах и чувство близкой гибели существующего общественно-политического строя. Но кризис породил и великую эпоху – эпоху Серебряного века русской культуры. Это была эпоха творческого подъема поэзии и философии после периода упадка. Души раскрылись для мистических веяний, положительных и отрицательных. Никогда еще не были так сильны у нас всякого рода прельщения и смешения. Вместе с тем русскими душами овладели предчувствия надвигающихся катастроф.

---

[21] *Гумилев Н.* Наследие символизма и акмеизм // Критика русского постсимволизма: Антология. – М., 2002. С. 21.

[22] *Анненский И.Ф.* Письма к С.К. Маковскому. – http://az.lib.ru/a/ annenskij_i_f/text_0700.shtml.

[23] *Брюсов В.* Новые чтения в русской поэзии. Акмеизм // Николай Гумилев: Pro et contra. М., 2000. С. 395.

Поэты видели не только грядущие зори, но что-то страшное, надвигающееся на Россию и мир (А. Блок, А. Белый). Сформированные XIX в. принципы и тенденции устаревали и не могли соответствовать исканиям XX в., возникла потребность в новой идее, способной соединить два полюса эпохи. В это время в русской культуре начинается эпоха ренессанса и стремительно расширяет свои ряды характерное ему явление – символизм. Стоит отметить уникальность каждого представителя этой школы: они продемонстрировали свободу от стереотипов, созданных в XIX в. Некрасов был дорог им, как и Пушкин, Фет – как и Некрасов. Причины такого отношения к искусству следует искать не в неразборчивости символистов, а в понимании того, что любая значимая личность имеет право на свой собственный взгляд.

Главное, что объединяло творцов символизма, – отказ от умиротворения, душевный трепет, горение. Ощущение близости перемен, тревога за будущее России наполняли творчество чувствительных интеллигентов, творцы и мыслители этой эпохи насыщались стремлением к новизне, желанием принести себя в жертву грядущим событиям, которые виделись им такими же неизбежными и волнующими, как и сама реальность. Символизм открыл новые возможности и предложил средства, способные выразить все то, что хотела выразить эпоха предчувствий. Андрей Белый писал, что символизм не был школой искусства как таковой, он был «тенденцией к новому мироощущению, преломляющему по-своему и искусство... А новые формы искусства рассматривали мы не как смену одних только форм, а как отчетливый знак изменения внутреннего восприятия мира»[1].

На рубеже столетия символизм являл собой средство выражения тех идей, которые находились за пределами чувственного восприятия материального мира, устремлялся к неким «скрытым реальностям», «сверхсущностям», «истинному смыслу вещи», был попыткой вернуться к единому началу, ощутить причастность к вечным ценностям. В основе поэзии символизма лежало стремление к индивидуализму, близость к романтизму, ярким творческим проявлениям, акцент на личности автора, его внутреннем мире. Сама культура Серебряного века, как и образ мышления творцов символизма, формировалась на стыке, на первый взгляд, противоречивых, но в действительности совместимых и взаимодополняющих друг друга элементов. Потому русский ренессанс обладает таким уникальным и самобытным харак-

[1] *Белый Андрей.* Воспоминания о Блоке. М. Республика, 1995. С. 279–280.

тером, ярким стилем и острым ощущением причастности к своему тревожному, пронизанному ожиданиями и надеждами времени. Начало символизма связано с распространением предчувствий иной реальности, грядущих преобразований посредством чувственных образов, с надеждами, возложенными на искусство.

Окружающая действительность как никогда изобиловала потрясениями, возмущением общества, войнами, открытиями. Прямо или опосредованно символизм отразил все стороны эпохи, в том числе и его мистическую составляющую. В.В. Бычков в статье «Эстетические пророчества русского символизма» разделяет эпоху ренессанса на две основные тенденции. Одна тяготеет к художественной составляющей, а вторая представляет символизм как мировоззрение, философию жизни. Особенно сложны и интересны переплетения этих линий в творчестве Вяч. Иванова и Андрея Белого. Под символом символисты понимают некий феномен, который проходит между миром чувственным (материальным) и миром духовным (высшим).

«Согласно Иванову, символы – это не изобретения людей, но некие знамения, подобно лучу истекающие из божественного лона (имеют божественное происхождение!) и означающие нечто принадлежащее божественной действительности»[2]. Они обладают самостоятельным бытием и наделены комплексом значений, по-разному раскрывающихся на различных уровнях бытия и сознания. Наиболее полное выражение они находят в мифе. Огромное значение для Иванова имеет миф. Подобно тому, как символ посредствует между миром высшим и миром материальным, так и миф отражает божественную идею на земле. На помощь ему приходит театральное действо, которое Иванов сравнивает с древнейшим богослужением, проникающим в душу всех участников ритуала. В театральной драме древние могли соединиться с божественной сущностью через очищение (то есть катарсис).

Хор играл в древнем театре роль и функции соборного начала. «Хор, – писал он, – постулат нашего эстетического и религиозного credo; но мы далеки от мысли или пожеланий его искусственного воссоздания»[3]. Кризис хора в театре стал, по убеждению Иванова, кризисом театра вообще, в котором идеально реализовывалось «святое единство» истины, добра и красоты. Иванов мечтает о возрож-

---

[2] *Бычков В.В.* Эстетические пророчества русского символизма // Политнозис. М., 1999. № 1. С. 96.

[3] *Иванов Вяч.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 2. Брюссель, 1974. С. 558

дении на новых основаниях театра с хоровым началом в неких новых мистериях, в которых достижения всех искусств будут объединены на основе соборного религиозного опыта. Хранителем последнего, по его мнению, был и остается русский народ, народное творчество, его культурная память. Поэтому обращение к славянским народным истокам становится для Иванова, как и для многих символистов, программной задачей творчества.

П.В. Пичугин

История Владимиро-Суздальской духовной семинарии и ее библиотеки (XVIII век)

Изучение истории библиотек духовных семинарий в России XVIII столетия вызывает интерес, поскольку именно в духовных учебных заведениях, в семинарских библиотеках закладывались основы жизнедеятельности РПЦ, формировались научно-богословские и священнические кадры. К. Надеждин писал: «Указы наших Императоров о заведении во всех епархиях Семинарий и духовных училищ стали появляться с 1714 года, а между тем открытие последовало большей частию в 1749 и 1750 годах! Это объясняется тем, что не видела выгод образования вся масса малообразованного духовенства»[1]. Другое мнение принадлежит П.В. Знаменскому, который считал, что «распоряжения правительства об устройстве семинарий были действительно очень энергичны, но как только дело доходило до денег, так сейчас же и затягивалось или вовсе останавливалось, и деятельная, практическая энергия появлялась после этого на стороне одних только исполнителей строгих распоряжений, епархиальных архиереев»[2].

История Владимирской духовной семинарии в XVIII в. была рассмотрена в работах отечественных ученых конца XIX – начала XX вв.[3] Н.В. Малицкий писал: «Первый выпуск… составлен мною главным образом на основании документов так называемого старого консисторскаго архива. Архив этот пока только приводится в упоря-

---

[1] *Надеждин К.* История Владимирской духовной семинарии (с 1750 года по 1840 год). Владимир на Клязьме, 1875. С. 2.

[2] *Знаменский П.В.* Духовные школы в России до реформы 1808 года. – Казань, 1881. – С. 175.

[3] См.: *Надеждин К.* История Владимирской духовной семинарии (с 1750 года по 1840 год). Владимир на Клязьме, 1875.; *Малицкий Н.В.* История Владимирской духовной семинарии. Вып. 1 (1750–1814). М., 1900.

доченное состояние, что в значительной степени осложнило и затруднило мою работу, так как приходилось не только рассматривать и изучать документы, но и отыскивать их наудачу среди груды не разобранных еще бумаг. Цельных дел, относящихся к истории Владимирской семинарии прошлого столетия, я нашел здесь… немного – не более 100 (хотя некоторые из них и представляют увесистые томы по нескольку сотен листов). Дела эти относятся преимущественно к первому десятилетию существования Владимирской семинарии. Начиная же с 1760 г. по 1800 г. таких дел сохранилось очень мало. Для восстановления истории этого периода пришлось обратиться к журналам консистории и разнаго рода входящим и исходящим книгам»[4]. В конце XX в. о семинарской библиотеке во Владимире упоминается в работах П.И. Хотеева и А.А. Ковзуна[5].

Ввиду того что в 1788 г. произошло слияние трех духовных семинарий – Владимирской, Суздальской и Переславской – в единую Владимирскую, рассмотрим историю упомянутых семинарий и их библиотек, каждую отдельно. В 1749 г. епископ Владимирский Платон (Петрункевич) решил открыть к новому 1750 г. во Владимире духовную семинарию. В августе 1749 г. он «самоперсонально» отправился обозревать г. Владимир и усмотрел место при «Богородицком девичьем монастыре»[6]. 17 августа последовал приказ: «...всей епархии, во все духовные правления послать указы, а именно: в Ярополь, Вязники, Балахну и Арзамас, велеть ведомствам тех правлений протопоповских, священнических, диаконских, причетниковских и просвирнических детей от 10 до 17 лет – всех без изъятия высылать во Владимир в будущем январе 1750 г.»[7]. Епископ Владимирский был поставлен перед проблемой: «По смете и по реестрам духовных управлений в пользу Семинарии за 1749 год надлежало собрать 1273 руб. 21 к., а было в действительности собрано, и то по истечении года, когда были приняты строгие меры, только 778 р.»[8].

---

[4] *Малицкий Н.В.* История Владимирской духовной семинарии. Вып. 1. (1750–1814). М., 1900. С. I.

[5] *Хотеев П.И.* Книга в России в середине XVIII века. Библиотеки общественного пользования / БАН. СПб., 1993. С. 42; *Ковзун А.А.* Библиотека епископа Геннадия Суздальского (по описи 1775 г.) // История библиотек: исследования, материалы, документы. Вып. 1. СПб., 1996. С. 155–169.

[6] *Надеждин К.* Указ соч. С. 10, 11.

[7] *Надеждин К.* Указ соч. С. 16.

[8] *Надеждин К.* Указ соч. С. 23.

Из-за нехватки денежных средств Владимирская духовная семинария испытывала дефицит в учебных книгах. В конце 1759 г. семинарское руководство смогло заменить ветхие «элементари» и «грамматики» на новые. Для библиотеки были куплены 3 Альвара по 72 ½ коп. за экземпляр, 14 элементарей по 10 коп., 2 лексикона по 1 руб. 40 коп. и 12 грамматик по 72 ½ коп[9]. В 1761 г. в библиотеку поступили латинские книги 46 названий из личной коллекции епископа Владимирского Платона (Петрункевича). Основу составляли сочинения отцов церкви: Василия Великого, Феофилакта Болгарского и др. Среди книг, переданных семинарии, был словарь К. Целлария – «Краткой латинской лексикон с российским и немецким переводом»[10].

Начиная с 1771 г., когда во Владимир прибыл преосвященный Иероним (Формаковский), жизнь в Семинарии пришла в нормальное состояние. А с 1780 г. Владимирская семинария стала получать ежегодно от правительства 2000 руб. Изменились методы обучения: «...грубые нравы и педагогические приемы заменили новыми, более мягкими и нормальными»[11]. От учителей требовались следующие качества: «...учитель должен избегать всего того, что хотя мало худым казаться может... учитель должен поступать со всеми учениками отечески, т. е. ласково и любовно... быть довольным тем, что нам определено для содержания... независимо от жалованья исполнять свои обязанности исправно»[12]. Учителям разрешалось заниматься другой деятельностью, только чтобы это не было помехой учебному процессу.

Фонд семинарской библиотеки пополнялся преимущественно учебными книгами. Так, в 1787 г. в Московской Синодальной типографии были закуплены 50 экземпляров грамматик Лебедева с кратким лексиконом на сумму 29 р. 25 коп., а из Московской Синодальной конторы было выслано в семинарию «учебных книг по

---

[9] *Хотеев П.И.* Книга в России в середине XVIII века. Библиотеки общественного пользования / БАН. СПб., 1993. С. 42.

[10] *Малицкий Н.В.* История Владимирской духовной семинарии. Вып. 1 (1750–1814). М., 1900. С. 8–9, 90–91; *Хотеев П.И.* Книга в России в середине XVIII века. Библиотеки общественного пользования / БАН. СПб., 1993. С. 42.

[11] См.: *Надеждин К.* Указ соч. С. 90–91.

[12] См.: *Надеждин К.* Указ соч. С. 98–99.

священной истории, арифметике, чистописанию, физике, механике, начертанию истории естественной и всемирной 238 экз. на 55 р. 21 к.; да сверх того карт, глобусов, отпечатанных в Синодальной типографии катихизисов на 17 руб. 98 коп.; всего с упаковкой на 74 руб. 79 ½ коп.»[13]

Суздальская духовная семинария открылась в 1723 г., когда в ноябре вступил в силу указ Св. Синода, при епископе Суздальском и Юрьевском Варлааме Леницком[14]. Учебный процесс в Суздальской семинарии протекал с перерывами, в зависимости от кадрового и материального обеспечения епархии. Семинария была открыта с 1723 по 1725 г., далее с 1736 по 1738 г., затем с 1740 по 1744 г. и, наконец, с 1755 по 1788 г. За время своего существования до 1788 г.[15] Суздальская семинария пребывала в ведении двух архиереев: с 1761 по 1775 г. – Геннадия (Дряницына), а с 1775 по 1786 г. – Тихона (Якубовского), которым приходилось часто вникать в семинарские дела по причине некорректного поведения руководства семинарии.

В ГАВО автор обнаружил документы, позволяющие судить о количестве воспитанников семинарии. Например, «Дело Ведомость об успехах учащихся Суздальской семинарии за 1780 год»[16] содержит документ «Ведомость об учениках обретающихся в Епархиальной Преосвященнейшаго Тихона Епископа Суждальскаго и Ржевскаго Семинарии 1780 года»[17],из которого видно, что в школе Философии обучалось 14 человек (№1–14)[18];в школе Реторики – 9 человек (№ 15–3)[19]; в школе Поэзии – 9 человек (№ 24–32)[20];в школе Синтаксимы – 6 человек (№33–38)[21]; в школе Грам-

---

[13] См.: *Малицкий Н.В.* История Владимирской духовной семинарии. Вып. 1 (1750–1814). М., 1900. С. 176.

[14] См.: *Малицкий Н.В.* История Суздальской духовной семинарии (1723–88 гг.). Владимир, 1905. С. 5.

[15] В 1788 г. произошло слияние трех духовных семинарий – Владимирской, Суздальской и Переславской – в единую Владимирскую.

[16] ГАВО. Ф. 560. Суздальская духовная консистория. Оп. 1. Д. 652.

[17] ГАВО. Ф. 560. Суздальская духовная консистория. Оп. 1. Д. 652. Л. 5–7.

[18] ГАВО. Ф. 560. Суздальская духовная консистория. Оп. 1. Д. 652. Л. 5.

[19] ГАВО. Ф. 560. Суздальская духовная консистория. Оп. 1. Д. 652. Л. 5–5 об.

[20] ГАВО. Ф. 560. Суздальская духовная консистория. Оп. 1. Д. 652. Л. 5 об.

[21] ГАВО. Ф. 560. Суздальская духовная консистория. Оп. 1. Д. 652. Л. 5 об.–6.

матики – 15 человек (№ 39–53)[22]; в школе Инфимы – 16 человек (№ 54–69)[23]; и в школе Аналогии – 12 человек (№ 70–81)[24]. Документ под заглавием «Реэстр Студентов и учеников Суждальской семинарии Получающих из Семинарской суммы жалованье»[25] был подписан префектом семинарии – учителем философии Петром Лебедевым. В семинарии по данным на декабрь 1786 г., обучалось всего 125 человек[26]: Бого[словия] – 4 человека (№ 1–4)[27]; Фил[ософии] – 4 человека (№ 5–8)[28]; Рит[орики] – 17 человек (№ 9–25)[29]; Поэ[зии] – 46 человек (№ 26–71)[30];Син[таксимы] – 15 человек (№ 72–87)[31]; Гр[амматики] – 39 человек (№ 88–126)[32]. Далее в деле хранится документ: «Реэстр Суждальской семянарии учителям и ученикам кому имянно и сколко за сентябрскую сего 1786 года треть жалованья выдать надлежит. Ректору Спасоевфимиева монастыря архимандриту Гервасию 33 рубля 33/2 копейки. Префекту и философии учителю Петру Лебедеву 46 рублей 66/2 копейки. Учителю реторики и французкаго языка Дмитрию Тихомирову 43 рубля 33/2 копейки. Поэзии и синтаксимы Ивану Лебедеву 23 рубля 33/2 копейки. Грамматики латинскои и греческои первыя части Алексею Введенскому 23 рубля 33/2 копейки. Инфимы и аналогии Дмитрию Метлову 23 рубля 33/2 копейки. Информатору иподдиакону Алексею Волоцкому 10 рублей»[33]. Можно судить, что жалованье учителям было невелико.

Фонд семинарской библиотеки, открытой в 1763 г., по свидетельству Н.В. Малицкого, насчитывал 27 наименований книг, а всего 136 книг. Фонд библиотеки постепенно увеличивался, и к 1770 г.

---

[22] ГАВО. Ф. 560. Суздальская духовная консистория. Оп. 1. Д. 652. Л. 6.
[23] ГАВО. Ф. 560. Суздальская духовная консистория. Оп. 1. Д. 652. Л. 6 об.
[24] ГАВО. Ф. 560. Суздальская духовная консистория. Оп. 1. Д. 652. Л. 6 об.–7.
[25] ГАВО. Ф. 560. Суздальская духовная консистория. Оп. 1. Д. 774. Л. 1–2 об.
[26] В рассматриваемом документе означено 126 позиций, но при детальном изучении № 77 оказался пропущенным. Поэтому количество учеников семинарии – 125 человек.
[27] ГАВО. Ф. 560. Суздальская духовная консистория. Оп. 1. Д. 774. Л. 1.
[28] ГАВО. Ф. 560. Суздальская духовная консистория. Оп. 1. Д. 774. Л. 1.
[29] ГАВО. Ф. 560. Суздальская духовная консистория. Оп. 1. Д. 774. Л. 1–1 об.
[30] ГАВО. Ф. 560. Суздальская духовная консистория. Оп. 1. Д. 774. Л. 1 об.–2.
[31] ГАВО. Ф. 560. Суздальская духовная консистория. Оп. 1. Д. 774. Л. 2–2 об.
[32] ГАВО. Ф. 560. Суздальская духовная консистория. Оп. 1. Д. 774. Л. 2 об.
[33] ГАВО. Ф. 560. Суздальская духовная консистория. Оп. 1. Д. 774. Л. 6.

«одних латинских книг имелось 304, русских 26 названий. Кроме того, библиотека располагала 89 экземплярами латинских азбук, 106 Альварами (латинская начальная книга) и 116 экземплярами элементарей»[34]. В 1775 г. «Синодальный член преосвященный Геннадий епископ Суждальский сего апреля против 12 числа в исход 9 часа пополудни скончался»[35]. По указу императрицы Екатерины II архимандриту Феофилакту повелено: «6. Оставшееся в суждальском архиерейском доме собственное онаго преосвященнаго имение описать, суждалской духовной консистории ту опись прислать в Святейший синод при репорте а имение запечатав до указу хранить в целости…»[36] Среди имущества была личная библиотека Геннадия.

А.А. Ковзун обнаружил в ГАВО опись этой библиотеки (ГАВО. Ф. 560, оп. 2, д. 366, л. 34–42 об.) и подробно ее исследовал[37]. «В описи суздальской библиотеки Геннадия, – пишет А.А. Ковзун, – книги сгруппированы: сначала идут книги церковной печати, затем – гражданской, за ними следуют рукописные и в конце – книги латинские. Последовательность описания – в порядке уменьшения форматов. В первый и последний разделы входят соответственно 20 и 32 записей. Книг гражданской печати – 169 записей. В библиотеке имелось также три рукописные книги…»[38]

В 1776 г. в семинарскую библиотеку поступила часть книг из этой библиотеки, а другая часть была отправлена в Московскую академию. Сведений о том, какие именно книги достались Суздальской семинарии, нет[39]. В ГАВО удалось обнаружить «Дело об от-

---

[34] *Малицкий Н.В.* История Суздальской духовной семинарии (1723–88 гг.). Владимир, 1905. С. 110. Малицкий ссылается на Арх. Суздальской дух. Консистории за 1770 г., №148, но при работе в ГАВО автор настоящего исследования не обнаружил подобных документов, поэтому работы Малицкого пока являются единственным источником по данному вопросу.

[35] ГАВО. Ф. 560, Суздальская духовная консистория. Оп. 2. Д. 366. Л. 4.

[36] ГАВО. Ф. 560, Суздальская духовная консистория. Оп. 2. Д. 366. Л. 5.

[37] *Ковзун А.А.* Библиотека епископа Геннадия Суздальского (по описи 1775 г.) // История библиотек: исследования, материалы, документы. Вып. 1. СПб., 1996. С. 155–169.

[38] Там же. С. 156–157.

[39] *Малицкий Н.В.* История Суздальской духовной семинарии (1723–88 гг.). Владимир, 1905. С. 110–111. Малицкий ссылается на Арх. Суздальской дух. консистории за 1775 г., №196, но при работе в ГАВО автор настоящего исследования не обнаружил этого документа.

сылке книг на латинском языке в Суздальскую духовную семинарию»[40].Оно свидетельствует, что в декабре 1775 г. семинария пополнила свой фонд 8 экземплярами «Священного Богословия», которые были получены из Суздальской духовной консистории. «1775 года Декабря "1" дня Консисторией нашей присланныя на Суждальскую семинарию восем экземпляров Священной Богословии Преподаванный Его Императорскому высочеству преосвященным Архиепископом Московским и Калужским Платоном Святейшаго Правительствующаго Синода членом, на латинской язык переведенной, отослать в оную Семинарию при указе с предписанием чтоб оные семинарским коштом были переплетены и в библиотечную книгу записаны, и обще в целости, и без росписки ни кому из оной не были отпущаемы. А чтоб учители для учеников оные употребляли. Тихон епископ Суждальский и Ржевский»[41]. Из этого документа следует, что книги, поступающие в семинарию, учитывались в «библиотечной книге». Книги из семинарской библиотеки могли быть выданы на руки только строго под расписку.

В 1777 г. преосвященный Тихон командировал в Москву одного из учителей – Михаила Новосельского – с целью приобретения книг Баумейстера и Ф. Прокоповича. В результате поездки Новосельский купил на выделенные 30 рублей 2 тома Баумейстера (4 экз.); 5-й том Ф. Прокоповича Christana Orthodoxa Theologia (4 экз.) и его же тома 6 и 7 по одному экземпляру[42].

До 1784 г. книг в семинарскую библиотеку приобреталось мало – покупалась преимущественно учебная литература. Но с 1784 г., в связи с повышением штатного оклада на содержание семинарской библиотеки, появилась возможность выделить на этот особо важный для учебного процесса предмет крупную сумму. Так, по свидетельству Н.В. Малицкого, в 1786 г. «на библиотеку ассигнован был весь остаток из штатной суммы, в размере 93 руб. 86 коп. »[43]

Суздальская семинария получала дары: так, в 1785 г. от Московского Дружеского ученого общества поступили учебные и другие

---

[40] ГАВО. Ф. 560. Суздальская духовная консистория. Оп. 2. Д. 364.
[41] ГАВО. Ф. 560. Оп. 2. Д. 364. Л. 1.
[42] *Малицкий Н.В.* История Суздальской духовной семинарии (1723–88 гг.). Владимир, 1905. С. 111.
[43] *Малицкий Н.В.* История Суздальской духовной семинарии (1723–88 гг.). Владимир, 1905. С. 25–26.

книги на сумму 300 руб. Часть книг была роздана бедным питомцам, другая часть была вручена ученикам в награду за успехи в обучении и прилежание. Епископ Тихон в письме поблагодарил Н.И. Новикова, но просил не присылать книг, если за них придется платить деньги. Новиков успокоил его, сообщив, что «единственная уплата, которой Общество ожидает, есть только та, чтобы дар сей принес плоды, сходные с желанием нашим». О количестве подаренных книг можно судить лишь по тому, что на их переплет семинарией было потрачено 47 руб. 42 коп.[44]

О количестве воспитанников свидетельствуют «Ведомости о выдаче пособий ученикам Владимирской семинарии» (январь–май 1788 г.)[45]. Согласно «Списку Владимирской Семинарии ученикам для выдачи за Генварь и Февраль месяцы 1788-го года жалованья», учеников Философии было 11, которым полагалось всем 23 руб. 20 коп. (№ 1–11)[46]; учеников Риторики было 32, и им выделялось на всех 57 руб. 50 коп. (№ 1–32)[47]; учеников Синтаксимы – 10, они получали на всех, соответственно, 16 руб. 20 коп. (№ 1–10)[48]; учеников Грамматики – 18, с положенным жалованьем на всех 20 руб. 40 коп. (№ 1–18)[49]; ученикам Инфимы – 13, полагалось 11 руб. 40 коп. (№ 1–13)[50]; учеников Аналогии было всего 4, им было выделено на всех 8 руб. (№ 1–4)[51], и семинаристы получили «Всего сто тритцать шесть рублей семдесят копеек. Ректор Архимандрит Евгений»[52].

В 1788 г., в связи с переходом семинарии в Суздаль, были туда же перенесены библиотеки Владимирской и Переславской семинарий, но слияния с библиотекой Суздальской семинарии не произошло, единого каталога не было, и библиотеки были обособлены. Помещение Спасо-Ефимиева монастыря, где располагались библиотеки, было сы-

---

[44] См.: *Малицкий Н.В.* История Суздальской духовной семинарии (1723–88 гг.). Владимир, 1905. С. 111–112.

[45] ГАВО. Ф. 556. Владимирская духовная консистория. Оп. 1. Д. 591.

[46] ГАВО. Ф. 556. Владимирская духовная консистория. Оп. 1. Д. 591. Л. 1–1 об.

[47] ГАВО. Ф. 556. Владимирская духовная консистория. Оп. 1. Д. 591. Л. 1 об.–3.

[48] ГАВО. Ф. 556. Владимирская духовная консистория. Оп. 1. Д. 591. Л. 3–3 об.

[49] ГАВО. Ф. 556. Владимирская духовная консистория. Оп. 1. Д. 591. Л. 3 об.–4 об.

[50] ГАВО. Ф. 556. Владимирская духовная консистория. Оп. 1. Д. 591. Л. 4 об.–5.

[51] ГАВО. Ф. 556. Владимирская духовная консистория. Оп. 1. Д. 591. Л. 5–5 об.

[52] ГАВО. Ф. 556. Владимирская духовная консистория. Оп. 1. Д. 591. Л. 5 об.

рым, книги портились. В 1793 г. ректор семинарии проявил озабоченность судьбой библиотек, доложил преосвященному Виктору о плачевном их состоянии и предложил перенести книги в более пристойное помещение. После переноса библиотеки в более приемлемое помещение появилась возможность разместить книги по порядку. По инициативе ректора был составлен новый список книг, где заглавие каждой описывалось на языке издания.

По нерадению одного их хранителей много книг было утрачено, а большая часть роздана на руки без соответствующих записей. 1 октября 1796 г. преосвященный Виктор дал указание сделать сверку библиотечного фонда учителю Смирнову и после освидетельствования принять под свою ответственность. Передача библиотечного фонда продолжалась до конца 1797 г., одновременно осуществлялся розыск утерянных книг[53]. В конце XVIII в. семинария приобретала книги путем командирования наставников в Москву, которым выдавались скромные средства (прогоны и кормовые). Книги высылались также из Синодальной типографии. За это семинария вносила из штатных сумм определенную плату. В ГАВО сохранилось «Дело об отпуске в Суздальскую епархию из Московской типографии книг о должности христианина»[54]. Оно свидетельствует о получении консисторией книг из Московской типографской канторы и о высылке консисторией денег за эти книги. «Промемория Из духовной преосвященнаго Виктора Епископа Суздальскаго и Владимирскаго консистории в московскую типографскую кантору: Во исполнение присланнаго Ея Императорскаго величества из Святейшаго правителствующаго синода прошлаго 1789-го года сентября от 19 дня Указа, отпущено в здешнюю консисторию из оной типографской канторы дому Его преосвященства с Экономом Боголюбова монастыря игуменом Иоанном В полдесть книжиц Наставления о собственных всякаго христианина должностях с кратким христианским нравоучением тысяча сто семнатцать ексемпляров по шестидесяти копеек каждая, а всего на шесть сот семдесят рублев дватцать копеек, которые книжицы для отдачи Епархии Его преосвященства в монастыри, соборные и приходские церкви… куда подлежало разосланы, и за

[53] См.: *Малицкий Н.В.* История Владимирской духовной семинарии. Вып. 1 (1750–1814). М., 1900. С. 179.

[54] ГАВО. Ф. 560. Суздальская духовная консистория. Оп. 1. Д. 841.

оные подлежащих денег по ныне в консисторию вступило четыреста рублев, которые Государственными ассигнациями в московскую типографскую кантору... посланы с тем, чтобы о получении... здешнюю консисторию уведомить»[55].

Для сокращения затрат на покупку учебной литературы от Суздальской духовной консистории в 1791 г. было объявлено всем священно-церковнослужителям, чтобы они сами приобретали церковные книги для детей, обучающихся в семинарии. В 1792 г. были выписаны из Москвы 263 экземпляра грамматик Лебедева на сумму 149 руб. 91 коп., но значительная часть их была распределена по училищам с взысканием с духовенства стоимости книг. А в 1793 г. при распределении семинарской суммы на покупку книг было выделено всего 50 руб., и с ограничением: «как грамматики покупаются и книги присылаются не ежегодно, то и можно, от котораго году будут деньги оставаться, употребить оныя на покупку для починки семинарии материалов»[56]. В 1794 г. содержание Семинарии увеличилось до 4000 руб.[57] По запросу Св. Синода в 1797 г. последовала выписка 154 экземпляров «напечатанной... в Петербурге риторики пастора Гавриила Франциска»[58].

Автор работал в Государственном архиве Владимирской области (ГАВО) со следующими фондами: ф. 454 «Владимирская духовная семинария»; ф. 556 «Владимирская духовная консистория».

Н.В. Малицким было отмечено, что «библиотека всегда является лучшим подспорьем учебного дела и, при хорошем составе, имеет громадное просветительское влияние на учащихся. К сожалению, в наших дореформенных семинариях она никогда не отличалась богатством книг. Скудные штатные оклады дозволяли семинарскому начальству только в качестве роскоши, допускаемой далеко не ежегодно, восполнять семинарскую библиотеку новыми книжными приобретениями. За книгами, добываемыми с таким трудом, следили чрезвычайно внимательно и держали их от рук ученических воз-

---

[55] ГАВО. Ф. 560. Суздальская духовная консистория. Оп. 1. Д. 841. Л. 83.
[56] См.: *Малицкий Н.В.* История Владимирской духовной семинарии. Вып. 1 (1750–1814). М., 1900. С. 179–180.
[57] См.: *Надеждин К.* Указ соч. С. 107.
[58] См.: *Малицкий Н.В.* История Владимирской духовной семинарии. Вып. 1 (1750–1814). М., 1900. С. 180.

можно подальше. Библиотека находилась в заведывании одного из семинарских учителей»[59]. По сравнению с библиотекой Троицкой Лаврской духовной семинарии, библиотека Владимиро-Суздальской семинарии не имела возможности тратить достаточно средств на покупку книг. Ее фонд был скудным, родители семинаристов должны были сами покупать книги для обучения детей. Фонд пополнялся преимущественно благодаря дарениям.

И.С. Косинов

Цифровая живопись как молодежная субкультура и область глобализации искусства

Виртуальная реальность в искусстве – созданная компьютерными средствами искусственная среда, в которую можно проникать, меняя ее изнутри и испытывая при этом реальные ощущения. Попав в этот новый тип реальности, можно вступать в контакты не только с другими людьми, но и с искусственными персонажами. Цифровое компьютерное изобразительное искусство представляет собой форму искусства, в рамках которой характерные для традиционных графики, живописи и скульптуры художественные методы и приемы реализуются с использованием цифровых компьютерных технологий. Для цифрового художника компьютер такой же инструмент творчества, как для обычного художника кисти, палитра, мольберт, бумага, карандаш. Чтобы хорошо рисовать на компьютере, необходимо овладеть знаниями и художественными навыками, которые дает академическая школа. В 1980–2000-х гг. использование цифровых компьютерных технологий в изобразительном искусстве приобрело массовый характер благодаря распространению персональных компьютеров и коммерческого графического программного обеспечения. С этого момента отпала необходимость тесного сотрудничества цифровых художников с учеными и программистами, а обращение художников к программированию стало не необходимостью, но осмысленным выбором стратегии художественного творчества.

---

[59] *Малицкий Н.В.* История Суздальской духовной семинарии (1723–88 гг.). Владимир, 1905. С. 109.

В конце XX – начале XXI в. цифровой арт активно развивается и укрепляется в оформлении книг и плакатов, преобладает в индустрии компьютерных игр и современном кино, приобретает популярность в любительском творчестве. Находясь в общем русле развития культуры, цифровое компьютерное искусство рубежа XX–XXI вв. виртуозно освоило приемы постмодернизма, объединенные общим понятием интертекстуальности, но при этом позволило перенаправить их использование – от установки на обезличенность, связанную с утратой уникального авторского почерка, на возвращение художнику высокого статуса мастера и профессионала. Использование цифровых технологий в искусстве оказало существенное влияние на формирование пост-постмодернистской эстетики.

Использование цифровых компьютерных технологий позволило отказаться от упрощенного понимания произведения изобразительного искусства исключительно как материального объекта и от признания единичности непременным атрибутом оригинальности. При этом, отказавшись от объективизации произведения в вещественном материале, удалось сохранить и визуальный характер художественной коммуникации, и роль модусов *mimesis* и *techne* в изобразительном искусстве. Цифровые компьютерные технологии не только вывели изобразительное искусство на качественно новый уровень, коренным образом трансформировав его структуру, но и определили необходимость переосмысления места самого изобразительного искусства в системе искусств.

Несмотря на большое число работ (П. Бэрклай, Б. Вэндс, Д.В. Галкин, Б. Боревич, Д. Лопес, А. Маркус, К. Паул, Ф. Поппер, Г. Франке, Р. Чан и др.), посвященных цифровому компьютерному искусству, так и не сложилось общепринятое представление об этом феномене и его направлениях. Философского осмысления требует также изменение характера творческого мышления современных художников, обусловленное распространением цифровых технологий в искусстве.

Произведением цифрового компьютерного изобразительного искусства является файл (файлы) данных в цифровом формате на машиночитаемом носителе, который обеспечивает возможность сохранить и предоставить реципиенту в аналоговой форме для целей визуальной перцепции сообщение, представляющее собой созданную автором (авторами) субъективную реальность. Произведение

цифрового изобразительного искусства обладает следующими основными свойствами: безобъектностью, программной и аппаратной зависимостью и доступностью для редактирования, устойчивостью к копированию и тиражированию, множественностью оригинала и делитируемостью (от англ. *delete* – изымать, удалять).

Безобъектность или отказ от объективизации художественных произведений в вещественном материале не является новаторством цифрового компьютерного изобразительного искусства. Радикальный отказ от классического понимания художественного творчества как процесса, результатом которого становится материальный объект, произошел уже в рамках авангарда «новой волны»[60].

Цифровые компьютерные технологии определили целый ряд существенных изменений в современном изобразительном искусстве: позволили ему выйти в совершенно новую виртуальную реальность электронного типа; обусловили дальнейшую массификацию искусства в части его создания и демассификацию в части его потребления; открыли принципиально новые возможности по использованию в процессе создания художественных произведений интерактивного режима; привели к повышению мобильности изобразительного искусства, что находит проявление как в расширении экспозиционных возможностей, так и в росте скорости реакции изобразительного искусства на происходящие в мире события. При этом характер этих изменений полностью согласуется с изменениями современного общества, во многом обусловленными распространением цифровых компьютерных технологий.

Создание нового всегда имело под собой какие-то экономические причины, но в сегодняшнем мире существуют целые схемы извлечения выгоды от изобразительного искусства, придания «массовости» новому искусству. Экономические законы действуют в изобразительном искусстве. Пиар произведения искусства ведет к увеличению спроса, а следовательно, и к увеличению цены на данный товар (произведения определенного художника или стиль). Кроме этого из узкоспециализированного продукта, доступного лишь тонкому слою элиты в прошлом, современное искусство превратилось в часть культурного мейнстрима благодаря научно-техническому развитию

---

[60] Постмодернизм: Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. С. 522.

и проводимой политике. Продвижение произведений искусства и извлечение выгоды стало возможным благодаря новым законам рынка, распространившейся либеральной идеологии и научно-технической революции мирового масштаба. Вследствие этого в современном обществе ценится не та живопись, на которую будут смотреть с восхищением через 100–200 лет, а та, которая больше востребована, чем остальные. Современное искусство – отражение нашей реальности, а ее неотделимая экономическая составляющая отражает психологию потребителей данного искусства, для которых «важнее казаться, чем быть».

Сюжеты картин, а также национальная идентичность художников, проявляемая в картинах, также кардинально изменяются в XX в. Если оценивать, сравнивать сюжеты картин конца XX в., а также используемые художниками разных стран техники живописи, основные жанры, формат картин, художественные средства, то можно сделать вывод, что произошла глобализация в изобразительном искусстве. Процессы глобализации в искусстве привели в конечном счете к унификации культурных моделей, трансформации структуры изобразительного искусства. Цифровая живопись позволяет художникам объединяться в новую виртуальную группу творцов, отличную от художников традиционного искусства. В этом им активно помогает «всемирная паутина». Современный цифровой художник немыслим без Интернета, открывающего новые формы общения с коллегами, работодателями, расширяющего поиск новых программ или способов рисунка. А легкость освоения специфических программ цифрового искусства дает возможность самовыражения гораздо большему количеству людей независимо от профессии и от господствующих в обществе культурных норм.

Цифровое искусство объединяет в себе множество субкультур. Одни художники увлекаются японской анимацией, которая породила фэндом «аниме», переросший в субкультуру «анимешников», для которой характерно увлечение японской поп-музыкой и косплеем. Другие предпочитают фэнтези и фантастику. Третьи любят фурри – новое увлечение антропозооморфными персонажами. И еще много других субкультур.

На текущий момент очень мало школ или более серьезных учебных учреждений, обучающих по этой специальности. Цифровыми

художниками становятся в основном самые энергичные и любознательные люди и особенно дети, умеющие самообучаться и находить информацию самостоятельно, а также дизайнеры и полиграфисты (имеющие опыт работы с графикой на ПК). Большинство известных цифровых художников закончило учебные заведения по традиционной живописи и только потом самостоятельно перешло в цифровой арт. Книг по созданию рисунков на компьютере практически нет, но ситуация постепенно улучшается.

Сегодня создается множество различных образовательных ресурсов по подготовке будущих учителей ИЗО для работы с цифровыми устройствами. Усиленно осваиваются методики по работе на компьютере с графическим планшетом и различными программами, позволяющими заниматься медиарисованием. В ближайшее время подобные курсы будут запущены в основных педагогических вузах страны, что впоследствии благоприятно отразится на школах и других вузах при приеме новых учительских кадров, имеющих неплохой опыт работы с медиарисунком и цифровой живописью.

Литература

1. *Маньковская Н.Б.* Эстетика постмодернизма. СПб.: Алетейя, 2000. 347 с.

2. *Ерохин С.В.* Эстетика цифрового компьютерного изобразительного искусства. СПб.: Алетейя, 2010.

3. Постмодернизм: Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. 522 с.

Д.А. Сетте Камара э Силва

Экологическая составляющая христианско-социалистического учения в странах Латинской Америки

В последнее время участилась необъяснимая гибель птиц в разных районах мира. И в недалеком 1985 г. в районе Минас Жераисе в Бразилии была зафиксирована гибель 50 тыс. голубей и ястребов. Вскоре было установлено, что птицы посещали рисовую плантацию, которую опрыскивали инсектицидом фурданом, производимым сельскохозяйственной компанией «Гваикухи». То же про-

изошло в Мехико в 1986 г., когда погибли миллионы голубей. Это случилось в результате термической инверсии, в силу которой на северо-востоке города кадмий и побочные продукты очистки бензина не рассеялись в атмосфере. Из-за инверсии тогда же отравились миллионы детей Мехико, некоторые умерли. Удивляет, что в 1985 и 1986 гг. причина гибели птиц была без труда установлена, а сегодня ученые гадают, отчего погибли скворцы в новогодние дни 2010–2011 гг. в провинции Бурса (Турция) и черные дрозды в штате Арканзас, чуть ранее птицы в штатах Луизиана и Кентукки (США), а также в Канаде, Швеции, Италии. Ясно, что эта гибель не может не быть связана с антропогенным фактором, и фактором этим может быть лишь загрязнение, а не столкновение с летящим или идущим объектом.

Экологическая обстановка в мире непрерывно ухудшается на протяжении последних десятилетий, но Латинская Америка, где орудуют американские ТНК, всегда была одним из самых неблагополучных и, одновременно, показательных в своем неблагополучии регионов. Среди экологических проблем региона встречаются крайне острые, несопоставимые или малосопоставимые с экологическими бедами в других местах. Летом к инверсии присоединяются кислотные дожди. Воздух, насыщенный кислотами, парами серы, азотом, двуокисью углерода, отравляет облака, которые затем выливаются в реки и озера, на плантации, животных и людей. Тысячи людей погибают по компетентным оценкам в год в Мексике от последствий инверсии и дождей. Гибнет человек, гибнет природа. ТНК «Макдональдс» изначально импортировала из Центральной Америки дешевое мясо для своих котлет. Хорошее латиноамериканское мясо удовлетворяло американских заказчиков, и, польстившись на посулы партнеров с Севера, местные экспортеры мяса принялись повсеместно рубить леса под новые пастбища для скота. Между 1960 и 1980 гг. экспорт говядины из Южной Америки вырос в более чем полтора раза, а зеленый пояс сократился вдвое (так называемая «гамбургеризация» Латинской Америки). Таков сегодня социально-экологический контекст общественной мысли в Латинской Америке. Социальная теория не могла его не отобразить. В полной мере это относится и к социалистическим идеям.

Что такое социализм сегодня, на рубеже тысячелетий? Солидарность трудящихся в борьбе против национального или транснационального капитала? Нет, не так, вернее, не совсем так. Раньше нужно было бороться за безопасность труда, чтобы не приходилось работать по 16 часов в день и т. п., теперь же нужно бороться за то, чтобы просто безопасно жить. Социализм сегодня – это солидарность людей, рядовых граждан из разных уголков Земли, которые просто хотят жить, трудиться на своей земле и на своей планете. Так видят эту проблематику и в Латинской Америке. Он возник на стыке марксизма, социализма, левого анархизма, идей «зеленых» и антиглобалистского движения. Главное, что роднит его с социализмом, – то, что капитализм рассматривается как главнейшая причина войн, конфликтов и напряженности в мире, диспропорций развития, мирового экологического кризиса[1]. Идеология «зеленых» неоднородна. Как правило, экологические движения ориентированы на левую часть партийно-политического спектра. Но есть у экологически ориентированных левых в мире направление, мало у нас известное, – это христианский экологический социализм.

Он зародился еще в XIX в. Сам по себе христианский социализм – направление общественной мысли, стремящееся придать христианству, так сказать, социалистическую окраску, прежде всего объединяющее (или пытающееся объединить) социалистическую модель общества и традиционную христианскую этику. Считается, что он появился (на Западе во всяком случае) как ответ христиан на «социальный вопрос», на проблему неблагополучия трудящихся. В странах латиноамериканского мира под христианским социализмом подразумевается в первую очередь так называемая «теология освобождения», которая изначально шла вразрез с папством, самой папской властью. (Папа Иоанн Павел II осудил «теологию освобождения» в энциклике 1988 г. «Sollicitudo rei socialis»[2].) И можно даже сказать, что именно в полемике с ней сформировалась социальная

---

[1] *Betto F., Löwy M.* Ecosocialism and Spirituality // Capitalism. Nature. Socialism. 1548–3290. Vol. 21. Ed. 2. 2010, Routledge. GB. P. 87–99. См. также ст. «Christian Left» (на англ. яз) в Wikipedia.

[2] См. Папскую буллу Sublimus dei на портале с энцикликами, http://www.papalencyclicals.net/Paul03/p3subli.htm. См. также папские энциклики на официальном сайте Ватикана http://www.vatican.va/.

доктрина папства во второй половине XX в. Это противостояние имеют многовековую историю.

Католическая церковь Латинской Америки изначально была встроена в колониальный аппарат. С католичеством в Америку проникла инквизиция. Со временем Церковь стала располагать огромными материальными ценностями, стала крупнейшим землевладельцем и ростовщиком. Впрочем, это мало затронуло положение рядового, низшего духовенства, довольствующегося скромным подаянием своих верующих, бедных крестьян и индейцев, сначала низведенных до положения рабов, затем феодально зависимых. (Миллионы африканских невольников, ввозимых на континент в XVI–XIX вв., первоначально вообще к людям не относили.) Именно на их защиту встал доминиканский епископ Бартоломе́ де Лас Ка́сас (1484–1566), который сегодня рассматривается как предтеча «теологии освобождения». (У Касаса, надо сказать, был некий проект социального католического государства, попытка создания которого в 1520–1521 гг. в Венесуэле была пресечена со стороны крупных местных лендлордов.) Корни «теологии освобождения» находятся, утверждают ее идеологи, в пророческой традиции и у евангелистов, и – что, наверное, более соответствует реальности – в идеях католических миссионеров первых колониальных лет Латинской Америки.

Рассмотрим труды нынешнего лидера «теологии освобождения», бразильского экологического теолога профессора Леонардо Боффа. С начала 1960-х гг. отец Леонардо разрабатывает основы своей духовной и социальной доктрины, названной «теологией освобождения». Бофф вступил в Орден Францисканцев в 1959 г. и стал священником, одновременно занимаясь наукой и политикой (с 1970 г. – доктор философии и теологии, профессор Мюнхенского университета). Л. Бофф по-своему интерпретирует христианские идеи, в том числе идею христианской духовности, в своих трудах, опираясь, как он сам заявляет, на христологию Отцов Церкви и религиозную философию св. Франциска Ассизского[3].

---

[3] *L.&C. Boff.* Introducing Liberation Theology. Orbis books, Maryknoll. NY, 2000. См. также официальный сайт проф. Леонардо Боффа, http://www.leonardoboff.com

Основная тема его рассуждений – божественная благодать в повседневной жизни человека, и особенно большое внимание уделяется им соотношению между христианством и экологией. В своих воззрениях Бофф исходит из того, что люди – часть природы, и, защищая человека, его достоинство и право на жизнь, мы защищаем и среду нашего обитания. В работе «Экология и освобождение» 1993 г. он формирует целостную экологическую модель, основанную на «социальной экологии» и «социальном правосудии». В «Крике земли» 1997 г. он берется социологически и одновременно христиански осмыслить экологические проблемы его родного края Амазонии. В книге «Плач бедняка» Бофф показывает, как «теология освобождения» сливается с экологическим движением, выступая за достойное отношение к Земле, призывая к объединению человеческого сообщества.

Теологические воззрения Леонардо Боффа можно выразить в двух фразах: социальная справедливость и «поминание Бога». Бог всегда действует «в интересах жизни», защищая слабых и униженных. А иначе зачем он стал Человеком Иисусом из Назарета? Этот Человек един с миром, с каждым бедным, угнетаемым, он и сегодня на Земле ведет борьбу на его стороне, борьбу против гнета капитализма. Земля не просто наш общий дом, более того, на мистическом уровне мы все являемся частью единого земного многоклеточного организма, что «мыслит» нашим разумом, «действует» нашими руками и «молится» нашими устами, Земля – это мы, и, защищая себя, мы призваны сохранять, улучшать окружающую нас среду на трех уровнях: природном (охрана окружающей среды), социальном (борьба с бесправием, нищетой, угнетением) и ментальном (экология сознания). Эти три уровня составляют интегральную экологическую парадигму бытия. Здесь Леонардо Бофф как бы отходит от так называемой авраамической концепции Человека как Венца Творения. Человек, растительный, животный мир одинаково дороги Творцу, имеют в определенной степени равные права на существование перед лицом Создателя.

Справедливости ради надо отметить, что экологические проблемы волновали католических теологов и прежде. Считается, что основатель «Opus Dei» Хосе Мария Эскрива высказывал некие экологические идеи. Но Леонардо Бофф, вместе со своим перуанским

единомышленником Густаво Гутьерресом, предложил принципиально новую концепцию, и концепция эта противоположна всему созданному католическими теологами ранее. Эскрива не только не критикует капиталистическое общество – он осуждает всякие попытки выражать протест против существующего строя. «Теология освобождения» ведет трудящихся католиков на освобождение от неоколониалистского гнета ТНК, в том числе через партнерство с неомарксистскими организациями.

Л. Бофф – автор теории «четырех экологических аспектов». Это окружающая среда, социальная экология, ментальная экология, интегральная экология. Первый аспект фокусирует наше внимание на природной среде, на поиске новых технологий, противодействии распространению загрязняющих веществ, на внимании к технологическим инновациям. Социальная экология стремится гармонизировать вырабатываемые обществом отношения между членами социума и социальными институтами, между обществом и природой. Ментальная экология – это то, что мы бы обозначили как экологию сознания. Внутри нас, говорит Бофф, живут инстинкты насилия, желания доминировать. Внутри самого человеческого разума есть механизмы, которые толкают нас на войну с природой, так же как друг с другом. Это описывается макроконцепцией антропоцентризма. Антропоцентризм провозглашает человека правителем, владыкой Вселенной. А все другие существа существуют с «благоволения» человека. А ведь это не так, уверяет Бофф: вокруг нас Божии создания, такие же, как и мы. Антропоцентризм разрушает универсальный закон всемирной космической солидарности, суть которой в том, что все существа взаимозависимы, образуя сложную сеть взаимоотношений. Все связано со всем. Люди забыли это, как и то, что вне этой сети – лишь один, и это не человек, а Творец и Создатель Вселенной. Теологи христианства (православная теология ему, конечно, незнакома), пошли на поводу у антропоцентриков, т. е. фактически ложным, ошибочным путем. Сегодня их наследие, как и наследие теологов других школ, должно быть пересмотрено. Интегральная экология формирует новое видение Земли, открытое астронавтами в 1960-х гг. Они ведь первые увидели «только одну» Землю из-за пределов Земли. С точки зрения Боффа, Земля и человек объединены в единое целое. Человек

является самой Землей, но, конечно, не всегда, а когда он, человек, чувствует и думает, любит и плачет, наконец, молится. Нужно быть «терпеливее» в отношении к глобальному миру, друг к другу и к самим себе, потому что мы, люди, в равной степени с животным миром находимся в потоке антропогенеза[4].

Обращает на себя внимание, что во всесторонней критике капитализма Бофф не остался в стороне и от обличения Католической Церкви как структуры, тесно связанной с современной политической и хозяйственной системой. В ответ на это в 1985 г. тогда глава Конгрегации Католического Вероучения Йозеф Ратцингер запретил публикацию книги Л. Боффа «Церковь: харизма и власть», потребовав от Боффа прекратить писать книги и прервать всякую публичную политическую деятельность. В 1986 г. запрет был снят, однако в 1992 г. инцидент повторился, причем священнику запретили участвовать в Конференции ООН по окружающей среде и развитию («Earth Summit», Саммите Земли) 1992 г. в Рио-де-Жанейро. Под влиянием случившегося и не выдержав непрестанного давления священноначалия, Леонардо Бофф, желавший продолжать писательскую и преподавательскую деятельность, отказался от сана священника и стал католиком-мирянином. В настоящее время Леонардо Бофф – автор ряда бестселлеров[5] и лауреат престижных литературных премий – путешествует, читает лекции, выступает в разных странах. Основанное им движение крепнет. Сейчас в Латинской Америке соратниками бразильского профессора создано порядка 1 000 000 «базовых церковных общин», пропагандирующих идеи «теологии освобождения» Л. Боффа и существующих совершенно независимо от Ватикана.

---

[4] См., в частности, официальный сайт Л. Боффа – http://www.leonardoboff.com/.

[5] И среди них: Cry of the Earth, Cry of the Poor. Orbis books, Maryknoll. NY, 1997; Ecology as Justice. Orbis books, Maryknoll. NY, 1997. См. также: A voice for Earth. University of Georgia press, 2008.

Е.И. Глушенкова

Теория экологической модернизации и ее политические перспективы в России

Концепция экологической модернизации сравнительно малоизвестна в России. Российская эколого-политологическая наука в основном рассматривает данное направление как школу в рамках устойчивого развития, трактуемую как направление умеренных, нацеленное на достижение так называемой слабой устойчивости развития. В этих рамках модель экологической модернизации понимается как трансформация социальных систем и институтов в русле экологических требований, но без радикальной перестройки общества. Ущерб окружающей среде, представляется ее теоретикам, наносит сверхэксплуатация, вызываемая, например, неопределенностью прав собственности, злоупотреблениями со стороны частного сектора. Теоретики экомодернизации выступают за усиление роли государства, за интенсивное развитие под его опекой экологической отрасли национальных экономик. Экономический рост нужен лишь в постиндустриальных сегментах, отраслях hi-tech, непроизводственной сфере и природоохранном секторе. Приветствуются структурные изменения в экономике, в т.ч. реформа энерго- и ресурсоемких отраслей промышленности. Поощряется движение «зеленого бизнеса». Поставлена задача приведения современного общества в соответствие фактическому состоянию развития глобальной цивилизации. Так или иначе, но речь идет о реорганизации индустриального общества в попытках побороть экологический кризис[1].

В действительности теория экологической модернизации является отдельным направлением эколого-политологических исследований. С тем же успехом, с которым описывается в рамках дискурса устойчивого развития, она может быть рассмотрена и в качестве самостоятельной. Появившееся в начале 80-х гг. XX века, до начала 90-х гг. это понятие звучало из уст лишь небольшой группы в основном европейских ученых. Но в начале 90-х гг. XX века, и особенно после так называемого Саммита Земли (Всемирной Конфе-

[1] См.: *Глушенкова Е.И.* Экополитология. М., МНЭПУ, 2010.

ренции ООН по окружающей среде и развитию 1992 года в Рио-де-Жанейро), оно стала предметом широкой научной и общественной дискуссии. В разное время идеи экологической модернизации развивались Дж. Хубером, Н. Лухманом, М. Йонике из Германии и А. Молом, Г. Шпааргареном, М. Хайером из Нидерландов, А. Уиллом, Дж. Мерфи из Великобритании. (В России разные аспекты этой теории затрагивали О.Н. Яницкий, М. Тысячнюк, А.И. Кулясов, О.В. Аксенова, Д.В. Ефременко и другие.)

Теория в своей эволюции пережила несколько этапов. На первом этапе, который продолжался с начала 80-х гг. XX века и до конца десятилетия, исследования велись в рамках анализа национальных государств, рассматривалась роль технологических инноваций и науки в охране среды обитания и роль рыночных акторов в этом процессе. На втором этапе развития теории, в конце 80-х гг. – начале 90-х гг. акценты в теории сместились в сторону поиска адекватной роли государства и рынка, их соотношения в данном процессе. Стала рассматриваться институциональная и культурная динамика в рамках процесса будущих реформ, наконец, было исследовано влияние общества потребления на экологическое реформирование. Третий этап становления теории экологической модернизации пришелся на середину 90-х гг. и продолжается в настоящее время, когда возросло внимание к глобальной динамике экологической модернизации, стали выходить научные работы по экологической модернизации в Центральной и Восточной Европе, в США и Канаде, новых индустриальных странах и странах с переходной экономикой. На рубеже тысячелетий теория окончательно стала предметом широкой дискуссии, прочно вошла в круг тем общественного обсуждения.

Теория экомодернизации, в отличие от собственно теории устойчивого развития, изначально претворялась в практическую жизнь, реализовывалась в отдельных отраслях производства и на предприятиях. Это имело место благодаря ряду обстоятельств. Так, в 80-е гг. XX века произошло обновление кадрового состава экологических неправительственных организаций (НПО), оно стало более профессиональным и практически ориентированным, экоНПО отказываются от радикализма, сопротивления индустриально-капиталистическим отношениям, став активными пропагандистами экомодернизационных идей.

С другой стороны, в 1992 году статус экологической модернизации был поднят решениями Саммита в Рио-де-Жанейро, в силу того она легитимизировала устойчивое развитие, дав всему движению экологических реформ «зеленый свет». После событий 1992 года понятие экологической модернизации постепенно распространилось в среде теперь уже не только ученых, но и общественности и промышленников, теория стала быстро «обрастать» соответствующими практиками, вовлекая в этот процесс науку, технологии, капитал и государство.

Характеризуя идею экологической модернизации в целом, заметим, что, как утверждается, более разработаны те версии экологической модернизации, что вращаются вокруг понятия политического процесса[2]. Экомодернизация затрагивает самые животрепещущие струны политической теории. Антропоцентризм, но мягкий антропоцентризм – вот на чем основана идея экомодернизации. Окружающая среда существует для человека. У среды есть ценность, есть и социальные функции. Экологическая модернизация – скорее всего, не столько ответ на экологический вызов в непосредственном смысле этого слова, сколько приспосабливание экономических акторов индустриального мира к новым условиям. Здесь требуется сочетание экономического и социального развития с решением комплекса экологических задач. Есть тенденция рассматривать теорию экологической модернизации и в рамках версии так называемой рефлексивной модернизации и теории общества риска и связанной с ней с концепцией субполитики. В экономической теории ее обоснованием считают гипотезу С. Кузнеца (так называемая «кривая Кузнеца»). Согласно данной гипотезе, достигнув определенного уровня своего развития, страна обязательно начинает целенаправленно действовать в целях улучшения качества жизни и разрешения экологических проблем. В любом случае, теория бросает вызов распространенному в 60–70-е гг. представлению о несовместимости охраны окружающей среды с экономическим ростом и благосостоянием, породившему массу экототалитарных утопий и моделей авторитарного режима, перешедшего к экологически устойчивому развитию (Г. Хардин, Р. Хейлбруннер,

[2] См.: *Кулясов И.П.* Экологическая модернизация: теории и практики. СПб., 2004.

У. Офулс)[3]. Теория представляется многим как отличный стимул для социотехнических экономических и политических реформ. Отмечают рост неопределенности научного и экспертного знания в определении задач и решений в области охраны окружающей среды, но это указывает не на снижение статуса науки, а, наоборот, на объективный рост данного фактора как фактора развития.

Среди главных недостатков теории отмечают, в частности, то, что предполагается один магистральный политический сценарий – в будущем государство, именно государство будет контролировать и регулировать рынок, чтобы рыночная деятельность сопровождалась охраной среды обитания. Рассчитана модернизация только на развитые страны мира с высокими «стартовыми» возможностями. Но есть опасения, что именно на национальном уровне успешная экомодернизация неэффективна, т.к. экологические риски не признают границ, впрочем, очевидно, что эта деятельность может иметь результаты на региональном уровне, например, в ЕС. Собственно, экомодернизационные проекты осуждают из-за их евроцентричности. Концепция может быть воспринята и как некий неопинчотизм и форма консервационизма. Хотя, повторимся, теоретики экомодернизации верят, что экореформа начинается сама по себе, неизбежна в силу внутренних закономерностей развития индустриального общества.

Все же неслучайно представление основателя направления Дж. Хубера о том, что экомодернизация – перестройка промышленного капитализма в направлении экологизации (так называемая сверхиндустриализация), сопровождающаяся внедрением новейших технологий.

Но концепция экологической модернизации – это и не «зеленый капитализм». Она не нацелена на то, чтобы превратить охрану среды в прибыльное дело. В ней инструментом присутствуют и государственное вмешательство, и дозированная самоорганизация, но процессы самоорганизации происходят здесь по определенным схемам, предложенным сверху. Именно на этом пути видится преодоление противоречия между экономическим ростом и охраной окружающей

---

[3] См.: *Ефременко Д.В.* Эколого-политические дискурсы. М.: ИНИОН РАН, 2006.

среды. Наиболее результативным для экомодернизации считают консенсусный стиль политического руководства.

В настоящее время ряд аналитиков называют экомодернизацию доминирующим дискурсом экологической политики. В любом случае экомодернизация – это именно такая экологическая политика, а не просто программа действий в рамках структурных сдвигов в экономике. Но можно рассмотреть экологическую модернизацию и как культурные политику и дискурс, и как новую модель принятия решений в области охраны окружающей среды, модель, нацеленную на возвышение роли средовых факторов.

На практике теория реализуется только в тех странах, где присутствуют развитые капиталистические институты, сильное гражданское общество и внятное рыночное регулирование. Основной актор экомодернизации – предприниматель. Для реализации проектов важно осознание нужности экологических реформ и понимание значения природоохраны; для данной работы нужны экологически дружественные представления в кругах политической элиты и деловых кругов данной страны. Но невозможно переоценить и роль гражданского общества.

Подводя итог под вышесказанным, отметим, что, как верно подметила и О. Аксенова, экологическая модернизация – это исключительно стратегия самосохранения индустриального общества[4]. Прежнее индустриальное общество полностью отрицало существование экологических проблем, и лишь в 80-е гг. ситуация радикально меняется. В общем-то еще Доклад Всемирной Комиссии ООН Г.Х. Брундтланд «Наше общее будущее» 1987 года, содержавший тезис о переходе к устойчивому развитию, обозначил эту тенденцию как уже сложившуюся. Но доклад не оставлял сомнений в необходимости планомерных действий по изменению общества, и ничем не намекал на то, что проэкологическая переориентация индустриального общества неизбежна, обусловлена внутренними

[4] См. выступление Аксеновой О.В. Экологическая модернизация – стратегия самосохранения индустриального общества на конференции «Экологическая модернизация России: роль науки и гражданского общества», состоявшейся в ноябре 2010 года. Опубликовано на сайте – http://www.biodiversity.ru/news/forum/2010/eco-science/eco-science.html. См. также ее книгу «Экологическая модернизация России». М., 2002.

закономерностями его развития. Эти теории поддерживаются государством и капиталом, однако заметим, что, кроме версии экомодернизации, нет больше ни одной школы (включая все остальные направления устойчивого развития), которая согласилась бы с этим выводом.

В чем же причина распространения этого спорного и неоднозначного тезиса? Одной из причин успешного распространения идей экомодернизации стали ожесточенные споры, противоречия, объективные трудности и в концептуальном плане, и в плане практической реализации теории устойчивого развития. В отличие от нее, экомодернизация – значительно более ясная, простая, практически как будто более легко реализуемая, понятная идея, соблазняющая идеей баланса между индустриальным обществом и экосистемой[5]. Реформы еще не начались, а уже было провозглашено наступление эры «зеленого капитализма», понимаемое в т. ч. и как возможности получать прибыль от экологической реформы промышленности, распространение «зеленого» рынка и т. п. Впрочем, нельзя сказать, чтобы в ходе экологической модернизации где-то прошли бы какие-то и в самом деле высокорезультативные экономические реформы. (Развитые страны могли вводить у себя замкнутый цикл промышленного производства, очищать среду обитания в пределах границ своих государств. Однако это вовсе не означает, что экосистема Земли становится чище. Деградация ее продолжается. По данным института World Watch, за 10 лет, прошедших после саммита в Рио, выбросы парниковых углекислых газов увеличились более чем на 9%. Деградация коралловых рифов, известных своим богатством и разнообразием органического мира и являющихся интегральным показателем состояния земной экосистемы, возросла с 10% в 1992 г. до 27% в 2001 г. Неутешительным является другой интегральный показатель, характеризующий внутреннее состояние самой цивилизации: общие расходы

[5] Джозеф Хубер, отец-основатель теории, был разочарованным альтернативщиком. Видя бессмысленность попыток радикальных реформ, он хотел создать теорию, которая так или иначе впишется в существующую систему отношений, и, провозгласив лозунг экомодернизации (а вначале это был такой же лозунг, как и, ранее, устойчивое развитие), убеждал, что он будет практически осуществим и не ограничится набором пустых фраз.

на вооружение всех стран за это же время выросли до 2 млрд долл. в день[6].)

Какова логика концепции экомодернизации? Экономический рост продолжится, и экологические нужды будут беспрерывно и все более интенсивно удовлетворяться? Волки капитализма сыты, и экологические овцы целы? Выходит, противоречие между экологической безопасностью и экономическим ростом преодолено?

Прежде всего идея экомодернизации как неизбежного этапа развития общества – не более чем гипотеза, практикой до сих пор не доказанная. И именно поэтому не странно, что эти реформы предполагают любую политическую надстройку. Экомодернизация требует определенную политическую модель. Это прежде всего государственное вмешательство, резкое усиление роли государства.

Значит ли это, что исчезнет роль гражданского общества? Вовсе нет. Все это будет, но иначе. Это будут контролируемые самоорганизация и самоуправление. Самоорганизация происходит по определенной схеме. Разумеется, это не навязывается государством впрямую, централизованно, сверху. Здесь действует гораздо более тонкий и сложный механизм, и финансовая поддержка предоставляется только тем, кто «правильно» самоорганизовался. На личностном уровне становятся заметными процессы деиндивидуализации, идет и унификация всей жизни. (Находят связь теории и с неомарксизмом.) Как пишет в этой связи О. Аксенова, в Голландии, скажем, поражает состояние всеобщей открытости перед соседями, трудовым коллективом, госорганами, стандартные, одинаковые реакции, суждения очень разных людей, в том числе по поводу экологических проблем. Во многом это последствия обучения, тренингов, попыток запрограммировать человека, научиться управлять его сознанием, а вовсе не научить людей мыслить и принимать осознанные решения. Нет, сегодня никто не действует топорно и напрямую, но специальные службы учат людей стандартно себя вести в стандартных ситуациях, дают стандартный набор инструментов для решения стандартных задач. Нестандартное поведение и нестандартная мысль

---

[6] См.: *Поздняков А.В.* Добрыми намерениями мостится дорога в ад // Проблемы устойчивого развития: иллюзии, реальность, прогноз: Материалы 6-го Всероссийского научного семинара (Томск, 13–15 ноября 2002 г.). – Томск: Томский гос. ун-т, 2002.

не поощряются. Это уже не общество свободных индивидуалистов, это управляемая демократия без репрессий и лагерей, замечает она[7]. Складывается новая иерархия – иерархия винтиков и шестеренок, но это иерархия нового типа, она стирает индивидуальность любого человека, любого, какую бы позицию в обществе он не занимал. Обществу риска Бека не достает прозрачности, подконтрольности, открытости, предсказуемости и управляемости. Если наша цель – преодолеть это – она уже начала успешно достигаться. ЭТО происходит действительно как бы автоматически, само собой – это собственная реакция современного индустриального общества на экологические риски, таков путь его самосохранения. Но смешно даже помыслить, что подобная система в состоянии разрешить экологический кризис. Смешно, потому что природа экологического кризиса такова же, как и источник происхождения этих «новых» социальных технологий. И политологам-специалистам она известна. Это тоталитаризация современного общества, зарождающаяся в недрах именно капиталистических отношений. Эскалация экологического кризиса и тоталитарные тенденции сопровождающие глобализацию – грустная реальность наших дней.

В этом контексте очевиден ответ на вопрос, стремиться ли к экомодернизации в России. В рассмотренной нами западной версии, конечно, нет, если мы не хотим только усиления опасных политических тенденций последнего десятилетия, обычно описываемого в терминах «управляемой демократии». Сжатие политического пространства, снижение гражданской самоорганизации и исчезновение гражданского участия как политического феномена, усиление контроля над СМИ и многое другое – стороны этого процесса. Но, даже если они усилятся, масштабы свободы в России, смеем утверждать, все же будут несоизмеримо больше, чем в некоторых «продвинутых» странах Запада. Здесь преимуществом является наша хваленая «отсталость», бюрократическая неповоротливость и коррупция в верхних эшелонах власти, и низкая эффективность политики, доходящая до нулевого

[7] См. выступление Аксеновой О.В. «Экологическая модернизация – стратегия самосохранения индустриального общества» на конференции «Экологическая модернизация России: роль науки и гражданского общества» в октябре 2010 года. Опубликовано на сайте – http://www.biodiversity.ru/news/forum/2010/eco-science/eco-science.html.

исполнения решений властей на низовом уровне. Впрочем, экомодернизация, как мы уже могли убедиться, не автоматический, а вполне управляемый процесс, поэтому того, что механизмы здесь будут запущены автоматически, нам не стоит бояться. В любом случае низкая эффективность реализации любых принимаемых в нашей стране решений вселяет здесь самые радужные надежды.

Порочными, с другой стороны, по сути уже устаревшими в эпоху постнеоклассической науки, представляются сама эта идея, сам подход, выдержанный в традиционных терминах развития-модернизации. Архаична сама идея модернизации, в том числе с приставкой «эко», ее экспорта-заимствования для «страны вообще». Согласно традиционной теории модернизации, как известно, все страны через те же стадии придут к одному и тому же индустриальному рынку. Только одни будут идти впереди, а другие плестись в хвосте, пользуясь «отбросами» индустриально-информационного общества. Впечатление такое, что у людей кем-то осознанно формируется страх успеть, не опоздать, тревога за то, что их страна «не такая». И стремление уподобиться другим, более развитым, чтобы быть «как все». Между тем содержательное изучение теории показывает, что она и не рассчитана на нас, так же как и на развивающийся мир. Не только потому, что мы и развивающийся мир и вообще многие незападные страны не имеем «такого» государства, «такого» рынка, «такой» гражданской самоорганизации. Если экомодернизация – «рост в пределах», как же «третий мир», развиваясь, будет постоянно увеличивать потребление ресурсов? Какие могут быть здесь решения, предлагаемые экомодернизаторами? А никаких решений в рамках экомодернизационных концепций здесь нет! Решений нет, между тем периферии предложена реализация той же индустриальной модели, что и Центру. И эта модель, если только она ими реализуется, приведет к еще большему кризису. До момента, когда, по замыслу теоретиков экомодернизации, развивающиеся страны тоже начнут автоматически переходить к природоохране, мы, жители Земли, пожалуй, уже не доживем. Выход, по сути, один – это жесткий, даже тоталитарный контроль над факторами, которые могут серьезно повлиять на его остроту, но оставляют неприкосновенными *священные* рамки культовой и для нас, сегодня, к сожалению, формации индустриального капитализма.

Что влияет на деградацию среды помимо традиционного экономического роста? Например, население, т.е. количество жителей на планете. По разным причинам, но одинаково экологически опасен рост жителей и в развитых и в развивающихся странах. (Подчеркнем, что в связи с увеличивающимся населением мы говорим не об опасности голода и нехватки питьевой воды, а непосредственно о росте экологического пресса на окружающую природную среду, ведущую за пределы экологической устойчивости[8].) Странные на первый взгляд демографические практики, распространенные сегодня на Западе (интенсивная пропаганда гомосексуализма и всемерная поддержка трансвеститов, ювенальная юстиция, нацеленная на разрыв связей между поколениями и разрушение семьи и поступление «освободившихся» от родительской опеки детей на свободный родительский рынок, в т. ч. открытый для «нетрадиционных» семей, усиленное распространение любых контрацептивов, в т.ч. для маленьких детей, борьба за аборты без показаний на любых стадиях, поощрение педофилии, движение за эвтаназию, разрешение любых наркотиков и прочие «прелести» либертаризма) не случайны. Необходимо сократить количество людей, живущих на Земле – на севере и на юге, и на западе и на востоке. Казалось бы, зачем? Некоторые геополитики любят разглагольствовать о том, как наш геополитический противник рвется к нашим ресурсам. Оставим этот тезис без комментариев, это не предмет нашей статьи. Со своей стороны заметим, что так, вообще-то теоретически, должно удасться продлить жизнь агонизирующего капиталистического общества. И концепция экологической модернизации здесь запускает механизмы, лишь усиливающие эти опасные тенденции, но ничего не предлагает взамен.

Россия, на которую накатывают волны глобализации, уже немало пострадала от всего происходящего и немало пострадает и впредь. Да, это неизбежный процесс – экомодернизация, но только понимаемая не как переход индустриально-рыночного мира на эко-

[8] Точнее, не просто устойчивости, а за пределы «несущей способности» или «емкости» (carrying capacity), естественной грузоподъемности природных комплексов, той границы, предела, за которыми – необратимая, ведущая к гибели деградация среды. «Несущая способность» – фактор, подвергающийся вычислению, и в этом смысле объективный.

логические рельсы, а как попытка его приспособиться, радикально не меняясь. А у каждой из отмеченных выше практик демографической политики в недрах нынешнего рынка свои истоки. (Генномодифицированную продукцию лоббируют агроконцерны, за рост контрацепции, а также разрешение новых сомнительных прививок и медикаментов выступают фармацевтические компании, за аборты выступают прежде всего те медики, кто связан, скажем, с аферистами, предлагающими омоложение от стволовых клеток, и ювенальная юстиция, тем более наркотики – все это большой и очень большой бизнес…)

Россия пока не вступила на путь экомодернизации, так же как и на путь устойчивого развития. В этом смысле теория устойчивого развития, как бы, как многие утверждают, утопична она ни была (имеются в виду такие ее основы, как задача спонтанного достижения обществом равновесия, по другим версиям, достижение этой цели как управляемый процесс, и многое другое, как и сама постановка одной определенной цели развития в масштабах всего лишь планеты Земля!), уж точно хотя бы более безвредна. Но радоваться преждевременно. Влиятельные западные организации, в т. ч. экономические, активно действуют в России, и, пользуясь отсутствием гласности, общей неразберихой и коррумпированностью наших чиновников, «продавливают» свои решения. Да, политика модернизации с приставкой «эко» не провозглашена, но это не значит, что сомнительные практики, при помощи которых на Западе она внедряется в жизнь, нас не затрагивают. В своем роде вся эта модернизация уже началась, идет в нашей стране, вот только куда она нас приводит?

Вспомним слова М. Стронга на Всемирном саммите в Рио-де-Жанейро: в экологическом кризисе «Центральными …являются: **характер производства и потребления в промышленно развитой части мира, который подрывает системы, поддерживающие жизнь на Земле;** (и тут же, заметим, вторым пунктом – *Е.Г.*) взрывообразный **рост населения,** преимущественно развивающейся части мира, добавляющей ежедневно четверть миллиона человек; углубляющееся неравенство между богатыми и бедными, которое ввергает 75% человечества в борьбу за выживание, … (и, наконец, главное! – *Е.Г.*) **экономическая система, которая не учитывает**

экологические ценности и ущерб, система, которая рассматривает неограниченный рост как прогресс»[9]. Этот вывод невозможно замолчать и предотвратить. Теория экомодернизации делает бесплодную попытку игнорировать этот тезис. Ей это не удастся, но прежде чем это станет всем очевидно, будет упущено драгоценное время, время на предотвращение экологической катастрофы. И в этом пока мы видим основное политическое последствие концепции экомодернизации.

А.В. Кыласов

Этноспорт – культурное наследие

Этнокультурное многообразие спорта становится институциональной нормой поощрения и развития традиционных форм физической активности народов в рамках существующей системы организации спорта. Общая динамика принятия в разных странах государственно-правовых актов, направленных на защиту и сохранение национальных видов спорта (термин используется исключительно на постсоветском пространстве), привела к тому, что традиционные игры и национальные состязания были объявлены ЮНЕСКО неотъемлемой составной частью Всемирного культурного наследия [1].

В условиях глобализации поощрение культурных различий народов воспринимается как составная часть экологических программ жизнеобеспечения и сохранения исторически сложившихся социокультурных систем, обусловленных средой обитания. При этом механизмов защиты аутентичных видов физической активности до сих пор не выработано, и они подвергаются постоянной угрозе забвения из-за отказов национальных правительств признавать

---

[9] *Поздняков А.В.* Добрыми намерениями мостится дорога в ад // Проблемы устойчивого развития: иллюзии, реальность, прогноз: Материалы 6-го Всероссийского научного семинара (Томск, 13–15 ноября 2002 г.). – Томск: Томский гос. ун-т, 2002. См. также: Поздняков А.В. Добрыми намерениями мостится дорога в ад на конференции «Экологическая модернизация России: роль науки и гражданского общества» в октябре 2010 года. Стр. 4. Опубликовано на сайте – http://www.biodiversity.ru/news/forum/2010/ecoscience/Pozdnyakov.doc.

их в качестве видов спорта англосаксонской модели, легитимно обладающей исключительным правом на финансирование в большинстве государств.

В частности, для признания видом спорта в англосаксонской модели требуется широкое международное распространение, становящееся для стран третьего мира, где проживает большая часть населения планеты, трудновыполнимой задачей в силу экономических и политических факторов зависимости от стран Большой восьмерки (G8), заинтересованных в глобальном доминировании универсальных видов спорта программы Олимпийских игр. Тем не менее в ряде стран (например, Казахстан) приняты законы о национальных видах спорта, в которых прописаны комплексы мер, направленных на поступательное развитие этнокультурных традиций физической активности.

В наиболее уязвимом положении оказались коренные народы, живущие в пределах одного или даже нескольких национальных государств (например, саамы, проживающие на территории Норвегии, Швеции, Финляндии и России) и не имеющие возможности влиять на культурную политику этих стран по причине изоляции, социального неравенства и неблагополучия. Исправить такое положение по реализации прав коренных народов (пусть и не прямой директивой в отношении физической активности) призывают принятые международным сообществом два нормативных документа:

– Конвенция № 169 «О коренных народах и народах, ведущих племенной образ жизни в независимых странах», принятая в 1991 г. Генеральной конференцией Международной организации труда;

– Декларация 61/295 «О правах коренных народов», принятая в 2007 г. Генеральной Ассамблеей Организации объединенных наций.

Этнокультурное многообразие спорта как институциональная норма поощрения и сохранения этнических игр и состязаний служит средством терпимости, интеграции, диалога культур, сохранения культурного разнообразия, приумножения культурного потенциала глобализирующегося мира и способствует становлению глобальной ойкумены с учетом культурных, религиозных и цивилизационных особенностей народов и этносов.

Этнокультурное многообразие спорта служит расширению представлений, сложившихся у разных народов и этносов, о значении социокультурных функций физической активности:

1) *инструментальной функции*, с которой в первую очередь связана техника совершенствования тела, направленная на достижение идеального антропологического образца в условиях устоявшихся эстетических представлениях народов и этносов; выступает преимущественно как специфическая система средств совместного воздействия человеческих индивидов друг на друга;

2) *нормативной функции*, сопряженной с механизмами индоктринации соционормативной культуры как специфической системы средств организации коллективной жизни; формирует и задает складывающиеся в социуме ценности и представления, не являющиеся изначально истинными для самих индивидуумов;

3) *сигнификативной функции*, выражающейся в символической (знаковой) технике образов и значений языка тела и телодвижений как специфической системе средств, благодаря которой осуществляется эмоциональное воздействие на человека, выраженное в репрезентации значений личного и общего в триумфе;

4) *коммуникативной функции*, неразрывно связанной с инкультурацией знаков и символов, порождаемых в состязаниях; наряду с чисто «технической» функцией, обеспечивающей общение между людьми, выделяется ее «культурная» функция, выраженная в удовлетворении эстетических, познавательных, религиозных и социальных потребностей, служащих самоидентификации народов и этносов.

В ходе междисциплинарных исследований проблематики спорта философской антропологией, историей, социологией, психологией, с использованием кросскультурного анализа межкультурной коммуникации, были выявлены тенденции локализации, гибридизации и ассимиляции традиционных игр и состязаний народов.

Методологически важными являются научные, философские представления **правых и новых правых** мыслителей в Европе и в России, выступающие в защиту человека, его духовного и телесного мира, религиозного и этнокультурного многообразия. А. де Бенуа, К. Тремонтан, А.С. Панарин, В.Н. Расторгуев, А.Г. Дугин, И.К. Кучмаева, С.Н. Гавров выстроили теоретические основания для движения в будущее с сохранением социобиологических и социокультурных оснований человека. Й. Палм, П. Бурдьё, Х. Эйхберг, П. Парлеба в русле неоконсервативного научного подхода развивают представление об этнокультурном многообразии спорта, которое в данной статье

обозначается термином «этноспорт», ранее использовавшимся без четкой дефиниции в публикациях В.П. Кочнева, В.И. Прокопенко, С.Н. Симонова [2]. Предпосылкой этого термина стало определение «этнодвигательность» (l'ethnomotricité), введенное П. Парлеба [3].

Существует устоявшееся определение спорта, согласно которому спорт – это комплекс социальных явлений, складывающихся на основе спортивных соревнований, специальной подготовки к ним, специфических межчеловеческих отношений и поведенческих норм, формирующихся в процессе этой подготовки и участия в соревнованиях; специальные социальные институты (клубы, школы и т. д.), занимающиеся пропагандой спортивного соперничества, его организацией и подготовкой к нему. Термин «этноспорт» существенно расширяет границы понятия «спорт» и относит сохранение традиционных игр и состязаний этносов к числу важных социальных функций этого социокультурного явления.

Этнокультурное многообразие спорта изучается с применением ряда научных подходов, отражающих различное видение проблемы сохранения и воспроизводства культурного многообразия с обращением к трудам Ч. Дарвина, Ф. Ницше, К. Юнга, Э. Юнга, К. Шмита, В. Райха и их последователей. Используются теории конвергенции, теория деятельности и рационального выбора, концепции постмодернизма, прежде всего в работах Ж. Делеза и Ф. Гваттари. Большое методологическое влияние оказала теория П. Бурдьё о культурном, социальном, экономическом, религиозном полях, что позволяет исследовать возможность взаимодействия как макроструктур, так и агентов на микроуровне, в частности в спорте [4].

Осмысление заявленных теоретико-методологических проблем этнокультурного многообразия спорта позволяет выявить, что перспективы развития общественных отношений связаны с интеллектуальным и нравственным развитием людей, а не только с изменением самого общества (Ф. Фукуяма, В. Иноземцев, К. Этциони, К. Бьюкенен и др.). Наблюдается растущая потребность в иной структуре мотивации поведения, а также в ценностных регуляторах поведения людей, восстановлении моральных норм во всех профессиональных сферах (Ф. Фукуяма, К. Этциони, К. Бьюкенен и др.), в том числе в спорте (Й. Хёйзинга, К. Лэш, Х. Ленк, В.И. Столяров). Раскрыть внутреннюю логику развития этнокультурного многообразия в спор-

те позволяют принципы историзма и системности в сочетании со структурно-функциональным, динамическим и сравнительно-культурным методами.

В историческом плане интересен концептуальный подход С. Кьергкегора, изложенный в работе «Или – или» (1843), к представлению об эволюции человека – обыватель, эстетик, этик, верующий, – применимый к объяснению процессов становления спорта как социокультурного явления.

Обыватель живет, как все его окружение, он стремится к полной идентичности во всем, его игры бесхитростны, экзистенциальны, построены на принципах иррациональности и индивидуализма и представляют собой способ самоутверждения человеческой личности; физические упражнения служат тому, чтобы его развлечения соответствовали принятым в обществе.

Эстетик знает, что он у него есть выбор. Он демонстрирует избирательность во всем и рассматривает спорт как средство гармоничного развития, стараясь изо всех сил довести до совершенства те функции, которые либо возложены на него обществом, либо избраны им самим, поскольку его физическое развитие должно соответствовать «социальному реноме», будь он военным (сила и выносливость), рабочим (сноровка и точность движений), артистом или аристократом (изящество фигуры и образность жестов).

Этик наделен обостренным чувством долга и ответственности, он совершенен, и оттого ему хочется совершать только хорошие поступки; он переносит в спорт идеи патриотизма для повышения престижа нации, оправдывает операции по улучшению человеческой породы, а также внедрение универсалий в представления об эстетике состязательности вкупе с отрицанием ее многообразия.

Верующий человек понимает, что он не совершенен, грешен во всей предыстории и нуждается в новом обретении Веры; он ищет совершенства в аутентичных формах организации общества (традиционных обрядах), сакральной привязанности к местам обитания, гармонии существования и слияния с природой путем использования естественных методов физического совершенствования. «Верующий» человек, в классификации Кьеркегора, привержен традиции, в том числе этнокультурным видам физической активности.

Методологические предпосылки выделения особого культурного значения спорта как одного из средств сохранения традиционных игр народов и средства идентификации и самоидентификации наций созданы в трудах И. Валлерстайна, П. Бьюкенена, К. Коукера и других авторов, обосновывающих уход англосаксонского мира и западного человечества вообще с авансцены мировой истории. Этот уход означает **неизбежность** изменения международных институтов, созданных по их инициативе и необходимость модернизации институтов современного спорта, в том числе его трансформации в пользу поощрения культурного многообразия глобализирующегося мира [5], которое находит свое воплощение как **этноспорт** – *форма традиционных игр и состязаний, являющихся телесным и духовным выражением адаптации человека к природной и культурной среде, выражением специфической телесной моторики, которая служит механизмом воспроизводства идентичности этнокультурной общности.*

Характер этнической моторики, или «этнодвигательности», П. Парлеба формирует этнокультурные виды физической активности. Этот механизм биосоциального и этнокультурного воспроизводства физической активности безотказно действовал в традиционном обществе. Одной из социальных форм ее трансляции стала **этнопедагогика.** В определении Г.М. Волкова этнопедагогика предстает как наука, предметом изучения которой является традиционная практика воспитания и обучения, исторически сложившаяся у различных этносов [6]. Мы уточняем это определение в отношении культуры аутентичных форм физической активности и определяем **этнопедагогику** как форму темпоральной трансляции биосоциального и культурного наследия этнокультурной общности, выраженной в языке, обычаях, мифо-ритуальном комплексе, которые находятся в основе традиционных игр и состязаний народов.

Важно и то, что в процессе расселения человечества по планете произошло обособление его частей, продолживших эволюцию в различных природно-климатических условиях. Длительная адаптация к этим условиям привела к выраженным особенностям взаимодействия со средой, в том числе в области социализации подрастающего поколения.

Дети должны были учиться технологии жизни в различных внешних условиях, что формировало особый взгляд на мир, каноны мужской и женской красоты, естественные формы физической активности. Дети учились не только у людей, но и у животных, постигая окружающий мир имитацией движений других живых существ, что нашло отражение в наставлениях по воспитанию в якутском эпосе «Олонхо», а также в названиях техник единоборств в китайском ушу. Все это давало больше шансов на выживание локальной этнокультурной общности. *Неследование* нормам, сложившимся в результате длительной исторической апробации, каралось не только обществом, но и природой, суд которой мог быть безжалостным. *Следование* нормам повышает шансы на выживание и длительное историческое воспроизводство этнокультурной общности.

Этноспорт выступает как важная часть культурного наследия народов мира и форма этнокультурной самоидентификации, к нему относятся традиционные игры и этнокультурные виды физической активности, связанные с национальными укладами и обычаями. Этноспорт – явление, общее для всех народов, представленных в нем, но не единообразное.

Глобализация характеризуется, с одной стороны, сужением цивилизационного и языкового многообразия, унификацией, гомогенизацией, введением общемировых стандартов практически во всех сферах жизнедеятельности, а с другой стороны, приводит к расширению многообразия форм межкультурной коммуникации. В спорте эти тенденции проявляются в учреждении национальных федераций по отдельным видам спорта, которые совершенно не связаны с национальными традиционными видами состязаний. Вместе с тем диверсификация в спорте находит свое воплощение в организации и проведении аутентичных традиционных игр и национальных состязаний, что обусловлено ростом интереса к самобытности народов, идентификации и самоидентификации наций и развивается в двух направлениях:

– в одном случае институционализация традиционных игр и национальных состязаний происходит по схеме универсальной модели англосаксонского спорта и выражена в создании международных спортивных федераций по национальным видам состязаний, что по-

зволяет классифицировать этот процесс как глокализацию (индивидуализация универсальных тенденций, направленных на модернизацию традиционных форм физической активности);

– в другом случае стимулируется поиск так называемой *альтернативной глобализации* («незападной» по происхождению) или *субглобализация* – манифестация локальных культур, выраженная в создании за рубежом *региональных этнокультурных центров* обучения и практики традиционных игр и национальных состязаний; зачастую обязательным условием этого тренда является использование оригинальных костюмов и употребление транскрибированной лексики в произношении терминов и команд.

Планетарный кризис стал следствием неорганичного для многих стран и регионов мира процесса глобализации в ее англосаксонском исполнении, которая стала не столько формой всеобщей унификации, сколько навязыванием норм, правил и моделей поведения людям, не относящим себя по происхождению к миру Запада [7]. Любая унификация означает обеднение творческого потенциала мира, предполагая слепое следование вызовам, имеющим четко выраженный цивилизационный характер. В спорте это получившая культурную легитимацию во всех странах мира англосаксонская модель состязательности. В результате вся международная система спортивной инфраструктуры оказалась ориентированной исключительно на развитие и функционирование организаций олимпийского движения.

В эпоху П. Кубертена, основавшего Международный олимпийский комитет, такое положение вещей в международном спорте было более естественным. В то время существовал общепризнанный разрыв в пользу Запада в различных областях экономической, политической, общественной жизни, в том числе в технике и технологиях. Это превосходство в отношениях с остальным миром существовало и в спорте, в том числе в области спортивного менеджмента. Кроме того, европейцев было больше и в процентном отношении к общему населению Земли. На рубеже XIX–XX вв. европейцем или выходцем из Европы был чуть ли не каждый второй житель Земли.

Сегодня ситуация изменилась радикально. Китай, Индия, Япония, Корея и другие страны Юго-Восточной Азии теснят Запад во

всем, в том числе экономике и демографии, и делают аутсайдерами традиционных носителей культуры англосаксонского спорта. Поэтому мировое спортивное движение, его содержательное наполнение и инфраструктура более не могут быть такими, как во времена зарождения спорта. Инерционно самовоспроизводящийся мир спорта сейчас находится перед вызовами, приводящими к перманентному появлению гибридных, а иногда и альтернативных моделей его организации, которые отвечают национальным, прежде всего «незападным», традициям состязательности. И в первую очередь это восточные практики единоборств, гимнастики, массажа, интеллектуальных игр, в мировом распространении которых используется аутентичная экипировка, надписи на языке оригинала и транскрибированная лексика в произношении команд.

Между тем унификация мирового социокультурного пространства дорого обходится многим «незападным» народам. Им приходится расплачиваться разрушением ментального здоровья за кратковременную иллюзию обретения «нового», «прогрессивного» смысложизненного пространства. Ни наркотики, ни алкоголь, ни их альтернатива – западный спорт и протестантская этика – не могут дать ощущения гармоничного существования в модернизированном по западному образцу пространстве традиционной среды обитания «незападного» человека; они выступают как инородные заменители естественного, биологически заданного самоощущения – соматического и психического.

Принятие западной и любой другой спортивной традиции происходит только там, где она отвечает культурно укорененным формам физической активности коренных народов. Этим объясняется наличие очагов в распространении видов спорта как во всем мире, так и в масштабах одной многонациональной страны. Внимание национальных правительств к развитию приоритетных олимпийских видов спорта в сочетании с отказом в поддержке самобытных этнокультурных состязаний порождает проблему неравенства в вопросах оценки культурного наследия разных народов. В современном обществе равных возможностей это следует расценивать как проявление шовинизма и этноцида, поскольку репродуктивная функция ментального здоровья народов мира в этом случае подвергается угрозам разрушения под воздействием агрессивного навязывания чу-

ждых спортивных традиций, формируя социальную апатию в отношении собственных традиций физической активности. Напротив, соблюдение максимально полной представленности этнокультурных традиций физической активности в формирующейся мировой спортивной культуре послужит сохранению и воспроизводству ментального здоровья этносов, национальных государств и цивилизационных ареалов планеты.

Диалектика истории состоит в том, чтобы, не возвращаясь назад – к спортивной и этнокультурной замкнутости на фоне протекции олимпизма, наполнять глобализацию многоцветным национально-культурным содержанием. *Мир никогда уже не будет прежним, таким, как до глобализации, равно как не будет и глобализованным только по англосаксонскому образцу. Необходимо привести инфраструктуру и организацию международного спорта в соответствие с демографическим, религиозным и этнокультурным трендами сегодняшнего и легко просматриваемого завтрашнего дня человечества.*

Литература

1. UNESCO. International Social Science Journal. Vendôme: Universitaires de France, 1982. 199 p.

2. *Прокопенко В.И.* Развитие этноспорта народов Севера в Российской Федерации // Физическая культура и спорт: тенденции развития в условиях Азиатско-Тихоокеанского региона: Материалы международной научн.-практ. конф. Якутск: Изд-во ЯГУ, 2004. С. 16–19.

3. *Parlebas P.* The destiny of games heritage and lineage // Studies in Physical Culture and Tourism. Poznan. 2003. №10. P. 15–26.

4. *Bourdieu P.* How Can One be a Sports Fan? // Cultural Studies: A Reader / S. During (ed.). London and New York: Routledge, 1993. P. 339–360.

5. *Кыласов А.В.* Окольцованный спорт. Истоки и смысл современного олимпизма. М.: АИРО XXI, 2010. 328 с.

6. *Волков Г.Н.* Этнопедагогика: Учеб. для студ. сред. и высш. пед. учеб. заведений. М.: Издательский центр «Академия», 1999. 168 с.

7. *Панарин А.С.* Искушение глобализмом. М.: Эксмо-Пресс, 2002. 416 с.

И.Ю. Григорьев

Народные виды физических упражнений и национальные виды спорта в системе физического воспитания Республики Саха (Якутия)

Народные виды физических упражнений, игры и национальные виды спорта Республики Саха (Якутия) имеют многовековую историю. Зародились они в процессе трудовой деятельности народов северного края и очень рано стали представлять собой объективно существовавшие средства физического воспитания. На формирование самобытных видов физических упражнений большое влияние оказали природные, климатические, географические, производственные и этнические особенности. С развитием национальной культуры появилась потребность осуществлять свои действия в более эмоциональной форме – в форме состязания в силе, ловкости, выносливости.

Описания якутских народных физических упражнений на празднике «Ысыах», сделанные голландским путешественником Э.И. Идесом в 1692–1694 гг., многими исследователями Сибири и Крайнего Севера (в частности, Г.Ф. Миллером, Я.И. Линденау, В.Л. Серошевским, И.И. Ислантьевым, А.А. Бестужевым-Марлинским, Р.К. Мааком и другими) впоследствии, в начале XVIII в., были подтверждены, а его наблюдения расширены.

Существование традиционной системы физического воспитания у якутов подтверждается и устным народным творчеством якутского народа «Олонхо», признанным ЮНЕСКО в 2005 г. «шедевром устного нематериального наследия человечества».

В 1923 г. был создан Якутский Совет физической культуры. По инициативе ЯСФК в 1926 г. была предпринята попытка применить элементы народных физических упражнений, игр и состязаний в системе физического воспитания в школах. Всего было собрано и описано 12 видов физических упражнений, игр и состязаний, которые в дальнейшем стали основой национальных видов спорта Республики Саха (Якутия). Примерно с этого момента национальные виды спорта, народные игры и их элементы успешно применяются в системе физического воспитания населения.

Первые официальные соревнования по национальным видам спорта прошли в 1932 г. – в программе первой Всеякутской спартакиады. В 1945 г. были утверждены первые Правила по национальным видам спорта.

В 1955–1956 гг. выпускники ГЦОЛИФК Н.Н. Тарский, Р.Р. Бурнашев, И.Г. Игнатьев, В.П. Кочнев применили новый научный подход к изучению и развитию национальных видов спорта. С этого момента были обновлены и дополнены Правила соревнований, продолжен сбор материалов по народным играм и национальным видам спорта. В сельских школах в программу физического воспитания включили элементы народных игр и национальных видов спорта.

В 1957 г. учреждено звание «Мастер спорта Якутской АССР по национальным видам спорта», и с тех пор более 800 спортсменов удостоились этого звания. С 1968 г. берет начало спартакиада по национальным видам спорта на призы легендарного героя якутского народа Василия Манчаары, которая проводилась один раз в два года до 2005 г., а сейчас – по олимпийскому циклу. На месте проведения очередной Спартакиады возводился стадион, таким образом, кроме физкультурно-оздоровительного и спортивного решался и вопрос укрепления материально-технической базы. По национальным видам спорта проводятся соревнования от уровня коллективов физкультуры, чемпионатов республики, страны и до международного уровня.

В 1986 г. в ФО ПФ ЯГУ введен спецкурс «Якутские национальные виды спорта», который в 1990 г. был обновлен, расширен и успешно применяется в системе подготовки специалистов. В 1989 г. по специальному письму МО РСФСР от 17 апреля за № 270/11-12 учителям физической культуры было дано указание, с учетом климатических условий, наличия спортивной базы и контингента, самостоятельно вносить изменения в распределение часов по разделам программы. Было также разрешено включать в программу близкие и понятные своему народу самобытные физические упражнения, подвижные игры и национальные виды спорта с целью улучшения физической подготовки учащихся.

С принятием в 1992 г. Концепции обновления и развития национальной школы в Республике Саха (Якутия) народные физические

упражнения, игры и национальные виды спорта были включены в программу по физическому воспитанию с I по XI классы во всех общеобразовательных школах республики в объеме 25–30% от общего количества учебных часов. Кроме того дополнительные часы отводились для внеклассной и секционной работы. В этом же году министерством образования республики были утверждены Программы и методические указания для I–XI классов, авторами которых явились В.П. Кочнев и Н.К. Шамаев, а также специализированная программа по национальным видам спорта для ДЮСШ (автор В.П. Кочнев).

Все эти факторы подняли престиж и популярность национальных видов спорта и сделали их истинно народными видами спорта – с очень широким диапазоном применения. Вместе с тем возникла необходимость целенаправленной подготовки специалистов с высшим образованием и проведения фундаментальных научных исследований в этой области. В 2001 г. в Институте физической культуры и спорта ЯГУ открыта кафедра национальных видов спорта и народных игр. Заведующим кафедрой стал доктор педагогических наук, профессор В.П. Кочнев.

В школах республики действует 2352 спортивных секции, в которых занимается 53 309 школьников, из них более 80% применяют в своих занятиях народные виды физических упражнений и непосредственно национальные виды спорта. Из существующих 56 ДЮСШ в 35 спортивных школах культивируются национальные виды спорта. В 87 отделениях по 4 национальным видам спорта занимается 2525 школьников. Кроме этого элементы национальных видов спорта широко используются в подготовке спортивного резерва и по олимпийским видам спорта в ШВСМ и УОР.

Таким образом, в Республике Саха (Якутия) существует положительный сдвиг в развитии и применении народных физических упражнений, игр и национальных видов спорта в самом широком понимании.

Сегодня народные физические упражнения, игры и национальные виды спорта используются в 5 направлениях системы физического воспитания:

1) в системе народного образования – от дошкольных образовательных учреждений до высших учебных заведений;

2) в проведении комплексных спортивных мероприятий, соревнований и праздников;
3) для организации досуга, развлечений, народных праздников и гуляний;
4) в оздоровительно-рекреационных и восстановительных мероприятиях;
5) в подготовке спортсменов высокого класса.

Таким образом можно сделать выводы, что народные физические упражнения, игры и национальные виды спорта активно используются на протяжении более 80 лет в системе физического воспитания населения и служат фундаментом для достижения высоких спортивных результатов в классических и олимпийских видах спорта.

А.С. Колосов

Культура граффити и проблемы свободы молодежи

Чтобы собрать хороший урожай,
землепашец культивирует землю.

В XXI веке молодой человек свободен выбирать. Телевидение, Интернет, радио, торговые, развлекательные и трудовые площади предлагают ему познакомиться и даже перенять опыт той или иной культурной системы. Удлиненное время на «детство» дает право молодежи долгое время, не приспосабливаясь к самостоятельной жизни, собираться в группы и проектировать в социальном пространстве новые культурные системы. Вначале эти культурные системы называли контркультурой, так как они, включая в себя социокультурные ценности и установки, вступали в противоречие принципам доминирующей культуры. Молодые люди вырабатывают свои экстравагантные поведенческие «коды» – в стиле жизни, языке, манере держаться, одежде, прическах и т. д., цель которых заключена в том, чтобы как можно резче отличаться от взрослых и как можно сильнее их эпатировать и, вызывая «моральную панику», заставлять думать, пытаться понять! Но по мере развития индустриализации и урбанизации, распространения средств массовой коммуникации постепенно начали стираться границы между культурами. В таком пространстве контр-

культура потеряла привычный смысл, стала субкультурой массовой культуры.

Сегодня одно из распространенных в среде российской молодежи культурных направлений – хип-хоп. Хип-хоп зародился в среде рабочего класса Нью-Йорка 12 ноября 1974 года (считается датой рождения) и включает в себя такие элементы, как эмсиинг[1], диджеинг[2], брейкинг[3], граффити, хип-хоп мода и слэнг. Диджей Африка Бамбаатаа создает организацию «Zulu Nation», цель которой – отвлечь афроамериканскую и пуэрториканскую молодежь от междоусобиц, преступности и наркотиков. Новые формы соперничества стали популяризироваться. Хип-хоп движение появилось в Бруклине. Молодежь Нью-Йорка поставила под сомнение все существующие в этом обществе стандарты. Молодежь хотела, чтобы с ней считались, чтобы ее слушали, относились к ней со вниманием, «чтобы те, кто выступает от имени государства, компании, народа, посмотрели вам в глаза и поняли, что вы не статистический фантом, что вы – есть, вы реальны, вы имеете значение!»[4]. В России хип-хоп появился после 1985 года, в период перестройки, став для советской молодежи одним из символов либерального, «запрещенного» Запада, который превозносил независимость и свободу стиля.

---

[1] MC (сокр. англ. Master of Ceremonies) артист, в сопровождении электронной танцевальной музыки произносящий со сцены слова – заранее сочиненные или импровизированные, обычно в виде рэпа – чтобы раззадорить публику, а также представить диджея. MC не только ведущий вечеринки, но и представляет гостей, диджея, участников, проводит конкурсы; в его задачи входит «завести толпу». Он должен «чувствовать» аудиторию, ее пожелания и настроения. Он должен обладать значительным словарным запасом, чувством юмора, уметь импровизировать.

[2] Ди́джей (англ. DJ от disc jockey – диск-жокей) – человек, осуществляющий публичное воспроизведение записанных на звуковые носители музыкальных произведений с изменением или без изменения материала техническими средствами.

[3] Брейкинг (англ. breaking) – танец, состоящий из набора вращений на голове, спине, плечах и руках («пропеллер»), на колене («самолет»), на руках, держа тело с вытянутыми ногами параллельно полу («крокодил») и др.

[4] Roszak Th. «Person/Planet: the creative disintergration of industrial society». P. 7.

Именно хип-хоп пробудил интерес к отечественному граффити – движению, развитие которого происходит по американскому типу. Разница заключалась в том, что в России это движение зачастую поддерживается сверху, а в США оно продвигалось как контркультура и протестное движение. Термин «граффити» происходит от итальянского «grafficare» – царапать (буквально «нацарапанные»). Первоначально так называлась одна из техник настенной живописи. Если вначале этот термин применялся в истории и археологии, то теперь он широко используется почти во всех областях науки. К настоящему моменту это понятие расширило свои первоначальные границы. Теперь, чтобы лучше понять термин «граффити», необходимо выделить в нем две отличительных категории: «общественные граффити знаки» (надписи и знаки в общественных местах) и «знаки граффити движения» (знаки, которые создаются на любой поверхности для социального признания автора граффити сообществом).

Широкая общественность относится в основном к деятельности граффити движения как к вандализму и девиантному поведению. Это мнение подкреплено тем, что основная масса участников граффити-сообщества создают свою продукцию стихийно и не санкционированно, что может расцениваться как покушение на чужую собственность и порча городского или частного имущества. В Америке и европейских странах есть организации по борьбе с проявлениями граффити-движения, а лица, замеченные в этой деятельности, штрафуются, привлекаются к общественной работе или наказываются лишением свободы. С другой стороны, многие представители граффити-сообщества стали художниками, дизайнерами, иллюстраторами, продукция которых пользуется популярностью не только в узких кругах молодежи. Мурали (изображение во всю стену) на фасадах домов или технических заборах сегодня украшают визуальное пространство городов, иногда повышают статус сооружений, на которых создано панно.

Хотя в стилевом отношении российское уличное искусство и изображения граффити сегодня представляют кальку с Европы и США, некоторые райтеры используют кириллицу для написания своих имен. Однако их коллективная деятельность так и не породила характерного национального инварианта, как это можно уви-

деть в Бразилии или Японии. Единственным объединением, целенаправленно разрабатывающим русский мураль, является «Молодежный клуб художников» в городе Реутов. Организация существует с 2008 года. За последние пять лет в России начали активно преобразовывать уличную среду городов. Сегодня государство поддерживает художников, принадлежащих к этой субкультуре, в результате чего адептов хип-хопа с каждым годом становится все больше.

А.Ю. Колянов

Современные российские политические акции как арт-объект

В политическом пространстве и «культурных полях» современной России выкристаллизовывается тенденция взаимопроникновения идейных настроений. Политическая жизнь в последние годы все чаще привлекает внимание представителей культуры, а политики все интенсивнее включают в свою деятельность элементы художественного. Подобная картина, с одной стороны, напоминает эпоху, названную застоем, а с другой стороны, времена повышенной политической активности американских художников и деятелей культуры, выступавших против ущемления политических свобод и войны во Вьетнаме. В настоящее же время намечается, говоря языком М. Бахтина, своего рода «переворачивание смысла бинарных оппозиций»[1].

Попытки внести арт-составляющую в современные российские политические акции не часто бывают яркими в художественном плане и четкими в плане ясности политического высказывания. В качестве примера можно напомнить об известных событиях на Манежной площади в Москве в декабре 2010 года и последующих акциях. Почти всегда предпочтение отдается агрессивному стилю подачи политических высказываний. Однако в последние годы население относится все более терпимо к политическим акциям такого рода, проводимым радикально настроенными молодежными группами, что провоцирует

[1] См.: *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1990.

новые выступления[2]. Не менее значимыми по своим политическим последствиям являются акции, которые, как правило, причисляют к художественным (арт-акциям). Арт-активисты находятся вне поля политической игры, что увеличивает общественное доверие к их выступлениям и привлекает внимание к их позиции, чему способствует размытость представлений о том, чем является современное искусство и каковы его рамки. Благодаря этому любую, даже противозаконную акцию, даже если она нарушает общественный порядок, можно позиционировать как художественную, а принятие каких-либо мер со стороны карательных органов способно вызвать социальный резонанс, общественное обсуждение. Иначе обстоит дело с сугубо политическими акциями: для них правила четко определены вплоть до юридического согласования места, времени и поведения участников.

Характерно, что инициаторами и участниками арт-акций, несущих политический мессидж, становятся в основном политически активные молодые люди. В художественных акциях может реализовываться та самая свобода политического самовыражения, которая реже проявляется в молодежных политических организациях. В случае с молодежными ответвлениями парламентских партий складывается ситуация, когда политически активный молодой человек сталкивается с невозможностью построения политической карьеры внутри этих организаций, что объясняется нежеланием смены кадровых составов партий. Когда же речь идет об оппозиционных движениях (как правило, внесистемных), то здесь молодых людей отталкивает идеологическая неопределенность руководства. Для политических организаций, выступающих с критикой текущей государственной власти, характерны внутрикадровые раздоры и частые смены лидеров (примером может служить деятельность Ильи Яшина в движениях «Яблоко» и «Родина», деятельность петербургского движения «Справедливость» и т.д.). Кроме того, неприязнь среди молодежи могут вызывать действия поддерживающих политику правительства организаций, в которые молодых людей вовлекают, исходя не из их политических предпочтений, а по конъюнктурным соображениям. Поэтому политическая сфера часто рассматривается

[2] *Харагезян М.В.* Мобилизация маргинальных молодежных структур в современной России: социологический анализ. Ростов-на-Дону: Изд-во ЮРГТУ. 2007. С. 10.

молодежью не как область серьезной и ответственной общественной деятельности, а как область рекреативная, служащая целям общения и времяпрепровождения[3].

Таким образом, создаются условия, когда молодым людям проще и эффективнее выражать свою политическую активность вне рамок политического процесса. Высказывания становятся понятнее, однако растет и агрессивность акций, используются противозаконные действия. В этом смысле показательными являются акции и перформансы, принадлежащие группам «Война» (граффити на стенах Белого дома в Москве и на Литейном мосту в Петербурге, провокационные акции в отделениях милиции, переворачивание милицейских автомобилей), «Бомбилы» (серия националистических акций), представителям движения «гоп-арт» (серия акций и картин национальной тематики) и другие. Для этих групп характерны и прямые высказывания о том, что их активность является примером действительно эффективного политического поведения, которое описывается как результат «смерти политического искусства в России и рождения так называемой «художественной политики». Подобное поведение активисты предлагают заимствовать реальным политическим движениям для повышения эффективности политических акций.

В условиях повышения политической активности отдельных социальных групп возможно более интенсивное использование художественных средств в реальных политических акциях. Это может быть обусловлено желанием активных субъектов политической деятельности, особенно идейно оппозиционной государственной власти, усилить эффект от проводимых мероприятий и вызываемый ими общественный резонанс. Одним из требований, предъявляемых к будущим политическим акциям, может стать усиление визуальной составляющей, более прозрачно и доходчиво объясняющей политическое высказывание, что становится доступным при использовании художественных средств.

---

[3] См.: *Данилин П.* Новая молодежная политика: 2003–2005. М.: Европа, 2005.

Научное издание

VIII юбилейные Панаринские чтения

Молодежь – культура – политика: историческая память и цивилизационный выбор

Сборник статей

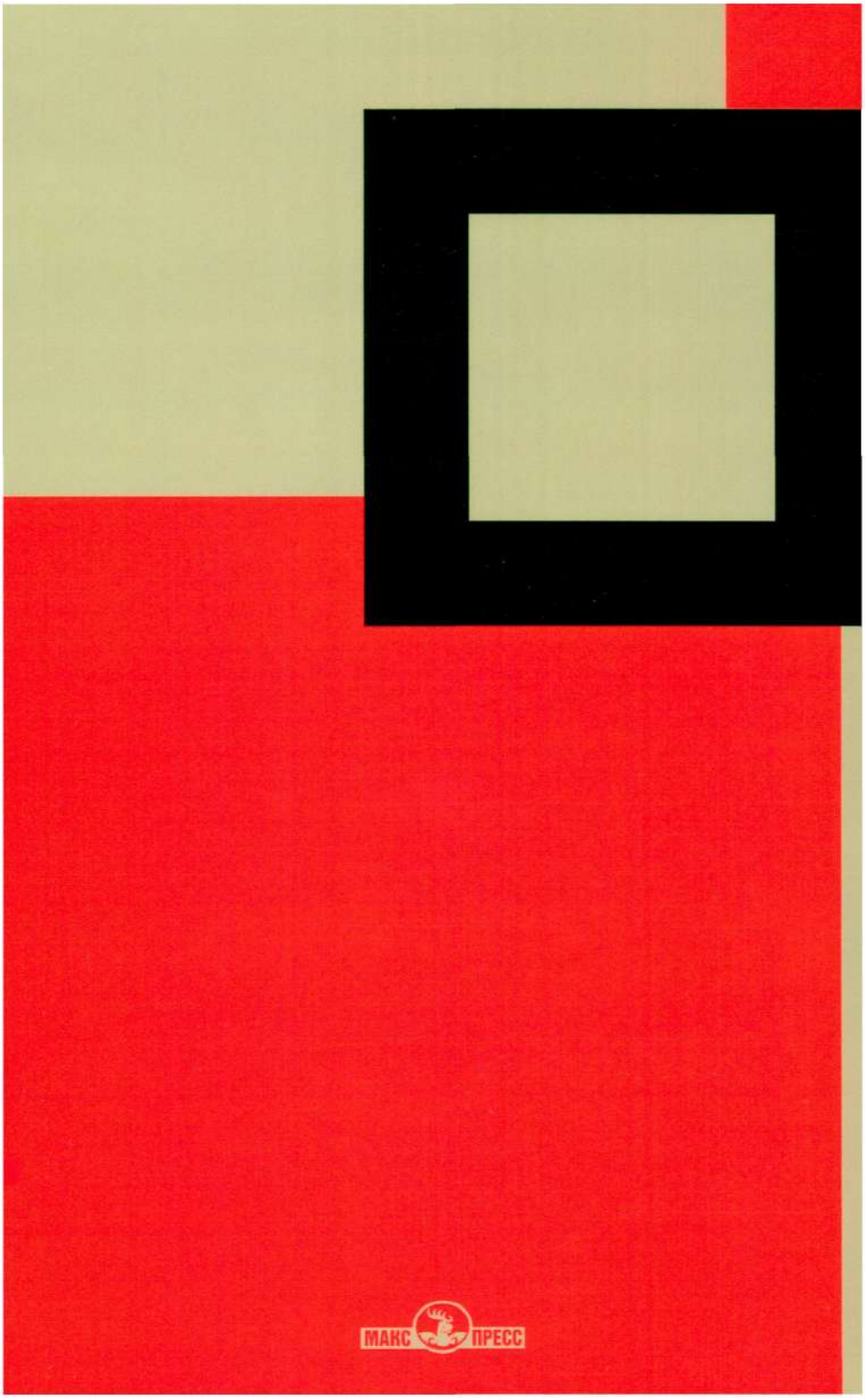
Ответственный редактор:
доктор философских наук, профессор *В.Н. Расторгуев*

Подготовка оригинал-макета:
Издательство «МАКС Пресс»
Главный редактор: *Е.М. Бугачева*
Компьютерная верстка: *Н.С. Давыдова*
Корректор: *Е.А. Певак*
Дизайн обложки: *И.М. Секулич*

Подписано в печать 25.01.2012 г.
Формат 60x90 1/16. Печать офсетная. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 41,5. Тираж 200 экз. Изд. № 242. Заказ 828

Издательство ООО «МАКС Пресс»
Лицензия ИД N 00510 от 01.12.99 г.

119992, ГСП-2, Москва, Ленинские горы,
МГУ им. М.В. Ломоносова, 2-й учебный корпус, 527 к.
Тел. 939-3890, 939-3891. Тел./Факс 939-3891.


МАКС ПРЕСС