

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ М.В. ЛОМОНОСОВА

ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ ПОЛИТИКИ И ПРАВА

ФИЛОСОФИЯ ПОЛИТИКИ И ПРАВА

Выпуск 6

Цивилизации в эпоху глобализма

К 75-летию со дня рождения А.С. Панарина



Москва

Издатель Воробьев А.В.

2015

УДК 1:32:34
ББК 87:66:67
Ф56

Печатается по решению Ученого совета
философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова

РЕЦЕНЗЕНТЫ

доктор философских наук *М.А. Маслин*
доктор политических наук *А.И. Соловьев*

Ф56 **Философия политики и права:** Ежегодник научных работ. Вып. 6. Цивилизации в эпоху глобализма. К 75-летию со дня рождения А.С. Панарина / Под общ. ред. проф. Е.Н. Моцелкова, проф. О.Ю. Бойцовой и проф. В.Н. Расторгуева; науч. редактор А.В. Никандров / МГУ имени М.В. Ломоносова. Философский факультет. — М.: Издатель Воробьев А.В., 2015. — 304 с.

ISBN 978–5–93883–275–6

Шестой выпуск ежегодника научных работ «Философия политики и права» посвящен философско-политологическому анализу глобальных процессов в современном мире, противоречивого и даже трагического взаимодействия многообразия культур и глобалистского тренда, нивелирующего это многообразие на современном этапе мирового развития. Отдельный раздел посвящен цивилизационной концепции выдающегося отечественного философа и политического мыслителя А.С. Панарина (1940–2003), которому в 2015 г. исполнилось бы 75 лет. В ежегоднике представлены статьи сотрудников философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова и других учебных и научных центров России. Издание предназначено для студентов, аспирантов, преподавателей, а также для всех интересующихся проблемами философии политики и права.

ISBN 978–5–93883–275–6

© Коллектив авторов, 2015

© Воробьев А.В. & ЦСК, оформление, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	5
РАЗДЕЛ I. Теория цивилизации в современной философско-политической науке	
БОЙЦОВА О.Ю. Разделять, чтобы властвовать (О демаркационной функции концепта «цивилизация»)	10
КАЗИН А.Л. Нисхождение власти: цивилизация и культура.....	29
ШАМШУРИН В.И. О соотношении религиозно-философских и цивилизационных начал в политике	38
СОЛОВЬЕВ А.В. Цивилизация и война.....	52
РАЗДЕЛ II. Цивилизационная парадигма в научном наследии А.С. Панарина	
МАСЛИН М.А. А.С. Панарин о русской идее.....	63
ХАРИН А.Н. Основные компоненты «государства- цивилизации» в творчестве А.С. Панарина.....	80
ГЛУШЕНКОВА Е.И. Русская цивилизация в концепциях Н.Н. Моисеева и А.С. Панарина.....	93
РАЗДЕЛ III. Современные цивилизации и Россия	
РАСТОРГУЕВ В.Н. Цивилизационная миссия и стратегический выбор России: прогностическая теория А.С. Панарина и геополитический контекст	107
МОЩЕЛКОВ Е.Н. Государственная идеология России: конфликт прошлого и настоящего	128
БРЫЗГАЛИНА Е.В., КИСЕЛЕВ В.Н. Образование в будущем глобальном мире: философские аспекты.....	143

ЖУКОВ В.Н. Субъективная социология права в России как отражение русской идентичности.....	164
СЕНЮШКИНА Т.А. Православная аксиология русской правовой культуры.....	182
КОЗЫРЕВ А.П. Миссия русской философии в цивилизационном контексте	195
РАЗДЕЛ IV. Глобализация и глобализм в современном мире	
ЦЫГАНКОВ П.А. Дискурс глобального гражданского общества: от энтузиазма к столкновению с мирополитическими реалиями	202
МУЗА Д.Е. Глобализм как инструмент деструкции современных цивилизаций.....	216
НИКАНДРОВ А.В. Глобализация и проблема «исчезновения» интеллектуалов.....	238
ЯКОВЛЕВ М.В. Православная цивилизация и демократия в условиях глобализации.....	259
ЖИТЕНЁВ С.Ю. Культурное наследие и туризм в эпоху глобальной нестабильности: цивилизационные, политические и социокультурные аспекты	268
ВОРОБЬЁВ В.М. Судьба культурно-цивилизационного наследия на уникальных природных территориях в эпоху глобализма.....	278
ПРИЛОЖЕНИЕ.....	291
ПАНАРИН А.С. Цивилизация и варварство: будущее России в глобальной перспективе	291
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ.....	301

ПРЕДИСЛОВИЕ

Шестой выпуск ежегодника «Философия политики и права» посвящен 75-летию отечественного философа и политического мыслителя Александра Сергеевича Панарина (1940–2003), одного из наиболее авторитетных представителей цивилизационной теории в отечественной науке. В сборник вошли материалы ученых, которые принадлежат к разным научным школам, но объединены общими исследовательскими интересами. Именно в этом и заключалась идея выпуска — показать палитру подходов в рамках цивилизационной проблематики, относящейся к числу наиболее дискуссионных в современном политико-философском дискурсе.

В сфере внимания авторов сборника находятся как теоретико-методологические аспекты исследования цивилизаций, так и реальные мировые процессы, в рамках которых происходит столкновение двух важнейших тенденций мирового развития: стремления к сохранению культурной идентичности, обуславливающего цивилизационную полифонию, с одной стороны, и глобалистского тренда, нивелирующего многообразие социально-культурных форм, — с другой.

Публикуемые статьи распределены по четырем тематическим разделам. В **первый раздел «Теория цивилизации в современной философско-политической науке»** вошли работы, посвященные анализу места и роли концепта «цивилизация» в политической философии, его содержательного наполнения, соотношения с другими понятиями, а также эвристического и аксиологического потенциала цивилизационной парадигмы.

Открывает раздел статья *О.Ю. Бойцовой «Разделять, чтобы властвовать (О демаркационной функции концепта “цивилизация”)*», в которой анализируется специфика политико-философской постановки проблемы, прослеживается общность функциональной нагрузки базового понятия в различных цивилизационных парадигмах. Автор утверждает, что концепт «цивилизация» — вне зависимости от конкретного содержания, признаваемого отдельными

философскими школами, — служит основой разграничения политических сообществ, задавая принципы их интеграции и определяя модели легитимации власти. В статье *А.Л. Казина «Нисхождение власти: цивилизация и культура»* теоретический анализ проводится с аксиологических позиций. Автор различает в цивилизации религиозное «ядро», в котором сосредоточены базисные духовно-смысловые ценности, и относительно автономные и способные противоречить ему «оболочки», к которым относятся, в частности, экономика и культура. В статье противопоставляются Запад, идущий по губительному пути от сакрального ядра к технико-экономической периферии, и Россия, на протяжении веков сохранявшая, пусть порой и в извращенных формах, цивилизационное ядро, характеризующееся теоцентричностью и империоцентричностью. Описывая соотношение религиозного и научного познания, *В.И. Шашиурин* в статье «*О соотношении религиозно-философских и цивилизационных начал в политике*» защищает тезис о том, что любые концептуальные построения религиозны постольку, поскольку базируются на аксиоматике — исходных основоположениях, принимаемых на веру и признаваемых в качестве безусловной ценности. Рассматривая различные философские подходы к религии, автор считает корректными те, что определяют ее через конечные сущности, которые почитаются как святости и в силу этого имеют интегрирующую силу, делают осмысленными социальные действия и социальную мотивацию. *А.В. Соловьев* в статье «*Цивилизация и война*» анализирует значение войны как цивилизационного феномена, останавливаясь на осмыслении ее роли в культуре и на критериях типологии войн.

Во втором разделе «**Цивилизационная парадигма в научном наследии А.С. Панарина**» представлены исследования различных аспектов многогранной теории философа и попытки определить место его взглядов в философском спектре.

М.А. Маслин в статье «*А.С. Панарин о русской идее*» относит ученого к государственническому консервативному направлению в отечественной политической философии. Автор прослеживает связь теории А.С. Панарина с философией И.А. Ильина, классическим евразийством, панславизмом Н.Я. Данилевского и обосно-

выводит тезис о том, что ученый осуществил синтез двух вариантов учения о русской идее — «универсалистского» В.С. Соловьева и «самоценного» Н.А. Бердяева. *А.Н. Харин* в статье «*Основные компоненты государства-цивилизации в творчестве А.С. Панарина*» утверждает, что ученый был представителем универсалистского направления в цивилизационной парадигме отечественной геополитики. Анализируя категорию «государство-цивилизация» как альтернативу «государству-нации», автор прослеживает эволюцию взглядов А.С. Панарина на основы и перспективы российской государственности, а также на специфику таких ее элементов, как гражданское общество и церковь. *Е.И. Глушенкова* в статье «*Русская цивилизация в концепциях Н.Н. Моисеева и А.С. Панарина*» обосновывает свой вывод о том, что оба ученых являются философами постмодерна и неклассического анализа и разделяют идеи русского космизма. Автор анализирует учение Моисеева о специфике русской цивилизации как техногенной, полиэтнической и поликонфессиональной и утверждает, что источником ее смыслового горизонта послужила панаринская концепция.

Третий раздел озаглавлен «**Современные цивилизации и Россия**». В него вошли материалы, посвященные анализу актуальных глобальных и локальных процессов, значимых для России в цивилизационной перспективе.

Статья *В.Н. Расторгуева* «*Цивилизационная миссия и стратегический выбор России: прогностическая теория А.С. Панарина и геополитический контекст*» рассматривает ряд идей ученого, обладающих значительным эвристическим потенциалом при выборе приоритетов в политике государства. Опираясь на теорию А.С. Панарина, автор детально анализирует основные проблемы, связанные с определением миссии российской цивилизации в современном мире. *Е.Н. Моцелков* в статье «*Государственная идеология России: конфликт прошлого и настоящего*» ставит проблему сущности и назначения национальной государственной идеологии, ее места в общей системе государственных приоритетов. Автор прослеживает исторические модели государственной идеологии в России и рассматривает условия выработки и обеспечения действенности ее современной версии. *Е.В. Брызгалкина* и *В.Н. Киселев*

в статье *«Образование в будущем глобальном мире: философские аспекты»* анализируют важнейшие тенденции развития образования в глобальном мире, сопряженные с глубокими системными трансформациями. Подчеркивая тезис о том, что современное образование является сферой столкновения глобальных и национальных интересов, авторы указывают на противоречивость ценностных установок субъектов и социальных институтов, заинтересованных в определении черт будущего образования. *В.Н. Жуков* в статье *«Субъективная социология права в России как отражение русской идентичности»* обращается к анализу политических и правовых идей, разработанных в рамках одного из влиятельных течений отечественной мысли XIX в., которое служило средством обоснования народнической идеологии. Тему специфики отечественной философии права продолжает *Т.А. Сеношкина*, которая в статье *«Православная аксиология русской правовой культуры»* утверждает, что специфику русского правосознания определяет его соотнесенность с православными ценностями, которые, по убеждению автора, пронизывают все пространство традиционной отечественной культуры. Завершает раздел текст доклада *А.П. Козырева «Миссия русской философии в цивилизационном контексте»*, прочитанного на X юбилейных Панаринских чтениях в Московском государственном университете имени М.В. Ломоносова. Автор указывает, что русская философия является мощнейшим миссионерским инструментом, и предлагает при продвижении русской культуры в мировом масштабе опираться на научное наследие А.С. Панарина.

В четвертый раздел «Глобализация и глобализм в современном мире» собраны материалы, в которых анализируются важнейшие последствия общепланетарных трансформаций на социокультурные институты и ценности.

В статье *П.А. Цыганкова «Дискурс глобального гражданского общества: от энтузиазма к столкновению с мирополитическими реалиями»*, в которой с учетом различных трактовок глобализации в международно-политической теории анализируются сущность, принципы, теоретические и практические перспективы создания институтов трансгосударственного гражданского общества, способствующего становлению всемирного «правления без прави-

тельства». Д.Е. Муза в статье *«Глобализм как инструмент деструкции современных цивилизаций»*, опираясь на теоретические выводы А.С. Панарина, анализирует феномены глобализма и глобализации. Автор характеризует глобализм как мондиализм и рыночный фундаментализм, ультралиберализм и индивидуализм, детально останавливаясь на характеристике ценностей и установок западного общества, лежащих в их основе. А.В. Никандров в статье *«Глобализация и проблема «исчезновения» интеллектуалов»* рассматривает проблему изменения места и роли политически активной части интеллигенции и анализирует причины снижения их авторитета в обществе в целом и в политике в частности в контексте глобализационных процессов. В статье *«Православная цивилизация и демократия в условиях глобализации»* М.В. Яковлев отмечает, что процесс глобализации не устранил историко-культурную специфику политики в разных странах, и доказывает этот тезис на примере «третьей волны» демократизации конца 80-х — начала 90-х гг. прошлого века. С.Ю. Житенев в работе *«Культурное наследие и туризм в эпоху глобальной нестабильности: цивилизационные, политические и социокультурные аспекты»* обращается к вопросам сохранения уникальности и самобытности национальных и региональных культур в условиях глобализации. Отмечая противоречивое влияние развития туризма на культурное наследие, автор затрагивает политические, экономические и социальные аспекты проблемы. Эта тема находит продолжение в статье *«Судьба культурно-цивилизационного наследия на уникальных природных территориях в эпоху глобализма»* В.М. Воробьев рассматривает пути противостояния угрозам, которым подвергаются культурно-цивилизационные ценности в процессе глобализации. Автор уделяет особое внимание полосам континентальных водоразделов, которые в силу геополитической и культурной значимости подвергаются значительным антропогенным и техногенным рискам.

Завершается сборник разделом **«Приложение»**, в который помещен текст доклада А.С. Панарина в Государственной академии славянской культуры *«Цивилизация и варварство: будущее России в глобальной перспективе»*. Это — первая публикация данной работы, подготовленная к печати В.Н. Расторгуевым.

РАЗДЕЛ I

Теория цивилизации в современной философско-политической науке

БОЙЦОВА О.Ю.

Разделять, чтобы властвовать
(О демаркационной функции концепта «цивилизация»)

Востребованность концепта «цивилизация» в наши дни чрезвычайно велика. Это слово не сходит с уст политиков и ученых, украшает страницы самых разнообразных изданий, отражается в массовой культуре, давая название бестселлерам и компьютерным играм. В то же время его содержание остается в высшей степени дискуссионным, а указание на многозначность давно стало трюизмом. Не имея намерения и возможности детально рассматривать и сопоставлять различные трактовки, я все же остановлюсь на ряде существенных аспектов, касающихся судьбы термина «цивилизация» в социально-политической мысли, прежде чем перейду к его политико-философскому измерению.

Согласно авторитетным исследователям¹, слово «цивилизация» изначально применялось для обозначения юридической практики — перевода рассматриваемых дел в сферу компетенции гражданского права (от *civis* (лат.) — «гражданин»). Однако к середине XVIII в., когда оно стало общеупотребимым и вошло и научный язык, это значение было утрачено. В этот период данное понятие соотносилось с идеей социального развития, под ним подразуме-

валось действие. Смысл этого действия заключался в распространении определенных навыков и манер, которые расценивались как «высшие» — свойственные элитарным кругам и потому более утонченные, изысканные и, главное, более разумные и справедливые. В частности, «цивилизация правителя» означала отказ от чрезмерной жестокости, замену произвола решениями, соответствующими «природе вещей», а «цивилизация народа» — просвещение и смягчение нравов². Лишь позже, начиная с физиократов, это слово стали употреблять не только для обозначения процесса, но для характеристики совокупности нравов, определенного состояния или типа общества (в смысловом объединении действия и его результата оно схоже с такими словами, как «организация» или «учреждение»). Новому пониманию способствовали труды французских историков и философов Николая Антуана Буланже, Поля Анри Гольбаха, Виктора Рикети де Мирабо, а также работа шотландца Адама Фергюсона «Опыт истории гражданского общества» (1776), в которой оно использовалось как название одного из этапов развития человечества.

Очень скоро понятие «цивилизация» приобрело парадигмальный статус — его содержательное наполнение оказывалось неразрывно связанным с той или иной историософией, определялось ею и, в свою очередь, задавало ее систему аргументации. На протяжении XIX–XX вв., по мере формирования различных теоретико-методологических подходов к структурированию социального пространства и осмыслению социальной динамики, трактовки цивилизации множились и трансформировались — разграничивались, пересекались и поглощали друг друга. В результате на сегодняшний день в дискурсе присутствует столь значительное число версий, что работа по их выявлению, осмыслению и классификации может составить предмет отдельной отрасли знания.

К числу наиболее значимых способов концептуализации данного понятия следует отнести определение через сопоставление. Для «цивилизации» в роли «спарринг-партнера» чаще всего оказываются понятия «варварство» и «культура». В первом случае речь, чаще всего, идет о традиции выделения трех периодов в истории человечества («дикость» — «варварство» — «цивилизация»).

ция»), заложенной Адамом Фергюсоном, развитой Льюисом Морганом и Фридрихом Энгельсом³ и принятой в современной марксистской литературе. Согласно ей, цивилизация является определенной ступенью развития человеческого рода, с которой начинается его история, поскольку именно на ней «разделение труда, вытекающий из него обмен между отдельными лицами и объединяющее оба эти процесса товарное производство достигают полного расцвета и производят переворот во всем прежнем обществе»⁴, приводя к возникновению частной собственности, моногамной семьи и государства. В немарксистских теориях, особенно относящихся к так называемой линейно-стадиальной парадигме, цивилизационная стадия может выделяться на основе иных критериев и связываться с другими периодами в истории — важно, что и в этом случае «цивилизация» и «варварство», «нецивилизованность», противоплагаются как две качественно различные стадии истории человечества.

Результаты сопоставления «цивилизации» и «культуры» не столь однозначны: если оставить в стороне теории, не проводящие между ними различия и фактически использующие их как синонимы, то можно выделить три основных варианта. Два из них рассматривают их как часть и целое, только один полагает, что «цивилизация» шире, чем «культура», а второй, напротив, — что уже. Так, Л.Н. Гумилев относит к культуре только позитивную составляющую цивилизации, а Дж.К. Гэлбрейт определяет цивилизацию как материально-техническое измерение культуры. Третий подход считает, что данные понятия обозначают принципиально различные, а иногда и несовместимые реалии. Его сторонники противопоставляют культуру и цивилизацию, к примеру, как креативное и репликативное (О. Шпенглер) или специфичное и универсальное (Н. Элиас).

При концептуализации понятия «цивилизация» не менее распространен прием аналитической «ревизии» — попытка каталогизировать элементы, составляющие цивилизацию, установить векторы их взаимовлияния, а также логические и исторические связи между ними, выделить «ядро» и «периферию» и проч. Такой подход, как правило, характерен для историков, антропологов, социо-

логов и экономистов, и в зависимости от расставляемых акцентов определяющим в понятии цивилизации оказываются то определенная форма собственности, производства и обмена, то ареал обитания, то уровень развития техники, то особенности социальной стратификации, уровень и интенсивность социального регулирования, то специфика образа жизни, ценностных ориентаций и символической системы.

Политико-философская постановка проблемы занимает особое место в палитре цивилизационных теорий. Ее специфика определяется пересечением свойственного философии стремления к выявлению фундаментальных оснований и закономерностей анализируемых явлений и, соответственно, методологических установок эссенциализма, холизма и универсализма, и характерного для политического исследования интереса к принципам сосуществования не совпадающих желаний и действий множества людей и способам их координации. Содержательное наполнение концепта «цивилизация» в этом случае сопряжено с понятиями, которые относятся к обществу как политике и касаются основ организации политической жизни, — таких как «власть», «легитимность», «государство», «политическая система», «политический выбор», «национальный интерес», «суверенитет» и проч. Такой подход не означает единства позиций. Напротив, количество и разнообразие политико-философских версий в трактовке цивилизации столь велико, что о базовом консенсусе в этом дискурсе речи идти не может. Но при этом следование подобным эпистемологическим установкам отграничивает политико-философский взгляд на проблему цивилизации от всех прочих попыток ее изучения.

«Цивилизация» как политико-философский концепт — вне зависимости от его конкретного содержательного наполнения в разных учениях — выполняет несколько задач, важнейшими из которых являются демаркация, интеграция и легитимация. При этом приоритет следует отдать именно демаркации, поскольку рассматриваемый термин можно с полным правом отнести к числу политических концептов, устанавливающих границы. Бесспорно, функция любого понятия состоит в ограничении, выделении предмета мысли, и в этом смысле говорить о специфике концепта

«цивилизация» не вполне корректно. Демаркационный характер данного понятия заключается не только и не столько в логической функции выявления и объединения существенных признаков описываемой реальности, сколько в его предназначении в рамках соответствующего дискурса. «Цивилизация» в политической философии служит для отделения одного сообщества от другого, — разграничения, которое в рамках любой цивилизационной парадигмы имеет серьезнейшие политические последствия, задавая принципы и пределы интеграции и определяя модели легитимации властных решений и действий. Поэтому представляется необходимым остановиться на этой теме более подробно.

Начать, пожалуй, следует с наиболее очевидных свидетельств демаркационного характера концепта «цивилизация» — с установления «внешних» границ сообщества, благодаря чему выделяется несколько целостных социальных образований, локализованных во времени и пространстве. В целом учение о множественности цивилизаций — продукт XIX в., хотя истоки идеи можно найти уже у Дж. Вико, Вольтера и Гердера. Значительную роль в ее укоренении сыграли П.С. Балланш, Х. Лассен, А. фон Гумбольд, Ф. Гизо, Ш. Ренувье, Г. Рюккерт и Ж. Гобино, развивавшие представление о параллелизме бытия социальных организмов, каждый из которых обладает специфичной культурой. Классическую форму это воззрение приобрело в теории культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского, учении об автоцентричных культурах В. Дильтея и философии истории А. Тойнби. В данной традиции «цивилизация» чаще всего выступает как синоним «культуры», т.е. понимается как общество во всей совокупности экономической, политической, социальной и духовной организации, определяемой единством ценностных оснований, как определенный культурно-исторический организм⁵.

Так или иначе, в данном случае демаркационная функция понятия «цивилизация» очевидна: наличие границ между социальными общностями, к которым применяется этот термин, принципиально значимо. Особо следует подчеркнуть, что тезис о качественной специфике каждого культурно-исторического организма признается важным вне зависимости от того, каково их количество и каковы критерии их выделения, — при том что кон-

кретные формы демаркации существенно варьируются, само по себе разграничение остается важнейшим конститутивным элементом любой историософской парадигмы, опирающейся на идею множественности цивилизаций.

Наиболее жесткий характер носит противопоставление цивилизаций, выделяемых по конфессиональному или конфессионально-этническому признакам, — «исламская», «православная», «индуистская», «англо-саксонская», «славянская», «китайская», «арабская» и проч.⁶ При таком подходе границы задаются ценностно-символическим единством, в то время как пространственный и темпоральный аспекты целостности отходят на второй план. «Цивилизация, — утверждает, к примеру, Э. Калло, солидаризируясь с позицией Х. Ортеги-и-Гассета, — покоится на традициях, образующих устойчивый базис тех верований, на которые люди опираются как на незапамятное и надежное достояние, чтобы ориентироваться в жизни и совладать с повседневными заботами и новыми задачами. Живая вера в устоявшиеся ценности, постоянно признаваемые как подлинные, постоянно поддерживаемые и утверждаемые, — таков глубинный механизм цивилизации, проходящий через все ее изменения»⁷. Так, совершенно не важно, где именно и как долго проживают представители «исламской цивилизации», — в Европе, Азии или Америке. Важно, что они сохраняют религиозную идентичность и следуют ее императивам во всех социальных практиках, не ассимилируясь в культурный контекст чуждой им среды.

В данном случае концепт «цивилизация» сопряжен со спектром важнейших для политической теории и политической практики вопросов. Если вынести за скобки идею абсолютной автаркии ценностно несоотносимых сообществ, которую в современном мире сложно рассматривать как серьезную перспективу, то центральное положение займет проблема их сосуществования. Как соотносить политическую целостность государства и цивилизационное единство составляющих его сообществ? К примеру, что делать, если образ жизни, значимый для одной «цивилизации» в рамках государства, вступает в противоречие с моральными и религиозными убеждениями других и при этом стимулируется и

всемерно поддерживается — и в организационном, и в финансовом плане — со стороны других стран? Возможно ли — и если да, то на каких принципах — устанавливать ценностную иерархию в государственной политике? Каковы в данном случае пределы нормативного регулирования и масштабы принуждения, и что служит основанием легитимации решений в данной сфере? Не следует ли переходить от государственной формы объединения и, соответственно, регулирования, к экстерриториальной, цивилизационной?

На рубеже XX–XXI вв. эти вопросы предельно обострились. Ответы на них, как известно, во многом были связаны с разработкой теории мультикультурализма. Ее основная идея заключалась в превращении политического сообщества в метацивизационную среду, сочетающую ценностный плюрализм и правовой универсализм. Очевидно, что возможность осуществления такого проекта зависит от нескольких условий. Как минимум, необходимы: во-первых, наличие базового консенсуса по ряду основополагающих ценностей; во-вторых, готовность каждого сообщества признать приоритет общих норм по отношению к собственным, специфическим регулятивам; в-третьих, придание государству статуса «сервисного института», следящего за неукоснительным соблюдением общезначимых правил и не отдающего предпочтение ни одной из ценностных систем. Как известно, на сегодняшний день не удалось обеспечить корректное и устойчивое соблюдение ни одного из указанных условий, и реализация принципов мультикультурализма встретила серьезные затруднения. Возникли и теоретические, и практические проблемы, заставившие говорить о нерелевантности самой идеи и вновь предельно актуализировать тему оснований и принципов межцивизационного диалога.

Близкий, но все же несколько иной вариант историософской парадигмы, задающий значимые политические экспликации, связан с добавлением к конфессионально-этническим критериям «внешних», исторически вариативных признаков, фиксирующих условия обитания или уровень развития, — таких как размер и характер территории, географическое положение и специфика климата, геополитическая значимость, тип материального производства, степень экономической мощи и влияния. Безусловно, при таком подходе

аксиологическая составляющая отнюдь не сбрасывается со счетов, однако значительная роль отводится пространственно-временным факторам, а этнические и религиозные критерии не имеют доминирующего характера. В этом случае речь идет о таких цивилизациях, как «западная», «северная», «степная», «морская», «континентальная», «кочевая», «техническая», «традиционная», «цивилизация-гегемон», «цивилизация-претендент» и пр.⁸ По всей видимости, к этому направлению с рядом оговорок следует относить и мир-системные теории, выделяющие сообщества по признаку экономического влияния. К примеру, пространственно ограниченные «мир-экономики» (Ф. Бродель), каждой из которых ее собственные «внутренние связи и обмены придают определенное органическое единство»⁹, или «мир-империи» (И. Валлерстайн) — системы, характеризующиеся политическим единством и множественностью культур.

В данной версии историософии демаркационная функция концепта «цивилизация» сохраняется и даже приобретает более ярко выраженный политический характер. Различные цивилизации рассматриваются не просто как аналитически или реально сосуществующие культурно-социальные целостности, но как соперники в «борьбе на выбывание». Одни из них обречены погибнуть или, как минимум, оказаться вытесненными на «обочину» мировой истории, уступив дорогу другим, более успешным. Другие — победить и утвердить свои ценности на новом завоеванном пространстве. Наиболее жесткий сценарий, по которому столкновение цивилизаций неизбежно, описан, в частности, С. Хантингтоном. В качестве самого «щадящего» исхода противостояния может рассматриваться геополитические варианты теории Realpolitik, согласно которой мир находится в состоянии неустойчивого равновесия, а позиция конкретных «игроков» определяется динамическим балансом сил, способным измениться в любой момент при утрате или приобретении какой-либо стороной ресурса влияния.

Говоря о демаркационной нагрузке концепта «цивилизация», в этой парадигме следует выделить две особенности, весьма значимые для политической философии: значимость хронологического аспекта и идею о проницаемости границ. Хронополитический

принцип классификации, к примеру, отчетливо прослеживается в учении В.И. Ламанского, различавшего «миры прошлого», «миры настоящего» и «миры будущего», а также встречается у Х.Дж. Маккиндера и — с определенными оговорками — у А. Тойнби¹⁰. Но в менее явном виде такое основание разграничения сообществ и их противопоставления присутствует практически во всех теориях данного направления. Как правило, цивилизации или прямо выстраиваются на «стреле времени» от прошлого к будущему и оцениваются по степени удаленности от начального состояния («традиционная» — «индустриальная» — «постиндустриальная»), или ранжируются по критерию прогрессивности (отсталая «южная» — развитая «западная», старая «кочевая» и новейшая «информационная»). Тем самым соперничество между ними оказывается не просто спором о доминировании, но и вселенской борьбой — либо «передового» против «устаревшего», либо (при противоположном аксиологическом векторе) «автохтонного» и «исконного» против «антитрадиционного» и потому «разрушительного».

Для политико-философского наполнения концепта «цивилизация» чрезвычайно важно сочетание хронополитического подхода с представлением о том, что границы между цивилизациями (а их важность и в данном случае принципиальна), не являются абсолютными. Границы проницаемы как в пространственном, так и в хронологическом изменениях. В пространственном отношении и сосуществующие, и последовательно сменяющие друг друга культурно-социальные организмы делят один и тот же набор территорий, пределы их «владений» подвижны, сферы влияния то увеличиваются, то сжимаются, то пересекаются, то оказываются расщеплены вкраплениями иных цивилизационных единств. Собственно, именно на таких цивилизационных битвах за пространство — исторических и актуальных — полностью сосредоточена геополитическая парадигма. Столь же уязвимы и хронограницы — между качественно специфическими сообществами, сменяющими друг друга во времени, существуют «переходные периоды», когда старое и новое оказываются сосуществующими. О хронологической взаимопроницаемости цивилизаций писал, в частности, А. Тойнби: именно в условиях умирающей культурной целостности воз-

никает зародыш ее преемницы — новая религия, которая призвана составить ценностную основу грядущей цивилизации.

В связи с этим становятся очевидными политические экспликации рассматриваемого концепта: из-за принципиальной значимости и одновременно уязвимости границ предельно актуализируются задачи противостояния воздействию и влиянию иных цивилизаций, с одной стороны, и защиты собственных цивилизационных основ — с другой. Это тесно связывает между собой цивилизационный и политический ракурсы и в теории, и на практике. В результате концепт «цивилизация» оказывается основой как интегративной модели, так и способа легитимации политического курса. Именно политическая общность — государство или совокупность государств со сходной культурой — наделяется статусом носителя системообразующих цивилизационных принципов. Такая политическая институция призвана объединить общество на ценностном фундаменте данной цивилизации и обеспечить защиту ее основ как от внутренней эрозии, так и от внешних угроз и вызовов, грозящих ей разрушением. Важнейшей интегративной идеей здесь выступает цивилизационная идентичность. При геополитических ориентирах она связывается с представлением о специфике духовных основ своего сообщества, уникальности его судьбы и исторической миссии. При доминировании экономического измерения — с признанием неоспоримого преимущества свойственного данной цивилизации типа отношений собственности, организации производства и распределения. В любом случае, каждой цивилизации присуща собственная ценностная структура и собственная логика развития¹¹.

В любом случае концепт «цивилизация» задает эталонные критерии «правильности» политики: любые политические шаги подлежат проверке на соответствие цивилизационным основам. Исторические факты и современные события, помещенные в цивилизационный контекст, приобретают статус ценностного ориентира, а их интерпретация служит информационным фундаментом демаркационно-интегративной политики, а также инструментом легитимации (или делегитимации) политических решений. Верным политический курс оказывается в том и только в том случае, когда он способст-

вует соблюдению, подтверждению и укреплению демаркационных линий. Разрушение и даже размывание этих границ маркируется как покушение на бытие цивилизации и подлежит осуждению. Во взаимоотношениях с другими цивилизациями на легитимность могут претендовать действия и решения «с позиций силы» — нацеленные на накопление ресурсов, увеличение могущества и улучшение собственных позиций, будь то идейное противостояние или борьба за сферы политического и экономического влияния.

«Расширенная» цивилизационная парадигма во всех ее разновидностях также не свободна от проблем, ставящих теоретические и практические вопросы. Самый острый и, как показывают события последних лет, наиболее актуальный из них связан с допустимой степенью противостояния, с пределами конфликта между противоборствующими культурно-социальными целостностями. На одной чаше весов — непреложность цивилизационных ценностей, верностью которым поступаться невозможно. На другой — глобальные угрозы, от всеобщего кризиса до полного уничтожения человечества. Потребность компромисса диктуется универсальным интересом выживания, при этом его возможность не может быть теоретически обоснована.

Эта антиномия наиболее ярко обозначена идейным противоборством «идеализма» и «реализма» в теории международных отношений, где она находилась в центре внимания на протяжении всего двадцатого столетия. «Идеализм» ставит акцент на тотальность и масштаб угрозы, вынуждающий государства ограничивать «эгоизм» и действовать в общих интересах. «Реализм» исходит из абсолютного приоритета интересов государства, определяющего его политику на международной арене. Как известно, аргументация и того, и другого была неоднократно подвергнута критике, в результате чего стала очевидной уязвимость каждого из подходов. Если попытаться обозначить главные изъяны, то, вероятно, для «идеализма» это будет неспособность определить пределы конформизма, а для «реализма» — пределы конфликта. Как определить ту грань, до которой сообщество (государство, или — в нашем случае — цивилизация) может подчиняться внешним регуляторам в ущерб своим собственным интересам, сохраняя

статус суверенной политической целостности? И обратно, где находится «точка невозврата», за которой защита своих ценностей грозит автаркией или превращается во вселенскую бойню? В политической истории Запада хрупкое и постоянно нарушаемое равновесие было достигнуто благодаря Вестфальской системе, исключившей аксиологический аспект из взаимоотношений автономных национальных государств. Однако для рассматриваемой цивилизационной парадигмы эта система мало полезна, поскольку в ней сообщество, нация, трактуется исключительно как политическое единство, т.е. как совокупность людей, объединенных не родством или культурой, а исключительно территорией проживания и институтами власти, собственности и права. Поэтому для историософии, построенной на идее множественности «цивилизаций», столь велика роль границ, которые должны пусть условно, но все же очевидно зафиксировать сферы влияния различных цивилизаций, а «концепт цивилизация» столь востребован в реальной политике при разработке оборонительных и наступательных стратегий.

По сравнению с рассмотренными подходами, основанными на выделении нескольких культурно-социальных организмов, демаркационная нагрузка понятия «цивилизация», используемого в единственном числе, менее очевидна. В такой историософской парадигме данным термином обозначается определенное качественное состояние любого общества, проходящего в ходе своего развития ряд последовательных этапов, поэтому акцент ставится не на различие отдельных сообществ, а на их типологическое сходство. Это — автономная стадия в направленном историческом процессе, четко диагностируемая благодаря известному перечню параметров. Ее сущностные, конституирующие признаки не зависят от специфики народов и стран, напротив, они являются общими для самых разных социальных организмов¹². Цивилизационную демаркацию здесь можно назвать «внутренней», поскольку она разграничивает состояния одного и того же общества.

В рамках этой парадигмы объединяется целый спектр теорий, зачастую существенно отличающихся друг от друга. Исходя из задач анализа особенностей демаркации и связанных с ней моделей политической интеграции и легитимации политического курса

правомерно разделить их на две большие группы — в зависимости от того, положительно или отрицательно маркируется концепт «цивилизация».

Отрицательная коннотация обычно соотносится с противопоставлением цивилизации и культуры. Детально рассматривать и оценивать здесь эту антитезу вряд ли оправданно. Достаточно будет указания на то, что она имеет довольно длительную историю и что ее концептуализацию в Новое время принято связывать с учениями И. Канта и Ж.Ж. Руссо.

Вне зависимости от соотношения объемов данных понятий (об этом уже упоминалось в начале статьи) в данной интеллектуальной традиции с культурой соотносится самобытность проявления духовных основ ее носителя, а с цивилизацией — общеупотребительные достижения, определяющие форму взаимодействия. Таким образом, граница пролегает по разлому, разделяющей глубинное и поверхностное, уникальное и однообразное, добродетельное и учтивое. У Канта, к примеру, есть такие строки: «Мы чересчур цивилизованы в смысле всякой учтивости и вежливости в общении друг с другом. Но нам еще много недостает, чтобы считать нас нравственно совершенными. В самом деле, идея моральности относится к культуре; однако применение этой идеи, которое сводится только к подобию нравственного в любви к чести и во внешней пристойности, составляет лишь цивилизацию»¹³. Развивая противопоставление, Н.А. Бердяев добавляет в этот ряд оппозицию сакрального и мирского, аристократичного и демократичного, индивидуального и коллективного: «Культура имеет религиозные корни... Культура — символична по своей природе. Символизм свой она получила от культовой практики... Цивилизация всегда имеет вид *parvenu*... Ее происхождение мирское. Она родилась в борьбе человека с природой, вне храмов и культа. Культура есть явление глубоко индивидуальное и неповторимое. Цивилизация же есть явление общее и повсюду повторяющееся»¹⁴.

Хронологический аспект в этой историософии не столь важен: в ее рамках цивилизация, понимаемая как качественное состояние общества, может как сосуществовать с культурой, так или следовать за ней. К примеру, И.А. Ильин пишет о параллелизме цивили-

зационного и культурного измерения и асинхронности развития данных состояний у одного и того же народа¹⁵, в то время как в знаменитой версии О. Шпенглера цивилизационная стадия завершает жизненный цикл социального организма, приходя на смену этапу «высокой культуры»¹⁶. Но и в том, и в другом случае эти два состояния разделены, и такая демаркация принципиально значима. У Ильина их противопоставление лежит в основе оценки конкретного сообщества и служит ориентиром при определении политических и социальных приоритетов.

Что же касается Шпенглера, то в его учении идея границы носит основополагающий характер. Прежде всего, она служит жесткому разделению культурных организмов. В отличие от Тойнби, Шпенглер не допускает их взаимопроникновения и взаимовлияния — о нарушении границ не может быть и речи. Кроме того, созревание любой культуры и достижение ею расцвета напрямую связывается с возникновением и укреплением границ, а ее распад и гибель — с их разрушением. Так, в абсолютном сословном государстве, которое признается высшей государственной формой, четко определены и непреложны все политически значимые границы — между сословиями, «профессиональными классами», сферами деятельности, социальными ролями. Период деградации сопряжен с возвышением буржуа — группы с размытыми очертаниями, способной включать в себя и столь же легко исключать представителей любых сословий. Стирание граней между социальными классами влечет за собой подвижность государственных институтов, проницаемость политической сферы для внешних, неполитических, воздействий и, как следствие, подчинение политики диктату экономики. Ориентация на соображения выгоды и утилитарные интересы приводит к тому, что базовые ценности теряют приоритетный характер, а это уничтожает единство культуры и тем самым неотвратимо приближает ее гибель. Демаркационная функция концепта «цивилизация» налицо — он служит для разграничения структурированного и аморфного состояний общества, для противопоставления мощного государства, использующего всю полноту власти для консолидации народа, с одной стороны, и набора политически бессильных институтов управления, зависимых от конъюнктуры рынка, с другой.

На этой демаркационной основе строятся модели интеграции и легитимации. Так, у Шпенглера применительно к Германии, выступающей в качестве последнего оплота гбнуущей европейской культуры, стержнем служит «прусский дух», воплощающий в себе ее базовые ценности¹⁷. Сплочение необходимо для сопротивления разрушительному воздействию индивидуализма и утилитаризма, носителем которых является «английский дух». Таким образом происходит делегитимация политических решений, вдохновленных идеями индивидуальной свободы и плюрализма ценностей, нейтральности государства и придания ему статуса «ночного сторожа» и т.п. Необходимость героического противостояния «английскому духу» легитимирует политический курс на укрепление государства, повышение национального самосознания, лишение индивидуальной воли ценностной автономии и подчинение ее общественному интересу.

Демаркационная функция концепта «цивилизация» имеет место и в том случае, когда с ним связываются позитивные коннотации, — в частности, если цивилизация трактуется как этап всемирно-исторического процесса, связанный с достижением определенного уровня развития. Эволюция различных социо-исторических организмов может протекать неравномерно, но в целом у человечества — общая судьба, и рано или поздно все нации приходят к той стадии, которая носит название цивилизации. Логике линейно-стадиальной историософии соответствует выделение и единой «цивилизации» как общего этапа эволюции, который противопоставляется более низким ступеням развития, и нескольких специфичных «цивилизаций», понимаемых как стадии в последовательной трансформации цивилизованного общества (к примеру, «аграрная цивилизация» — «индустриальная цивилизация» — «постиндустриальная цивилизация»). Поскольку в современных версиях этой парадигмы речь идет о «глобальной», «планетарной», «общечеловеческой» целостности, объединяющей все страны и народы, постольку демаркационная функция концепта «цивилизация» оказывается завуалированной. И тем не менее, она сохраняется и так же служит основой моделей интеграции и легитимации.

В данном случае по одну сторону границы оказывается «цивилизванный мир» — т.е. глобальное сообщество, единое в принятии опре-

деленных норм, ценностей и форм взаимодействия, а по другую — «нецивилизованные» или «недостаточно цивилизованные» народы, страны и даже индивиды — все те, для кого эти регулятивы не являются действенными. Характер демаркации детерминирует глобальную интеграцию: нормы «цивилизованности» претендуют на всеобщую значимость, диктуют единый для всех ценностный универсум. Легитимация также строится на принципе универсализма — допустимо только то, что отвечает критерию «цивилизованности».

Неудивительно, что подобный подход оказывается предельно политизированным. В центре противоборства неизбежно оказывается вопрос о том, какие именно ценности считать достоянием «цивилизованного человечества» и кто уполномочен этот вопрос решать. Многие исследователи указывают на то, что в данной историософской версии смысловое наполнение концепта «цивилизация» задано спецификой исторического развития стран Запада в эпоху капитализма. Об этом писал, к примеру, Н. Элиас: «...Если посмотреть, какова общая функция данного понятия, во имя чего все эти манеры и достижения людей обозначаются как “цивилизованные”, то сразу обнаружится нечто чрезвычайно простое: это понятие выражает самосознание Запада. Можно было бы даже сказать — национальное сознание. В нем резюмируется все то, что отличает западное общество последних двух или трех столетий от более ранних или же от современных, но “более примитивных” обществ. С его помощью пытаются охарактеризовать нечто важное для западного общества, то, чем оно гордится: состояние *его* техники, принятые в нем манеры, развитие *его* научного познания, *его* мировоззрение и многое другое»¹⁸. На этом основании покоится теория модернизации, разделяющая сообщества на «развитые» и «недоразвитые» и предписывающая последним копировать экономические, социальные и политические институты государств, ушедших вперед по пути прогресса. В силу этого понятие «цивилизация» уже начиная с конца XVIII в. оказывается тесно связанным с определенным политическим курсом, «оно используется для оправдания национальной экспансии и колониальных устремлений», при этом «процесс цивилизации в пределах собственного общества считается завершенным. Народы ощущают себя обладателями уже “го-

товой” цивилизации, несущими ее другим... Теперь *сознание цивилизованности*, сознание превосходства собственного поведения и таких его субстанциализаций, как наука, техника или искусство, начинает распространяться на целые нации Запада»¹⁹.

Претензия на доминирование одной из ценностных систем и делегитимация любых отступлений от нее неизбежно связаны с игнорированием специфики исторических традиций и культур различных сообществ, сведением многообразия социальных форм к единой модели. Все это вытесняет «нецивилизованные» сообщества на периферию «планетарной цивилизации» и практически не оставляет им шансов на иной жизненный выбор. По отношению к ним возможна лишь позиция «прогрессора» — цивилизаторская миссия, содержание которой заключается в расширении сферы влияния базовых регуляторов на еще не охваченные ими социальные единицы. Именно поэтому все чаще в адрес цивилизационной парадигмы адресуется вопрос о «допустимости внутри современной ойкумены и таких динамик, которые, не растворяясь в самодвижении выстроенной Западом «планетарной цивилизации», могли бы — именно в силу сочетания эффектов гетерогенности и глобального резонанса — породить в истории XXI века не просто непредсказуемые сейчас ситуации, а целые — геополитические и хронополитические — «плато непредсказуемости»²⁰.

* * *

Разноплановость и несогласованность критериев, по которым в разных парадигмах происходит объединение явлений, событий, процессов в некую целостность, обозначаемую словом «цивилизация», для нескольких поколений исследователей — от П.А. Сорокина до И. Валлерстайна и Ю.И. Семенова — служит основанием критики в адрес цивилизационного подхода и сомнений в его научности. Тем не менее, говорить о возможности отказа от данного понятия не приходится — в том числе потому, что оно «демонстрирует широкие операциональные возможности по мере того, как обнаруживается объективная потребность в интеграции социальных систем и повышается уровень социальной рефлексии и самосознания»²¹. Это объясняет и непрекращающиеся попытки

разработать интегративную историсософскую концепцию, способную сочетать наиболее значимые элементы цивилизационного, формационного и циклического подходов и объединить в понятие «цивилизация» два значения — типологической единицы измерения истории человечества, с одной стороны, и качественной характеристики общества — с другой²². И потому для продуктивного обсуждения преимуществ и недостатков использования концепта «цивилизация» в политико-философском дискурсе минимальным требованием должно выступать четкое обозначение того, каково его содержательное наполнение в каждом конкретном случае. Оптимальной и самой желаемой перспективой была бы его консенсусная концептуализация, способная превратить обсуждение цивилизационной проблематики из беседы «обо всем» в плодотворную дискуссию исследователей, говорящих на едином научном языке.

¹ См., к примеру: *Элиас Н.* О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования: В 2 т. М.; СПб., 2001. Т. 1. Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада.; *Старобинский Ж.* Слово «цивилизация» // Поэзия и знание. История литературы и культуры. В 2 т. М., 2002; *Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М., 2010. (Гл. XXXI. Цивилизация. К истории слова); *Февр Л.* Цивилизация: эволюция слова и группы идей // *Февр Л.* Бои за историю. М., 1991; и др.

² См.: *Элиас Н.* О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования: В 2 т. М.; СПб., 2001. Т. 1. Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада.

³ *Фергюсон А.* Опыт истории гражданского общества = An Essay on the History of Civil Society. М., 2000; *Морган Л.Г.* Древнее общество, или Исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. Л., 1935; *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. М., 1961. Т. 21.

⁴ *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. М., 1961. С. 173–174. Т. 21.

⁵ На основании подобной синонимизации к представителям теории локальных цивилизаций иногда относят О. Шпенглера, что не вполне корректно, если принимать во внимание понятийный аппарат самого философа.

⁶ См., к примеру: *Ходжсон М.* История ислама: Исламская цивилизация от рождения до наших дней. М., 2014; *Панарин А.С.* Православная цивилизация. М., 2014; *Малявин В.В.* Китайская цивилизация. М., 2001; *Гьюйонварх К. Ш., Леру Ф.* Кельтская цивилизация. СПб., 2001; *Русская цивилизация.* М., 2002. *Калашиников В.Л.* Славянская цивилизация. М., 2000.

⁷ *Калло Э.* Культурное наследие как основа цивилизации // Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия / Сост. Б.С. Ерасов. М., 1999. С. 83.

⁸ Помимо работ наиболее известных сторонников такого подхода Л.Н. Гумилева, К. Шмитта, С. Хантингтона и др., см. также: *Буровский А.М.* Степная скотоводческая цивилизация: критерии описания, анализа и сопоставления // Цивили-

зации. Вып. 3. М., 1995. С. 151–164; Материалы Конгресса «Северная цивилизация: становление, проблемы, перспективы» // Северный регион: наука, образование, культура. 2004. № 2; Восточно-исламская цивилизация. Учебное пособие «Социология мировых цивилизаций». М., 2014; *Кара-Мурза С.Г.* Советская цивилизация: В 2 кн. М., 2005.

⁹ *Бродель Ф.* Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV–XVIII вв.: В 3 т. М., 1992. С. 14. Т. 3. Время мира.

¹⁰ См.: *Ламанский В.И.* Три мира Азийско-Европейского материка. М., 2011; *Маккиндер Х.Дж.* Географическая ось истории // ПОЛИС («Политические исследования»). 1995. № 4. С. 162–169; *Тойнби А.Дж.* Постигание истории. М., 1991.

¹¹ См., к примеру: *Бромлей Ю.В.* Этносоциальные процессы: теория, история и современность. М., 1987.

¹² «Понятие цивилизации, — пишет Н. Элиас, — в известной степени снимает национальные различия, оно подчеркивает общее для всех людей, либо то, что должно стать таковым по мнению употребляющего это понятие» (*Элиас Н.* О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования: В 2 т. М.; СПб., 2001. Т. 1. Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада. С. 61).

¹³ *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // *Кант И.* Сочинения: В 8 т. М., 1994. Т. 8. С. 23.

¹⁴ *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. М., 2012. С. 271.

¹⁵ «Народ может иметь древнюю и утонченную духовную культуру, но в сфере внешней цивилизации (одежда, жилище, пути сообщения, техника и т.п.) являть картину отсталости и первобытности. И обратное явление: народ может находиться на высоте технического прогресса и внешней цивилизованности, а в сфере духовной культуры (нравственности, науки, искусства, политики) переживать эпоху упадка» (*Ильин И.А.* Основы христианской культуры // *Ильин И.А.* Собрание сочинений: В 10 т. М., 1993. С. 300. Т. 1.).

¹⁶ См.: *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М., 1993.

¹⁷ См.: *Шпенглер О.* Пруссачество и социализм. М., 2002.

¹⁸ *Элиас Н.* О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования: В 2 т. М.; СПб., 2001. Т. 1. Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада. С. 59.

¹⁹ *Элиас Н.* О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования: В 2 т. М.; СПб., 2001. Т. 1. Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада. С. 106–107.

²⁰ *Цымбурский В.* Сколько цивилизаций? (С Ламанским, Шпенглером и Тойнби над глобусом XXI века) // Pro et Contra. Т. 5. № 3. Лето 2000. С. 174.

²¹ *Толстых В.И.* Цивилизация // Новая философская энциклопедия: В 4 т. М., 2010. Т. IV. С. 333.

²² Контуры такого подхода были намечены К. Ясперсом, М. Блоком, Ф. Броделем и др. В наше время также немало авторов, следовавших этой логике. См., к примеру: *Панарин А.С.* Искушение глобализмом. М., 2002; *Ерасов Б.С.* Цивилизации: универсалии и самобытность. М., 2002; *Яковец Ю.В.* Глобализация и взаимодействие цивилизаций. М., 2001; *Моисеев Н.Н.* Судьба цивилизации. Путь разума. М., 2000; *Сулакшин С.С.* Количественная теория цивилизационногенеза и локальных цивилизаций. М., 2013; *Ивин А.А.* Философия истории. М., 2000; *Семенов Ю.И.* Философия истории. (Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней). М., 2003; и др.

Нисхождение власти: цивилизация и культура

*Каждая цивилизация начинается
с теократии и заканчивается демократией.*

ВИКТОР ГЮГО

Приведенные в качестве эпитафии слова великого французского романтика В. Гюго верны, на мой взгляд, только отчасти. Они во многом справедливы применительно к Европе (и к Западу вообще), но имеют достаточно отдаленное отношение к православной России, которую автор «Собора Парижской Богоматери», очевидно, не знал, и уж, во всяком случае, не рассматривал как самобытную цивилизацию. Так или иначе, формула «от боговластия к народовластью» применительно к русской истории может быть прочитана иначе, и даже «ровно наоборот», то есть, выражаясь научным языком, переобращена, инверсирована.

Взаимоотношения власти, культуры и цивилизации представляют собой сложную и исторически подвижную иерархию. Есть разные типы власти, все они связаны с цивилизацией, но не все — с культурой. *Цивилизация* — это уникальная суперэтническая (соборная) общность, развернутая в истории и охватывающая собой всю совокупность человеческих практик — духовных, культурных, государственных и технологических. В центре цивилизации — повторим это снова — находится религиозное *ядро*, включающее в себя веру народа и его язык, на котором он говорит с Сущим (*lingua adamica*). В области ядра располагается метафизический храм цивилизации, ее базисные духовно-смысловые ценности, составляющие ее словарь («корнесловие»). Внутри цивилизации условно можно выделить духовную, государственную, культурную и экономическую власть — ее Крест, Меч и Золото. Следует отметить также, что некоторые оболочки цивилизации — например, культура или экономика — могут иногда значительно отдаляться от ее духовно-онтологического ядра, или даже вовсе противоречить ему¹.

Если обратиться к исторической динамике власти в пространстве цивилизации, то целесообразно остановиться вначале на характере этого процесса в Европе. Подобно древнейшим ареалам Востока (китайский император — сын неба, египетский фараон — живой «бог»), Европа начала свой цивилизационный путь с религиозно освященной власти: авторитет властных отношений коренился в сакральном (храмовом) основании греческих городов-полисов. Яснее всех эту священную природу власти отразил в своих «Законах» и «Государстве» Платон, для которого порядок социума являлся прямым продолжением божественной гармонии космоса (космос, как известно, и означает «порядок»). Правда, уже в Риме статуя кесаря нашла себе место в храме рядом со статуей Юпитера, иногда даже отождествляясь с ней (император Август в образе «царя богов и людей»). Указанное отождествление явилось символом дальнейших преобразований власти в Европе, где католическая христианская церковь оказалась во многом продолжением языческой римской державы — во всяком случае, в плане ее институционального устройства (князь-папа), борьбы за светскую власть с королями (папоцезаризм) и т.п. Так или иначе, можно утверждать, что центр власти в Европе в античности и в Средние века находился в сакральном, храмовом пространстве цивилизации, или, по меньшей мере, не противостоял ему как нечто *другое*. Священная Римская империя Карла Великого — это одновременно культовая и государственная структура: теократическая память встретилась здесь с реальной (и весьма жесткой) военной политикой. Ныне, в условиях XXI века, идею боговластия в Европе представляет Ватикан — папское государство, в границах которого мирская и духовная власть буквально составляют одно целое².

Нечто иное знаменует собой эпоха Ренессанса. Многие исследователи рассматривают Ренессанс в качестве первого шага истории *собственно Европы* — именно как акт слома классической западно-христианской парадигмы Средневековья, с его четким разделением на Град земной и Град небесный (бл. Августин), с его феодально-монастырским общественным устройением. Действительно, Возрождение — вопреки своему «ретроспективному»

имени — означало не столько возврат к старому (греко-римскому), сколько инициацию нового — *модернистского* проекта для Запада. Применительно к интересующему нас вопросу следует подчеркнуть, что точка сборки власти в эпоху Возрождения медленно, но верно смещалась в сторону *культуры* — от сакрального к светскому, от теоцентрического к антропоцентрическому (гуманистическому) слою цивилизации. Разумеется, речь идет пока о тенденции, о веянии, но веянии весьма характерном. Культура — это сфера присутствия человека-в-мире («человекомир»). Именно человек в эпоху Ренессанса, как известно, делается мерой всех вещей, как существующих, так и не существующих; знание становится силой (Ф. Бэкон), мораль — свободным выбором (Ф. Рабле), политика — хитростью (Н. Макиавелли), любовь — эротикой (Петрарка, Бокаччио). Наиболее выразительным художественным символом такого переворота выступает «Мона Лиза» Леонардо да Винчи — портрет самодостаточного, довлеющего себе человека, прекрасной дамы с лукавой улыбкой, помещенной в мистический центр мироздания. Существенно модернизированными оказались ренессансная религия и экономика, породив, с одной стороны, Реформацию XVI века (т.н. «всеобщее священство», община вместо Церкви), а с другой — то, что впоследствии получило название капитализма, с его свободным предпринимателем-буржуа, не зависящим ни от кого, кроме самого себя и соседей-конкурентов («невидимая рука рынка»).

Все дальнейшие перемещения властных «мест силы» в Европе можно рассматривать как реализацию этой обретенной в условиях Ренессанса новой свободы. Нет ничего для человека тяжелее свободы, писал Ф.М. Достоевский, и, по сути, он, конечно, совершенно прав. XVII–XVIII века стали временем абсолютизма в Старом свете, от «Короля-солнца» Людовика XIV до Наполеона, осуществлявших именно антропоцентрический (модернистский) принцип в политике. Точкой приложения власти здесь оказывается *государственность как таковая*, уже не сакральная, а именно светская (даже революционная, как в случае с Бонапартом), хотя еще по традиции облакающая себя то в римские, то в библейские одеяния³. Собственно, наполеоновская (а до него кромвелевская)

диктатура, несмотря на весь свой грозный военно-политический арсенал, отодвинула сектор власти в Европе еще дальше от центра — от государственности к *экономике, материально-хозяйственной* жизни вообще («век девятнадцатый, железный», по слову А. Блока). Буржуазные революции сделали свое дело. Не случайно девятнадцатое столетие произвело на свет марксизм — эту, при всей ее хитроумности, редукционистскую (снижающую) теорию, подозревающую человека и его историю в том, что они, в конечном счете, суть только «экономические персонажи». Конечно, всем (почти) хочется быть богатыми и здоровыми, но все же сущность человека не сводится к экономике: «не продается вдохновенье, но можно рукопись продать» (А.С. Пушкин).

Что касается современного Запада — только что закончившегося XX и начавшегося XXI века — то здесь точка отсчета власти вообще трудно локализуема: это так называемая децентрализованная власть, не делающаяся от этого, разумеется, более духовной или менее эффективной. С сожалением приходится признать, что католическая Церковь (не говоря уже о пестрых протестантских объединениях) не является сегодня духовным (и тем более властным) средоточием западной цивилизации — ее социальная роль сведена к исполнению привычных календарных ритуалов, мораль не исключает рукоположения епископов-содомитов (т.н. «епископальная» церковь в Америке) и т.п. Более того, подлинные христиане просто не допускаются сегодня во властвующие элиты. Разумеется, и в Европе, и в Америке есть святые, но духовный фундамент нынешней позднебуржуазной формации покоится на постхристианском (и частично даже антихристианском) «символе веры». Примерно так же обстоит дело в западной культуре, где безоговорочно господствует постмодернизм, играющий означаемыми без означаемого и ликвидирующий благодаря этому различие между высоким и низким, мужским и женским, полетом и падением. Евро-американская культура сегодня — это не власть, а услуга власти, хотя и хорошо оплачиваемая. Даже традиционная национальная государственность в Европе не может ныне похвалиться подлинной суверенностью, ибо оказывается всего лишь военно-юридическим инструментом правящего класса (и в

этом правы марксисты), явно отставая по своему административному влиянию и социальной эффективности от так называемых «сетевых сообществ» — автономных экономико-политических структур вроде ТНК (транснациональных корпораций) или теневых «неправительственных» организаций («Тройственная комиссия», «Бильдербергский клуб» и т.п.). Подлинная власть на Западе сегодня анонимна, распределена между рядом закрытых финансово-информационных группировок, и опирается прежде всего на спекулятивные механизмы управления мировой валютой (финансовая экономика, долларовые пирамиды). Что касается отношения этой власти к религии, культуре и государству, то здесь используется концептуальное оружие — образы социальной мифологии (напр., «открытое общество» К. Поппера) и процедуры т. н. «нормализации», *политкоррекции* человека, («дисциплинарные машины», по терминологии М. Фуко), незаметно для населения приспособливающие вышеназванные институты к стратегии властвующей элиты. В сущности, дело идет о «мягкой» репрессии западных народов, превращаемых посредством виртуозной интерпретативной политики правящего слоя в сытых и самодовольных «сублимированных рабов», гордящихся своей принадлежностью к «золотому миллиарду», именующих свой общественный порядок либеральной демократией, регулярно участвующих в выборных спектаклях («слон» и «осел»), но не отдающих себе отчета в полной собственной управляемости и безответственности.

Если вернуться снова к вышеприведенной кольцевой схеме, то придется констатировать, что реальный центр власти западной цивилизации примерно за две тысячи лет христианской эры проделал большой нисходящий (центробежный) путь от сакрального ядра личной и общественной практики к ее технико-экономической периферии. В иерархии социально-политических отношений это нисхождение выглядит следующим образом: теократия — церковно освященная монархия — дворянская аристократия — буржуазная демократия — охлократия — нетократия (от англ. net — «сеть», сетевые структуры, сотовое «постобщество»). Медленно, но верно североатлантическая «демократия» движется к новому рабовладению, осуществляемому, правда, уже не столько мечом (хотя и он

при нужде идет в дело), сколько с помощью виртуальной симуляции желаний, выдаваемой за нечто реальное: искусственные потребности, «дутые» деньги, тотальная политическая демагогия. «Железные дороги — чтобы ездить куда? Телеграф — чтобы передавать что?» — спрашивал в свое время Лев Толстой. Интересно, что бы он сказал, посмотрев современное телевидение или Интернет? Нынешний Запад фактически находится в плену у своих агрессивных по отношению к божьему миру технологий, это гигантская пиррова победа прометеевско-фаустовского модерна, отвергнувшего христианские ценности под раскаты торжествующего вольтеровского хохота. Американизированный глобальный Фауст получит в XXI веке своего Мефистофеля — но уже не вальяжного господина, как в величественном сочинении И.В. Гете, а звероподобную биоэлектронную бестию, в которой будет смоделирован весь грех, накопленный за годы модерна и постмодерна «золотым миллиардом». Запад вошел сегодня в гедонистическую фазу своей истории, воспроизводящую «обратный ход» духовной эволюции Европы: католичество — протестантство (в союзе с секуляризованным иудаизмом) — либерализм (точнее либертарианство) — неоязычество — инфернальность⁴. Все это предвещает в обозримом будущем геокультурную катастрофу, опасную как для самого Запада, так и для большинства народонаселения планеты, особенно когда его норуют «демократизировать» насильно, с помощью «цветных» революций и крылатых ракет. Вряд ли Виктор Гюго предвидел такой финал воспетой им в 1830 году демократии.

Что касается России, то отношения между ее духовно-языковым ядром и оболочками носят весьма своеобразный и часто даже парадоксальный характер. Прежде всего, это касается историко-культурной динамики русской власти. За примерами далеко ходить не нужно: достаточно напомнить, что вплоть до февраля 1917 года у власти в России находился православный христианский государь — случай для просвещенной Европы немыслимый. Более того, даже после трех революций начала XX века российская (советская) власть сохранила свою персонифицированную сакральную энергетику — институт партийно-государственных вождей СССР может интерпретироваться как извращенное идеологическое на-

следие царской идеи. Что касается современности, то у нынешнего президента Российской Федерации по конституции полномочий не меньше, чем у последнего петербургского императора — это ли не свидетельство традиционного для России способа построения и наследования духовно-государственной вертикали?

Если проследить дальнейшее перемещение точки отсчета власти в России, то придется признать, что ни культура, ни государственность как таковая, ни даже хозяйственно-экономическая сфера не стали у нас реальными центрами силы, хотя те или иные периоды русской истории можно охарактеризовать как попытку закрепления подобных центров. Известно, что Святая Русь не пережила Возрождения, Реформации и Просвещения в той аутентичной форме, в которой это происходило в Европе, — именно по этой причине культура и государственность являлись у нас скорее разновидностью духовного (идейного) производства, чем собственно интеллектуально-знаковым или юридическим механизмом. Это касается в первую голову знаменитой русской интеллигенции, отличавшейся, по определению Г.П. Федотова, идейностью своих задач и беспочвенностью своих идей. По воспоминаниям современников, отец русской интеллигенции Виссарион Белинский мог воскликнуть в споре: «Мы еще не решили вопроса о Боге, а вы собираетесь обедать!» Так или иначе, отечественная культура не сконструировала для себя «науки для науки» и «искусства для искусства», оставаясь вплоть до XX века чем-то вроде религиозно-революционного ордена.

То же самое в принципе происходило и с идеей державности на Руси. Петр Великий стремился к осуществлению российского варианта абсолютизма по принципу «государство — это я», однако, несмотря на насилие и связанные с ним жертвы, петербургская монархия воспринималась и Церковью и народом как продолжение православного соборного царства. Не случайно петербургские государи короновались в Успенском соборе древней столицы, да и большевики перенесли средоточие своего «пролетарского» государства в Москву. И петербургская монархия, и русский коммунизм выступают в нашей цивилизации как разновидности *идеократии*, то есть как превращенные формы энергии ее духовного

ядра. Особенно выразительно это показала советская власть в России, облакавшая себя в марксистские (то есть материалистически-экономические) одежды, без конца твердившая о производительности труда как главном критерии общественного прогресса, переселявшая народ на «стройки века», призывавшая устами своих генсеков «догнать и перегнать Америку по производству продукции на душу населения», — но так и не справившаяся с поставленной еще Ульяновым-Лениным и Бронштейном-Троцким задачей превращения страны в «единую фабрику»: это была утопия, имевшая свои корни в квазирелигиозной идеологии «земного рая». Правда, в отличие, например, от протестантской «американской мечты», в Советской России не столько бедных хотели сделать богатыми, сколько именно богатых опалить пламенем мирового пожара. Не складывается на Руси самопоуенное бюргерство, хоть ты лоб расшиби! Как шутил в 1918 году Андрей Белый, в стране победившего материализма первым делом исчезла материя...

В заключение хочу еще раз подчеркнуть, что самые умные рационально-либеральные рекомендации относительно приведения России в «нормальное» цивилизованное состояние по образцам Европы неизменно бьют мимо цели. Россия никогда не была Европой, и никогда ею не будет. На протяжении XX века уже дважды — в 1917 и в 1991 году — шоковые либеральные реформы доводили нашу страну буквально «до ручки». Все попытки построения «оптимально работающего рыночного механизма», «демократического взаимодействия элит» и «разумного перераспределения ВВП» упираются в тот простой факт, что русский человек по внутреннему своему устройению *не либерал*, то есть искренне не понимает, как это государство, общество и культура (и даже вся вселенная) будут крутиться вокруг его священной персоны. Подлинный либерал самодостаточен и самодоволен, и Бог ему, в принципе, не нужен — он сам себе «бог». Напротив, подлинный русский (православный по многовековой духовной традиции) бессознательно теоцентричен и империоцентричен. По той же самой причине *внутренней нелиберальности* в России отсутствует пресловутый «средний класс» (наследственное бюргерство), который при любой власти автоматически утверждает собственное процветание —

а там хоть трава не расти! Русская буржуазия в некотором смысле постоянно подвешена между храмом и тюрьмой. Все попытки сделать из русских индивидуальных, национально-этнических и социальных эгоцентриков («единственный и его собственность») до сих пор приводили только к катастрофам. Энергетика либерализма (свободолюбия, прав человека, рынка и т.п.), разумеется, востребована в современном обществе, но делать из него духовно-политическую *основу* русского бытия могут только недалекие (при всем их несомненном операциональном рассудке) люди — либо уж действительно те, кому Россия мешает. Наша национальная — она же церковно-имперская — история действительно сурова («икона и топор», по выражению Д. Биллингтона), но это христианская история, а не какая-либо другая. Жизнь продолжается, пока за нее есть кому умирать. Точно так же бытие России длится, пока она — сознательно или бессознательно — служит Высшему, а не самой себе. В противном случае она перестает быть Россией.

¹ В принципе данная кольцевая схема может строиться и иначе. Так, например, в марксизме цивилизационное ядро представлено, как известно, производственно-экономическим базисом, а религия, культура и государство отнесены к внешним оболочкам (идеология). Что касается фрейдизма, то здесь движущей силой социума (как и отдельного человека) оказывается биосексуальная энергия либидо, а религия, культура и пр. выступают ее превращенными формами (сублимация). В таком плане Маркс и Фрейд суть концептуальные близнецы-братья, мастера подозрения и снижения всего высокого.

² Следует оговорить здесь различие средневековых церковно-государственных отношений в западной Европе и на Востоке — в Византии и на Руси. При всем их структурном сходстве, это были *юридическое* взаимодействие в первом случае, и *мистическая* связь — во втором. Применительно к современности обе главные ветви некогда единой христианской церкви должны думать скорее о соединении своих вероисповедных (и прежде всего нравственных) усилий, чем о богословской полемике: в ближайшее время их просто вынудит к этому яростное антихристианство XXI века.

³ Особый случай в этом плане представляют американские Соединенные Штаты, изначально возникшие как географический («новая Атлантида») и геоэкономический («абсолютно» свободный рынок) эксперимент, а уже впоследствии присвоившие себе римские регалии и тоги («Четвертый Рим»). По существу сегодня, в начале XXI века, США являются скорее гигантской и прекрасно вооруженной финансово-промышленной корпорацией (которой, правда, грозит нефтетолларовое банкротство), чем онтологически полноценным государством.

⁴ Очевидным свидетельством inferнальных тенденций современной западной культуры является *рок* — не просто музыка, а господствующий среди молодежи стиль жизни и миропонимания, излучающий явно сатанинские энергии. В этом плане прав был Джон Леннон, заявивший, что «Битлз» гораздо популярнее Иисуса.

О соотношении религиозно-философских
и цивилизационных начал в политике

Всякое философское высказывание, как именно сверхсущностное высказывание, всегда аподиктично, т.е. всеобще, необходимо и универсально. Даже если скептически отрицает и первое, и второе, и третье. Философия по определению исследует конечные сущности природы, общества и человека; исследует конечные сущностные высказывания о вечности. Модернистское ниспровержение вечности противоречиво, так как проводится с позиций именно постоянства и неизменности как всеобщности и необходимости, и в этом смысле, сущностное высказывание — это религиозное высказывание. «Истус зонас тон зон» — ныне и присно и во веки веков. Любая аксиоматика, и не только религиозно-догматическая, но и научно-аналитическая, основана на принятии или непринятии заведомых, изначальных и предустановленных основ познания как именно вероучительных изначальных допущений. Это исходные установки, которые делают возможными любые доказательства и типы аргументации. Их нужно принять как данность, неочевидную для опыта убеждения, в виде идеального объекта. То есть — на веру, например, аксиому материи; параллельности прямых; дарвинизм или креационизм и т.д. Или речь идет об утверждении творческой и логистико-управленческой причины возникновения и существования мира. В последнем случае, с точки зрения творения и промысла как информационно-коммуникационного процесса в виде Слова — Логоса, в виде принятия управленческого решения, можно говорить об интересных, с цивилизационной точки зрения, взаимоотношениях и взаимодействиях религии, философии, политики и науки.

Главная проблема данного исследования или, если попробовать наиболее полно перевести этот греческий термин на русский язык, — «выставленный, предложенный в качестве первоочередного во-

прос, задача» — состоит в следующем. Есть ли конструктивные возможности взаимодействия религиозного сознания — с научным сознанием? Точнее, чтобы выборка была конкретной и релевантной — Православия — с социально-политическим знанием? На серьезные трудности сопряжения религиозности с социальной сферой указывал Б.Н. Чичерин, который, как известно, еще при жизни был признан в мировом научном сообществе классиком вместе с Р. Штаммлером и Г. Еллинеком. Он писал об опасностях, свойственных не только религиозной, но и научной сферам, когда вера подменяется досужими фантазиями и становится «безотчетной верой»¹. В данном случае вместо Бога неминуемо придется обожествлять человечество, что в силу смертности последнего очень спорно. А достижение таких показателей научности, как императивность, общезначимость, аподоктичность, облигаторность, — невозможно. «Эмпирики, отрицающие метафизику, подобны ученику, который разобрал машину, но не умеет ее опять собрать, и в оправдание себе утверждает, что машины в действительности вовсе нет, а есть только отдельные колеса и части»².

Заметим, что такие «эмпирики» могут использовать как светскую, так и религиозную риторику. От лица представителей атеистической социологии религии чаще всего звучат такие призывы: надо убрать из социально-политических знаний типы мировоззрений, стоящих на иррациональных основаниях. Напротив, псевдорелигиозные фундаменталисты считают социально-политические дискурсы примером «недостойного обмирщения», «секуляризацией-профанацией» высокой эзотерики. Даже если не принимать в расчет то, что всякое рациональное опровержение иррационализма — уже верх иррационализма; зададимся следующими вопросами. Как быть первым с тем, что очень часто, почти всегда, политические и социальные мотивации людей во все времена были не в ладах с силлогистикой, что «ветру, и орлу, и сердцу девы нет закона»? Кроме того, уж не против ли они эстетики, моды, женских вкусов и психологических пристрастий вообще; а то и многих «странных» (мягко говоря) решений в области внутренней и внешней политики в прошлом и настоящем? Как быть вторым с тем, что — «не судить, но спасти», «мощь — в слабости», «Бог —

смиренная любовь»; и сотериология — не для благополучных, праведных и здоровых, а для униженных, оскорбленных и грешных — т.е. всех? Так или иначе, но самый иррациональный цивилизационный тип мировоззрения основан тоже на вере, но псевдо-религиозной, бессмысленной, слепой, именно «иррациональной», т.е. основанной на очень странном допущении вероятности безрелигиозной силы конечного, смертного человеческого разума как бесконечного, бессмертного промыслительного могущества, не связанного с бессмертием, ни с бесконечностью — с Христом. Речь идет о довольно странном (и для современной науки в том числе) допущении, что тело — это источник жизни. Все больше фактов обратного свойства — некая непознанная именно «иррациональная» субстанция (в религии — душа) — источник жизни. С уходом души любое самое здоровое с медицинской-физиологической точки зрения тело прекращает свое существование. Религия как раз и обращает внимание не только на соматические, но и управленческие ресурсы темы жизни и бытия. Отрицание метафизики — тоже метафизика, но только *плохая*, т.к. это самоотрицание. Такое суждение именно ненаучно, т.к. не имеет качества. Более того, такое суждение, как впрочем, и модное суждение в духе постмодерна о том, что нет не только метафизических суждений, но и вообще общезначимых суждений, т.к. есть не «правда», а «мульти-правды», самодостаточные, не сообщающиеся друг с другом и не сообщаемые друг другу «маркетинговые» истины в силу именно относительной природы истины и «текучести» общества.

Как при этом избежать того, что в теоретической социально-политической науке называется «информационный тупик»? Как вообще тогда возможна какая бы то ни было наука, какой бы то ни было герменевтический континуум; а, следовательно — политика и право, и даже хоть в чем-то и хотя бы на мгновение устойчивые бытовые социальные отношения с соблюдением хоть каких-то обязательств, — на этот вопрос такие авторы не отвечают. Как, впрочем, и не отвечают, почему они защищают по теме абсолютного релятивизма диссертации в противоречие с собственными убеждениями. Видимо, лукавят в своей непоследовательности, поскольку все-таки надеются на признание и понимание со стороны коллег. Есть и еще

один вопрос к сторонникам воззрения, согласно которому нет непререкаемых суждений о чем бы то ни было. А само это суждение — «непререкаемое суждение»? Вдумаемся — любой ответ, независимо, «да» это или «нет», — не оставляет никаких шансов подобному непродуманному безрассудству. Можно в духе Т. Парсонса, Р. Мертона и Ю. Хабермаса сказать, что безусловными критериями научности, в том числе и в сфере социально-политических наук, являются универсализм, системность и целостность познавательного процесса. А можно о том же самом стиле сказать словами пророка Исаяи и св. Василия Великого: «Посему как в доме основание держит на себе прочную постройку, так и в учениях есть некоторые предположения и первые начала, на которые опираясь, излагающие учение в строгой последовательности и связи с первыми началами ведут дальнейшую ткань»³. Другими словами, и для науки, и для религии, и для политики очень важно, чтобы БЫЛА ИСТИНА. Особенно с цивилизационной точки зрения возможности конвергенции стран, поколений, эпох. И не в сомнительных свидетельствах сторонних комментаторов, как историографическое, вторичное свидетельство. Такое свидетельство всегда под подозрением. Нужно источниковедческое, первичное свидетельство, как САМОСВИДЕТЕЛЬСТВО: «Истус эонас тон эон» («Ныне и присно и во веки веков»). В этом смысле сказано: если Христа нет, то все зря. Любого творческого деятеля науки можно спросить: «Кто отличает тебя? Что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, что хвалишься, как будто не получил?» (1 Кор. 4,7).

Вообще, что может быть иррациональной, даже абсурдной плотского благополучия, земного могущества — начал и переходящих, и тленных? А ведь именно степени этого благополучия — могущества в его степенях (от сильной степени до очень сильной степени) и изучает однозначно секулярная (как, впрочем, и постсекулярная) социально-политическая наука. Сама по себе религия, «религиозность», «воцерковленность» — здесь уже никого не интересуют. Только в контексте текущих светских цивилизационных процессов. Религия не самоценна, но служебна. Это — декор.

На проблему «одномерно приземленной ориентации» какого бы то ни было дискурса Отцы Православия смотрели следующим

образом. При таком подходе наслаждаются тем, чем надлежит лишь пользоваться; и только пользуются тем, чем надлежит наслаждаться. А если говорить о невозможности использования сакральности в светском обществе, ввиду «отделения Церкви от государства», — то здесь явно недоразумение. Если взять 6-ю новеллу «Corpus juris civilis» Юстиниана о «симфонии/консонанции» (созвучии) государства и Церкви, то здесь речь идет вот о чем. Эта норма впервые провозглашает «отделение» Церкви, но от чего? От административно-принудительных функций верховной правительственной власти. При этом ставится задача — представлять перед лицом высшей светской власти интересы народа и общества, хранить и защищать его культуру с помощью «печалования» (амнистирование и милость к павшим и несправедливо осужденным), смягчая и облагораживая нравы элиты и народа, идя по тяжкому пути «мироношения», т.е. гражданского согласия как взаимного участия, милости и сострадания. Это и есть социальная «симфония» в Православии, в отличие от социальной «гаммофонии», где все говорят и делают все, что им заблагорассудится, но без всякого внимания друг другу и созвучия друг с другом.

Очень часто — раньше и теперь — Церковь обвиняют в том, что она всегда — с властью. Вопрос, а кто тогда будет «смягчать сердца», если элиту предоставить самой себе? Опыт показывает: даже будучи рядом с Церковью, государство, как аппарат управления, мало внимает заступничеству за обиженных и оскорбленных, проповедям и предостережениям. Известно, что Э. Дюркгейм говорил, что исследователь в социальной сфере может быть или «инженером-технологом», исполняющим социальные заказы власти, или «клиницистом-врачом», не только предостерегающим власть от нежелательных последствий ошибочных решений, но и от самих подобных решений. Как показывает опыт истории и современности, светские авторы, в силу встроенности в те или иные вертикально-институциональные государственные структуры (свои или зарубежные) чаще все — «технологи» и лоббируют частные интересы отдельных социальных групп. Интересы социума в целом — во всех его противоречиях, но с точки зрения постоянного стремления к сохранению гражданского мира перед лицом

государства, — всю эту тяжелейшую работу — и в благополучные, а чаще, к сожалению, в длительные кризисные периоды, — всегда брала на себя Церковь. И раньше, и теперь. И мученичество Гермогена в XVII в. и Тихона в XX в., как, впрочем, и несметное количество других примеров, — тому ярчайшие свидетельства. Сейчас, конечно, нет гонений на Православие со стороны государства. Но стремление «отлучить» Церковь со стороны отдельных, пусть и немногочисленных социальных групп из всего гражданского общества, превратить ее в резервацию маргиналов и архаиков — налицо. Действительно, как говорил Св. Василий Великий: «Для некоторых Божье слово — хуже рвоты». Почему-то тревожит сам факт проповеди любви и мира в средствах массовой информации. При этом право на проповедь насилия и порока одномерно и лицемерно считается единственным критерием свободы выбора мнений. При этом свободное от критики порока мнение сразу же почему-то отлучается от *свободы* и предается «анафеме» как нетолерантное и неполиткорректное.

Много говорится о «сервиллизме» Церкви, который на деле есть не что иное, как ее «мироношение». А обличения и предостережения со стороны церковных иерархов, перед которыми тускнеет всякая «свободная светская критика» власти, тревожных трендов в культуре, образовании, здравоохранении, экономики, экологии и т. д. — это почему-то совершенно игнорируется.

Сразу скажем, что вопрос о соотношении религиозности и светской научности — риторический, если его рассмотрение не основано на предварительном, так и хочется сказать «постмодернистском» *принципе*, не имеющем сущностных обоснований, но принимаемом в виде заведомой данности-допущения как само собой разумеющееся положение о светскости как «прогрессивности». А о религиозности (в том числе — и Православной) — как «отсталости», или «искаженности», или «отчужденности»; или как маргинальности и архаичности⁴. В лучшем случае — вторичности. В этом ключе изучение религии вообще становится странным, поскольку исследователь заранее отказывается тому, что изучает, в праве на самостоятельное, а, главное, самобытное, существование. Ситуация, скажем, для физика, биолога или литературоведа,

по меньшей мере, странная, даже невозможная. Но в философии, в социологии, — во всем, что касается религии, — все еще почему-то очень частая.

Но тогда возникает вопрос — в чем мотивация подобного «самоуничуженного» дискурса, если наличие объекта исследования ставится под сомнение, а то и отрицается вовсе? И вот здесь ни о каких именно научных обоснованиях говорить не приходится. Остается или «квази-религиозная» предвзятость, или конъюнктурная позиция, которая снисходительно «внимает невежеству толпы». Не менее странна и обратная, не менее адекватная предыдущей и схожая с ней по отсутствию аргументации и наличию пренебрежения, но уже не к «этим церковникам», а к «этим мирским», — со стороны религиозного «псевдофундаментализма» любого толка и любой конфессиональной лексики.

Полагаю, что любое плодотворное взаимодействие сторон всегда основано на взаимном, как именно интерактивном уважении признаваемых прав другой стороны и знании тех обязанностей-обязательств, исполнение которых только и делает возможным осуществление каких бы то ни было прав. Нет права на существование релевантной области предмета — нет и продуктивных экспертных оценок этого предмета, — будь то любая богоборческая версия социологии религии или гностическая версия теологии во всем, что касается именно «экономических» (а не только «икономических») сюжетов.

Сразу отмечу, что религия менее всего может быть продуктивно рассмотрена как «симулякр», «отчужденная, искаженная форма сознания», «традиционно разыгрываемое чудо», «вздых угнетенной твари», «опиум для народа», «травматический термин», и так далее, и тому подобное. В любом случае при таком подходе религия всегда под подозрением в неадекватности познания. Хотя бы потому, что в силу заранее предполагаемой несамостоятельности существования в рамках каких-нибудь (что обязательно!) парадигм (исторических, социально-цивилизационных, экономоцентрических, культурных, глобально-универсальных или локальных, но светских — непременно) религия всегда и неизбежно с теоретико-методологических допущений становится вторичной сферой дискурса. Поэтому если мы говорим о необходимости изучения

религии в свете каких-нибудь парадигм, то изучаем мы, в конечном счете — эти самые парадигмы. А саму религию — неизбежно теряем по определению. Да, говорят светски ангажированные исследователи, сама она (религия) говорит о Боге, но исследователь то на самом деле знает, что изучать надо природу, государство или общество... Нечто подобное, но наоборот, предлагали в истории религии, но более определенно (если угодно — честно) язычество и, в свое время, историософско-клерикальные версии природы и общества в христианстве... То, что каждая область вменяема и может адекватно себя самоисследовать, до сих пор очень часто в рамках постмодерна не предполагается, к сожалению. При утверждении предмета и метода социологии религии подобные уточнения, на мой взгляд, весьма существенны. Предположения о само-неадекватности религии и предложения замены ее предмета на более «истинные» «картины», «модели» и «парадигмы» звучат сейчас сплошь и рядом. При этом, явно или неявно, имеется в виду рокировка «небесного» на «земное», т.к. при любом подходе к «религиозности» предполагается, что «горнее» в отличие от «дольнего» — фикция. Повторяю, такой исследовательский прием (по своему происхождению — арианский) сразу ставит исследователя в двусмысленное положение заведомого отказа от любого непредвзятого инициативного творчества. Поэтому зададимся следующим вопросом: а почему, собственно говоря, то, что называется «религия», — то, о чем знают все, хотя всячески при этом подчеркивают неоднозначность определяемого и уж конечно — наличие сотен определений; почему религия называется именно «религией» и никак иначе? Не «вздох», не «капитал», не «опиум» и т.д., а именно — «религия»? Нельзя сбрасывать со счетов древнеримскую позицию (кстати, как языческую, так и христианскую), в соответствии с которой *religamen* — связь; *religo*, *religare* — связывать; а, собственно, само *religio* — совестливость, добросовестность, благочестие, благоговение⁵. Но к чему? Вешему знаку, знамению, высшему предначертанию. Короче, — конечной сущности бытия во всем, что касается человека, природы и общества. У этой конечной сущности главные функции — промыслительное самозарождение-творение, самоподдержание существования в его идентич-

ности и, опять-таки, тождественное самовозрождение. Здесь едины и М.Т. Цицерон, и Лактанций; западные и восточные Отцы Христианства; В.С. Соловьев, и Г. Спенсер, и Ш. де Бросс, и Л.А. Тихомиров; и Шлейермахер, и И.А. Ильин⁶, и М. Мосс с Э. Дюркгеймом. Как говорил А.Ф. Лосев, можно назвать в духе натурализма античной философии досократиков все божественные основы — качества мироздания — природой. А можно — в духе Сократа и христианства — своим именем, т.е. Богом. Тут конечно, дело вкуса, хотя, как утверждал св. Василий Великий, «для некоторых имя Божье — хуже рвоты». Вообще терминологические вольности, столь свойственные сейчас постмодерну, Отцы не одобряли⁷, как его не одобряют такие авторы, как Р. Рорти и Дж. Александер, поскольку есть риск потери понимания между людьми, риск «информационных тупиков».

Однако религиозное, как именно «религиозное» — будет рассмотрено более логично, а главное — к месту, т.к. принимаемая материалистами промыслительная активность в виде «законов природы» (без этого наука невозможна) — довольно противоречивая посылка, в силу отсутствия развитой концепции именно субъектности (а не объектности — с этим все нормально) природы. Добавим — здесь любые философско-богословские суждения о субъектности природы (как, допустим, это наблюдается в Индии у йогочаров, в вайшешике, джайнизме) уведут натурально-материалистическую доктрину в сторону. Сначала — к пантеизму (все в Боге), затем — к панентеизму (все — в Боге, но Бог — больше, чем все). А затем — к иллюзионизму, когда есть только Бог, а природа лишь кажимость и искажение Бога с помощью «майи», происхождение которой (дуалистический аргумент — «так есть» — неудовлетворителен), а главное, могущество по отношению к Богу — непонятны. История религиозно-философских споров о сути бытия во всем мире, и не только в Индии, — это во многом перевод обвинения в «неистинности-искаженности» с Бога на природу, и наоборот. Это история конфликта, непримиримого по своей сути, между двумя градами — небесным и земным. В этом смысле, Августин и Тертуллиан, с одной стороны, и Л. Фейербах и К. Маркс, — это исследователи, работавшие в рамках одной парадигмы.

Если же говорить о методологических основаниях современных «новых» теорий религии, то к таковым относят теории Т. Лукмана, П. Бергера, Р. Старка и С. Байнбриджа, Н. Лумана, З. Баумана. В них присутствует в качестве исходной именно идея о конвергентности главных тезисов классических концепций религии. Как совершенно справедливо отмечает известная современная исследовательница Е.А. Островская: «Эта идея соединена с интерпретацией религии как определенной картины мира и модели общества. Каждая из “новых” теорий по существу представляет собой определенного рода переработку и перекомпоновку идей, заложенных в концепциях религии Маркса и Энгельса, Вебера, Дюркгейма, Парсонса»⁸. Здесь, повторяю, предполагается непререкаемость и познаваемость чего бы то ни было «в свете истин человеческого разума», познающего все и вся, в том числе и самого Бога, лучше самого Бога. Эта установка в истории религии известна (гностицизм, евномиианство), как, впрочем, существует (хотя, к сожалению, и малоизвестна, точнее — менее известна) ее критика со стороны св. Василия Великого и св. Григория Нисского.

Впрочем, можно, конечно, дать и еще одно «модное» и «новое» определение религии через «капитал». Как это делает М. Фуко. Но это будет синонимическое предшествующим определение, существа подхода в целом не меняющее. К тому же это тоже будет «конфессиональное» суждение (как и предыдущие). И в этом просто надо отдавать себе отчет. Как и в том, что тогда нужно принять совсем уж марксистское, или даже конфессиональное, протестантско-вебериянское последствие этого суждения: «Капитал — это и есть религия». И это вполне справедливый вывод, если вспомнить склонность самого Фуко (и не его одного, а любого, усугубляющего одно через другое, как небесное через земное) к подобного рода аллегориям-сinekдохам, вполне, впрочем, справедливым в логике его (Фуко) собственной аксиоматики⁹.

Так или иначе, в классической традиции определения философии-теологии — как у Платона, Аристотеля, так и у Отцов Христианства — через конечные сущности, едины. Особенно — у новоникейцев, каппадокийцев; среди них — у братьев: св. Василия Великого и св. Григория Нисского. Последнего, как известно, на-

зывали «философом философов». Интересен здесь и Юстиниан, который наделяет такими же характеристиками в «Институциях» и юриспруденцию, как науку о всестороннем размышлении именно о «юсах-юрисах», т.е. конечных сущностях «во всем, что касается справедливости», без которых любая правомочность, легитимность как обязательность совершенно не понятна. Собственно говоря, — так же считал вслед за Аристотелем и Цицерон, — то, что считается конечной сущностью — и есть святыня. Ее-то чтит для своего благополучия то или иное человеческое сообщество. В этом смысле характерна концепция Э. Дюркгейма, который уточнял — а какие собственно святыни-ценности цементируют, служат скрепами, объединяют те или иные социальные группы, сообщества и организации. И тогда становится понятной социальное действие, которое является ритуалом, т.е. принятым в присутствии Святыни поведением. И тогда становится понятным социальная мотивация, которая является мифом, т.е. принятым в обществе объяснением этого поведения-ритуала в присутствии Святыни. И тогда становятся понятными социальные конфликты, как следствия попрания святынь, нарушения ритуалов, профанации мифов.

В этой связи хотелось бы указать на некоторую теоретико-методологическую неточность, которая очень часто до сих пор встречается и в науке, и в религии. Часто принято и со ссылкой на Дюркгейма говорить о так называемых «функциях» религии. Для нас сейчас, повторяю, не важно, делается это со знаком плюс или — минус. Некоторые говорят преимущественно об одной («компенсаторной»), а некоторые — и о 5, 10, 15, и даже 24 функциях. Можно, в принципе, изучив западноевропейскую схоластику, исчислить «число ангелов на конце иглы» и в гораздо большем количестве. Но речь не об этом. В концепции Дюркгейма (что совершенно справедливо) не идет и не может вообще идти речь о каких бы то ни было «функциях религии». Хотя бы потому, что он (Дюркгейм) сначала типологизирует, а затем и классифицирует функции ритуалов, — как поведенческих характеристик-проявлений в виде социального поведения людей в коллективах в присутствии сакральных объектов. Согласно же Н. Гартману, «всякий объект религиозной функции есть бог; бог есть не научное, но религиоз-

ное понятие; наука может заниматься им, лишь поскольку она есть наука о религии. Мы можем определить поэтому религиозную функцию как отношение человека к богу»¹⁰. С таким подходом нельзя не согласиться, поскольку само слово функция обозначает «служение, исполнение, совершение» чаще всего именно служебных, общественных обязанностей. Во многом оно совпадает по смыслу с древнегреческим термином «литургия», которая и означала общественную обязанность. В христианстве, как известно, этот термин приобрел значение богослужебной практики. Это именно богослужение, существующее в разных значениях и проявлениях у всех христианских вероисповеданий. В этом смысле, повторяю, у религии, как у христианского мирозерцания или у научной аксиоматики — нет функций. Функции появляются при выяснении идей христианского мирозерцания (или научной аксиоматики) с помощью конкретного действия-ритуала или, в случае науки, апробации и верификации в ходе эксперимента или уже технологического применения в виде промышленной практики. В последнем случае как раз и говорится, что «аппаратура функционирует нормально» (или же, напротив, дает сбой). Точно так же можно усомниться — есть ли, допустим, функции у любви, которая, как известно, «не ищет своего»? А вот у семьи как социального института есть и первейшая функция, оправдывающая этот институт, без которой она теряет свой смысл во всех мировых религиях — это «чадородие» — если говорить словами апостола Павла. Схожую аргументацию можно провести и в отношении «красоты», «блага», «единого», «сущего», «свободы». Как ценности — они исходны и самоценны. И только в предпринимаемых попытках социальной операционализации и правовой институционализации могут плодотворно или превратно, но функционировать. А значит — изучаться не только богословом или философом, но и социологом, политологом, юристом или экономистом.

¹ «С помощью безотчетной веры, взятой неизвестно откуда, можно, конечно, сочинить все, что угодно» (*Чичерин Б.Н.* Философия права. М., 2011. С. 19). И задача науки, как и религии — четкое обозначение пределов и возможностей аутентичной предметности исследовательской деятельности. — «Таково социологическое познание мира, которое должно быть плодом положительной науки, от-

кидывающей всякие фантазии» (*Чичерин Б.Н.* Философия права. М., 2011. С. 19). Вместе с тем, считает, Б.Н. Чичерин (совершенно справедливо ссылаясь при этом, кстати, на О. Конта), социология, как и другие науки (допустим, филология, право, политическая экономия, политика, история религия и др.) касаются различных сторон духовного естества человека. «Единственное значение всех этих попыток, — продолжает свою мысль Б. Н. Чичерин, — заключается в том, что они указывают на потребность выяснить себе основы общежития» (Там же. С. 20). Но вот здесь-то — главная сложность, т.к. без религии и метафизики исследования «не в состоянии привести ни к чему, кроме пустых разглагольствований. Как скоро отвергается метафизика, т.е. те рациональные начала, которые всегда служили и служат руководителями человека, как в теоретическом познании, так и в практической деятельности, так исчезает всякая возможность понимания общественных явлений. **В этой области метафизика не есть только способ понимания; она сама становится явлением, а потому требует изучения**» (Там же. С. 20). Другими словами, отрицание метафизики в науке — это тоже метафизика, но плохая, т.к. основана на самопротиворечивом, отрицающем себя сверхсущностном, внеопытном (именно «религиозном») допущении, — следовательно, «социология, как отвлеченная наука, исследующая основные начала общежития, не может быть ничем иным, как философией общественной жизни, т. е. наукой, по существу своему опирающейся на метафизику» (Там же. С. 21). Добавим, что «отвлеченность» социологии, как впрочем, и любой другой светской науки, следует прежде всего из следующего. Не только не решен, но и не поставлен вопрос: а может ли светский организм, любое мирское учреждение, быть гносеологическим и онтологическим субъектом, как объектом исследования? В Церкви в этих случаях единая молитва верующих и евхаристия, как считал А.С. Хомяков, позволяют говорить и о единомыслии, и о причащении Телу Христову.

² *Чичерин Б.Н.* Философия права. М., 2011. С. 28.

³ *Св. Василий Великий.* Толкование на книгу пророка Исайи // Святитель Василий Великий. М., 2002. С. 187.

⁴ Наиболее всестороннее сомнение в автономности, первообразности религиозного сознания, признание за религией только гетерономного существования в качестве производного института или всего лишь переходящей ступени развития сознания содержится, по справедливому утверждению С.Н. Булгакова, у И. Канта. Этот «философ протестантизма» «не видел в религии самостоятельной области духа и не считал религиозного сознания совершенно особой, самобытной стихией сознания вообще, но рассматривал религию исключительно в плоскости этики, считая ее как бы музыкой морали и, пожалуй, ее восполнением» (*Булгаков С.Н.* Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М., 2001. С. 17). Эта установка — сама по себе уже являющаяся чисто религиозным допущением хотя бы потому, считает С.Н. Булгаков, что «трансцендентальная характеристика религии запрятана у него во все три критики» (Там же. С. 17). Такие же установки содержатся у Фихте и Гегеля, «которые одинаково низводят религию с принадлежащего ей места и отдают в подчинение этике либо философии» (Там же. С. 18).

⁵ «Религия как сообщество с богами, религия как система обязательств, налаженная этим сообществом, — таковы два главных аспекта, которые римляне обнаруживали в термине *religio*, при этом один вытекал из другого» (*Шайд Дж.* Религия римлян. М., 2006. С. 35).

⁶ «По описанию Шлейермахера — это есть “священное благоговение, осто-

рожность, нежная заботливость о том, чтобы (при восприятии) не профанировать Высшее (nicht zu entweihen) и не вовлечь его в хаотическое замешательство” (Monologen. Ausg. Reclam. S. 32). Это есть приблизительно то самое, что имел в виду Цицерон, производя слово “religio” от глагола “relegere”, т.е. от совестливого, осторожного, почтительного собирания и частого рассматривания: “Qui omnia, quae ad cultum deorum pertinerent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo”» (*Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта. М., 2004. С. 263).

⁷ «И не только то ужасно, что вы внушаете (детям) противное заповедям Христовым, но и то еще, что прикрываете порочность благозвучными наименованиями, называя постоянное пребывание на конских ристалищах и в театрах светскостью, обладание богатством свободой, славолубие великодушием, дерзость откровенностью, расточительность человеколюбием, несправедливость мужеством. Потом, как будто мало этого обмана, вы и добродетели называете противоположными наименованиями, скромность неучтивостью, кротость трусостью, справедливость слабостью, смирение раболепством, незлобие бессилием, как будто опасаясь, чтобы дети, услышав от других истинное название этих (добродетелей и пороков), не удалились от заразы. Ибо название пороков прямыми и подлинными их наименованиями немало способствует к отвращению от них: оно может так сильно поражать грешников. Что часто многие, отличающиеся бесчестнейшими делами, не переносят равнодушно, когда их называют тем, что они есть на самом деле, но приходят в сильный гнев и зверское раздражение, как будто терпят что-нибудь ужасное. Так, если бы кто бесчестную женщину и развратного юношу назвал по этому постыднейшему пороку, тот сделался бы непримиримым врагом (их), как будто нанесший величайшую обиду. И не только эти люди, но сребролюбец, и пьяница, и гордец, и вообще все, преданны тяжким порокам, как всякий знает, поражаются и оскорбляются не столько самым делом и мнением людским, сколько названием по своим делам. Я знаю много и таких, которые этим способом были образумлены, и от резких слов сделались более скромными» (*Св. Иоанн Златоуст.* К верующему отцу: В 12 т. М., 1991. Т. 1. Кн. 1. С. 92).

⁸ *Островская Е.А.* Социология религии: предмет, методология, основные темы // Социология. СПб., 2006. С. 406–432, 409.

⁹ Например: «Любая конституция — не эпидемия, но эпидемия в своем ядре наиболее стабильных и гомогенных феноменов — это конституция» (*Фуко М.* Рождение клиники. М., 1998. С. 50). Или еще одно довольно показательное суждение для творчества М. Фуко со ссылкой на одного из единомыслящих Фуко «просветителей» XVIII в.: «Свобода должна сокрушить все преграды, противостоящие живой силе правды. Необходимо создать мир, где взгляд, свободный от всех помех, будет подчинен лишь непосредственным законам истины, но взгляд не просто верный и подчиненный истине без страховки независимым управлением: взгляд, который видит — есть взгляд, который доминирует; и если он также умеет подчиняться, он руководит своими учителями: “Это деспотизм требует невежества, а свобода, сияющая славой, может существовать лишь окруженная всем просвещением, которое может озарить людей”» (*Фуко М.* Рождение клиники. М., 1998. С. 72). Каков «онтологический» статус в «системе координат» (или «на корабле дураков», говоря языком самого Фуко) такого рода экспертов и экспертов — ни просветители, ни сам Фуко не уточняют.

¹⁰ Цит. по: *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний: созерцания и умозрения. М., 2001. С. 37–38.

Цивилизация и война

По поводу введения в научный оборот термина «цивилизация» существуют различные точки зрения. Французский историк Л. Февр одним из первых в своей работе «Цивилизация: эволюция слова и группы идей» попытался установить время появления термина «цивилизация». Он отметил, что первым, кто использовал его, был французский инженер Буланже, употребивший термин в работе «Древность, разоблаченная в своих обычаях» (1766). В ней слово «цивилизация» было употреблено один раз, поэтому утверждать, что именно он ввел это понятие в научный оборот, не представлялось обоснованным. Поэтому Л. Февр на основании дальнейших изысканий приходит к мнению, что более вероятным автором является энциклопедист П.-А. Гольбах, неоднократно использовавший термин «цивилизация» и его производные «цивилизовать», «цивилизированный» в своих трудах «Система общества» и «Система природы». В 1789 году термин был включен в «Словарь Академии». Однако по поводу первенства в научном использовании понятия «цивилизация» существуют и иные точки зрения. Например, швейцарский историк культуры Ж. Старобинский даже не упоминает имен Буланже и Гольбаха, а считает, что авторство введения в научный оборот этого термина принадлежит маркизу В. де Мирабо, употребившему его в своем труде «Друг человечества» (1757). Французский лингвист Э. Бенвенист также считал, что автором термина является Мирабо. Вместе с тем, он отметил, что субстантивация французского глагола «civiliser» (приобщать к культуре, просвещать, смягчать нравы), употреблявшегося уже давно во французском языке, была непростым делом, тем более, что переход к значению «состояния» был в то время скорее исключением из сложившейся практики словообразования. Но главным, пожалуй, является то, что и Л. Февр, и Э. Бенвенист указывают на существенную черту этого термина — он имел юридическое

значение: судебное решение, переводящее уголовный процесс в разряд гражданских процессов. Однако со временем это значение было утрачено.

В англоязычной научной литературе термин «цивилизация» появился с публикацией в 1767 г. А. Фергюсоном работы «Опыт истории гражданского общества» («*An Essay on the History of Civil Society*»). Его заслугой было то, что он использовал понятие «цивилизация» для теоретической периодизации мировой истории, противопоставив его «дикости» и «варварству». Вслед за А. Фергюсоном американский этнолог и социолог Л.Г. Морган поддержал цивилизационную модель периодизации истории, включавшую три этапа (дикость, варварство и цивилизация), детально рассмотрев особенности дикости и варварства. В окончательном виде свои взгляды на проблему он изложил в книге «Древнее общество, или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации». Морган сформулировал основополагающую идею своей теории о едином прогрессивном пути развития человечества. Материалистический подход к исследованию феномена был положительно оценен Ф. Энгельсом, который использовал данные и умозаключения Моргана при написании известной работы «Происхождение семьи, частной собственности и государства».

Цивилизационная модель понимания развития человечества всегда имела сторонников и противников, что не мешает ее применению для описания феноменов, присущих человеческому обществу, даже теми, кто критикует ее. Например, несмотря на критическое отношение к познавательной ценности понятия «цивилизация» И. Валлерстайн в работе «После либерализма» неоднократно в положительном смысле упоминает термин «цивилизация»¹. Война относится к цивилизационным феноменам, поэтому отношение между цивилизацией и войной представляет интерес с точки зрения их взаимной детерминации.

Первый вопрос, который возникает — что появилось раньше: война или цивилизация? Однозначного ответа на этот вопрос нет. Если рассматривать его в марксистской парадигме, то получается, что война появляется вместе с государством, делением на классы, появлением политики. Вместе с тем, мы понимаем, что определить точку отсчета в возникновении такого социального явления,

как война, — не просто, и зависит это от методологических основ периодизации. Были ли войны у дикарей и варваров? По этому поводу немецкий историк Г. Дельбрюк писал: «История военного искусства есть одна из нитей в ткани всеобщей истории, и начинается вместе с последней. Но изучению она лучше всего поддается не с момента появления из доисторического полумрака первых мало-мальски ясных очертаний; лучше всего начинать исследование с момента появления исторических источников, дающих полное и ясное представление о событиях. Такой момент наступает для нас впервые лишь с эпохой персидских войн. Зато, начиная с этого момента, мы можем с помощью непрерывного ряда свидетельств проследить эволюцию вплоть до наших дней, причем каждый последующий период способствует освещению всех предыдущих. Ни об одном из более ранних военных событий мы не имеем столь ясного представления. Поэтому Персидские войны и являются естественной исходной точкой для истории военного искусства»².

В древности войны велись не только между государствами, но также между государствами и соседними племенами. Например, Галльская война, Маркоманская война и другие. Также случались военные столкновения между племенами варваров. Таким образом, можно сделать вывод, что война присуща не только государствам, но и племенам, находившимся на более низкой стадии общественного развития, иначе говоря, варварам (по классификации Моргана). Так, если судить о военных возможностях вестготов, то они были на достаточно высоком уровне, чтобы взять Рим после нескольких походов на него и длительной осады. Кстати, о войне, которую ведут стороны конфликта: война для каждого из участников может отличаться от той, которую ведет ее противник. На это влияют самые разные факторы (технологического, тактического, нравственного, демографического характера и т.д.).

Интересно, каким образом изменялась война в цивилизационном плане: с точки зрения культуры и одного из значений глагола «civiliser», упомянутого Э. Бенвенистом, — «смягчать нравы». Если войны доисторического (доцивилизационного) периода многими исследователями (М.С. Авербух, П. Кластр и др.) характеризуются как крайне жестокие в силу того, что рабство не было

экономически оправдано, так как прокормить пленных/рабов не всегда представлялось возможным. Еще в XVIII–XIX веках у народов, находящихся на доиндустриальной ступени развития, после опустошительных племенных войн наблюдалось полное или почти полное истребление противников. Нечто похожее происходило в XX веке, в одном из локальных конфликтов, описанном в информации, распространенной в 1993 г. Международным комитетом Красного Креста: «Характер войны изменился до такой степени, что 90% лиц, непосредственно затронутых боевыми действиями, более не являются, как ранее, комбатантами, а представляют собой гражданское население». Поражает жестокость, с какой участники боевых столкновений относились к мирному населению, раненым, пленным. Делегаты МККК, находившиеся на месте событий, свидетельствуют: «...Затем обстрел прекратился, но убийства продолжались. Солдаты врвались в расположенные поблизости дома, крушили, били и грабили. После этого мертвых, умирающих и оставшихся в живых погрузили всех вместе на грузовики. По пути в больницу, скользя в лужах крови, солдаты продолжали свои зверства, штыками добывая тех, кто еще двигался. Некоторые из жертв выжили лишь благодаря тому, что были погружены первыми и были защищены покрывшими их телами»³.

В оценке взаимного влияния цивилизации и войны важно понимать, что соотношение понятий культура и цивилизация определенным образом отражает взаимодействие названных феноменов. В культуре как в зеркале находила отражение война в самых ее различных проявлениях. Война издавна входила в систему ценностей человека и была предметом его внимания, поклонения и осмысления. Пытаясь понять окружающий его мир, человек заметил, что тот постоянно претерпевает какие-то изменения. Поэтому очень рано «изменение» как превращение в нечто другое стало предметом внимания и изучения мыслителей. Истолковывая изменение как движение, Гераклит считал изменение универсальным свойством мироздания. Его утверждения о том, что все подвержено изменениям, давно стали общим местом в дискурсе об изменчивости мира: «Одно и то же в нас живое и мертвое, бодрствующее и спящее, мо-

лодое и старое, ибо эти противоположности, переменившись, суть те, а те, вновь переменившись, суть эти»⁴. Он же является автором высказывания: «Война — отец всех, царь всех: одних она объявляет богами, других — людьми, одних творит рабами, других — свободными». Из этого можно сделать вывод о том, что война является для него основой всего сущего, кроме того, война многогранна в своих проявлениях и может изменяться с течением времени, по причине обстоятельств, а также в силу борьбы противоположностей.

Первичность войны, ее изменчивость нашли отражение у римлян в культе бога Януса. Этот двуликий бог начала и конца, входов и выходов, дверей — по имени которого назван месяц январь, выполнял кроме прочих функцию защитника и покровителя воинов. Когда принималось решение о начале войны, двери храма открывались ключом и перед ликами божества проходили отправлявшиеся на войну отряды ратников. В течение всей войны двери храма не закрывались, и только после заключения мира консул запирает их на ключ. Говоря об изменчивости войны, ее форм, динамики и успеха, французские полемологи, а также современные исследователи этого феномена часто сравнивают войну с другим мифическим героем — Протеем. Вероятно, они основываются на утверждениях Вергилия, говорившего о способностях этого морского божества (сына Посейдона) принимать различные облики.

Восточная традиция, ассоциирующаяся у нас с именем Сунь-Цзы, воспринимает войну как изменчивое состояние. «Китайский Клаузевиц» (как часто называют Сунь-Цзы) так определяет ее превращения: «...У войска нет неизменной мощи, у воды нет неизменной формы. Кто умеет в зависимости от противника владеть изменениями и превращениями и одерживать победу, тот называется божеством»⁵. К. Клаузевиц не менее метафорично подчеркивает внешние и внутренние источники трансформации войны: «Итак, война бывает не только настоящим хамелеоном, так как она в каждом конкретном случае несколько изменяет свою природу, но также и в своих общих формах по отношению к господствующим в ней тенденциям она представляет собой странную троицу, составленную из насилия как первоначального своего элемента, ненависти и вражды...»⁶.

Таким образом, способность войн к изменению в зависимости от различных факторов была подмечена уже в далеком и не столь далеком цивилизационном прошлом. На протяжении длительного времени многие мыслители, политики и военные писали об изменениях в войне, останавливая свое внимание на тех изменениях, которые были наиболее заметны или предсказуемы в их время.

Всегда в той или иной степени, эксплицитно или имплицитно, вставал вопрос, имеющий непреходящее значение, — это проблема критериев, по которым можно было типологизировать войны, т.е. установить отличия, которые давали основания для присвоения войне специфического имени (например, «тотальная война», «холодная война», «ядерная война» и т.п.). В этом отношении нужно, прежде всего, отметить субъектно-объектные отношения, возникающие в войне, которые влияют на создание типологии войн. Субъектом войны является Человек, постоянно придающий ей новые качества, которые до определенного момента отсутствовали или находились в неразвитом состоянии. Какие войны ведутся — зависит от человека и степени развития его интеллектуально-нравственных качеств, а также от уровня технологического развития современного ему общества.

XX век заложил основы тенденций, получивших развитие в дальнейшем. Начало было ознаменовано англо-бурской войной (1899–1902). Именно в ходе нее впервые англичане впервые применили тактику выжженной земли и концентрационные лагеря (для семей воюющих буров). В Первую мировую немцами были использованы отравляющие вещества (горчичный газ, получивший название по месту его первого применения на реке Ипр — иприт). Война показала, что в дальнейшем мировые войны будут носить тотальный характер.

С возникновением цивилизации и превращением ее в определяющий фактор развития военного дела и представлений о войне стали появляться новые типы войн, регламентироваться поведение воюющих сторон, смягчаться нравы участников, уменьшаться жестокость боевых действий, появилось стремление защищать гражданское население от последствий войны, гуманное отношение к военнопленным и т.д. Однако это далеко не всегда и не ко всем применялось. Например, С. Хантингтон откровенно заявляет, что мир, в котором происходит столкновение цивилизаций, — это

неизбежно мир с двойной моралью: одна используется по отношению к «братским странам», а другая — по отношению ко всем остальным⁷. Тем не менее, до определенного момента оценка тенденций развития войны была оптимистичной.

С. Хантингтон убежден в том, что принадлежность к одной цивилизации снижает вероятность насилия, — как это было в 1991–1992 годах, когда многие были обеспокоены возможностью военного столкновения между Россией и Украиной из-за спорных территорий — в первую очередь Крыма, — а также Черноморского флота, ядерных арсеналов и экономических проблем. Он считает, что вероятность вооруженного конфликта между Россией и Украиной не очень велика, т.к. это два славянских, по большей части православных народа, на протяжении столетий имевших тесные связи. Поэтому в начале 1993 года, несмотря на все причины для конфликта, лидеры обеих стран успешно вели переговоры, устраняя разногласия⁸.

С момента публикации статьи в 1993 г. история не дала окончательного ответа на поставленные вопросы. По-видимому, в чистом виде мы вряд ли найдем какую-либо войну из длинного списка идеальных типов войн, которые были предложены разными авторами. Тем не менее, мы находим некоторые совпадения с исторической практикой. А.С. Панарин, уделявший много внимания проблемам православной цивилизации и стратегической нестабильности, писал о современной борьбе между субъектами международных отношений: «Сегодняшнее противоборство миров интерпретируется посредством разных понятий, в том числе “конфликта цивилизаций” (западной) с “восточным варварством”, с “фундаментализмом и терроризмом”, наконец, как борьба современного “открытого общества” с архаикой национал-патриотизма и изоляционизма»⁹. Он считает, что мир уже ввергнут в новую конфронтацию, которая преследует цель установить новый мировой порядок, где будет установлена иерархическая пирамида, на вершине которой будут находиться США: «Новая мировая война, начатая Америкой, — это процедура классового очищения цивилизованного мира от нецивилизованных элементов, в распоряжении которых даже после краха представляющей их сверхдержавы частично сохранились такие средства самозащиты, как национальное государство, армии

и “фундаменталистские идеологии”. Все это и должно быть сокрушено в ходе “глобальной антитеррористической операции”, организованной США. Решающим условием такой операции является идейное перевооружение “благополучной части человечества” на платформе непримиримого социального расизма»¹⁰.

Критерии типологизации войн могут основываться на хронологических принципах, способах ведения боевых действий, по субъектам войны, по этическим основаниям, по масштабу, по преследуемым целям, по месту ведения войны, по продолжительности, по уровню военных усилий, по количеству потерь в единицу времени и т.д. Эти критерии призваны выделить конкретную войну среди прочих, увидев в ней особенное, что составляет специфику данной войны или определенного типа войн. Одну и ту же войну можно рассмотреть в рамках того или иного критерия, так как она обладает разнообразными качествами.

Уже в этом мы видим изменчивость не только самой войны, но и ее восприятия субъектом. В войне существуют инвариантные и переменные составляющие. Инвариантная сторона войны служит сохранению самого понятия «война», а переменные составляющие играют роль расширения содержательной стороны и сужения объема понятия. Итак, «война» является родовым понятием, а, например, «война на изнурение» представляет собой видовое понятие. Именно видовые понятия фиксируют новые качества родового понятия, которые показывают в нем изменения, имеющие значимый характер. Вместе с тем, стремление к созданию новых понятий далеко не всегда играет положительную роль. Желание выдумать новый термин не всегда безобидно и может преследовать цель разрушения сложившейся системы взглядов на какое-то явление в интересах той или иной заинтересованной стороны. Памятны дебаты по поводу «звездных войн», которые велись в конце прошлого столетия. Создание этого виртуального понятия в определенной степени повлияло на позицию Советского Союза, поверившего в реальность этого военно-политического блефа, повлиявшего на дальнейший ход исторических событий того периода.

Когда мы задаем вопрос о современном состоянии какого-либо процесса или явления, мы ставим перед собой непростую задачу —

определить, что такое современность и с какого именно момента она начинается. Конкретной методологии определения рамок современности не существует, поэтому при решении практических проблем установление конкретно исторических границ современности становится задачей автора. Применительно к войнам, современность можно привязать к окончанию Второй мировой войны и установлению послевоенного мирового порядка, обеспечившего равновесие сил и отсутствие в течение длительного периода военного конфликта между блоками стран, относящихся к противоположным социальным системам. В военном отношении окончание войны ознаменовалось применением Соединенными Штатами Америки нового — ядерного оружия, ставшего вехой новой эпохи.

Период после окончания Второй мировой войны стал временем ускоренных метаморфоз войны, так как в течение короткого исторического периода расстановка военно-политических сил на мировой арене изменилась коренным образом. После войны создание двух крупных военных блоков во главе со сверхдержавами (США и СССР), обладающими ядерным и химическим оружием, делало почти невозможным их прямое столкновение. Зато на периферии происходили различные локальные конфликты, являвшиеся своего рода опосредованной формой столкновения этих блоков.

С началом перестройки и распадом Советского Союза сдерживающий потенциал биполярности был утрачен, что привело к росту числа и разнообразия конфликтов, до этого находившихся в неразвитом состоянии. Появились новые типы конфликтов, видов ведения вооруженной борьбы, получивших названия войн. Классификация войн приобрела конкурирующий характер. «Законодателем мод» стали страны с развитыми экономиками и военными возможностями, в первую очередь США. Преобладание англосаксонской терминологии объясняется огромными расходами этих стран на войну и развитие военной теории, позволяющими задавать тон в этой области. Вместе с тем, можно отметить, что такое продуцирование новых концептов имеет не только технологический, но и оценочный характер, что позволяет выпячивать выгодные с пропагандистской точки зрения стороны и скрывать истинные цели войн и военных конфликтов, которые ведутся ими.

Сами понятия, вынесенные в название статьи, тоже подвержены изменениям, что свидетельствует о том, что меняется реальность, в которой мы живем, и восприятие этой реальности. Для того чтобы адекватно оценивать изменения и принимать соответствующие реальной ситуации решения в военно-политической сфере, необходима кропотливая и взвешенная работа философов, политологов, историков, психологов и других специалистов для того, чтобы «отделить зерна от плевел» и позволить одерживать победу не только на полях сражений, но и в интеллектуальном противоборстве с теми, кто пытается установить несправедливый мировой порядок или исказить историю.

М. ван Кревельд в своей знаменитой работе «Трансформация войны» на повестку дня выносит ряд проблем, связанных с изменениями войн в современную эпоху. В книге есть ряд идей, которые обладают определенной долей новизны: рассмотрение войны как культурно обусловленного вида человеческой деятельности, социокультурная обусловленность современных вооруженных конфликтов, неспособность традиционных армий вести успешную борьбу с нерегулярными формированиями в локальных конфликтах. Однако многие моменты были уже проанализированы другими исследователями.

В плане отношения к неологизмам в данной области очень важным представляется критический анализ понятия «гибридные войны», активно внедряемого западными средствами массовой информации, политиками и исследователями (например, бельгийским политологом Ж. Анротеном). Указанный автор, кроме термина «гибридные войны», использует в своей книге¹¹ и термин «техно-герилья» (можно перевести как «техно-партизанская война»). Другие иностранные авторы используют для описания тех же явлений термин «нелинейные войны». Это похоже на своего рода аукцион названий. То, о чем сейчас заговорили западные исследователи, уже было предметом исследования в трудах Е.Э. Месснера¹², еще в 1960-х годах предложившего ввести новое понятие «мятежевойна» для появившихся уже тогда новых явлений в области ведения войны. Он писал: «Мятежевойна есть современная форма войны. Никаких норм, шаблонов мятежевойна не признает... Индивид мятежевойны не признает классических, грандиозных, массовых сражений... Против массо-

вых армий — тактика комаров и иные приемы мятежевоевания: террор, бандитизм, восстания, беспорядки и даже демонстрации и манифестации... Оператика мятежевойны шагает по таким фазам: деморализация, беспорядки, террор, постепенная вербовка в революционность, перестройка душ... Стратегия мятежевойны имеет конечной целью разрушение структуры, а “разрушенное государство не может быть восстановлено, мертвый не может быть пробужден к жизни” (Сунь-цзы)... Надо отказаться от веками установившихся понятий о войне. Надо перестать думать, что война — это когда воюют, а мир — когда не воюют. Можно быть в войне, не воюя явно...»¹³.

Изменения, происходящие в современных обществах, а также в формах их мирного и военного взаимодействия, в том числе носящего конфликтный характер, заставляет нас внимательно наблюдать за тем, как изменяются средства вооруженной борьбы и иные средства навязывания воли возможным противником, включая понятийное противоборство. Необходима творческая переработка существующих концепций в области военного дела и создание оригинальной, жизнеспособной теории современной войны, которая обеспечивала бы превосходство на всех направлениях борьбы с противником.

¹ См.: *Валлерстайн И.* После либерализма. М. 2003. С. 194, 214, 250.

² *Дельбрюк Г.* История военного искусства. Античный мир. Германцы. Смоленск, 2003. С. 4.

³ Жертвы войны. Женева: МККК, 1993. С. 3–4.

⁴ Фрагменты ранних греческих философов / Подг. А.В. Лебедев. М., 1989. Ч. 1. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики С. 213.

⁵ *Сунь-Цзы.* Трактаты о военном искусстве. М., 2003. С. 49.

⁶ *Клаузевиц К.* О войне. М., 1997. С. 58.

⁷ См.: *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. № 1. С. 33–48.

⁸ См.: *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. № 1. С. 33–48.

⁹ *Панарин А.С.* Стратегическая нестабильность в XXI веке // *Панарин А.С.* Православная цивилизация. М., 2014. С. 853.

¹⁰ *Панарин А.С.* Стратегическая нестабильность в XXI веке // *Панарин А.С.* Православная цивилизация. М., 2014. С. 857.

¹¹ *Henrotin J.* Techno-guérilla et guerre hybride. Le pire des deux mondes. Nuvis, 2014.

¹² Военный теоретик, полковник Генерального штаба Русской армии, эмигрировавший из России после гражданской войны. Автор многих работ, предрекавших наступление эпохи «мятежевойн».

¹³ Цит. по: *Домнин И., Савинкин А.* Ассиметричное воевание // Отечественные записки. 2005. № 5 (26) [www.strana-oz.ru/2005/5/asimmetrichnoe-voevanie].

РАЗДЕЛ II

Цивилизационная парадигма в научном наследии А.С. Панарина

МАСЛИН М.А.

А.С. Панарин о русской идее

Тема русской идеи в творчестве Александра Сергеевича Панарина является оригинальным сюжетом в рамках государственнического консервативного направления отечественной политической философии, к которому он, несомненно, принадлежал. В самом общем плане А.С. Панарина можно представить в качестве последователя того варианта русской идеи, который был высказан другим «государственником», И.А. Ильиным. Он формулируется следующим образом: «Возраст русской идеи есть возраст самой России». Это определение русской идеи «в широком смысле» обозначает общую россиеведческую направленность сочинений Панарина, наполненных многообразными идеями, образами и смыслами родной исторической, литературной, философской и общекультурной стихии разных эпох, которую он остро ощущал и передавал в своих философско-политических текстах.

Имена Ивана Калиты, Петра Великого, Гоголя, Лермонтова, Пушкина, Достоевского, Розанова, Чехова, Франка, Булгакова, Степуна, Соловьева, Бердяева, Вышеславцева, Флоровского, Лосского и многих других персонажей русской интеллектуальной и политической истории постоянно присутствовали в его сочинениях. Их «русские

идеи» использовались Панариным, как правило, не «назывным» способом, как цитаты или примеры, но как опорные герменевтические конструкции, развивающие эти первоисточники собственными авторскими дополнениями. Здесь не было места самовыражению «во что бы то ни стало», но, напротив, присутствовало бережное и точное отношение к первоисточнику. За этим авторским своеобразием проглядывается панаринский особый стиль и творческая личность выдающегося ученого-патриота, открытого к мировой культуре и, в то же время, укорененного в мире русского.

Панарин не был занят специальной теоретической разработкой философии русской идеи как таковой, влед за ее классиками — В.С. Соловьевым и Н.А. Бердяевым, хотя в его текстах, особенно в последних сочинениях — «Православная цивилизация в глобальном мире» и «Стратегическая нестабильность в XXI веке» — явно прослеживается влияние предшествующих отечественных интерпретаций русской идеи.

Цель данной статьи заключается в том, чтобы показать русскую идею Панарина в качестве оригинального проективного синтеза «соловьевского» и «бердяевского» вариантов русской идеи, — синтеза, распространенного на осмысление геополитической реальности XXI столетия. Для удобства беседы обозначим соловьевский вариант как «универсалистский», а бердяевский — как «самоценный» (термин самого Панарина).

Во введении к монографии о православной цивилизации Панарин задается вопросом в духе христианского (европейского) универсализма, сама постановка которого обнаруживает созвучие с версией русской идеи Владимира Соловьева: «Возможен ли новый синтез формационной и цивилизационной парадигм — общечеловеческий прорыв в будущее не на основе культурного разоружения и обезличивания, а с сохранением культурно-цивилизационного многообразия человечества? Положительное решение данного вопроса возможно при условии, если мы отыщем такую цивилизацию, которая не имеет никаких поползновений решать проблемы сепаратным образом, вынося за скобки всю мировую проблематику (в том числе западную) и сосредоточившись на своей исключительности. Не отвечает ли указанному критерию российская цивилиза-

ция? Будучи отличной от Запада и сознающей свое отличие (о западных эпитафиях мы здесь не говорим), она тем не менее никогда не обнаруживала склонности ни к сепаратному обустройству, ни к тому, чтобы свалить с себя ответственность за судьбу мира»¹.

Задача, поставленная Панариным в книге «Православная цивилизация в глобальном мире», заключалась в том, чтобы оценить потенциал развития российской цивилизации, коренящейся, в частности, в ее православном архетипе, — «осознать его как собственную проблему и задачу, не решив которую невозможно жить дальше». Эта задача решалась ученым с позиций оригинального творческого осмысления отечественной интеллектуальной истории в широком смысле слова. Панарин не был собственно историком отечественных политических учений, равным образом не был аналитиком-систематизатором разных направлений русской философской мысли. Однако в его текстах отчетливо прослеживается стремление охватить самые различные формы интеллектуальной деятельности, включая философскую и религиозную мысль, политические и социальные теории, литературу и искусство, сферу образования и общественного мнения. Панарин, несомненно, имел дело в своих сочинениях с конкретикой политических и социальных проблем и — одновременно — с философскими теориями о человеке и бытии, выступая не в качестве политолога-эмпирика, но в качестве *политического философа* в широком, аристотелевском смысле слова. Он считал, что политическая философия отнюдь не тождественна политической мысли вообще, особенно в таком ее варианте, который ныне называется политологией. Институциональная политология в России, к сожалению, рассматривается в качестве замены политической философии, является не собственно философским, но полидисциплинарным образованием с включением элементов социологии, экономики, социальной психологии. Политологами стали называться политизированные журналисты, парламентарии, чиновники, бизнесмены, политтехнологи и другие представители массовых профессий, обслуживающих сферу политического. Такой пестроте, а по сути дела, измельчанию политической мысли контрастирует традиция русской политической философии. Панарин как ее представитель и как свобод-

ный мыслитель уникален и в роли работника сферы «политического обслуживания» непредставим.

Панаринское понимание своеобразия православной цивилизации внешне и внутренне близко философе русской идеи Владимира Соловьева, убежденного сторонника христианского универсализма и резкого критика национализма, утверждавшего, что *«идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»*. Общий замысел русской идеи Соловьева относился к так называемому «теократическому» периоду его творчества, когда он разрабатывал свое учение о «вселенской теократии», испытав разочарование в своих первоначальных надеждах (близких к славянофилам) на русский народ как на носителя будущего религиозно-общественного возрождения для всего христианского мира. В конце марта 1887 г. Соловьев прочел в Москве (в пользу нуждающимся студентам) две лекции на тему «Славянофильство и русская идея». Славянофильски настроенная московская публика приготовилась прослушать лекцию «аксаковского» направления, ведь в то время в печати находился очередной том собрания сочинений И.С. Аксакова (в его подготовке участвовал Соловьев), вышедший в свет под наблюдением вдовы писателя, А.Ф. Аксаковой, старшей дочери поэта Ф.И. Тютчева. Соловьев, встреченный, по словам присутствовавшего на лекции Л.И. Поливанова, «шумными рукоплесканиями», был провозглашен «гробовым и мрачным молчанием».

Не поддержанный в Москве, Соловьев направил свой путь во Францию, где и прочитал свою парижскую лекцию, представлявшую собой редакцию московской, с сохранением ее основного содержания. Чем же провинился Соловьев перед московскими «славянолюбями»? В чем смысл обвинения его в «непатриотизме» в московских газетах? Наверное, не в том, что значительная часть его «Русской идеи» построена на критике разных грехов России. Ведь Соловьев выступал против сведения русской идеи к «христианской монархической идее». По его словам, ни государство, ни общество, ни церковь, взятые в отдельности, не выражают сущности русской идеи; все члены этой «социальной троицы» внутренне связаны между собой и в то же время «безусловно свободны».

Сущность русской идеи в представлении Соловьева совпадает с христианским преображением жизни, построением ее на началах истины, добра и красоты. Для национальной идеи «нет имен, нет званий и положений, а есть только другая человеческая личность, ищущая правды и добра, заключающая в себе искру Божию, которую следует найти, пробудить, зажечь».

Однако и славянофилы, начиная с А.С. Хомякова и И.В. Киреевского, остро критиковали различные российские неурядиства. Неприятие Соловьева московской публикой, видимо, объяснялось тем, что Соловьев с одной стороны, затронул «болево́й нерв» официальной имперской идеологии, основывавшейся тогда на панславизме, а с другой стороны — «не выразил сочувствия братьям-славянам». И целил он, надо сказать, в весьма слабое место. Соловьев прекрасно сознавал, что в «панславистском варианте» русская идея является очень неустойчивой и в метафизическом, и в политическом отношениях. Православие — не племенная религия, доктрина России — не партикуляризм, а универсализм, и для русской идеи несостоятельно подчеркивание любой односторонней этнической ориентации, в том числе вытекавшей из панславизма. Призыв Соловьева к самоотречению России во имя реализации христианского единства, во всяком случае, выглядел как более реалистический взгляд на ее духовные и геополитические перспективы, чем «племенной национализм» панславистской доктрины.

Панарин также исходил из того, что всякого рода «этноцентричные духовные системы» не могут служить опорой для реалистической государственной политики, ибо «люди другого этноса или другого государства при этом чувствовали бы себя изгоями»². Вслед за Н.Я. Данилевским и А. Тойнби Панарин связывал ядро цивилизаций с мировыми религиями, а не с изоляционистским этноцентризмом и этнократизмом, бурно разросшимся в постсоветскую эпоху. Развал Советского Союза означал торжество «демократического расизма» в новых независимых государствах, что чревато в них, предупреждал Панарин, этническими чистками и вооруженными конфликтами.

Предупреждение Панарина, русского уроженца Донбасса, особенно остро воспринимается сегодня, в условиях гражданской

войны на юго-востоке Украины. В то же время Панарин доказывал, что победа Запада в холодной войне знаменовала отказ от установок не только христианского, но и более нейтрального — просвещенческого универсализма. В результате формируется новый тип русофобии: «Теперь тоталитаризм интерпретируется в духе культурологического и этнического расизма — как специфический продукт русской ментальности, русской культуры, а в самое последнее время — как продукт Православия»³.

Панарин прекрасно понимал и точно воспроизводил метафизическое содержание того варианта русской идеи, который, по его мнению, был впервые высказан «на современном философском языке» славянофилами. Ни в коем случае нельзя трактовать славянофилов как неких «ненавистников Запада» и «квасных патриотов», националистов или изоляционистов. Консерваторы-славянофилы не меньше, чем их оппоненты либералы-западники, любили Запад, эту «страну святых чудес» (Хомяков) и потому переживали кризис европейской культуры первой половины XIX века как общий кризис христианской культуры. Их заботой было не отбрасывание формальной западной рассудочности, а стремление соединить новейшие достижения европейского философского интеллекта с великими святоотеческими традициями, с мудростью христианского Востока.

Не как узкий специалист-историограф русской философской мысли, но как глубокий теоретик цивилизационной теории, Панарин дал безупречно точное, исторически достоверное определение сути славянофильства как идейного течения, во многом определившего главные контуры русской идеи не только в девятнадцатом, но и в двадцатом столетии: «Вместо того, чтобы отворачиваться от Европы, они (славянофилы. — М.М.) воспринимали кризис европейской культуры как планетарное явление, нуждающееся в планетарном же мироустроительном ответе. Славянофилы никогда не рассуждали о России как о замкнутом территориальном образовании, выстраивающем демаркационную линию вокруг внешнего, иноязычного и иноконфессионального мира. Напротив, они были совестливыми глобалистами, убежденными, что проблемы, не решенные в одном месте, станут язвой всего человечества, и что кризис, развернувшийся на Западе, нуждается в обще-

человеческом решении»⁴. То, что Панарин определил в качестве «славянофильской парадигмы восприятия европейского кризиса», — становится общей характерной чертой философии русской идеи, развиваемой следующими за славянофилами поколениями русских философов. Речь идет об «умении интернизировать понятие европейского кризиса» (определение Панарина) — необычайно поучительной черте отечественной мысли, нацеленной на осмысление «европейского кризиса» с целью поиска путей преображения *всего* человечества и соединения *всех* народов, а не какой-то их избранной части на началах любви, добра и красоты. Эта черта оказала заметное воздействие на концепции Данилевского и Леонтьева, систему Соловьева, философские построения братьев Трубецких, Бердяева и Франка и др. В рамках концепции православной цивилизации Панарина именно славянофилам отводится пионерская роль обсуждения философских проблем с точки зрения православно-церковного сознания.

В своих трудах Панарин нередко пользовался методологией проведения сравнения между двумя эпохами: падения Российской империи в 1917 году и распадом СССР в 1991 году. В контексте вопроса о судьбе православной цивилизации и русской идеи это сравнение отнюдь не сводилось им лишь к формально-историческим параллелям с Западом в терминах «отставания», «русской архаичности», или «поражения в холодной войне». Падение обеих империй — Российской и Советской — Панарин предлагал оценивать не в рамках пресловутого «прагматическо-технологического сознания», а «в сфере духа». Как раз в сфере военно-стратегического потенциала Россия-СССР вполне смогла выдержать жесткую конкуренцию и устоять в противостоянии с Западом. Однако инстинкт собственного цивилизационного выживания России прогрессивно утрачивался и сокращался, подобно шагреновой коже, заменялся инстинктом «европейничанья» по аналогии с «обезьянничаньем» (образ Данилевского). Россия все дальше и дальше во времени и пространстве старалась казаться не тем, чем являлась на самом деле, относя себя к референтной цивилизационной группе Запада, а не России-Евразии. Более того, осознав свою отсталость в последнее десятилетие XX века по части институтов либеральной демократии и правового государства,

Россия стала настолько быстро ускоряться в подражании Западу, что превратилась в его своеобразное «кривое зеркало» (Дж. Кьеза).

Властные и интеллектуальные элиты России повели себя как «глупые дети», которые растратили огромное русское богатство (по Розанову). Причем эти элиты действовали вопреки реалистической логике русского патриотического западничества: осознав, что «Россия не Запад», в чем-то перенимать его достижения и даже следовать его путем, но так, чтобы не повторять западных ошибок. Еще в 1836 году в письме к А.И. Тургеневу Чаадаев писал: «Нам нет дела до крутни Запада. Сами-то мы не Запад». В противоположность этому российские элиты, писал Панарин, «в XX веке вели себя как последовательные эпигоны: сначала они заимствовали у Запада коммунистическую идеологию и на ее основе воздвигли новый строй, ничего общего не имеющий с российской культурной традицией»⁵. И далее: «Когда же этот заемный образец, несмотря на умопомрачительные усилия и жертвы, обнаружил свою непоправимую ущербность, то наши доморожденные «демократы», вышедшие из коммунизма, в поисках альтернативы снова обратились к Западу. Там они получили новый рецепт, заново подтвердив и свою культурную беспочвенность, и свое творческое бесплодие и зависимость. Новый заемный образец «импортированного либерализма» оказался не менее разрушительным практически и не менее антинациональным по духу, чем прежний, коммунистический»⁶.

«Наступая на собственные грабли», растрачивая и отвергая потенциал своей цивилизации, российские элиты вместе с тем «наступали и на чужие грабли», повторяя чужие западные неудачи, вместо того, чтобы следовать своим собственным путем, учитывая при этом и свои, и западные ошибки. Отсюда — ничтожные, а по сути — просто нигилистические результаты в хозяйственной деятельности, которая, по выражению Панарина, стала сферой господства «беззастенчивых растлителей, расхитителей и погромщиков». Тогда как Россия с ее колоссальными ресурсами объективно имеет все основания рассчитывать на практически безграничный хозяйственный рост при условии ведения экономики, по выражению Панарина, на условиях «честной игры» и «настоящей соревновательно-

сти». Во всяком случае, среди русских мыслителей трудно отыскать таких, кто видел бы какие-либо внутренние препятствия для роста российской экономики. Достаточно сослаться в качестве подтверждения на труды таких выдающихся аналитиков производительных сил России, как Д.И. Менделеев и В.И. Вернадский.

Заменой нигилистического игнорирования и разбазаривания цивилизационного — духовного и хозяйственного потенциала Отечества неизбежно должен стать, по прогнозу Панарина, патриотически ориентированный «социокультурный консерватизм — своего рода фундаменталистская реакция «морального большинства», опирающегося на традицию и религию»⁷. При этом важно учитывать, что опора на собственную цивилизационную традицию не должна ограничиваться простым сохранением культурного наследия, — подчеркивал Панарин. Необходимы «поиски большой идеи», которая основывалась бы на православном кенотизме, жалостливости и сострадании к «униженным и оскорбленным», на неискоренимом в русском сознании чувстве социальной справедливости, — с одной стороны, а с другой стороны — на «проекте будущего, чаемого миллионами», способном осуществить «поворот гуманитарного типа, касающийся самих наших ценностей, смыслов жизни, приоритетов и идеалов»⁸.

Способность русской нации «расшибаться в лепешку» во имя того, что Панарин называл «большой идеей», в свое время особо выделял такой выдающийся русский мыслитель, как Питирим Сорокин. В своей предсмертной статье, посвященной общей оценке национального характера и сознания русской нации, он отнес систему ценностей России к числу идеациональных, идеалистических (интегральных) суперсистем, в рамках которых огромное мобилизующее значение имеют духовные, идейные компоненты. Сорокин показал, что доминирующее сознание и культурная суперсистема русской нации, включая науку, религию, философию, этику, право, искусство, политику и экономику русской нации с момента ее возникновения в IX веке были идеациональными, или религиозными: «Основные черты русского сознания и все компоненты русской культуры и социальной организации, а также всей системы основных ценностей представляли собой идеологиче-

ское, поведенческое и материальное воплощение этой главной посылки (т.е. христианской религии)»⁹.

Таким проектом «большой идеи» для будущего России, развившимся на ее оригинальной цивилизационной основе, Панарин считал евразийскую идею, выступающую в качестве противовеса и альтернативы западной идее атлантизма: «Альтернатива есть. Она связана с евразийской идеей. Парадоксальность этой идеи состоит в том, что, выступая как более жесткая в отношении Запада, связанная с консервативной традицией российских “государственников”, она в то же время предотвращает столкновение России с Западом, ориентируя ее на Восток, в привычную цивилизационную нишу. Европейско-просветительская традиция России при этом не отбрасывается, а, напротив, усиливается, так как не требует “византийской” ревизии»¹⁰.

Необходимо подчеркнуть, что разрабатывая свой «евразийский» или, по-другому, «северо-евразийский проект» и определяя евразийство в качестве наиболее перспективного варианта русской идеи XX века, Панарин солидаризировался именно с классическим евразийством 20–30-х годов прошлого столетия, с евразийством Г.В. Флоровского, Н.С. Трубецкого, П.Н. Савицкого и Н.Н. Алексева. В ряде случаев он ссылался также на «последнего евразийца», Л.Н. Гумилева, но не принимал разного рода экзотические варианты неоевразийства в духе восточного мистицизма или пантюркизма. Он был согласен с евразийцами в том, что русская революция, с одной стороны, есть логическое завершение эпохи европеизации Петра Великого, а с другой — свидетельство «об отделении, противопоставлении русской судьбы — судьбам Европы»¹¹. При этом же исполнение «русской судьбы» мыслилось как Панариным, так и евразийцами не как националистическая доктрина, наподобие фашизма или национал-социализма, а как «вселенская задача» и проект будущего, направленный на сохранение многообразия цивилизаций и «цветущей сложности» многообразных проявлений мировой культуры. Эта задача, несомненно, имеет актуальное значение, и рассматривалась она Панариным в качестве варианта перспективного антиглобализма для современной политической философии. Восточно-западный склад русской души А.С. Панариным остроумно определялся как «неусы-

новленность России ни в одной из цивилизационных ниш», так как Россию на Востоке «воспринимают «полпредом» Запада, на Западе — носителем восточных начал».

Вслед за Соловьевым, Леонтьевым и евразийцами А.С. Панарин исходил 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 именно религия создает и определяет культуру, а не наоборот. Соглашаясь со славянофилами в том, что русская культура и русская судьба неразрывно связаны с православием, Панарин вслед за евразийцами не согласился с представлениями славянофилов и Данилевского «о славяно-русском мире как о культурном целом». Самое большее, о чем можно говорить с евразийской точки зрения, — 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, туранский элементы. Русская идентичность здесь понимается не этнически, а пространственно, как производная от русской земли, то есть от природно-географического евразийского *месторазвития* русского народа, занимающего в истории *свою* территорию и сформировавшего здесь *свои* особенные ментальные характеристики.

Более того, оценивая русскую идею в панславистском варианте, предложенном Данилевским, Панарин отчетливо видел не только утопичность панславизма, но и его прямую опасность в современных условиях. Он пронизательно замечал, что призыв к интеграции бывших славянских социалистических стран может быть реальным не вместе с Россией, а против нее, поскольку скорее всего означал бы их втягивание в антироссийские геополитические структуры. «Не следует забывать, — писал Панарин, — что постсоциалистическая Восточная Европа сегодня является не полноценным членом “европейской семьи”, а маргиналом Запада, “второй”, низшей по сорту Европой»¹². Сегодняшняя действительность

оказалась еще трагичнее, чем мудрые предостережения Панарина. Идея племенного «славянского братства» оказалась сегодня не только посрамленной, но и расстрелянной нынешней нацистской элитой Украины, охваченной небывалой и беспрецедентной для славянства агрессивной русофобией.

Отрицание моноэтнического содержания русской идеи, согласно евразийскому подходу Панарина, 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. «Россия — не этническое “государство русских”, — писал Панарин, — а особая цивилизация, обладающая своим суперэтническим потенциалом и соответствующим набором геополитических идей. Одна из таких идей, издавна вынашиваемая в недрах консервативного политического спектра, — идея византийско-православной сверхдержавы. Это — не “вторая Европа”, а “третий Рим” — наследник Византии»¹³. 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 Панарина можно заметить критическое отношение к петербургскому периоду российской истории в целом и к европейской идее империи, германороманской, но вовсе не евразийской по своему происхождению. Петр I, согласно Панарину, олицетворяет «борьбу империи с народностью», выступает как «основатель тоталитарного строя, где все подчинялось государству, где народ и церковь утратили свой статус верховных независимых инстанций»¹⁴.

Такая оценка Панарина вполне совпадала с оценкой основателя классического евразийства, Н.С. Трубецкого, который считал, что в основе России Петра I было «соединение империализма и национального тщеславия с оскорблением национального чувства и религиозных основ русской жизни»¹⁵. Однако критика Панариным имперского этатизма не распространялась на признание высоких достижений русской культуры имперского петербургского периода, — литературы, исторической науки, правоведения: «Ренес-

сансный период нашей культуры совпадает с ее петербургским периодом — от Державина до Баратынского. Державная мощь, национальное величие и открытость мировой цивилизации — вот главные его символы»¹⁶.

Панарина следует считать глубоким аналитиком темы тоталитаризма, причем его концепция существенно отличается от описания феномена тоталитаризма Ханной Арендт, автора классической на Западе книги «Истоки тоталитаризма» (1951). В отличие от западного понимания тоталитаризма как крайнего выражения политической диктатуры, Панарин трактовал этот феномен в другом его измерении, а именно — как разновидность духовного подавления православной цивилизации в современном глобальном мире, как выражение не идеологического, а цивилизационного конфликта. Если раньше тоталитаризм интерпретировался как зло в терминах политики и идеологии, как «борьба демократии с тоталитаризмом», то теперь тоталитаризм по-новому характеризуется как внешней, так и внутренней русофобией. За вековечным русским тоталитаризмом Запад стремится разглядеть «коллективно-бессознательное русского духа», что формирует качественно новую атмосферу борьбы против России — «климат расовой войны “демократического” Запада и “демократической” элиты в самой России против русского народа и православной цивилизации»¹⁷.

Задаваясь вопросом о причинах возникновения этих новых форм «расовой войны» против православной цивилизации, Панарин связывает ее с особенностями происхождения западной демократии. Она ведет свое происхождение, согласно Панарину, не столько от Великой Французской революции, сколько от Американской революции. Французский вариант демократии обязан своим происхождением революционному антимонархическому государству, — и потому французская революция разворачивалась как «процесс завоевания возникшим в центре революционным государством “косного” гражданского общества»¹⁸. Американская демократия, напротив, с самого начала была связана с формированием либерального гражданского общества, как выражение интересов «самодетельного гражданского общества, отвергающего авторитарно-патерналистские формы социального устройства»¹⁹.

Последняя модель в конце концов стала образцовым выражением западной демократии. Что же касается поиска основания политики на Западе и на Востоке, то данный поиск понимается по-разному. В России он направлен на изживание того, что И.А. Ильин называл «хаосом в России». С этим связана необходимость обеспечения правопорядка, установление правовой свободы и одновременное обеспечение свободы духовной на основе продолжения традиций национальной России, с ее верностью православной церкви. Все это обобщенно можно назвать «преодолением денационализации», что характерно для государственнического, консервативного направления русской политической философии, в том числе и для Панарина. На Западе же, особенно в Соединенных Штатах, делается упор не на изживание хаоса, а на порядок определенного, демократического типа. Это и понятно, поскольку политическая история Соединенных Штатов начинается прямо с либерализма. Там, естественно, никогда не было монархических традиций. Хотя консерватизм и там существует, но это «демократический консерватизм» (в наши дни — так называемый неоконсерватизм). Отсюда американское «или-или» — или демократия, или авторитаризм. Отсюда же отрицание такого обоснования политики, которое предполагает ликвидацию хаоса как развития национальных традиций. Подобное обоснование получает отрицательную западную коннотацию и приравнивается к национализму или к «русскому империализму» (оба явления, как мы видели, отрицательно оценивались Панариным).

Панарин как русский политический философ исходил из безусловного признания того, что он называл «самоценностью России». В методологическом отношении это означает синтез универсализма, идущего от Достоевского и Соловьева и цивилизационной «самоценности» русской идеи, ее метафизической самостоятельности, подчеркнутой Бердяевым. Панарин считал здесь «самобытность» спорным понятием, очевидно, исходя из его этимологии (самобытность — это «само по себе бытие», т.е. бытие, не связанное с другими цивилизациями). Близкую аналогию панаринского варианта русской идеи мы видим в знаменитой книге Н.А. Бердяева 1946 года «Русская идея. Основные проблемы рус-

ской мысли XIX века и начала XX века». Не как дискурсивно мыслящий философ, но именно как пророк и провидец, переживший трагедии русского и мирового бытия, Бердяев осознал, что потенциал соловьевского универсализма требует коррекции. Первоначальная соловьевская версия русской идеи, связанная с оптимистическим видением перспектив христианской общности, вполне способная быть идейной опорой для большой России, империи и действительно ставшая обоснованием русского культурного возрождения начала XX века, свою актуальность утратила.

Бердяев, как и Панарин вслед за ним, выступил против «мистики расы и крови», вовсе не характерных для духовного склада русских, но одновременно говорил, как и Панарин, о патриотизме русского человека, его близости к «мистике земли». По сути дела, речь у Бердяева шла о специфике русского пути культурного и цивилизационного развития, т.е. о том, что высказано в книге Панарина о православной цивилизации и в других его текстах. Бердяев убедился в том, что западная культура завершила, идейно и логически, гуманистическую стадию своего существования. Западная цивилизация, основанная на примате техники, господства человека над природой, индивидуализме, исчерпала себя. Гуманизм устремляется или вверх, к Царству Божьему, или вниз, к Царству антихриста. Россия же так и не смогла до конца принять новоевропейской гуманистической культуры, с ее формальной логикой, «секулярной серединностью». Выдающимся качеством бердяевского анализа метафизики русского национального духа было постоянное и целенаправленное, сознательное восприятие русской интеллектуальной истории как целостности, без изъятий и искусственных перерывов ее органического пути развития. Но это же качество было присуще и произведениям Панарина.

При этом же основная проблематика панаринских сочинений, как и сочинений Соловьева и Бердяева, отнюдь не локально русская. Она имеет глобальный характер и нацелена на всеобщие проблемы осмысления истории и политики, судеб и характера мировых цивилизаций, Востока и Запада, Юга и Севера, модерна и Постмодерна, модернизации и вестернизации, глобализма и антиглобализма и др. Вместе с тем, вариациями на тему русской идеи

буквально напитана терминология в целом универсалистски-ориентированных произведений Панарина.

Само словосочетание «русская идея» Панарин использовал в своих сочинениях не часто. В качестве ее вариантов-синонимов у него фигурируют понятия «православная идея», «моральная идея», «солидаристская идея», «идея Третьего Рима», «евразийская идея» и др. Особенное внимание Панарин уделял творчеству Пушкина, считая великого поэта «воскоздателем русского национального единства», символом русской культуры и ее национального своеобразия. Вслед за Достоевским он выделял в его творчестве главную черту — «всемирную отзывчивость», определяя ее как особую «пушкинскую парадигму». Определение сути «пушкинской парадигмы», согласно А.С. Панарину, состоит в том, чтобы «изначально мыслить и описывать события в Европе и в России в рамках общеевропейского процесса, Такой подход существенно отличается от модного теперь понятия диалога культур. Последнее хотя и предполагает известную разомкнутость, открытость для встречи с другим, противостоящую установкам культурного изоляционизма, но все же ставит русскую культуру в ее “диалоге с западноевропейской” в какой-то экзотический восточный ряд, Совсем не то у Пушкина: он смело прилагает к России и совершающимся в ней процессам общеевропейскую мерку, называемую им просто современной»²⁰.

Это и было, в сущности, излюбленным панаринским вариантом философеы русской идеи, той «искомой методологией», которую Панарин ставил во главу угла в своем философствовании.

¹ Панарин А.С. Православная цивилизация. М., 2014. С. 56.

² Панарин А.С. Атлантизм и евразийство: два сценария для России // Россия: опыт национально-государственной идеологии / Под ред. В.В. Ильина. М., 1994. С. 150.

³ Панарин А.С. Православная цивилизация. М., 2014. С. 51.

⁴ Панарин А.С. Православная цивилизация. М., 2014. С. 57.

⁵ Панарин А.С. Реванш истории: Российская стратегическая инициатива в XXI веке. М., 1998. С. 10.

⁶ Панарин А.С. Реванш истории: Российская стратегическая инициатива в XXI веке. М., 1998. С. 10.

⁷ Панарин А.С. Реванш истории: Российская стратегическая инициатива в XXI веке. М., 1998. С. 223.

⁸ *Сорокин П.А.* Основные черты русской нации в двадцатом столетии // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья / Сост. М.А. Маслин. М., 1990. С. 483.

⁹ *Сорокин П.А.* Основные черты русской нации в двадцатом столетии // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья / Сост. М.А. Маслин. М., 1990. С. 483.

¹⁰ *Панарин А.С.* Реванш истории: Российская стратегическая инициатива в XXI веке. М., 1998. С. 243–244.

¹¹ На путях. Утверждение евразийцев. М.; Берлин, 1922. С. 18.

¹² *Панарин А.С.* Реванш истории: Российская стратегическая инициатива в XXI веке. М., 1998. С. 240.

¹³ *Панарин А.С.* Реванш истории: Российская стратегическая инициатива в XXI веке. М., 1998. С. 241.

¹⁴ *Панарин А.С.* Атлантизм и евразийство: два сценария для России // Россия: опыт национально-государственной идеологии / Под ред. В.В. Ильина. М., 1994. С. 152.

¹⁵ *Трубецкой Н.С.* Письма к П.П. Сувчинскому. 1921–1928. С. 105.

¹⁶ *Панарин А.С.* Атлантизм и евразийство: два сценария для России // Россия: опыт национально-государственной идеологии / Под ред. В.В. Ильина. М., 1994. С. 153.

¹⁷ *Панарин А.С.* Православная цивилизация. М., 2014. С. 52.

¹⁸ *Панарин А.С.* Атлантизм и евразийство: два сценария для России // Россия: опыт национально-государственной идеологии / Под ред. В.В. Ильина. М., 1994. С. 119.

¹⁹ *Панарин А.С.* Атлантизм и евразийство: два сценария для России // Россия: опыт национально-государственной идеологии / Под ред. В.В. Ильина. М., 1994. С. 119.

²⁰ *Панарин А.С.* Русская культура перед вызовом постмодернизма. М., 2005. С. 9.

Основные компоненты «государства-цивилизации»
в творчестве А.С. Панарина

Цель данной статьи — анализ эволюции взглядов А.С. Панарина на проблему становления в России «государства-цивилизации». Сразу следует отметить, что А.С. Панарин является одним из представителей и основоположников цивилизационного подхода, формирующегося в отечественной политологии и геополитике. Мы выделяем в цивилизационной парадигме отечественной геополитики несколько подходов¹:

- «ценностный» — берущий за основу цивилизации ценности и фактически наиболее распространенный среди отечественных исследователей (Л.Г. Ивашов, И.Ф. Кефели, С.Г. Киселев и др);
- «этнологический» — согласно которому основой цивилизации являются именно этносы (В.Л. Цымбурский);
- «территориальный» — маркирующий цивилизации по территориальному признаку (С.В. Хатунцев);
- «универсалистский» — представителем которого, в частности, является А.С. Панарин.

В своих последних работах А.С. Панарин старался привести иное, нежели у многих, понимание цивилизации. Она для него — не обособленный культурно-исторический тип, противопоставленный иным мирам, а нечто глобальное². К сожалению, А.С. Панарин более подробно не остановился на трактовке цивилизации, не успел развить эту теорию. Настоящая цивилизация должна носить не локальный, а глобальный характер, предлагать вселенский проект для остальных культур. В этом же ключе пишет о понимании А.С. Панариным цивилизационной сущности нашей страны и А.В. Митрофанова: «Уникальность российской цивилизации заключается в ее универсальности, в возможности распространить ее ценности на все человечество»³.

На первом этапе своего творчества А.С. Панарин отчасти придерживался локальной трактовки культур. Еще в середине 1990-х гг.,

размышляя о ситуации, в которой оказалась Россия и все постсоветское пространство, он отмечал: «...Сегодня главной проблемой России является проблема ее цивилизационной идентичности — возможность самоопределения в историческом пространстве-времени на основе общепризнанных ценностей»⁴. Это важно и для интеграции постсоветского пространства, о чем А.С. Панарин неоднократно писал. В связи с последним он отмечал такую важную глобальную тенденцию, как регионализация мира, формирование больших пространств⁵. Соответственно, и задача России — не только создать такое пространство на месте распавшейся Большой России, но и провести подобную интеграцию на цивилизационных началах. В соответствии с последним моментом и возникает задача формирования государства-цивилизации.

Категория «государство-цивилизация» пока не прописана четко⁶, однако именно в этой категории исследователи видят альтернативу переживающему сейчас кризис «государству-нации»⁷. Можно сказать, что если последнее строится на основах одной нации, то фундаментом «государства-цивилизации» должна стать именно культура. В начале 1990-х гг. А.С. Панарин был сторонником евразийства и считал, что государству-цивилизации будет подходить именно этот проект: ведь он лучше соответствовал тем задачам, которые стояли перед Российской Федерацией — сохранению целостности страны и реинтеграция распавшегося пространства.

Главным компонентом евразийского варианта государства-цивилизации являлась верховная власть, как защитница слабых. Такая власть должна базироваться на идее справедливости⁸. Последняя должна включать в себя демократию равенства (касающуюся стартовых условий) и демократию свободы (состоящую из права людей на самоосуществление во всех сферах жизнедеятельности). Под защитой слабых А.С. Панарин понимает в первую очередь поддержку народного предпринимательства от давления со стороны чиновничьей бюрократии и мафии, а также гарантию от межнационального насилия.

В основе данной цивилизации должны лежать евразийские ценности, или два крупных духовных текста: православно-византийский и исламский⁹. Почему именно два? Христианский текст, по мнению А.С. Панарины, ослаблен «большевистским погромом» и имеет сла-

бый интегративный потенциал. Именно союз христианства и ислама поможет скрепить единство евразийской цивилизации. Мыслитель оговаривается: речь идет не о теократии, не о новой идеологии, а именно о духовной интеграции народов Евразии¹⁰.

Есть и еще одно обстоятельство, побуждающее к дуалистической структуре цивилизации. Поликонфессиональность является гарантом против теократизма, идеологической непримиримости, что имело бы место в случае реализации монорелигиозного принципа. Диалог культур стимулирует творческое напряжение цивилизаций. Кроме того, и современные цивилизации являются поликонфессиональными: Запад (католичество и протестантизм), тихоокеанский цивилизационный ареал (буддизм и конфуцианство)¹¹. Своеобразный союз двух культур, их диалог (а не монолог одной) тем самым важен и в деле модернизации общества, его дальнейшего развития.

Однако постепенно наблюдается отход А.С. Панарина от идей евразийства, которые уже не устраивают мыслителя. С одной стороны, он признавал заслуги евразийства, считал, что эта идеология могла бы стать противовесом компрадорским силам, и имела потенциал для сплочения России, как малой Евразии, а также т.н. Великой Евразии — России, Китая, Индии и их союзников. Вместе с тем, по его мнению, евразийцы, признавая роль государства, оказались недостаточно чутки к культурным и нравственным основаниям этого института. И теория евразийства, при всех ее достоинствах, «отличается культурно-цивилизационной неопределенностью и ненасыщенностью»¹².

В начале нулевых он уже по-иному формулирует основные компоненты российской государственности и государства-цивилизации. Отказавшись от евразийства, А.С. Панарин по-прежнему отдает дань большой роли государства в истории России, указывая также и на его роль связывающего двух важных компонентов политической культуры страны — традиционный (христианский) и либеральный, или западнический. На наш взгляд, к ним можно добавить еще и советский, являющийся своеобразным сплавом двух первых. Кроме того, государство выполняет и важные социальные функции. Так, оно «осуществляет — на грешной земле и грешными земными средствами — священный парадокс христианства, обещающий слабым грядущее торжество, сильным грядущее унижение»¹³.

В исполнении такой важной социальной функции А.С. Панарин видит и своеобразный «демократизм» российского «государственного деспотизма»: союз царя с народом против «сильных мира сего» (своеобразная «народная монархия», если использовать термин И.Л. Солоневича).

Таким образом, чтобы быть демократическим в социальном отношении — чутким к общественным запросам и правам большинства, российскому государству необходимо быть сильным — устойчивым к давлению номенклатурных и криминальных кланов, не говоря уже о воздействии внешних сил, заинтересованных в социальном истощении нашей страны.

Конечно, может показаться, что автор несколько идеализирует российское государство в целом, утверждая, что оно, связанное с христианскими корнями, стоит на стороне слабых против сильных, не позволяя давить низшие слои населения. При этом А.С. Панарин словно забывает о крепостном праве, и не только о нем. Критики А.С. Панарина также могут указать и на имевшие место критические оценки российского государства, которое А.С. Панарин давал ему в 1990-х гг.

Один из современных исследователей, анализируя социально-политический «проект» мыслителя, также подмечает, что «в своем учебнике “Политология западной и восточной традиций”... Панарин называет ложным тезис о русской централизованной государственности как наилучшем государственном устройстве для защиты слабых от сильных. Он сравнивает государство московского периода с системой, основанной “на крови и насилии”, которая образовалась при Сталине»¹⁴. Во-первых, в данном учебнике А.С. Панарин говорит всего лишь об издержках принципа служилого государства, хотя и считает его искусственной конструкцией. Во-вторых, он трактует служилое государство обобщенно, говоря в целом о российском и китайском опыте¹⁵.

Нужно сказать, что и сам А.С. Панарин не всегда идеализирует российское государство. Например, в «Реванше истории» он писал: «Российское государство на протяжении истории зачастую вело себя так, будто имело дело не с собственным, а с чужим народом — малоприятным и малоценным “туземным населением”»¹⁶. Здесь мыслитель имеет в виду отдельные эпохи: петров-

скую, сталинскую, не подвергая сомнению в целом институт государства как таковой. Все-таки Панарин в своих работах часто писал и о негативной роли государства в российской истории, вместе с тем он стремится увидеть и его важные позитивные функции, которые, безусловно, существовали.

Добавим, что хотя элементы определенной идеализации и про-скальзывают в творчестве философа, но А.С. Панарин допускает, что государство может идти на поводу у «олигархического меньшинства», что и произошло, по его мнению, в 1990-е гг. Такое государство является слабым, вынужденным переплачивать сильным за счет бедных. В целом, согласно логике А.С. Панарина, ослабление государства ведет к усилению власти богатых или к хаосу.

Говоря о возможности эволюции государства, его превращения в орудие части богатых, следует остановиться еще на одной мысли А.С. Панарина. В своих работах мыслитель часто использует термины «кочевники» и «пахари», — правда, порой вносит в них разное содержание. К «пахарям» можно отнести тех, кто рассматривает страну как добычу, а население — всего лишь как средство выкачивания денег. Во втором случае речь пойдет об элите, для которой страна — территория, которую необходимо возделывать, преобразовать. Другими словами, — это люди, привязанные к своей стране.

Мотивы у «земледельцев» могут быть разными. Для одних главное — укрепиться у власти, но это они делают, объективно принося пользу своей стране. Другие же мыслят стратегически, чувствуя ответственность перед государством¹⁷.

В случае победы элиты «кочевников» неизбежно не только полное присвоение средств страны этой группой, но и частичное подчинение транснациональному капиталу, с которым «кочевники» могут быть связаны множеством нитей взаимодействий. Соответственно, для любой страны важно — какой вид элиты находится у власти. Это скажется и на политике государства.

Вторым важным элементом, по А.С. Панарину, является гражданское общество. Раньше данный компонент фактически отсутствовал в концепции А.С. Панарина, однако при конструировании мыслителем православной цивилизации он возникает. Каждая социальная группа объективно выступает в качестве субъекта суще-

ственных потенциальных ресурсов и информации, важных для развития общества и ответа на возникающие вызовы. Неиспользование ресурсов ослабит общество перед лицом новых вызовов, поэтому и необходимо вовлекать граждан в политику, в общественную жизнь, — ведь тем самым усиливается власть, расширяются каналы взаимодействия правящей элиты и общества¹⁸.

А.С. Панарин сопоставляет гражданское общество на Западе и в России. На Западе гражданин стоит выше коллектива, который фактически является средством для реализации индивидуальных интересов. Такое общество подобно миру атомов, которые сталкиваются друг с другом, сцепляются и вновь расходятся. Фактически это «активное в потребительском смысле (в смысле готовности потреблять дефицитные блага) сообщество, противопоставленное всем, не имеющим кредитной карточки»¹⁹.

На наш взгляд, данная мысль интересна и подтверждается отчасти другими исследователями. Во-первых, можно вспомнить еще Томаса Гоббса, рассуждавшего о том, что в догосударственном состоянии царит хаос, анархия и война всех против всех. Во-вторых, некоторые современные исследователи склонны трактовать гражданское общество как «объединение успешных граждан против неудачников-бедняков»²⁰. Вместе с тем, гражданское общество на Западе — явление сложное и многообразное, и, скорее всего, не имеет смысла его рассматривать только в конфронтационном ключе, через призму отношений конфликта-компромисса.

В России, отмечает А.С. Панарин, человек формировался в общине и был охвачен многообразной системой связей — семейных, общинных, приходских. Проявлениями общинного демократизма были и вече в Киевской Руси, и, в определенной степени, Советы в России и СССР в XX веке. Не идеализируя общину, автор отмечает, что личность в таком коллективе приучалась понимать других, ставить интересы группы, государства выше своего «я». Западный человек также прошел через систему цехов, приходов. Но это было характерно преимущественно для средневекового общества.

В современном российском гражданском обществе интересы коллективов должны стоять на первом месте. При этом нельзя допустить поглощения общиной личности, ее стирания и нивелирования. Но

главное здесь — чтобы эти объединения участвовали в жизни страны, отстаивали свои права перед властью. Отказ от этого приведет к тому, что государство будет брать все на себя, что в свою очередь, неизбежно будет вести к отчуждению между обществом и властью.

Панарин предупреждает, что нельзя допустить и превращения гражданских групп, коллективов в «приводные ремни», связывающие правящий режим и общество (что в свое время предлагали евразийцы), в формирование корпоративного государства. Коллективы, ассоциации, группы должны быть ограждены законом в правах, а не регламентированы государством в своей деятельности. В результате мы можем получить элемент, сдерживающий в чем-то государство. Другое дело, что российское гражданское общество, действительно, может отличаться от западного, о чем писал не только А.С. Панарин²¹.

Существует мнение, что гражданское общество — продукт сугубо западной культуры. Однако сейчас подобная позиция пересматривается. Так, и на Востоке формируются предпосылки возникновения данного явления, например, на базе конфуцианства, с сохранением «традиционных политико-психологических феноменов поведения»²².

Однако государство и гражданское общество, с позиции А.С. Панарина, имеют и свои слабости. Первое может эволюционировать в диктатуру денежного мешка, а гражданское общество, пропитавшись потребительскими идеями, постепенно деградировать и превратиться в орудие манипуляции антигосударственных (и не только) сил. Какой выход из этой ситуации? Необходима третья власть — влиятельное духовное сообщество²³. Однако речь не идет о таких теократических государствах, как Ватикан или Исламская Республика Иран времен аятоллы Хомейни. Здесь подразумевается духовный авторитет, не подкрепленный силовым, политическим давлением. Можно возразить, что церковь является одним из составных элементов гражданского общества, но А.С. Панарин оспаривает это мнение, считая ее отдельным институтом.

Автор справедливо замечает, что у всех мировых религий свой взгляд на отношения человека и Бога. Но любая мировая религия осуждает убийство, коррупцию, кражу. Важнейшими религиозными ценностями являются семья, любовь, труд. Церковь должна призывать власть не творить беззакония, не развращать народ²⁴.

Добавим также, что и граждан необходимо стимулировать к выполнению своего долга, чем должны заниматься не только государство и гражданское общество, но и религиозные институты.

В этом плане можно согласиться с мнением Н.А. Баранова, что церковь «настраивает и прихожан, и Священноначалие не на индифферентное отношение к происходящему в государственной сфере, а на активное участие в общественных и государственных делах»²⁵. Кроме того, церковь может взаимодействовать с государством в делах, служащих благу ее самой, а также личности и общества. Она призвана принимать участие в устроении человеческой жизни во всех областях, где это возможно, объединяя соответствующие усилия с представителями светской власти²⁶.

Но возникает еще одна проблема, которую усматривает мыслитель: как пройти между Сциллой плутократии и Харибдой тоталитарной идеократии? Государство, скрепленное определенной идеей, Великим учением²⁷, может выродиться в тоталитарное. Есть опасность того, что правящие элиты подомнут под себя гражданское общество и церковь самыми разнообразными способами — от угроз до манипуляции и подкупа. Однако своего ответа ученый не дает, что лишний раз позволяет его оппонентам упрекнуть его в абстрактности конструируемых им схем.

Можно согласиться с А.С. Панариным, что низкий моральный уровень элиты и общества в целом неизбежно ведет к отчуждению людей в целом от социума и государства, к преобладанию сугубо утилитаристского подхода к стране. Поэтому без нравственного оздоровления власти и общества нельзя говорить о возрождении России (о чем писали многие мыслители, например И.А. Ильин), бесполезными будут любые реформы в экономике, социальной сфере, политике.

Роль церкви в таком оздоровлении действительно востребована: она обладает социальной программой, этикой, которые государство может частично воспринять в своей политике, экономике, решении многих социально-психологических и демографических проблем, связанных с модернизацией общества²⁸.

Церковь может помочь государству и в области внешней политики, однако данный вопрос выходит за рамки статьи²⁹. В частности, в деле формирования цивилизационного пространства, чем

сейчас и занимаются многие ведущие субъекты мировой политики. И это важно не только для нашей страны, но и для всего православного мира, поскольку в противном случае государства этого мира «останутся маргиналами в мировой политике, а православие будет отброшено на обочину борьбы идей и смыслов»³⁰.

Нам могут возразить, что под видом православия навязывается новая идеология, наступление клерикализма и т.п. Но это не совсем так. Идеология, или Великое учение, — это мысль об устройстве мира, религия — путь ко спасению (а он проходит через земную жизнь). Речь в трудах А.С. Панарина идет о том, что Русская Православная Церковь становится одним из важных институтов в жизни страны, выполняя функции посредника между властью и обществом, между отдельными общественными силами.

Возможно также и иное возражение: современное российское общество является секулярным, и тогда о какой православной цивилизации может идти речь? Однако в соответствии с архетипом мы остаемся православными людьми, и ценности данной религии так или иначе близки основной массе россиян. Пусть даже они и далеки от веры своих предков, но очень часто на подсознательном уровне они поступают именно так, как и их предшественники.

Критикам «православного проекта» можно ответить и следующим образом: почему другие народы могут хранить и защищать свою культуру (возьмем тот же Китай или исламский мир), а мы нет? Православие — основа российской культуры, и необходимо сохранять эти традиции. В эпоху глобализации, когда взаимодействие народов становится более интенсивным, неизбежно возникает вопрос о самоидентификации. Встречая иной мир, та или иная цивилизации старается постичь и себя тоже через это общение, обозначая при этом свои интересы, ценности, традиции, — и здесь, конечно же, велика роль культурного фактора.

В связи с этим также ценна и еще одна мысль А.С. Панарина: «Когда встречаются две стороны, одна из которых в значительной мере утратила идентичность, а другая ее сохранила, то преимущество безусловно будет на стороне второй»³¹. Народ без культурных корней, оторванный от своих традиций, утративший историческую память, обречен на исчезновение, превращение в своеобразный

«этнографический материал» для иных цивилизаций. Здесь уместно будет привести пример титана Антея из древнегреческой мифологии, которого можно было победить, только оторвав от земли.

Церковь является одним из важнейших институтов, сохраняющих традиции, поэтому и она и призвана играть существенную роль в российской государственности. Более того, российское общество должно быть скреплено идеалами, ценностями, иначе возможно его превращение в механический набор конкурирующих групп, в войну всех против всех (о чем и предупреждал А.С. Панарин). Именно религия сможет предложить такие ценности. Кто же еще? Сейчас много говорят о необходимости усваивать «общечеловеческие ценности», но под ними зачастую подразумевают только западные идеалы, да и то выборочно. Неверная интерпретация данных ценностей и их бездумное перенесение на российскую почву ведет зачастую к дисфункциям.

Например, ценность индивидуализма. Классический либерализм рассматривал ее как приоритетную, способствующую развитию личности, с чем можно согласиться. Либералы указывают на необходимость считаться с правами и свободами личности, с ее достоинством. Но, как полагают некоторые ученые, индивидуализм стал вырождаться в культ человека потребляющего, живущего только для удовлетворения собственного «Я». Индивидуализм приводит к разрыву всех человеческих связей, к отказу людей от ответственности перед государством, другими людьми, даже просто к элементарному отказу от труда, как мешающему его удовольствию, наслаждению (и здесь вновь можно вспомнить размышления А.С. Панарина на этот счет). Человек отвыкает трудиться, думать и привыкает только получать что-то от других для себя. Такой индивидуум протестует против всего мешающего ему: традиционных норм, морали, обязанностей (вспоминая только о своих правах). В результате человек вырождается, растворяется в толпе, серой массе.

Также под видом распространения «общечеловеческих ценностей» в первую очередь имеет место распространение массовой культуры, ориентированной на потребителя. В результате эгоистический индивидуалист, стесненный нравственными и культурными нормами, получает поддержку извне. Вновь сошлемся на мнение

А.С. Панарина, считающего, что модернизация и вестернизация «знаменуются эффектами нравственного одичания, всемирной криминальной революции»³². Происходит размывание самобытности общества, формирование слоя людей, оторванных от своей страны. Только сохранение традиционных ценностей способствует самоидентификации общества, его интеграции. А традиции, повторимся, закладываются религией. Таким образом, роль церкви как третьего элемента государства-цивилизации является неоценимой.

Со многими идеями А.С. Панарина можно согласиться. Очевидно, что государство должно стоять на страже прав человека (социальных, политических и экономических), являться гарантом стабильности системы. Государство часто выступало не только в роли самодовлеющего чудовища, Левиафана. Его ослабление может привести к хаосу и анархии в обществе, к росту насилия и произвола, и уже одно это доказывает необходимость укрепления государства. В какой-то степени государство можно сравнить не с чудовищем Левиафаном, а с титаном Атлантом из греческой мифологии, держащим на своих плечах небо.

Интересна мысль А.С. Панарина о гражданском обществе, как одном из важнейших элементов российской государственности. Здесь также можно добавить, что в ситуации, когда гражданскому обществу уделяется и существенное внимание на мировой арене, он может стать одним из факторов культурного распространения идей православной цивилизации.

Также можно дополнить тезис А.С. Панарина о роли религиозного фактора в структуре российской государственности. Говоря в последних работах о духовной власти, А.С. Панарин имел в виду православие. Однако следует учитывать и роль ислама, а также буддизма. Исламское духовенство принимает активное участие в воспитании своей молодежи, что является очень важным делом в связи с активизацией радикальных течений и движений в исламских регионах страны. Теперь как никогда особенно важна роль мулл. Можно констатировать, что в целом же на данном этапе наблюдается «несомненный прогресс» в вопросах взаимодействия светской власти как с руководством РПЦ, так и с представителями других конфессий³³. Тут также следует добавить, что если в об-

ласти внутренней политики А.С. Панарин уже почти молчит о православно-исламском консенсусе, то говоря о глобальной политике, мыслитель все-таки остается сторонником взаимодействия России с древними культурами Китая, Индии и ислама.

Разумеется, с одной стороны, к данному подходу много вопросов: как будут взаимодействовать между собой государство, гражданское общество и церковь? Каково место ислама и других конфессий в таком государстве? Как активизировать деятельность граждан? Какие ценности смогут стать основополагающими при формировании государства-цивилизации? Насколько эффективно будет такое государство-цивилизация в деле дальнейшего развития российского общества?

Вопросов много. Отсюда и упреки в адрес А.С. Панарина по поводу абстрактности его теории. Так, по мнению западного исследователя И. Александра-Деви, «проект» А.С. Панарина, хотя и содержит интересные моменты, но является утопией, в которой отсутствует конкретное решение проблем³⁴. Можно согласиться с подобными мнениями. Некоторые моменты четко не прописаны мыслителем, философ идеализирует отдельные стороны православной цивилизации.

Вместе с тем, А.С. Панарин дал ориентиры дальнейшего развития государства-цивилизации, подчеркнул важность духовного наследия, также в числе первых обозначил такой аспект, как появление на глобальном уровне новых игроков в виде крупных территориальных образований. Он также попытался дать ответ на многочисленные вопросы, связанные с существованием православной цивилизации. И в этом его заслуга.

¹ Подробнее см.: Харин А.Н. Цивилизационный подход в современной российской философии геополитики: основные направления и проблемы // Геополитика и безопасность. 2013. № 1. С. 58–63.

² Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003. С. 210.

³ Митрофанова А.В. Рецензия на книгу: Харин А.Н. Модели государственного устройства в условиях глобализации: сценарии для России // Геополитика. Информационно-аналитическое издание. Выпуск XX. М., 2013. С. 130.

⁴ Панарин А.С. Философия политики. М., 1996. С. 54.

⁵ Панарин А.С. Философия политики. М., 1996. С. 112.

⁶ См., напр.: Дергачев В.А. Государство-цивилизация // Русская геополитическая энциклопедия [www.dergachev.ru/Russian-encyclopaedia/04/134.html].

⁷ Ремизов М.В. Проект «государство-цивилизация» // www.intelros.org/drevo/remizov1.htm.

⁸ Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и

евразийством). М., 1995. С. 149.

⁹ Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М., 1995. С. 251–252.

¹⁰ Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М., 1995. С. 253.

¹¹ Панарин А.С. Расколы и синтезы: конкурс цивилизационных проектов в Евразии // www.archipelag.ru/authors/panarin_aleksandr/?library=1237.

¹² Панарин А.С. Россия в циклах мировой истории. М., 1999. С. 200.

¹³ Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. М., 2003. С. 211.

¹⁴ Александр-Деву И. Русская национальная идея в концепции А.С. Панарина // Политэксп. 2005. № 2.

¹⁵ Панарин А.С. Политология. О мире политики на Востоке и на Западе. М., 1999. С. 270.

¹⁶ Панарин А.С. Реванш истории. Российская стратегическая инициатива в XXI веке. М., 2005. С. 131.

¹⁷ Панарин А.С. Православная цивилизация в современном мире. М., 2003. С. 13.

¹⁸ Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. М., 2003. С. 461.

¹⁹ Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. М., 2003. С. 470.

²⁰ Тузииков А.Р. Демократия и гражданское общество в России // Социально-гуманитарные знания. 2004. № 5. С. 205.

²¹ См.: Ирхин Ю.В. Гражданское общество и власть: проблемы взаимодействия и контроля в современной России // Социально-гуманитарные знания. 2007. № 5; Поздняков Э.А. Российское гражданское общество: иллюзии и реальность // Политический класс. 2006. № 10.

²² Ирхин Ю.В. Гражданское общество и власть: проблемы взаимодействия и контроля в современной России // Социально-гуманитарные знания. 2007. № 5. С. 9.

²³ Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. М., 2003. С. 466

²⁴ Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. М., 2003. С. 471.

²⁵ Баранов Н.А. Церковь и государство: формы взаимодействия // Человек. Сообщество. Управление. Научно-информационный журнал. Краснодар. 2009. № 4.

²⁶ См.: Баранов Н.А. Церковь и государство: формы взаимодействия // Человек. Сообщество. Управление. Научно-информационный журнал. Краснодар. 2009. № 4.

²⁷ Под «Великими учениями» А.С. Панарин понимает главные идеологии современности, в первую очередь либерализм и марксизм, претендующие на создание всеохватной и законченной картины мира.

²⁸ См.: Фролов К. Русская церковь под прицелом «оранжевых» технологий // Политический класс. 2007. № 3.

²⁹ Более подробно см.: Харин А.Н. К вопросу о формировании цивилизационного пространства России // Власть. 2011. № 12. С. 126–129.

³⁰ См.: Фролов К. Русская церковь под прицелом «оранжевых» технологий // Политический класс. 2007. № 3.

³¹ Панарин А.С. Глобальное политическое прогнозирование в условиях стратегической нестабильности. М., 1999. С. 90.

³² Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003. С. 7.

³³ Колин К.К. Духовная культура общества как фактор обеспечения национальной безопасности // Социально-гуманитарные знания. 2011. № 3. С. 57.

³⁴ См.: Александр-Деву И. Русская национальная идея в концепции А.С. Панарина // Политэксп. 2005. № 2.

Русская цивилизация в концепциях
Н.Н. Моисеева и А.С. Панарина

Никита Николаевич Моисеев (1917–2000), выдающийся русский математик, академик РАН, РАЕН и ВАСХНИЛ, доктор наук, профессор, получил мировое признание, обосновав правомерность гипотезы наступления «ядерной зимы» в результате конфликта с применением ядерного оружия. Но он является и философом природы, социальным и политическим мыслителем. В философских поисках Н.Н. Моисеев стал последователем великого отечественного теоретика ноосферы академика В.И. Вернадского, воззрения которого относят к естественнонаучному крылу русского космизма. Находясь в фарватере этой философской системы, Моисеев стал разработчиком цивилизационной теории.

Моисеев, по происхождению советский ученый-естественник, изначально выступал если не как марксист, то, во всяком случае, как материалист. Изучение цивилизаций, особенно русской цивилизации и ее духовных корней, стало для него делом совсем не простым, так как требовало своего. Приступив к размышлениям о цивилизации, Моисеев отошел от материалистического понимания истории, со временем все более становясь носителем неклассического мировоззрения. В своем анализе он продолжил оставаться космистом естественнонаучного крыла, не порывая ни с позитивизмом, ни с эволюционизмом, ни с марксистской историософией окончательно; в то же время, анализ русской цивилизации объективно сближал его с религиозным крылом русского космизма. В позднем Моисееве видим сближение естественнонаучного и религиозного течений космизма.

Тема цивилизаций, русской цивилизации образовалась уже на закате его жизненного пути. Надо сказать, что Моисеев, по-видимому, не был достаточно знаком с христианским космизмом, который многое мог ему дать в анализе русского культурно-исторического типа.

Уже в зрелые годы он прочел славянофилов, евразийцев, Н.Я. Данилевского; а самые последние годы жизни, тревожась о судьбе России, русской цивилизации, Моисеев провел в общении и — нередко — спорах с Александром Сергеевичем Панариным, в котором он, по видимому, обрел друга. (Несмотря на то, что Панарин был значительно моложе; впрочем, ушли из жизни они практически одновременно.) Трудно сказать, о чем и о ком конкретно Александр Сергеевич говорил Моисееву... о космизме ли, о православии ли, или о русской идее, — ясно одно: Панарин своими трудами, личным общением, конечно, не предопределил концептуальные рамки моисеевского анализа цивилизаций, но, несомненно, дал ему те мыслительные конструкты, смысловые горизонты, без которых Моисеев не выстроил бы ткань своего цивилизационного анализа в том виде, в котором мы знаем его сейчас.

Классическое определение цивилизации описывает ее как определенную ступень развития народов, а также мира в целом, специфически наличное состояние социальной структуры и духовного мира. Это и род обществ, и определенный исторический тип человеческих сообществ, вызывающий свои конкретные ассоциации в области религии, архитектуры, живописи, нравов, обычаев, иначе говоря, в области культуры. Для Тойнби цивилизация есть достигшая пределов самоидентификации культура, в предельном своем проявлении — не национальное сообщество, но глобальная цивилизация, а еще это — «наименьший блок исторического материала», к которому мы обращаемся в ходе изучения исторического процесса данной страны¹. Тойнби дал также мистическое прочтение цивилизации как социального организма, соприкасающегося с высшей реальностью, но не социальной системы, имеющей некую данную религию. Н.Я. Данилевский, А. Тойнби, С. Хантингтон полагали религию основой построения цивилизации.

Н.Н. Моисеев отчасти солидарен с классиками, и все же цивилизация для него есть нечто иное. «Цивилизацией... мы условимся называть всю совокупность форм существования человека на Земле, всю совокупность его активной деятельности и главное — его духовного мира, его взаимоотношений с природой и другими людьми»². Для Моисеева в центре — осуществляемая посредст-

вом техносферы модель *адаптации данной цивилизации к окружающей ее природной среде*. Религия здесь не находится в центре идентификации цивилизационного типа. «Употребляя слово “цивилизация”, я буду иметь в виду некоторую общность людей, характеризуемую определенным набором ценностей (в том числе и технологиями, и навыками), системой общих запретов, похожестью (но не тождественностью) духовных миров и т. д.»³. Цивилизация есть и культура, и технологии, и образ мышления, и — этап антропогенеза, когда человек перешел на рельсы развития, в основе которого лежит возрастание организации общества. На неолитическом этапе антропогенеза отдельные человеческие общества приспособляются к окружающей их среде каждое по-своему, — так рождается разнообразие цивилизационных типов. Каждая цивилизация фиксирует свою исключительность, исключительность, которая сохранится неизменной, пока цивилизация жива.

Моисеев не рассматривал цивилизацию и культуру в качестве синонимов. Для него культура сама по себе не была смыслом и сутью цивилизации, но данный вид взаимодействия людей со средой породил уникальный способ мышления, а также технологические основы жизни, неповторимую модель адаптации. Если для английского мыслителя цивилизации живут и умирают для того, чтобы вызвать к жизни новые, более развитые формы не просто жизни, а религиозной жизни, потому что в основе цивилизации лежит определенный религиозный тип; — то у Моисеева все наоборот. Религия важна, но *не религия выбирает цивилизацию, а цивилизация выбирает религию «по себе», «подбирает»* под мироощущение, которым обладает⁴. Религия, — то, что она примет, то, что будет ею преобразовано, переработано в целях приведения в соответствие со своей **цивилизационной матрицей**⁵, которая детерминируется ее неповторимой моделью адаптации. Так что, если две разные цивилизации принимают одну и ту же — вроде бы — религию, скоро это уже будут религии разные.

Как мы видим, для Моисеева цивилизации есть вся полнота форм существования земного человека, а духовная жизнь, отношения с миром людей, отношения с Природой — уровни осмысления цивилизационной сущности человеческим сознанием. Есть

некие универсалии, лежащие в основе всех цивилизаций. В ходе адаптации цивилизаций, сейчас, когда максимально проявился и стал очевиден глобальный экологический кризис, и он сближает цивилизации друг с другом. Локальные цивилизации как единое целое взаимодействуют с Природой как *единый биологический вид — Человечество*. И появляются черты единого в человечестве, рождается единый язык взаимодействия цивилизаций со средой. Сейчас цивилизации перед выбором — или они адаптируются, или гибнут от экологической катастрофы, — и каждая из них решает проблему по-своему. В этом смысле они сближаются, но не слишком. Моисеев категорически не верил в общепланетарную цивилизацию, в которую якобы разными путями сольются все мировые культуры: «Единая мировая цивилизация — это такой же нонсенс, как и генетически стандартный человек»⁶. Впрочем, говоря об усложнении цивилизаций во времени, он писал обо всей их совокупности, рассматривая их как некую все же целостность. Но *цивилизация планетарная, состоящая из совокупности локальных*, есть понятие *высоко абстрактное*, человеческая цивилизация, населяющая планету людей, не может быть единой, несмотря на технологическую общность, в настоящее время объединяющую человечество. Ведь модели адаптации цивилизаций к окружающей среде все равно не тождественны. Одни — экспансионистские, другие — экологически дружелюбные, экологически нейтральные. В планетарном масштабе преобладает та модель адаптации, которая характерна для доминирующей цивилизации, а цивилизация сегодня преобладает западная, — цивилизация адаптации через уничтожение окружающей ее среды. Преодоление экологического кризиса возможно лишь в случае смены глобального лидерства: западный мир должен уступить свое лидерство экологически дружелюбной цивилизационной общности... Моисеев доказывает, почему ею обязательно станет наша, русская цивилизация. (Она — не единственный экологически приемлемый культурно-исторический тип, но единственный из имеющих глобальный проект.) Вот только отдавать свое лидерство западному обществу без боя не намерено, — и дадут нам понять события, происходящие у наших южных границ.

Цивилизации Моисеев делил на **традиционные и техногенные (технотронные)**. Здесь идет речь не об одних только восприимчивости, способности к инновациям, открытиям, к созданию (развитию) науки, но и о возможности вместить в себя инородную, чуждую цивилизационную матрицу, «переварить» ее, и при этом самим не погибнуть, — свойство, в общем, противоречащее законам функционирования системы. Для этого цивилизация должна быть обязательно распахнутой вовне, открытой, — т.е. фактически речь идет о свойстве адаптации к среде в высшем своем проявлении. Россия и Запад — техногенные цивилизации, почти все остальные цивилизации традиционные. У Запада это проявляется в развитии вширь — как количественный, не качественный рост, активность, но направленная в среду из системы, вовне, стремление к экстенсивному расширению. Запад техногенен, а еще он — культура индивидуализма, русская же цивилизация вмещает в себя черты и Запада и Востока — она техногенна и традиционна, коллективна и индивидуалистична одновременно. Но при этом Россия — не симбиоз Запада и Востока, а нечто совершенно самостоятельное.

Признавая непреходящее значение цивилизаций, Моисеев был не склонен придавать им и их анализу гипертрофированное значение. Выделение цивилизаций играет важную роль в упорядочении того объема информации, который нам дает изучение истории. Но цивилизации — это не объективная данность, а лишь определенные ракурсы, в которых изучается история. Для Моисеева привлекательна «цветущая сложность» цивилизации. Свойство цивилизаций — их усложнение со временем, в ходе которого обозначает себя различность, противоречие между цивилизациями. *Цивилизационные разломы* как идея заимствованы Моисеевым у С. Хантингтона. Цивилизационный разлом — это этап в истории развития цивилизации, во временном отношении фаза, а в пространственном — граница взаимодействия между цивилизациями; и непосредственно переход (фазовый) от одной стадии к другой, в развитии отдельной цивилизации, — переход не жестко детерминированный, а как проявление нелинейности системы⁷. Разлом — не катастрофа, он неизбежен, как неизбежен для Моисеева и сам путь генезиса, развития и распада цивилизаций, являющий собой мучительный по-

иск лучшей экологической ниши и/или лучшей модели адаптации к среде.

Для Моисеева нет ничего окончательно устоявшегося, априори нет цивилизации — самой-самой совершенной, исключительной. Каждый народ исключителен, в т.ч. и русский, оттого нет общепланетарного стандарта человеческой жизнедеятельности. Хотя он не сомневался в существовании нашей русской цивилизации, Моисееву не импонировало, когда говорят о русской цивилизации как о чем-то совершенно уникальном за счет особых характеристик нашего народа. Это иллюзия, что «русский народ обладает-де особым менталитетом, существует особая русская идея, и он, русский народ, опираясь на нее, сам по себе найдет выход из смутного времени»⁸. При этом Моисеев понимал, что границы нашего культурно-исторического типа порой неоправданно расширяют, в то время как ряд славянских народов явно — за пределами нашей цивилизации. «Ряд славянских племен еще в начале нынешнего тысячелетия принял католицизм, но до сих пор не... вошли в Европу. Страны, которые возникли на их основе... остались частью маргинального пространства, лежащего между двумя цивилизациями...»⁹ И далее: «Что же касается поляков, западных украинцев, чехов и других католических народов славянского корня, то они остались частью промежуточного пространства между двумя цивилизациями, которых “настоящий” Запад рассматривал скорее как районы своих ленных владений... чем как свою естественную составляющую... После принятия католицизма... страны, теряя постепенно свою славянскую идентичность и самобытность, всегда тянулись к Западу»¹⁰. Стремиться стремились, но — скажем так — неудачно! Моисеев подчеркивал промежуточное, неустойчивое в цивилизационном отношении положение западно-славянских племен. Обозначить их как «нашу» цивилизацию мы оснований не имеем. Русским не стоит мучительно искать себе союзников среди ближних и дальних, так же как и пытаться самоизолироваться, искать «особый» путь, а не действовать на основе общих закономерностей. Ученый настаивает: нам необходимо искать **свою тропу** в мировом движении, не отрицая наличия общих системных закономерностей мирового процесса. С учетом знания

мировых закономерностей, разумно сопрягая судьбу своего народа и мира, выработать национальную стратегию экологически и политически безопасного развития России, — вот в чем залог успеха движения России, русского мира во времени.

Размышляя о русском мире и различных его народах, Моисеев пишет о его близости к исламскому. Формально исповедующие ислам (а также русские евреи, исповедующие иудаизм) относятся как будто бы к цивилизациям иного типа. Но на бытовом уровне кажется очевидным, что все они — часть русского мира, единой с нами цивилизационной общности. *Всех нас объединила окружающая среда формирования нашей, русской цивилизации.* Ведь первична среда, а у России она своя: наша природная зона — это суровый климат и очень короткий вегетационный период, это бескрайние равнины, дающие иное ощущение пространства. Европейские народы живут скученно, поэтому жилища европейцев стремятся расположиться как можно дальше друг от друга, охватывая всю доступную им ойкумену, народы же «русского мира» расположены в подавляюще огромном пространстве, поэтому поселения, отдельные дома скорее жмутся друг к другу, оставляя гигантские просторы вокруг себя нетронутыми. Для Моисеева не просто природная среда, а чувство пространства порождает тот неповторимый менталитет, широту (узость) взглядов, структуру ценностей, которая заложена в цивилизационном ядре. Два славянских народа (русские и болгары, скажем), вполне могут принадлежать разным цивилизациям, потому что формировались они в разной естественной окружающей среде. Присущее некоторым прямо-таки упование на православность (или этничность) — опасное заблуждение. Исходя из единства общей судьбы и формирования в пространстве единого мира, надо идти на контакты с любыми народами. Для России сегодня это — скорее народы ислама, внутри России, за ее пределами, в странах постсоветского пространства, но не только. По вере они могут быть мусульмане, но лишь по вере. Культурно-исторически они принадлежат, хотя бы отчасти, нашей, русской цивилизации. (В скобках отметим, что А.С. Панарин в целом разделял такое отношение к потенциалу для русских мусульманского мира.)

Русская цивилизация полиэтнична и многорелигиозна. Многонациональный состав — родовая характеристика русской цивилизации, стимулирующая ее техногенность. Несмотря на то, что это целый мир, сотканный из множества культур, Моисеев видит Россию *не разорванной, а целостной* цивилизацией. «Россия — целостная самостоятельная цивилизация... целостная, несмотря на различия этнического происхождения многих народов... Россия — симбиоз народов, синтез различных культур, сплав, родивший общее миропредставление и общий образ жизни»¹¹. Залогом целостности является ее мощное ядро и в целом — специфика. Цивилизации не способны взаимоприспособливаться из-за априори напряженных отношений между данной культурой-системой и ее средой. Другая культура — это всегда вызов, так что надо защищаться. Русская цивилизация предельно терпима к любым иным цивилизационным проявлениям, всегда распахнута к другим. У русских нет напряженных контактов со средой. Наша цивилизация, будучи нейтральна в плане взаимодействия со своей средой, самосохраняется, адаптируясь, перерабатывая, сберегая, переваривая и приспособливаясь сама. Запад этого о себе сказать бы не смог. Моисеев был убежден: единая общемировая цивилизация на Земле никогда не возникнет. Синтез цивилизаций возможен, несколько культурно-исторических типов в состоянии породить новый. Цивилизацией синтеза в своем роде является и Россия. Но из эволюции разнородных цивилизационных групп не вытекает их общности. Есть непреодолимые различия между самими цивилизациями. Цивилизации погибнут, но не сольются никогда.

Анализируя идеи Моисеева, следует исходить из приоритетности для него материальных, природных, естественных факторов формирования цивилизации. Другие теоретики цивилизационные смыслы в основном искали внутри социосистемы: в религии, культуре, в ценностных структурах. Сам Данилевский, которому, считаем мы, следует отдать пальму первенства в истории синтеза цивилизационных теорий, настаивал на этничности. У Моисеева это все производно. Моисеев сказал нам о детерминированности цивилизации со стороны окружающей среды — и социальной и природной, в их единстве. Другое дело, что более первична есте-

ственная среда, — даже не среда, а пространство: не климат, почвы и ландшафт, а сам **космос русского мира**, пространственно-временной континуум, который он образует. Он способен втянуть в себя любой этнос и религию, переварить и вписать в свой цивилизационный код. Остальные отличительные свойства русских — общинность, соборность и др. Это вторичные черты, они относятся к проявлениям нашей цивилизации, но не относятся к ядру. Цивилизацию нашу он предпочитал называть русской. Советское общество — тоже разновидность русской цивилизации, но видоизмененная.

Подход Моисеева, казалось бы, снимает одни вопросы, а другие вопросы делает ненужными. Но нельзя забывать, что прежде всего Россия должна поддерживать свою цивилизационную идентичность. Для Моисеева она — в специфике его техногенности, шире, в специфике нашего культурно-исторического типа. Конкретно: за счет особого характера восприятия русскими знаний, работы со знаниями, которая присуща русскому за счет его взгляда на мир. Носителей русского цивилизационного ядра он называл «мастерами»: на их эрудиции, их творческой, научной мысли держится цивилизация. Если они уйдут, не оставив учеников, исчезнет и Россия как культурно-исторический тип. То есть для Моисеева тайна русской цивилизации — в личностях ее носителей, а именно людей думающих, образованных людей, людей Мысли, работающих со Знанием.

Может показаться, что в понимании цивилизации А.С. Панарина и Н.Н. Моисеева мало общего, но это лишь на первый взгляд. Вот что считал Панарин импульсом, породившим русскую цивилизацию: вовсе не православие как таковое, а православие в сочетании с особым характером нашей окружающей среды, — ведь никогда бы православие Византии само собой, «без привязки к **русскому космическому пространству** (выделено мной. — *Е.Г.*)», не создало бы цивилизационного типа, который мы сейчас имеем и который изучаем¹². Для Панарина в недрах русского цивилизационного ядра находятся, во-первых, христианско-православные сакральные Смыслы, преломленные сквозь призму паламизма, а, во-вторых, особое отношение к материальному, натуре, природе, диктуемое особым восприятием пространства, названное Панариным «русским пространством»; как ему видится, в глубинах рус-

ской цивилизации заложены два связанных между собой рода смыслов — православие и космизм, как русское своеобразное восприятие мира¹³. На страницах работ Панарина мы встречаем предельно близкие Моисееву высказывания. Например, о влиянии среды: «Человек живет не только небом, но и землей, и территориально-географические детерминанты в немалой степени ответственны за склад характера, образ жизни и мироощущения народов, живущих в **определенной части ойкумены** (выделено мной. — *Е.Г.*)». Народы живут, адаптируясь к «особенностям своего пространства-времени»; Панарин много оперировал понятием «*мезоторазвития*», в своей интерпретации¹⁴. Панарин писал, что Россия — страна суперэтнического потенциала, но в ней первичен конфессиональный фактор. Моисеев не писал о вторичности, а писал, что природно-средовые факторы влияют на то, какую религию выберет народ, и, когда он уже ее выбрал, на специфику эволюции в данной системе, на характер развития религиозной мысли в данной стране. Панарин же, не возражая ему, считал, что русская цивилизация не подчиняется системно-средовой логике иных цивилизаций, в смысле теорий политических систем, по принципу вызов-ответ. (Иные цивилизации так и поступают!)

Русские интерпретируют импульсы из окружающей среды относительно некой смысловой культурной схемы, которая у этой цивилизации в ее ядре, относительно определенных высших, сакральных смыслов и народного духовного опыта, на данный момент образующего целостность. В частности, смыслов правды, справедливости, соборного начала. «Ответ» дается не в соответствии с данным конкретным *вызовом*, а с их родовыми смыслами, — то есть русские реагируют на факторы окружающей среды чисто по-своему, в соответствии с их и только их моделью адаптации. Но это именно то, о чем пишет Моисеев! От себя отметим: напряженные отношения с Западом у нас продиктованы в т.ч. и непониманием на Западе наших реакций там, где реакция страны западного мира была бы другая. Западному же мировоззрению цивилизационной исключительности, которое адаптирует под себя, а не себя адаптирует под иные миры, нужна предсказуемость реакций. Панарин предсказал: однажды народы восстанут против этой их мо-

дели поведения, и первой восставшей будет православная страна русского мира, точнее — **православный регион(!)**¹⁵.

В главном Панарин и Моисеев, с разных сторон, но сходятся полностью. Две линии лежат в основе построения русской цивилизации, по Панарину: противоборство идеи (текста) натуре (материальному миру). Дух, идея пытаются вырваться из пут материальной детерминированности. В России дух одерживает победу. Русская цивилизация не имеет в своей идентичности натуралистических факторов, в ней первичны ценности и специфически русский тип духовности. Полная детерминированность нашей цивилизации духовным контекстом (то, что Питирим Сорокин понимает под словом «идеациональность»). Народы просто живут, русские — живут по Книге, их жизнь — интерпретация и реинтерпретация культурных текстов. И сопрягают свою жизнь со Смыслами. Смысл первичен. Потеряем его — и нас не будет. Люди России — хранители Смыслов, люди Мысли, работающие с сакральным Знанием. Для нас «греческая вера» не осталась просто религией, которую приняли от Византии, как для кого-то... Византия-то давно погибла, но мы остались! Мы носители Высших Истин, священного наследия. В этом, а не в имперско-великодержавных погулах — мессианство русской идеи. Оно — в русском прочтении даже не христианства — православия. Наше православие космично, русский Христос не социоцентричен, а космоцентричен, — и оттого в русском богословии — не оправдание добра, а оправдание мира, божьего мира, не тронутого грехом. На этой основе русские работают над тем, чтобы соединить человека плоти и человека духа, земное и небесное.

Панарин едва ли не лучше Моисеева видел экологически дружелюбный характер русской цивилизации и ее нацеленность на свое космическое, а не глобальное даже, предназначение. Природа — Божий дар, тварный мир преображен энергиями Бога, в космосе действуют божественные энергии. Природа для русских сакральна, человек — не вне природы, не противопоставлен, а в самых ее глубинах. Наше предназначение — ее беречь. Отношение к природе как к выделенному, священному, заложено в нашем цивилизационном ядре, здесь оба наши мыслителя едины.

Россия — как цивилизация — не является виновницей нынешнего экологического кризиса. Вслед за Моисеевым Панарин писал, что мир глобальных проблем затрагивает все человеческое бытие, делая его попросту проблематичным. Если не будет ответа на этот вызов, человечеству суждено будет умереть. Глобальные проблемы создают единую систему, требующую системного решения, для чего нужно объединение усилий всего человечества. Этот ответ должен содержать реакцию на специфическую ситуацию в связи с пределами роста Запада — Центра в пространство цивилизаций незападной периферии. Панарин, объясняя механизмы, благодаря которым Запад идет сам и ведет мир к экологической катастрофе, первым фактором назвал нигилистски-разрушительное отношение этой цивилизации к природе. Для нас же важнее всего то, что Панарин осознавал системный характер экологического кризиса, понимал, что он есть внешнее проявление системного падения Запада, его неадекватности нынешнему состоянию окружающей среды. Панарин назвал и врага, стоящего на пути преодоления кризиса, он же — враг России, который пытается внедриться в ее цивилизационную матрицу и изнутри уничтожить идентичность. Это — человек экономический, потребляющий, фарисей-законник, «человек порядка»¹⁶. Он, человек Земли, и есть человек западной культуры. Моисеев этого персонажа назвал человеком мира ТНК. Он — тот, для которого природа не Храм, а мастерская, и везде, где проходит этот человек — он оставляет после себя хаос, мусор и изуродованный его извращенным умом материальный мир.

Итак, у Моисеева носитель русского цивилизационного типа — ученый, живущий жизнью Ума, а у Панарина — живущий жизнью Духа. (Деятель искусств, священник?) И оба пребывают в этой связи в тревоге относительно того, чтобы их сохранить, а для этого нужно беречь *историю*. В ней — искомый культурный код, находящийся в незримом споре-диалоге с современной нам повседневностью. Чтобы сохранить русские Смыслы для будущего, надо бороться и за прошлое. Если мы отречемся от прошлого — потеряем цивилизационное ядро. Моисеев и Панарин все-таки едины в понимании одной из смысловых основ русской цивилизации, соборного начала. Соборность — не общинность, это духов-

ное единство, объемлющее весь человеческий род. Задача русских — не только сохранить Смыслы, но донести эти Смыслы, сказать о них миру и через это объединить его. И Панарин вплотную подходит здесь к миру идей русского космизма и входит в него.

Панарина и Моисеева намного больше объединяет, чем разъединяет. По разным основаниям, но оба они — философы постмодерна и неклассического анализа, отвергшие марксизм и, в целом, классическую теорию общественного развития. В цивилизационном анализе это вполне логично, но вовсе не неизбежно. Есть мыслители цивилизаций, которые рассуждают классически; совместим с признанием существования цивилизаций и формационный подход. Но если такой мыслитель делает предметом своего рассмотрения русскую цивилизацию, его ждет неожиданность — концептуальные рамки, которыми он привык пользоваться, российским реалиям не будут адекватны: сама по себе классическая теория развития есть важный элемент западной цивилизационной парадигмы, в России она не работает. Собственно, Моисеев окончательно отошел от классического анализа только в своей мысли о русской цивилизации.

Моисеев задается и целым рядом вопросов, на которые не отвечает. Конечно, Моисеев прекрасно понимал, что он не в состоянии создать ни общей теории цивилизации, ни законченной концепции русской цивилизации. Он и не ставил перед собой такой задачи. То, что не пытался совершить Моисеев, Панарин сделать мог, хотя и не успел. Но общие контуры имеются. И они раскрывают Панарина как мыслителя, гражданина, общественного деятеля и — как философа основной русской философской школы. Моисеев сказал, что русская цивилизация способна вывести мир из пучины экологического кризиса, но для него это была отчасти *интуиция*, обосновать этот тезис вполне ему оказалось не под силу. По большому счету это сделал Панарин. На страницах его произведений русская цивилизация предстает как экологически дружелюбная и способная сформулировать и нести экологически дружелюбное послание для всего человечества.

Пожалуй, можно не только Моисеева, но и Панарина охарактеризовать как русского космиста. Только Моисеев тяготеет к естествен-

нонаучному, а Панарин, разумеется, к религиозному крылу этого направления. Панарин потому так остро чувствовал космизм русской цивилизации, что писал, что называется, с себя. Он сам был таков, носитель русского цивилизационного ядра, хранитель Смыслов, моисеевский Мастер. И вот он ушел, но оставил ли он учеников?

¹ См.: *Гойнби А. Дж.* Постигание истории. М., 2002.

² *Моисеев Н.Н.* Размышления о современной политологии. М., 1999. С. 41.

³ *Моисеев Н.Н.* Современный антропогенез и цивилизационные разломы // Вопросы философии. 1995. № 1.

⁴ *Моисеев Н.Н., Львов Д.С., Петров А.А., Пугерский В.М.* Укрепление российской государственности: экономика, ресурсы, геополитика. М., 2000. С. 17.

⁵ Цивилизационная матрица — наиболее древние основы, ядро, стержень существования цивилизаций, которые запечатлены в сознании людей на уровне их генетической памяти, архетипов сознания. Это также этнопсихологическая и этнокультурная специфика, присущая данному народу (народам). Глобалистская культура — чуждая, враждебная для иных культур, кроме Запада, которым нынешняя версия глобализации задается. Стремясь внедриться в неродственные ей, она уничтожает собой культуры, а не обогащает их.

⁶ *Моисеев Н.Н.* Агония России. Есть ли у нее будущее? М., 1996. С. 49.

⁷ См.: *Поморцева А.М.* Гносеологический статус человека в цивилизационных разломах: философско-культурологический аспект : Диссертация ... кандидата философских наук. Ставрополь, 2003.

⁸ *Моисеев Н.Н.* Агония России. Есть ли у нее будущее? М., 1996. С. 56.

⁹ См.: *Моисеев Н.Н.* Современный антропогенез и цивилизационные разломы // Вопросы философии. 1995. № 1.

¹⁰ См.: *Моисеев Н.Н.* Современный антропогенез и цивилизационные разломы // Вопросы философии. 1995. № 1.

¹¹ *Моисеев Н.Н.* Русский вопрос // Русская цивилизация. Отделение «Духовные связи между народами» Международной Академии наук Евразии. Выдающемуся русскому ученому с мировым именем Н.Н. Моисееву посвящается. М., 2000. С. 6.

¹² *Панарин А.С.* Православная цивилизация. М., 2014. С. 184.

¹³ *Панарин А.С.* Православная цивилизация. М., 2014. С. 186–188.

¹⁴ *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире // Трибуна русской мысли. 2014. № 15. С. 60.

¹⁵ См.: *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. С. 415

¹⁶ См.: *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002; *Панарин А.С.* «Вторая Европа» или «Третий Рим»? М., 1996.

РАЗДЕЛ III

Современные цивилизации и Россия

Расторгуев В.Н.

Цивилизационная миссия и стратегический выбор
России: прогностическая теория А.С. Панарина
и геополитический контекст

Выбор Александра Сергеевича Панарина

В творчестве А.С. Панарина трудно отделить собственно исследовательскую работу от педагогической, а политическую аналитику от публицистической и просветительской деятельности. Точно так же трудно провести грань, отделяющую его личную жизнь от творчества: ни слова лжи, ни тени приспособленчества, открытость, искренность и абсолютная честность в суждениях. Именно эта особенность — внутренняя свобода — и стала причиной многих испытаний, через которые ему довелось пройти.

Свой профессиональный выбор Александр Панарин сделал еще в детстве. Мальчик из Горловки — небольшого шахтерского городка, о котором сегодня знают все (гражданская война на Украине не пощадила ни город, ни его жителей), зачитывался историческими и философскими книгами. А для того, чтобы приобрести производственный стаж, необходимый для поступления на «идеологический факультет» главного университета страны — МГУ, он совмещал работу на заводе с учебой в вечерней школе, что и

помогло ему осуществить мечту. Александр успешно сдал экзамены на философский факультет Московского университета, где в полной мере проявились не только его уникальные способности, но и независимость суждений, свободолобивый нрав, что по тем временам могло сломать жизнь. Так и случилось. Вместе с небольшой группой студентов-единомышленников он занялся самостоятельной политической аналитикой. Из сопоставления теории и практики следовали прогнозы и выводы, не совпадавшие с «линией партии». Последствия не заставили себя ждать: допросы, исключение из комсомола и отчисление из МГУ на третьем году обучения. В течение двух лет он работал на шахте, после чего ему дали возможность доучиться: в 1966 году он окончил философский факультет, а позднее, в 1971 году, аспирантуру.

Однако даже после защиты кандидатской диссертации по теме «Критика социальной доктрины Ж. Фурастье» (1974) он в течение многих лет не имел возможности публиковать свои статьи, ограничиваясь обзорами работ западных социологов в реферативных сборниках ИНИОН АН СССР. Демократические изменения в политической жизни страны позволили Панарину реализовать свои замыслы: он перешел на работу в Институт философии РАН (1984), где бессменно возглавлял сектор социальной философии и защитил докторскую диссертацию на тему «Современный цивилизационный процесс и феномен неоконсерватизма» (1991). В эти годы начинается самый продуктивный период его творческой жизни, важной вехой в которой стало приглашение на философский факультет МГУ, где Панарин основал кафедру теоретической политологии (1996), став создателем собственной научной школы и подготовив несколько поколений профессиональных политологов¹.

При этом почти все время Панарин отдавал работе, особенно в последние годы, когда перед ним открылась возможность свободно печататься и преподавать. Он знал цену слову, которое должно работать — доходить до ума и сердца, открывать сознанию новые горизонты. По этой причине к его многочисленным ученикам причисляют себя не только его бывшие слушатели, студенты и аспиранты, но и целое поколение молодых людей, знающих его лишь по книгам. Но книги эти действительно привлекают мысля-

щих людей: тексты, написанные рукой Панарина, сразу узнаются по особой интонации. Он мыслил и писал в режиме откровенного диалога с читателем и, в первую очередь, с тем, кому суждено будет принять от нынешних поколений цивилизационное наследие России — сбереженное нами или загубленное нашим небрежением.

Последняя завершенная книга Панарина «Стратегическая нестабильность в XXI веке» открывается словами: «Памяти отца, Панарина Сергея Алексеевича, солдата Великой Отечественной войны, посвящаю». Но адресат этой книги, ставшей политическим завещанием Александра Сергеевича, — не столько его современники, сколько те наследники нашей цивилизации, которым еще суждено появиться на свет, чтобы проводить XXI век и встретить новый (или не суждено, если мы совершим политические действия, не совместимы с жизнью Российского государства). По словам Панарина, «мы, таким образом, становимся свидетелями и участниками драмы, последствия которой определяют судьбу всех поколений XXI века». Выбор главного адресата своих трудов Панарин объясняет предельно просто и честно: «Это последнее поколение, сегодня отделенное от нас целым столетием, является, может быть, нашим главным собеседником: именно оно подивится нашей свободе — ведь оно, а не мы, станет пленником наших решений — и нашей слепоте. В этом отношении оно будет походить на нас, переживших трагедии XX века. Разве мы не дивимся слепоте тех, кто развязал хаос Первой мировой войны, перечеркнувшей лучшие ожидания поколения, встретившего зарю XX века? Разве мы не хотели бы получить ту свободу, которую еще имели они до принятия рокового решения, — свободу иначе-возможного? Мы стали заложниками их авантюры, сделавшей трагический ход событий необратимым»².

Главная особенность того наследия, которое он оставил, — органичное соединение знаний в области философии, истории, культурологии и мировой политической науки с глубоко личностным отношением к предмету изучения верностью традиционным ценностям православной цивилизации. Панарин полагал, что важная задача политической науки — артикуляция и осмысление самых болезненных и табуированных, закрытых для публичного обсуж-

дения проблем, одна из которых — цивилизационный конфликт, который по-разному проявляется на национальном уровне и в сфере международной политики.

Причем понимание природы этого конфликта в трудах Панарина имеет мало общего с теми концептуальными схемами, которыми обычно ограничиваются сегодня не только историки, погруженные в изучение особенностей той или иной живой или «мертвой» цивилизации, но также политологи и политики. Почти всем, кто постоянно возвращается к политическому и геополитическому измерениям современной цивилизации, вполне достаточным представляется использование двух крайне упрощенных схем. Первая — это «раскрученная» версия С. Хантингтона, получившая распространение среди интеллектуалов от политики — сторонников «умного» политического дискурса. Вторая схема — это самая примитивная, но и самая распространенная из всех интерпретаций, сводящая цивилизацию к некоему образцу. Причем таким образом может быть признано все, что угодно, — от некоей суммы «высших достижений человечества» до того, что называют «эталонной цивилизацией», которая потому, собственно, и рассматривается в качестве эталона, что продуцирует «высшие достижения».

Панарин дает совершенно новое прочтение теме, которая, казалось бы, уже всеми изучена, открывая в ней ту проблемную область, на которую никто не обращал или не хотел обращать внимание. Речь идет о том, что и сам цивилизационный подход к политике — даже если используется «умный дискурс», а не примитивизм — не должен рассматриваться как панацея приближения к истине. Напротив, именно здесь скрыта опасность превращения науки в инструмент политического манипулирования. «Цивилизационный подход, — по мнению Панарина, — это оптика, вполне вписывающаяся в систему современной символической репрессии победившего в холодной войне либерализма. А репрессии подвергнуто самое главное: классовый подход, делающий акцент на социальной, эксплуататорской подоплеке всех современных противостояний, сдвигов и реваншей. Цивилизационный подход объединяет социально противопоставленных, объединенных одной верой, но противопоставляет тех, кому полагалось бы

быть социально солидарными. Он позволяет Ельцину стоять со свечой в храме рядом с теми, кого его социальная политика разорила и отбросила на самое дно. Выброшенные из системы стандартов “цивилизированного существования” в социальном смысле этого слова, они оказались интегрированными вместе с крестьянскими олигархами в единую цивилизацию в специфическом, “хантингтоновском” смысле. Интернационал глобалистов стоит, зная это, вне цивилизационного плюрализма и связанной с ним символической цензуры. Глобалисты знают, что они противостоят туземному населению всех наций, религий и цивилизаций. Но их жертвам предлагают сохранять свою цивилизационную идентичность, воздерживаясь тем самым от естественной социальной солидарности»³.

По словам Панарина, цивилизационный конфликт привел к тому, что человечество столкнулось с угрозой падения в «палеонтологические глубины истории», если не найдет в себе силы позаботиться о душе, поскольку единственная альтернатива падению — это реабилитация бедных: «Если в логике пространства закономерно побеждают физически сильнеешие, то в логике метаисторического времени, открытой мировыми религиями, торжествуют униженные. Реальная политическая история прокладывается между этими полюсами»⁴. Панарин выступал против унификации мира, говоря о том, что только полицентризм и цивилизационное многообразие являются необходимой предпосылкой выживания человечества. Основным делом своей жизни он считал восстановление исторической памяти поколений и реабилитацию традиционализма, который возвращает людям способность противостоять господствующей тенденции по обезличиванию культур и народов. Даже на преодоление демографического кризиса могут рассчитывать, по его мнению, лишь те народы, правители которых сохранили верность духу патриотизма.

Но особо значимым представляется вклад Панарина в развитие цивилизационной теории. Об этом говорил Святейший Патриарх Кирилл, обращаясь к научному сообществу Московского университета: «Как писал наш современник, а для многих из вас и коллега — замечательный философ, политолог и публицист Александр

Сергеевич Панарин, идентичность русских людей скреплял православный идеал священного царства, основанный на высшей правде и жертвенном служении вере». В книге «Православная цивилизация в глобальном мире», на которую ссылался в данном случае Патриарх, Панарин акцентировал внимание на дилемме, навязываемой радикалами прозападнического толка. По их мнению, «либо России удастся стать западной страной, либо она недостойна существовать вообще, так как в своем традиционном виде представляет вызов “цивилизованному человечеству”, а также, надо полагать, собственному “цивилизованному” меньшинству... Таким образом, 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»⁵.

Сквозные темы в творчестве Панарина, в том числе и в работах, посвященных цивилизационному пути России, — теория долгосрочного политического прогнозирования в условиях глобализации, которая угрожает суверенитету национальных государств, а также перерождение политической элиты. По его мнению, эти проблемные области — политическая прогностика и теория элит — теснейшим образом связаны, поскольку элиты, отравленные идеей бесконечного самообогащения, в прогнозировании исходят из двух опаснейших презумпций: «Победитель получает все» и «Завтра будет поздно». По словам Панарина, «понять их психологию, заодно разгадав тайну их влиятельности и популярности, — значит освоить жанр гуманитарного описания и прогнозирования политической истории Нового времени»⁶.

Панарин отдал много сил проблемам глобального политического прогнозирования и лучше многих знал, что политика — это действительно искусство возможного. Но знал он и другое: возможность — не вседозволенность. Ибо первое — от Бога, второе — от лукавого. Все дозволено лишь для тех, кто не признает Бога. В сотворенном мире вседозволенность сужает спектр возможного, лишает человека рассудка, народы — энергии жить и выстоять, а саму жизнь — высшего смысла. Подлинное имя вседозволенно-

сти, которую демонстрируют и страны-гегемоны, и социальные группы, сконцентрировавшие в своих руках власть, — хаос: «Сначала хаос выступает под знаком либеральной вседозволенности — потакания Эдиповой “безотцовщине”, не выносящей “репрессии норм”. А затем, на стадии, когда он принимает форму “терроризма” и стихийного “экспорта уголовщины”, которую цивилизованное общество не в состоянии терпеть, он становится поводом для “гуманитарных вмешательств” мирового жандарма»⁷.

Миссия России: православная цивилизация и современность

Рассуждая о цивилизационной миссии России в современном мире, следовало бы отметить, что каждое из этих слов таит в себе множество смыслов, в том числе исключаящих друг друга.

К примеру, под *современностью* понимают и слепое, стадное подчинение моде — языковой, поведенческой, политической, а также покорное следование пресловутому «духу времени», который на поверку оказывается чаще всего не чем иным, как политической индоктринацией — внедрением примитивных идеологем в массовое сознание. Причем речь идет о схемах, далеко не безопасных. Как писал Панарин, те, кто начинал с провозглашения преимуществ рынка, «во имя которых надо ограничить сферу социально и морально защищенного», кончают «провозглашением прерогатив силы, которая “всегда права”». Именно так из “архаичной темноты” прямо на сцену современности пробирается носитель голой социал-дарвинистской “правды”, не признающий прежних стеснений»⁸. И завершает этот вывод Панарин риторическим вопросом: «Знали ли эти реформаторы, что своим погромом культуры и морали как помех бескомпромиссной рыночной рациональности они расчищают дорогу новой бестии, которая, возможно, окажется еще ближе стихии голого инстинкта, чем белокурая бестия фашизма?»

В подобных случаях происходит удивительное превращение: человек перестает различать примитивную схему, которую вложи-

ли ему в голову, и собственные убеждения, за которые и жизнь отдать или сломать не жалко, чаще чужую... Если массовое оглупление — это дух времени, то правильнее было бы говорить не о современности, а об эпохе безвременья, о разрыве культурной связи поколений. В эпоху безвременья мнимыми современниками миллионов людей становятся в лучшем случае «раскрученные» поп-идолы, жизненные циклы которых не намного дольше жизни бабочек, а в худшем — лжеучители, лжемессии, приходящие только для того, чтобы украсть, убить и погубить (Иоан.10:10). Вот почему человек сам волен *выбирать время, созвучное его целям и мотивам*, а благодаря этому выбирать и своих со-временников — тех, кто ближе по духу. Это одна из главных наших неотъемлемых свобод, а также право и обязанность любого мыслящего человека. Никто, кроме самого человека, не может выбрать, а точнее, собрать круг спутников и образцов жизни, в числе которых могут быть и мыслители всех времен и народов, и герои — литературные или реальные, отдавшие жизнь за отечество, и святые, в земле Русской просиявшие. В этом свободном выборе и заключается суть самоидентификации — культурной и конфессиональной, этнической и гражданской.

То же самое относится и к имени *России*. Здесь перед нами вновь «понятие с размытыми краями». Этим именем мы называем и Святую Русь, вышедшую из Киевской купели благодаря прозрению великого равноапостольного князя Владимира, и Российскую империю на всех ступенях ее многотрудного становления. К слову, когда мы говорим о судьбоносном выборе князя Владимира, предопределившем всю историю России, то это не вся правда, ибо он сам, как и весь народ наш, были до того избраны Господом для той миссии, которую Он нам предназначтал. Миссия такого рода не может быть уделом отдельных людей и даже величайших подвижников, если не будет на то воли Божией.

Россией иногда называли и территорию, на которой осуществлялась грандиозная утопия — эксперимент по построению бесклассового и безбожного общества. Утопия не умозрительная, а реализованная, ставшая новым отечеством для народов рухнувшей империи. Правда, называли советскую державу Россией внутри страны как

можно реже, используя трудно произносимую аббревиатуру «СССР». А слова «Россия» и «русский» надолго попали в список нежелательных для частого употребления, и даже определение «российская» закрепили за одной из «административных единиц», чтобы ничто не напоминало об имперских традициях. Замечу, что под утопией в данном контексте подразумеваются не только проекты, заведомо не осуществимые, но, прежде всего, проекты, осуществление которых не расширяет, а резко сужает в исторической перспективе набор альтернативных путей и моделей развития, а следовательно, и возможность реального выбора. Поэтому в критической ситуации даже мощный и здоровый внешне организм может «подхватить» смертельный недуг, что и случилось с нашей страной, которая не пережила роковой перестройки, т.к. у страны, ставшей заложницей закостенелой идеологии, не оставалось, по сути, никакого выбора, кроме демонтажа.

Россия — это и РСФСР, т.е. самая крупная часть полиэтнического государственного тела, противоестественно расчлененного (в тот момент условно, на карте) по сугубо этническому принципу, что было сделано с отложенной целью разрушить государство в случае «исторической необходимости». Напомним: если следовать Марксу, то мощная и единая Россия — это едва ли не основное историческое препятствие на пути к всемирной победе коммунизма. Мысль Маркса можно расширить: Россия мешает насаждению любой глобальной политической идеологии, включая сюда и радикально-либеральную, легитимирующую разделение мира на страны развитые и неразвитые, успешные и неуспешные, цивилизованные и варварские. Этим же именем — Россия — называем мы после распада Союза на искусственно образованные государства и самый крупный осколок империи — Российскую Федерацию, «правопреемницу» СССР. Некоторые из «стран-осколков», не имея исторического опыта собственной государственности, в мгновение ока, а точнее, в течение жизни одного поколения частично или полностью утратили свой суверенитет, либо вложив его в копилку обесцененных европейских суверенитетов, либо механически передоверив управление страной «Старшему брату» и погрузившись, как Грузия, а затем и Украина в магму братоубий-

ственной войны, спровоцированной силами, целью которых является сокрушение Русского мира, Русской цивилизации...

О том, сколь многозначно слово «мир», и говорить не стоит. Достаточно напомнить о невидимой границе между «миром» и «миром», о скрытой связи этих различных концептов, которые были обезличены в результате известных языковых реформ. Да, мир как доступная нам вселенная, как наше земное бытие — это не то же самое, что состояние мира вне войны или состояние нашего внутреннего мира, не разрушенного злобой мира и желанием убивать. Все дело именно в том, что мир без войны — это и есть мир как состояние духа. Об этой связи миров — до войны, во время войны и после нее — размышлял, как известно внимательным читателям, Лев Толстой в романе «Война и мир». Говоря об истоке войны и о безвозвратном крушении мира — мирного и привычного, он точно подметил: «Чем больше мы углубляемся в изыскание причин, тем больше нам их открывается, и всякая отдельно взятая причина или целый ряд причин представляются нам одинаково справедливыми сами по себе, и одинаково ложными по своей ничтожности в сравнении с громадностью события, и одинаково ложными по недействительности своей произвести совершившееся событие». Миров мир... Эти слова, вмещающие бездну смыслов, превратились в пустое заклинание и самообольщение, как и многие другие слова и понятия. В действительности перемирие или даже относительно стабильное сосуществование разных миров — это не возвращение к утраченному миру (и миру вполне «вещественному» — социальному, политическому), а продолжение войны. Той тотальной войны против Русской православной цивилизации и всего Русского мира (и внутреннего мира, называемого соборностью), которая не прекращалась ни на час. Источник, питающий эту войну, — не столько желание любой ценой сокрушить Российское государство, сколько желание убрать из «современного мира» русский дух.

По поводу представлений о том, что такое *миссия*, в наше время даже говорить серьезно трудно. Это слово почти утратило хоть какой-то отчетливый смысл после того, как его взял на вооружение крупный бизнес, вкладывая в понятие сугубо прикладной

смысл. Дело в том, что миссия в такой трактовке — это не что иное, как особая функция в деятельности фирмы, которую следует сохранять и популяризировать, т.к. такой бренд позволяет потребителю выделять фирму среди конкурентов в течение всего времени ее существования, что стоит дороже любой рекламы. Но те, кто ввели в оборот представление о миссии как о долгосрочной приманке для потребителей, а потом распространили такой концепт на все и вся, возможно, и не догадывались о том, что превращают в товар любую ценность. Учитывая, что в эпоху тотальной коммерциализации всего и вся — от образования до мировой политики — товаром стали и сами политики, и идеи вкупе с их творцами, властителями дум, и гражданские святыни — вплоть до чувства патриотизма, который формируется под заказ и за хорошие деньги, вернуть исходные смыслы миссии становится крайне трудным. И когда я слышу от некоторых витий призывы не забывать о миссии России, я догадываюсь, что они имеют в виду — ее продажную стоимость, бренд или цену создания торгового имиджа. Любой, кто интересуется темой, легко найдет подтверждение сказанному, если ознакомиться с названиями бесчисленных научных форумов, дорогостоящих проектов и публикаций о брендинге, имидже и миссии России. Об этом не только пишут, на этом не только зарабатывают, но этому и учат, забывая уточнить, у кого и зачем заимствовали, а точнее похитили сакральное слово «миссия», сделав его инструментом коммерции.

Но самое трудное для адекватного понимания — это и есть сам русский дух, сама русская, российская или православная цивилизация. Если мы хотя бы на минуты задумаемся над тем, что вкладывают ученые мужи в понятие «цивилизация», то одно лишь перечисление расхожих смыслов займет несколько часов. Когда я читаю лекционные курсы по цивилизационной тематике, то иногда прошу студентов на время исключить это слово из лексикона и в каждом конкретном случае заменять его на синонимы или близкие по значению слова. И сразу же обнаруживается, что даже в одном тексте на нескольких страницах один и тот же автор употребляет это слово по-разному.

В одном случае под цивилизацией понимает некий круг развитых стран и народов, отделенных невидимой границей от «нераз-

витых» или «развивающихся», т.е. от варваров. Надо сказать, что такая трактовка доминирует в трудах западных политиков и теоретиков, а также наших «западников», которые считают, что любые рассуждения о цивилизационном пути России — глупость и признак дикости и варварства, характерных для всей русской истории.

В другом случае цивилизацию сводят, как уже говорилось, к некоей сумме достижений, прежде всего технических, накопленных на сегодняшний день, и по этой причине граница между цивилизованностью и дикостью проходит в режиме онлайн, а пролегалает она между теми, кто пользуется айфонами последней модификации, и теми, кто безнадежно отстал. Такой подход также доминирует в обществе потребления. Данный пример (с айфонами), хотя и кажется карикатурой, но тем не менее достаточно точно фиксирует уровень мышления в эпоху массового потребления.

Во всех остальных случаях, а их великое множество, цивилизованными называют все, что в силу каких-то причин считается достойным поддержки и, соответственно, имеет право на существование. Например, в число цивилизованных включают только те народы и страны, чьи властители являются вассалами той власти, которая хотела бы не только главенствовать над всем миром в политическом и военном плане, но и стать единственным носителем и распорядителем истины в последней инстанции. Все, кто не соответствует этой модели управления, попадают в число «стран-изгоев». Таким образом, признать цивилизованным — то же самое, что выдать ярлык на правление...

Крайне редко под цивилизациями понимают некий локальный тип культурного и духовного развития народов, который держится, как правило, на конфессиональной и языковой общности, что и позволяет сохранять народы и культуры столетиями и тысячелетиями на фоне рождающихся и гибнущих государств, в том числе великих империй... Но и здесь большая часть тех, для кого такое понимание цивилизации доступно, свяжет его с сугубо историко-археологической проблематикой, поскольку еще в школьных программах что-то говорится о цивилизациях ацтеков или древних греков... И уж совсем узкая группа начитанных и политизированных граждан, возможно, вспомнит и о современных локальных

цивилизациях, в числе которых есть и русская, православная. Но и они, скорее всего, в лучшем случае свяжут это воспоминание с именем С. Хантингтона — автора известной теории конфликта цивилизаций, которая во многом почти неотделима от той интерпретации, с которой мы начали повествование — о неизбежной борьбе или даже войне между кругом ведущих стран и стран-аутсайдеров, олицетворяющих собой западную цивилизацию...

И только среди совсем малочисленной группы тех, кому известны хотя бы в самом общем виде теории локальных цивилизаций — от концепции «Заката Европы» О. Шпенглера до «Постижения истории» А. Тойнби, можно найти тех, кто читал подлинного родоначальника этого направления науки Н.Я. Данилевского с его фундаментальным трудом «Россия и Европа». Возможно, впрочем, что в 2015 году немного большее число людей узнают о его бессмертной концепции культурно-исторических типов, а, следовательно, и прикоснутся к тому пласту знаний, который задает отчетливое представление о почти единовременном становлении Русской цивилизации и Российского государства. Убежден, что эта тема никогда не потеряет своей актуальности, но именно сегодня, когда Россия вновь оказалась под мощным давлением извне, цивилизационный подход приобретает особый смысл, который могут почувствовать, увы, далеко не все. В чем заключается этот сокровенный смысл?

Постараюсь ответить. До недавнего времени, по сути, едва ли не единственным аспектом взаимоотношения церкви и государства, который находился в центре внимания, было преодоление губительной инерции государственного богоборчества и принудительного атеизма и пошаговое восстановление тех социальных функций, которые церковь должна играть в обществе. Эту труднейшую работу можно назвать «микрохирургией» в сфере социального служения, т.е. соединение бесчисленного множества сосудов, питающих общество. Для таких преобразований потребовалось объединение усилий религиозных организаций, государственных структур и институтов гражданского общества, а также совершенствование правового поля на федеральном и региональном уровнях. Но такая микрохирургия, хотя и вызывала отторжение у людей, вынужденных мириться с прекращением войны с церковью, воспринималась

как неизбежный процесс возвращения России к международным нормам. Теперь масштабы сотрудничества и отношение к нему изменяются кардинально.

Дело в том, что Россия — это страна-цивилизация, но границы этой страны, которая формировалась тысячелетней историей, не совпадают с границами Российской Федерации. И возвращение цивилизационной миссии требует масштабных реформ не только во внутренней политике, но и в долгосрочной стратегии в области внешней политики, суть которой в активном содействии реинтеграционным процессам на «постсоветском», а точнее, на построссийском пространстве. И речь идет не только о формировании (восстановлении) единого информационного, культурного и образовательного пространства, но о создании новой политической и экономической архитектуры, системы долгосрочного сотрудничества стран, для которых цивилизационный путь России был частью их национальных историй.

Понятно, что такой поворот не вписывается в схему «микрочирургии», хотя и предполагает приоритетное внимание к приоритетам в сфере социального служения государства и церкви. Именно это сдвиг, который уже идет стихийно во многих новообразованных государствах, вызывает за пределами болезненную реакцию среди тех партнеров России, которые хотели бы сохранить партнерство на уровне «хозяин-слуга». Этим объясняются и попытки разрушить себе во вред все отношения между Россией и ее западными партнерами, а также откровенно провокационная политика, направленная на превращение региональных конфликтов в межэтнические войны вплоть до поддержки нацистской идеологии в зонах социальной и политической нестабильности.

Миссия и ее толкователи

Панарин, говоря о миссии России, особое внимание обращает на риски особого типа — на готовность отождествить подлинную миссию, ставшую смыслом защиты российской государственности, и те представления о миссии, которые предлагают теоретики

и идеологи разных сортов и направлений. Приведу одну обширную цитату, в которой дается противопоставление ложной (идеологической) и подлинной (цивилизационной) миссии.

«В тот самый исторический момент, — пишет Панарин, — когда признаком “современности” и специфической интеллигентской благонамеренности была вера в социализм и его освобождающую вселенскую миссию, Достоевский пишет “Бесы”. Всемирно-исторический прогноз, данный в этом романе, был альтернативен прогнозам, данным величайшими социалистическими пророками Европы — Марксом, Прудоном и другими властителями дум. Теперь-то все знают, что наш национальный мыслитель несравненно точнее и глубже обрисовал будущее, заданное социалистической идеей, чем вся западная мысль, вооруженная работками немецкой классической философии, английской политической экономии, французской историографии. Как удалось этому болезненно впечатлительному, мнительному, лишенному необходимого досуга для неторопливой исторической рефлексии человеку не спасовать перед величайшими авторитетами века, устоять перед давлением “передового общественного мнения”, перед напором нравственно и социально оправданной политической нетерпеливости — вот тайна, секрет которой — абсолютная, ни с чем не сравнимая духовная свобода великой русской литературы. В идейном плане Достоевского причисляют к “почвенникам”. Это все равно что астронавта причислить к кучерам. “Русские мальчики”, обсуждающие в захолюстном Скотопригоньевске мировые вопросы на уровне, на каком их ставили Кант, Гегель, Маркс, и при этом — с недогматической, надпартийной непринужденностью, возможной только в нашем специфическом пространстве-времени, — “почвенниками” названы быть не могут. Может быть, здесь у Достоевского впервые с настоящей пророческой силой заявила о себе восточно-христианская мировая идея, способная родить альтернативу западной мировой идее»⁹.

Знание цивилизационной миссии — это не только и даже не столько реконструкция прошлого, а точнее, понятной нам логики уже состоявшегося исторического развития, сколько знание о путях возможного (предначертанного) будущего, которое есть у каж-

дой из живых цивилизаций как метаисторических общностей. Речь идет, конечно, о будущем, которое может и не состояться, поскольку локальные цивилизации, способные сохранять жизненную энергию в течение тысячелетий, смертны. И одна из причин их гибели — узурпация отдельными людьми или группами права предрешать судьбы народов и навязывать им высший смысл существования, т.е. подменять непреходящее преходящим, неконъюнктурное по своей сути — изменчивой политической конъюнктурой. Такая «рационализация истории» и попытки «приватизировать будущее» не имеют ничего общего с логикой цивилизационного развития, хотя, в соответствии с известной позицией А. Тойнби, цивилизации возникают или гибнут в зависимости от того, способны ли «творческие меньшинства» найти способы разрешения кризисов эпохи¹⁰. Но предложить путь разрешения кризисов — не то же, что «присвоить» право определять суть цивилизационной миссии. Перефразируя Камю, можно сделать вывод: мы, по сути, отказываемся от самой миссии, когда передаем ее в руки доктринеров-истолкователей¹¹. Последние особо опасны для миссии, когда видят только себя в качестве ее самозванных «проводников», «носителей» и «толмачей».

Именно смена эпох вносит свои краски, а иногда серьезные изменения как в общую направленность взаимных контактов локальных цивилизаций и процессы общечивилизационного развития, так и в коллективную память и языки народов, фиксирующих эти изменения. Такая коррекция позволяет судить об адаптационном потенциале каждой из цивилизаций, о ее способности отвечать на «вызовы времени» (одним из возможных толкований этого феномена может служить концепция «вызова и ответа» А. Тойнби¹²), в том числе и на глобальные проблемы. Решение проблем такого класса предполагает использование всего потенциала межцивилизационных контактов и связей, а не только возможностей отдельных стран-лидеров и межгосударственных союзов, как это было характерно для эпохи модерна.

В этой связи можно говорить о начале новой эры, которую иногда называют эрой межцивилизационного диалога, хотя это и не самое точное определение. Дело в том, что диалог является лишь одним из

условий сотрудничества в рамках пока еще не сформированной общей стратегии, основанной на уважении к различным цивилизационным мирам. Не менее важные условия — очевидность тупика, в который заводит человеческое сообщество технологическая гонка (технологический прогресс отождествляется с *технологической цивилизацией*, унифицирующей многоцивилизационный мир и сопряженной с непоправимыми поломками планетарных социоприродных систем), а также выравнивание статуса участников диалога на основе признания самоценности локальных цивилизаций.

Осознанию этих тенденций (условий диалога) мы обязаны не постмодернистским теориям и школам, поскольку они не спровоцировали, а лишь предложили свои варианты объяснения объективного процесса девальвации «больших рассказов» и «великих учений» (политических идеологий), и не демонтажу социальных систем, основанных на этих учениях. Причина угасающего интереса к великим политическим проектам и возвращение интереса к цивилизационному многообразию мира — крушение биполярной геополитической системы, которая и была самым крупным из осуществленных мировых проектов за всю историю человечества. Таким образом, эра межцивилизационного диалога — закономерный итог восстановления статуса жизнеспособных локальных цивилизаций. Когда ослабли искусственные «идейные оболочки», разделявшие людей, семьи и нации по враждующим «лагерям» (лагерь социализма и лагерь капитализма), открылась подлинная, метаисторическая, т.е. исторически непреходящая социальная реальность — Богом сотворенный многоцивилизационный мир. Таким образом, цивилизационные миссии вновь приходят на смену идеологическим инверсиям (именно так можно охарактеризовать ситуацию, когда политические доктрины выполняли не свойственные им функции, вытесняя религиозное самосознание и захватывая его нишу).

Впрочем, роль «отдельных лиц» в эпохальных исторических преобразованиях, а следовательно, и в опосредованной коррекции цивилизационной миссии, трудно не заметить уже по той причине, что иногда наиболее значимые периоды в жизни общества носят имена выдающихся вождей и героев, мыслителей или творцов.

Среди них наряду с «добрыми сеятелями» и просветителями народов, среди которых выше других стоит равноапостольный князь Владимир, следует выделить бесчисленных «цивилизаторов», прикрывавших миссионерством, в том числе религиозным, захват чужих территорий, не оставляя, как правило, и следа не только от культур и языков «варварских народов», но и от самих народов.

О «персонализации» исторических эпох и даже самой истории отношений между цивилизациями свидетельствуют устойчивые обороты речи, часть из которых имеют отчетливую оценочную коннотацию. В этой связи можно вспомнить о «шекспировских» и «пушкинских» временах, эпохах Петра Великого или королевы Виктории, «временах царствования Екатерины Второй» или «сталинской эпохе». Однако в наше время, когда общей доминантой во всех сферах жизнедеятельности и в мировой политике является коммерциализация и восхождение ростовщического капитала, все чаще на смену великим именам созидателей или разрушителей приходят заведомо «сниженные» наименования. Их выбор продиктован популярностью субкультур, например, музыкальных — от «эпохи битлов» (в ее рамках выросла целая индустрия) до «эпохи Высоцкого» в России. Отношение к зависимости конкретных личных имен и названий эпох — позитивное или отрицательное — меняется со временем и зависит как от социального статуса, образовательного ценза и общей политической культуры, так и от конфессионально-цивилизационной, языковой и этнокультурной принадлежности.

В наши дни смена эпох становится в какой-то степени управляемым процессом, что продиктовано как сменой технологических укладов (феномен информационного общества), так и коммерциализацией всех или почти всех сфер жизнедеятельности, в том числе и политической (большая политика — крупный бизнес). Подобная инверсия происходит уже не в течение столетий, а на глазах одного поколения. При этом она сознательно ускоряется (провоцируется), находя свое отражение в массовом сознании, где уходящие и идущие им на смену эпохи все чаще ассоциируются с именами «падающих звезд» — кумиров поколений, благодаря чему становятся возможными межпоколенческая дифференциация и принудительная самоидентификация возрастных групп. Одно из следствий такого ускорения —

перемещение укладов жизни из сферы многовековых традиций в область коммерческих проектов. Другое следствие — дерзновенное стремление технологов от политики сделать предметом коммерции, товаром, — и саму цивилизационную миссию, поставив на поток «производство миссий»: новые миссии — новые потребности — новые спрос и предложение...

Поиск цивилизационной миссии, ее усвоение и подержание преемственности — задача национальной истории, но не ее «глашатаев» — историков. При этом каждый из них, разумеется, как и любой другой человек, имеет право не только на собственное видение и оценку, вплоть до отрицания очевидных фактов (если это не запрещено законом и правилами корпорации...), но и на собственный рассказ, реконструкцию событий и проект будущего, т.е. на «собственную историю». Главное — не отождествлять рассказ о миссии, мотивацию рассказчика и саму миссию народа. Для обоснования этого вывода можно опереться, к примеру, на теорию нарративации, получившую широкое распространение в последние десятилетия, или сослаться на критику «антинатуралистических доктрин историцизма» К. Поппера¹³.

Поиск миссии не входит, разумеется, и в компетенцию лингвистов, исследующих реакцию языка на эволюцию социума и изменяющуюся иерархию социальных целей, или специалистов, составляющих словари — как отраслевые справочники, так и словари живого языка (в последнем случае приходится ориентироваться, как правило, на частотность словоупотребления и выявление доминирующих тенденций). Поиск цивилизационной миссии явно не соотносится и с компетенцией публичных политиков и политологов, участвующих в политическом планировании и по этой причине обычно сводящих цивилизационную миссию к желаемому политпроекту.

Не случайно в язык политики и «околополитический» дискурс в последние годы все активнее входит далеко не самое удачное выражение «цивилизационный проект». Популярность этого неологизма свидетельствует либо о критическом обеднении языкового запаса и сужении горизонта исторического видения (одно с другим связано), либо о «цивилизаторском зуде» и неуважении к

собственной цивилизационной истории, либо и о том, и о другом. Не случайно в русском языке, как уже отмечалось, столь жестко разграничиваются понятия «цивилизации» и «цивилизаторство»: в первом случае речь идет о бережном сохранении и поддержке цивилизационной самобытности, открывающей новые возможности развития, во втором — о целенаправленном и насильственном истреблении культурного многообразия мира.

Завершая анализ проблем, связанных с пониманием цивилизационной миссии России, необходимо хотя бы бегло упомянуть не только о тонкостях интерпретаций и философско-методологических аспектах темы, но и о роли народного сознания, не искушенного и не засушенного теориями. Именно оно, как подчеркивал Панарин, «отличается от господского своей неиссякаемой “натуралистичностью” в специфическом смысле слова — в значении причастности матери-земле, символизирующей теплую органику космоса в противовес социоцентризму, всегда носящему миссионерский, цивилизаторский, “перевоспитательный” привкус. <...> На самом деле, в нем скрыты источники естественной пассионарности, признаки которой заметно убывают по мере движения от естественной культуры к рационализированной цивилизованности, от нижних ступеней социальной лестницы к верхним, от представителей первого поколения того или иного слоя, профессии, сословия — к последующим»¹⁴.

¹ В настоящее время эта научная школа развивается на кафедре философии политики и права, где проводятся ежегодные Панаринские чтения с международным участием.

² *Панарин А.С.* Православная цивилизация. М.: Институт русской цивилизации, 2014. С. 580.

В этом объемном издании представлены сразу две последние книги Панарина: «Православная цивилизация в глобальном мире» и «Стратегическая нестабильность в XXI веке». Именно на эти работы мы и будем ссылаться, поскольку в них обобщены представления Панарина о том цивилизационном выборе, который Россия вынуждена вновь делать в начале третьего тысячелетия. Книги, ставшие научным завещанием Панарина, не позволят совершить роковую ошибку.

³ *Панарин А.С.* Православная цивилизация. М., 2014. С. 645.

⁴ *Панарин А.С.* Православная цивилизация. М., 2014. С. 183.

⁵ *Панарин А.С.* Православная цивилизация. М., 2014. С. 41.

⁶ *Панарин А.С.* Православная цивилизация. М., 2014. С. 581.

⁷ *Панарин А.С.* Православная цивилизация. М., 2014. С. 641.

⁸ *Панарин А.С.* Православная цивилизация. М., 2014. С. 727.

⁹ *Панарин А.С.* Православная цивилизация. М., 2014. С. 807.

¹⁰ П. Бьюкенен, исследуя причины упадка западной цивилизации в книге с говорящим названием «На краю гибели», начинает анализ именно с этого тезиса А. Тойнби, делая акцент на деструктивной роли элит, не способных или не желающих подчинять конъюнктурные личные или групповые интересы логике исторического развития (*Бьюкенен П. На краю гибели. М., 2008. С. 8*).

¹¹ А. Камю в книге «Бунтующий человек» говорил о миссии пролетариата и том, что именно социалисты авторитарного толка оказались первыми, кто отверг эту миссию, когда решили передать ее горстке доктринеров во имя ускорения истории, которая, по их мнению, движется чересчур медленно.

¹² Как известно, данная концепция занимает особое место в цивилизационной теории Тойнби. Опираясь на эту концепцию, Бьюкенен, известный тем, что называет вещи своими именами даже в тех случаях, когда это нарушает принципы политкорректности, останавливается на трех смертельных угрозах (вызовах), способных сокрушить любую цивилизацию. Эти угрозы — депопуляция, культурная дезинтеграция и непротавление вторжениям (в том числе непротавление неконтролируемой миграции, изменяющей цивилизационный код всех ведущих стран современного мира). На этом основании Бьюкенен прогнозирует фазы распада западной цивилизации, который, по его мнению, можно воочию наблюдать в США, Великобритании и других странах Европы. Аналогичные тенденции он обнаруживает и в современной России.

¹³ См.: *Поннер К. Ницета историцизма. М., 1993.*

¹⁴ *Поннер К. Ницета историцизма. М., 1993. С. 166.*

Государственная идеология России:
конфликт прошлого и настоящего

В действующей Конституции Российской Федерации содержится положение, которое в настоящее время вызывает в различных кругах российского общества все большее количество критических суждений. Речь идет о пункте 2 статьи 12: «Никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной». Таким образом, в российской Конституции, причем в главе об основах конституционного строя, постулируется отрицание необходимости государственной идеологии.

Споры в обществе вокруг данной конституционной нормы, по сути, сводятся к одному вопросу: «Может ли успешно развиваться и даже просто существовать такое государство, как Россия, — без национальной государственной идеологии?» Сразу отметим, что в научном сообществе все более громко и твердо звучат голоса тех, кто на данный вопрос отвечает категорически отрицательно¹.

Остается только пока без ответа вопрос: «Что нужно сделать, чтобы у современной России появилась государственная (национальная) идеология, и может ли она вообще появиться на данном историческом этапе развития российского общества?»

Суть государственной идеологии и ее место в общей системе приоритетов государственной жизни. В рамках указанного спора в политологических и философских журналах в последнее время стало появляться все больше статей по проблемам идеологии. Специалисты обращают внимание на то, что в конце XVIII — начале XIX в. в революционной Франции термин «идеология» начинает употребляться прежде всего как ключевое понятие новой социальной теории, новой системы знаний, призванной восстановить единство наук, то есть как, говоря современным языком, междисциплинарное знание².

Многие мыслители XIX века (в частности, К. Маркс) термину «идеология» придают негативный оттенок. Идеология понимается ими как ложное, иллюзорное или даже «превратное» сознание³.

В современной философско-политической науке и политической практике «идеология» понимается как некая система идей, идейных ценностей, которая формируется в головах отдельных интеллектуалов (идеологов). Это составная часть общественного сознания, в которой детерминируются реально существующие на данной историческом этапе интересы отдельных социально-политических групп или общностей⁴. Когда какая-то система идей получает господствующее положение в рамках отдельных государств, то она становится идеологией этих государств, т.е. государственной идеологией. Таким образом, идеологий может быть много, а государственной (в рамках определенного государства) идеология может быть только одна.

Для того, чтобы концептуализировать содержание идеологии, ее основные постулаты нужно четко понимать и представлять себе историко-логическую цепочку становления и упрочения данного общественного феномена.

Изначально должна быть сформулирована основная идея национального бытия. Это особенно необходимо для больших и долгоживущих общественных систем. В последние годы в отечественной литературе сломано много копий вокруг «русской идеи». Ожесточенные споры идут по поводу содержания этой идеи в XIX веке, по поводу возможности и необходимости ее возрождения в современной России. Чаще всего эта «русская идея» подается как некий исторический феномен, как уникальная идея уникального социума, аналога которому в истории не существует.

На самом деле, это не так. В 2007 г. Институт социологии РАН выпустил в свет коллективную монографию под названием «Национальная идея: страны, народы, социумы». В этом издании ведущие специалисты раскрывают содержание и историческую эволюцию национальной идеи в ведущих мировых державах — Франции, США, Англии, Германии, Италии и Испании, а также в ряде стран Латинской Америки, Азии, Восточной Европы. В заключительной статье книги ее редактор Ю.С. Оганисьян подводит

итог проведенного исследования: «Представленный в книге дискурс убедительно показывает: нет в мире страны и народа, которые не обладали бы своей национальной идеей, отражающей коренные интересы данной общности»⁵.

Но что вообще понимается в гуманитарной науке под словом «идея»?

В русском научном языке выработалось два представления (дефиниции) слова «идея». Условно их можно назвать филологическим и философским. Согласно первому представлению, «идея» — это 1) «понятие о вещи»⁶ или 2) «мысль, общее понятие о предмете или явлении... определяющее понятие, лежащее в основе теоретической системы... мировоззрения»⁷. Философский подход к интерпретации слова «идея» сформулировал еще в середине XIX века профессор Московского университета П.Д. Юркевич. «Идея, — писал он, — в отличие от понятия и в значении самостоятельном, употребляется вообще там, где мысль возвышается над механической стороной предмета и прозревает в его разумную и единичную сущность»⁸.

Отталкиваясь от такого философского представления о слове «идея», можно адекватно интерпретировать производное от него слово «идеал». По мнению современных философов, слово «идеал» — это «высшая степень ценного или наилучшее, завершенное состояние какого-либо явления... **совершенство** в отношениях между людьми или — в форме общественного идеала — такое устройство общества, которое обеспечивает это совершенство»⁹.

Исходя из таких философских определений «идеи» и «идеала», получаем следующие определения «национальной идеи» и «национального идеала». **Национальная идея** — это «единичная» сущность данной нации и данного национального государства на конкретном историческом этапе развития, а точнее — в данном историческом контексте развития. Национальных идей не может быть много, их не может быть даже две. Она всегда одна, отражающая главную характеристику, сущностную черту данного национального бытия. По большому счету — это **общепринятая идея единого, целостного существования национального государства**.

Отсюда только и вытекает, формулируется **национальный идеал** как совершенный образ будущего данной нации, данного национального государства, образ, в котором кристаллизуются как общечеловеческие, так и специфические национальные характеристики, черты, качества наиболее совершенного и рациональном устройства гражданской и государственной жизни.

Только из таких конкретизированных и актуализированных представлений о национальной идее и национального идеала могут произойти формулировки национальной (государственной) идеологии. Из самой этимологии этого слова ясно, что оно включает в себя «логос», «логию», т.е. учение, предписание должного. Идеология — это предписанная система постулатов, правил, ценностных установок. В ее основе может быть много идей, представлений, понятий, но когда идеология становится государственной, все эти идеи нанизываются на одну — стержневую, которая должна дать ясный и предельно понятный большинству граждан вопрос: **зачем должно существовать такое гигантское государство как Россия, дать духовно-нравственное обоснование как геополитических, так и материальных, экономических причин, детерминант российского государственного единства именно в рамках нынешних территорий, в реальном историческом контексте.**

Ответы на такие вопросы, понятные абсолютному большинству граждан, в конечном итоге, и создают цементирующий базис взаимовыгодного и взаимозависимого сосуществования различных частей огромного государства.

А уже на основе четко сформированной национальной идеи и национального идеала могут уже строиться адекватные инструменты государственной стратегии и, прежде всего, концепция национальной безопасности, военная доктрина, стратегия внешней и внутренней политики и др.

Получается такая цепочка: национальная **идея** (национальный **идеал**) — национальная (государственная) **идеология** — национальные **концепции, доктрины, стратегии** обеспечения и развития страны и народа. Это может действовать только в такой последовательности (первое определяет второе, второе — третье), звенья нельзя переставить местами или удалить какое-то звено.

Государственная идеология в истории России. В предшествующие века российской истории можно выделить три принципиально отличных друг от друга модели национальной государственной идеологии:

1) Допетровский период: *идеология удельно-монархического феодально-общинного государства*, основанная на идее об органичном единстве православной религии, местного быта и аграрно-производственного процесса (цикла).

2) Императорская Россия: *идеология централизованного самодержавного государства*, основанная на идее об органичном сочетании общегосударственного православного монархизма (авторитаризма) и местной (в основном — земской) демократии («народности»).

3) Советский Союз: *идеология псевдокоммунистического этатистского государства*, основанная на идее о необходимости и целесообразности централизованного массового внеэкономического принуждения для форсированной реализации определенных (прежде всего, экономических) моделей идеального общественно-государственного устройства.

Сравнивая выделенные выше три модели государственной идеологии России, которые в свою очередь отражали или обосновывали три исторических типа общественной системы, можно констатировать следующее: *первая модель* (идеология удельно-монархического феодально-общинного государства) окончательно сменилась на *вторую модель* (идеология централизованного самодержавного государства) в период системной революции Петра I в первой четверти XVIII в.; последняя модель в свою очередь была заменена *третьей моделью* (идеология псевдокоммунистического этатизма) во время системной революции большевиков в 1917–1920-х гг.

Необходимо отметить, что идеология (и практика) Советской России, хотя она и называлась «коммунистическая» или «социалистическая», имела мало общего с идеологическими и идейно-теоретическими принципами классического коммунизма. Маркс и Энгельс исходили из того, что равная, всеобщая и достаточная доступность к материальным и духовным благам «гармоничного» индивида в «гармоничном» обществе возможна только в комму-

нистической системе, понимаемой как посткапитализм, т.е. когда *мировой* коммунизм естественным путем придет на смену *мировому* капитализму.

На всех исторических этапах нашей истории государственная идеология играла роль одной из **скреп** огромного и многослойного (полиэтнического и поликонфессионального) государственного пространства. Как только эта скрепа ослабевала или, тем более, разрывалась, так сразу же разрывалось и это пространство.

Так произошло в 1917 году, так и спустя 74 года: Советский Союз распадался не только одновременно с распадом центральной власти, но и одновременно с распадом системы советско-коммунистических принципов и ценностей, то есть системы советско-коммунистической государственной идеологии. Трудно даже определить, что было первичным, а что вторичным в этом процессе: распад системы власти или распад государственной идеологии.

Возникает вопрос: переживаем ли мы сейчас смену этой третьей модели государственной идеологии на какую-то новую, четвертую? Пожалуй, что нет!

Новизны много, но суть, основа старая. Этой сутью является сохранение очень слабого гражданского общества при сильном (или усиливающемся) государстве как на федеральном, так и на региональном уровнях при очень неясных, постоянно меняющихся стратегических ориентирах развития общества. Не случайно многие аналитики уже давно констатировали одну из метаморфоз современного политического и идеологического развития: наряду с процессами демократизации общественной жизни происходит усиление массовых настроений и требований наведения порядка в стране путем установления сильной власти, «железной руки»¹⁰.

Как в политической, социально-экономической, так и в идеологической сфере мы отказались только от внешних атрибутов старой советской системы, сохраняя и на социальном, и на ментальном уровнях системообразующие ее признаки.

Этатистская идея экономикостроительства посредством усиления государственного начала в скрытой, неявной форме становится все более доминирующей в сознании и действиях правящей элиты современной России. Остановить этот процесс невозможно,

потому что он связан не с субъективным началом, а с объективным этапом многовековой социальной динамики, на котором находится сейчас страна.

Думается, что в этом глубинная, скрытая суть современного этапа, хотя на поверхности мы сталкиваемся с, казалось бы, совершенно другими явлениями.

Такая ситуация характерна для русской истории. Внешне кардинальные реформы (вспомним каскад кардинальных по форме реформ 60–70-х гг. XIX в., политико-административные реформы 1905–1907 гг., которые некоторые общественные деятели поспешили назвать переходом к конституционализму), тем не менее, по сути, не приводили к системным революционным преобразованиям.

Общий вывод состоит в том, что третья системная революция (первая — петровская, вторая — большевистская) пока не состоялась. И это не потому, что плохо старались «революционеры» из «ельцинско-гайдаровской» команды, а потому, что для такого кардинального динамического сдвига время еще не подошло.

Государственная идеология в современной России. В 2012 году «Литературная газета» на своих страницах провела дискуссию под названием «Какая идеология нужна России?». В редакционном анонсе этой дискуссии содержалось следующее обращение: «У многих из нас существует страх перед какой-либо идеологией вообще. Ну да, понятно, наследие тоталитарных времен, господства необсуждаемых догм и лозунгов, раз идеология — значит, гнет, интеллектуальное насилие... Однако давайте вспомним, что идеология — это система взглядов и идей, в которой выражены отношения людей к действительности и друг к другу. И задумаемся: неужели нет взглядов, идей и позиций, с которыми мы все могли бы согласиться, которые все могли бы принять? Чтобы не разрушать каждый раз до основания, чтобы не строить всякий раз с нуля? Ну что-то же нас объединяет, коли живем мы на одной земле, в одном государстве!»¹¹

Почти все материалы данной дискуссии объединяет одна характерная особенность: в них содержатся довольно содержательные и смелые суждения по самым разным вопросам — партийно-политический спектр, традиции российской ментальности, какие-

то исторические традиции и т.д., есть интересные и смелые суждения по многим вопросам, — но нет ответа на ясный и конкретный вопрос, поставленный в начале дискуссии: «Какая идеология нужна России?». Почему? Потому, что ясно и конкретно ответить на этот вопрос ответить сегодня нельзя. Сегодня такого ответа просто объективно не существует.

Как правильно отметил один из участников дискуссии Л. Бызов, «нет и не может быть одной идеологии на все времена. История развивается циклами, одни идеи овладевают массами на какое-то время, уходят, теряют актуальность»¹².

Все правильно. История государств развивается циклами и каждому циклу соответствует своя государственная идеология. Но на каком этапе этой циклической истории находится сейчас Россия? Пришло ли историческое время для выработки новой модели государственной идеологии?

Да и, как показано выше, не с идеологии нужно начинать. Сначала должна появиться идея, идеал.

Конечно, любая идеология как продукт человеческой мысли должен быть детерминирован обстоятельствами, но он не может появиться вдруг и внезапно. Нужна большая подготовительная работа¹³.

Серьезную попытку разработки теоретических основ новой государственной идеологии в России недавно предпринял Центр проблемного анализа и государственно-управленческого проектирования. В 2012 году этот Центр собрал довольно солидный состав авторов, которые выпустили в свет фундаментальное многотомное научное исследование под названием «Национальная идея России»¹⁴. Исследование посвящено не только анализу национальной идеи. Данное понятие в этом исследовании употребляется как эквивалент понятию «государственная идеология»¹⁵ и в нем подробно раскрываются исторические и современные аспекты и характеристики российской государственности во всем комплексе и многообразии ее характеристики: национальная идея, государственная идеология, система национальных интересов, национальная безопасность, стратегия и программы внутренней и внешней политики.

Квинтэссенция анализа — это критический разбор действующей Конституции Российской Федерации 1993 г. и разработка научного

макета новой Конституции России. В критическом анализе следует обратить внимание на комментарий к статье 13. Авторы исследования считают, что конституционная норма о фактическом запрете государственной идеологии в России далеко не безобидна. Они полагают, что эта «простая односложная фраза в Конституции РФ приобретает значение смертельной мины замедленного действия, заложенной под жизнеспособностью Российского государства»¹⁶.

В научном макете новой Конституции России авторы вводят понятие «государственная идеология» в состав основных конституционных понятий. Определяется это понятие так: «Государственная идеология — основанная на высших ценностях России и мировоззрении Народа России идеология, мотивирующая деятельность человека, общества, Народа России и государства, формируемая, поддерживаемая и защищаемая государством»¹⁷.

Конечно, вряд ли такое определение можно назвать удачным. Во-первых, оно тавтологично. Во-вторых, оно опирается на два основания — «высшие ценности России» и «мировоззрение Народа России». Но если первое рассмотрено в специальной главе 2 «Ценности России», то смысл и содержание второго нигде не раскрывается. Более того — в статье 8 «Идеология» говорится: «В России признается многообразие идеологий, отражающих мировоззрение отдельных групп граждан»¹⁸. Но если мы фиксируем наличие разных мировоззрений отдельных групп граждан, то что такое тогда «мировоззрение Народа». Механическая совокупность этих отдельных мировоззрений?

Думается, нечеткость формулировок научного проекта в разделах, касающихся государственной идеологии свидетельствует о том, что даже такой мощный научный коллектив по объективным причинам не может решить эту задачу. Видимо, время еще не пришло.

Авторы проекта сами констатируют подобную ситуацию, правда, применительно к ситуации 1993 г. В комментарии к статье 13 они пишут: «Большая ошибка Конституции РФ [1993 г.] заключается в отказе от государственной идеологии и национальной идеи, их провозглашения и пропаганды... Такой отказ — только лукавство... Возможно, оно имеет место именно потому, что связи с ус-

тойчивостью и развитием страны у имеющейся идеологии нет, что и затрудняет ее официальное провозглашение»¹⁹.

Иными словами, могут и существовать какие-то идеологические конструкции и модели, но они не увязываются органично с реальным состоянием государства и общества. Ключевая и очень точная мысль: нужна **связь** государственной идеологии и развития страны.

Государственную идеологию (как и вообще любую идеологию), конечно, можно придумать за письменным столом, но реально работающей стратегией, целеполагающим началом она станет только как отражение не придуманных, прогнозируемых, а действительно существующих в данном обществе интересов и ценностей основных социальных групп.

Именно поэтому не стала государственной идеология «суверенной демократии», которая была придумана в недрах кремлевской администрации. Это была выдуманная конструкция, не опирающаяся на конкретные интересы, которые просто еще не кристаллизовались. Так называемый «креативный класс», например, как социальный базис этой идеологической модели, еще не осознал своих интересов. Судя по тому, какие гигантские масштабы приняли в последнее время такие процессы, как вывод капиталов и активов за рубеж, приобретение там недвижимости, устройство там на обучение своих детей и т.п., этот «креативный класс» даже еще не знает, будет ли он вообще жить в России.

Сейчас опять же сверху стимулируется разработка различных идеологических моделей консервативного толка, в том числе и с привлечением богатейшего наследия отечественных мыслителей — консерваторов прошлого. Такие изыскания, безусловно, ценны и полезны, но основой для реальной государственной идеологии они (или какие-то другие) могут стать только в конкретно историческом пространстве и времени. Идеи должны органично состыковаться с реальным контекстом.

В настоящее время Россия блуждает в духовно-идеологических потемках. Ждать того, что придет какой-то гений или пророк и даст ей спасительный фонарь, который поможет найти верный путь, — это наивно и непродуктивно. Не от отдельных людей это зависит. В российском массовом сознании вообще присутствует

какая-то излишняя уверенность в историческую силу отдельных людей.

Сейчас много говорят о том, что большой проблемой является отсутствие «образа будущего». Но, на мой взгляд, еще большей проблемой является отсутствие четкого представления о том, что собой представляет наше общество на современном этапе развития. С вопроса: «В какой стране мы живем?», помнится, начинал свою реформаторскую деятельность в 1983 г. лидер СССР Ю. Андропов. Он, как опытейший государственный деятель, да и просто умный человек, прекрасно понимал, что для того, чтобы рисовать «образ будущего», надо прежде разобраться и понять настоящее. Похоже, и через 33 года мы стоим перед тем же самым вопросом.

Конечно, мы не можем просто ждать нужного цикла социальной динамики, совпадения в определенном времени и пространстве различных глобальных и локальных трендов общественного развития. Эти циклы и тренды можно и нужно вычислять, предвидеть их траекторию и быть готовыми и духовно, и научно к определенному моменту «зрелости». Но ускорять ничего не надо, это просто невозможно и вредно.

Государственная идеология и современная образовательная стратегия России. Государственная идеология — это не просто система взглядов и идей. Чтобы стать работающей идеологией в конкретном обществе и на конкретном историческом этапе, она должна быть понятой и принятой большинством населения этой страны. Произойти это может только через национальную систему образования и воспитания. Есть ли такая система у нас в стране сейчас?

Наша нынешняя система образования имеет целый ряд изъянов. Но наиболее серьезным из них является отсутствие в системе образования воспитательной компоненты.

Когда-то образование было органично увязано с воспитанием и у нас. Причем речь идет не только о советском времени. Это имеет гораздо более глубокую историческую традицию. В 1802 году (213 лет назад) Александр I создал новое министерство, которое было названо Министерством народного просвещения и в сферу которого вошла вся система образования, включая и университеты. Так вот, в соответствующем Указе об этом министерстве было

сказано, что оно создается для **«воспитания юношества и распространения наук»**²⁰. В другом Указе 1803 г. говорится, что система образования («училища», в число которых включались училища приходские, уездные, губернские или гимназии и университеты) необходима **«для нравственного образования граждан соответственно обязанностям и пользам каждого состояния»**²¹. Следует отметить, воспитание здесь вообще ставится на первое место: воспитание и образование («распространение наук»). Не говорю уже о термине «нравственное образование».

Как для и царской, так и для советской системы образования было аксиомой, что образовывается, обучается гражданин Отечества, для последующего служения этому Отечеству, что нужно дать не только знания в определенной области знания, выучить определенной профессии, но и сделать так, чтобы эти знания и профессия оказалась в руках гражданина **своей** страны, чтобы он употребил их, прежде всего, на благо **своей** страны. И не важно, чему мы обучаем: математике, биологии, философии или строительному делу.

В горбачевско-ельцинскую эпоху от этой очевидной аксиомы в образовании фактически отказались. В новых образовательных стандартах о воспитании нет ни слова. В минимальных объемах даже на гуманитарных факультетах присутствуют такие дисциплины, как отечественная история, русский язык и литература, языки и литература других народов, веками проживающих в исторической России, обзор достижений российской науки и культуры, то есть то, что и должно составить базис нравственного воспитания.

В этих условиях мы сталкиваемся с небывалой активностью зарубежных спонсоров по привлечению нашей молодежи к участию в различных образовательных программах по разным каналам: бесплатное обучение в зарубежных университетах²², онлайн-курсы через системы глобального образования (например, Курсор), различные школы и курсы у нас в стране.

Конечно, может возникнуть вопрос: а что, собственно, во всем этом плохого? Что плохого во внедрении новых форм обучения, в том числе и через Интернет? Что плохого в том, что наша молодежь на английском языке будет обучаться за границей или в зарубежных школах у нас? Что плохого в познании истории, традиций других стран?

Казалось бы, ничего плохого нет. Но не все так просто. Плохо здесь то, что в отличие от нас образование в США и Западной Европе имеет обязательную и довольно мощную воспитательную компоненту²³. Поэтому хотим мы этого или не хотим, но **граждане России будут целенаправленно не только обучаться; они будут воспитываться в рамках западных (прежде всего, американских) идеологических и ценностных моделей, которые, к сожалению, в современном политическом контексте имеют не только, да и не столько общечеловеческую, а антироссийскую, русофобскую направленность.**

В Москве и в других городах России работают школы по изучению английского языка²⁴. Чему и как учат в этой школе? Понятно — английскому языку. Но на каком материале? Конечно, на материалах истории, традициях Великобритании. Подспудно в сознании учеников (набор детей от 3 до 11 лет) закладываются определенные представления не только об их истории, традициях, но и о современном западном мире, западном образе жизни, западных ценностях. Понятно, в каком свете все это подается. О России, конечно, ни слова. Во всяком случае, любви к России в этой школе не учат. А подобные школы существуют не только в Москве, но и в других городах.

В начале 1990-х гг. Украину накрыла плотная сеть различных западных (главным образом, американских) школ, центров, фондов. Чему там за 20 с лишним лет научили украинскую молодежь, кроме английского языка, мы сейчас наблюдаем. Откуда, например, у наших славянских братьев взялась чудовищная русофобия, какая-то звериная ненависть к России, ко всему русскому?

Можно констатировать, что целый ряд процессов в российском высшем образовании, которые происходят в связи со вступлением России в болонскую систему, только на первый взгляд кажутся безобидными и даже полезными. На самом деле эти изменения, их вектор, да уже и некоторые результаты, свидетельствуют о том, что **против нас работает хорошо продуманная, хорошо проплаченная и спланированная на длительную перспективу разрушительная стратегия в области образования.** Нашей молодежи (да и людям не совсем молодым) в красивых упаковках

подсовывают конфетки с ядом замедленного действия. Это губительно для молодых людей и это губительно для страны.

Разумеется, что при такой постановке системы образования и воспитания в нашей стране внедрять в сознание наших граждан какие-либо модели национальной идеи, национального идеала, национальной государственной идеологии будет чрезвычайно трудно.

В этом и заключается основа трагического конфликта прошлого и настоящего государственной идеи и государственной идеологии России.

¹ См., например: А.И. Фурсов: «Удел тех, у кого нет идеологии, — пикник на обочине истории» (Культура. 2014. № 43. 5–11 декабря. С. 3); А.А. Прохожев: «Без идеологии в принципе не может существовать никакое государство, поскольку в идеологии концентрируются идеалы, цели и ценности тех или иных социальных групп современного общества» (*Прохожев А.А. Национальная идеология и национальная безопасность России*. М., 2013. С. 161); и др.

² Недавно была даже переведена на русский язык и издана в России книга французского мыслителя Антуана Дестют де Траси, который, как считается, в 1796 году первым в научном контексте употребил термин «идеология» (см.: *Дестют де Траси А.-Л.-К. Основы идеологии. Идеология в собственном смысле слова*. М., 2013).

³ См. подробнее: *Бюянов В. Идеологии возвращаются // Вестник аналитики*. 2014. № 3 (57). С. 11–13.

⁴ См., например: *Келле В.Ж. Идеология // Философский энциклопедический словарь / Сост.: Л.Ф. Ильичев, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалев, В.Г. Панов*. М., 1983. С. 199.

⁵ *Национальная идея: страны, народы, социумы / Отв. ред. Ю.С. Оганисян*. М., 2005. С. 409.

⁶ *Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т.* М., 1998. Т. 2. С. 10.

⁷ *Современный словарь иностранных слов*. М., 1992. С. 223.

⁸ *Юркевич П.Д. Философские произведения*. М., 1990. С. 10.

⁹ *Апресян Р.Г. Идеал // Новая философская энциклопедия: В 4 т.* М., 2001. Т. 2. С. 71.

¹⁰ Так, по данным ВЦИОМа, только 3% россиян хотят видеть свою страну демократическим государством (Известия. 9 июня 2012 г.). С этими данными соизвучны и исследования американского социологического центра Pew Global Attitudes: на вопрос, что эффективнее решит проблемы России — «сильная рука» или демократическое правительство — 55% граждан в возрасте 18–39 лет и 63% в возрасте старше 40 лет склонились в пользу первого варианта (Новая газета. 27.01.2010. № 8. С. 9). Удивительно, но тяга к «сильной руке» является устойчивой у российского населения в течение многих лет. Так, в 1995 г. (т.е. почти 20 лет назад) на вопрос: «Являетесь ли Вы сторонником введения режима «жесткой руки» в экономических целях?» утвердительно ответили 55% респондентов (См.: *Клямкин И.М., Лапкин В.В., Пантин В.И. Между авторитаризмом и демократией // ПОЛИС*. 1995. № 2. С. 80).

¹¹ Литературная газета. 7–13.03.2012. № 9. С. 3.

¹² Литературная газета. 2012. № 16. С. 3.

¹³ Правда, есть сторонники ускорения этого процесса даже революционным путем. Так, М. Антонов утверждает: «В тех условиях, какие сложились в России, для каждого ее патриота возможна только одна идеология — идеология национально-освободительной борьбы... Именно сейчас России остро необходима революция, но не с оружием в руках, а идеологическая» (Литературная газета. 2012. № 25). *Цель, может быть и благородная, но не выполнимая, потому что идеологии революциями не создаются.*

¹⁴ См.: Национальная идея России: В 6 т. / Под общ. ред. С.С. Сулакшина. М., 2012.

¹⁵ См.: Национальная идея России: В 6 т. / Под общ. ред. С.С. Сулакшина. Т. VI. М., 2012. С. 4095.

¹⁶ См.: Национальная идея России: В 6 т. / Под общ. ред. С.С. Сулакшина. Т. VI. М., 2012. С. 4095. Здесь авторы ссылаются на одну из работ В.И. Якунина, который входит и в авторский совет шеститомника.

¹⁷ Национальная идея России: В 6 т. / Под общ. ред. С.С. Сулакшина. Т. VI. М., 2012. С. 4283.

¹⁸ Национальная идея России: В 6 т. / Под общ. ред. С.С. Сулакшина. Т. VI. М., 2012. С. 4287.

¹⁹ Национальная идея России: В 6 т. / Под общ. ред. С.С. Сулакшина. Т. VI. М., 2012. С. 4095.

²⁰ См.: Манифест от 8 сентября 1802 г. «Об учреждении министерств», позиция VII.

²¹ См.: Именной указ от 24 января 1803 г., данный Сенату «Об устройстве училищ», глава I, п. 1.

²² См., например, сайт: www.study-in-germany.ru.

²³ Разумеется, мы в данном случае не умаляем тех духовно-идеологических проблем, с которыми в настоящее время столкнулись некоторые страны Западной Европы в связи с перегибами политики мультикультурализма.

²⁴ См., например: www.englishedmoscow.com.

Образование в будущем глобальном мире:
философские аспекты

Образование в философии образования рассматривается комплексно, исследовательская оптика подразумевает несколько позиций для анализа прошлого, настоящего и будущего образования. Возможно говорить об образовании как ценности, об образовании как системе образовательных учреждений, об образовании как процессе и как о результате. Все позиции значимы для выделения трендов развития образования в будущем глобальном мире, для определения будущих параметров в понимании ценности, системности, процессуальности и результативности образования на основании фиксации трендов.

Развитие образования представляет собой процесс со сложным переплетением стохастических и детерминированных моментов, когда все выделенные аспекты понимания образования, предопределяя изменения друг друга и одновременно имея внутреннюю логику изменений, формируют сложную картину. В связи с этим, не претендуя на всеохватность, в данной статье с учетом выделенных четырех направлений предпринят анализ ключевых характеристик и противоречий в развитии образования.

Представляется, что для философского рассмотрения образования ценностный анализ представляет собой базисный параметр исследования. Именно в нем реализуется целевая установка образования как процесса, как результата и как социального института. В большинстве стран основным социальным институтом, определяющим стратегические цели в сфере образования, а следовательно, и ключевым субъектом образования, выступает государство. Именно государство определяет содержательные и организационные требования к образовательной системе, влияя на нее, в первую очередь, через финансовые рычаги, ожидая от образования соответствия результатов потребностям развития страны в экономической, социальной, политической, духовной сферах.

Экономическое значение образования начало осознаваться с начала двадцатого столетия в связи с быстрым развитием промышленно-финансовых отношений. В это время прагматически оценивается влияние образования на рост общественного сознания, на формирование индустриальной инфраструктуры государства, обращается внимание на экономическую эффективность образования, которая связывается с приближением теоретических знаний к реальным промышленным процессам. Благополучие государства рассматривается как зависимое от эффективности функционирования национальной системы образования. Государство начинает задавать практическое целеполагание, ориентировать содержание образования на применение полученных знаний в профессиональной и повседневной жизни, обеспечивать через систему образования овладение технологически приложимыми знаниями. Следует отметить, что при этом в плане развития личности перед системой образования ставились весьма ограниченные цели. Экономическая размерность результатов образования превалировала над личностно-значимыми аспектами.

Вложения государств в национальное образование, несомненно, напрямую связаны с социально-экономическим развитием. До сих пор практически во всех странах благополучие государства рассматривается в зависимости от эффективности функционирования национальной системы образования. Например, в рейтингах вузов фигурируют параметры трудоустройства («средняя заработная плата по окончании», «процент работающих по специальности»). Университеты оцениваются не по тому, как они отвечают на индивидуальные запросы индивида в профессиональном формировании и личностном росте, а по наличию в университетском арсенале возможностей выполнения государственных заданий, например, по функционированию образовательных программ, направленных на подготовку и переподготовку специалистов для реальных секторов экономики страны. В качестве удачного примера трансформации национальных образовательных систем под выполнение таких задач часто приводится образовательная реформа в Китайской Народной Республике. Многоэтапные преобразования в аграрной сфере, кредитно-денежной системе и взаимодействии с

другими странами потребовали существенного улучшения уровня подготовки рабочей силы в Китае. Реформа образования была направлена на усиление ориентации системы высшего образования Китая на экономические потребности и цели развития страны¹. Так и в России современная трансформация системы образования характеризуется нацеленностью на выделенную модель, на обеспечение через систему образования промышленных, научных и других государственно значимых задач, а также долгосрочных проектов по формированию положительного отношения личности и социума к государственной политике.

Однако в начале XXI века стало отчетливо ясно, что успехи стран в образовательном марафоне зависят от того, насколько детально разработан и насколько эффективно работает механизм реализации образовательной доктрины образования как общественно-государственной ценности, стремящейся к сбалансированному сочетанию государственных и общественных ценностных параметров. Кроме, того усиливается значение личностной ценности образования, индивидуального, внутренне мотивированного отношения человека к собственному образованию в разных возрастных периодах жизни.

Представляется, что в будущем в глобальном и локальном масштабах будет нарастать противоречие между ценностными трактовками образования со стороны ключевых субъектов образования, и одновременно все явственнее будет осознаваться задача их совмещения. Отдельный индивид, как другие субъекты образования (семья, отдельные образовательные учреждения, институты гражданского общества, религиозные объединения, сообщества работодателей и так далее), по целому ряду объективных причин имеют отличные от государственных представления о ценности образования.

Приведем пример. В условиях конституционного отделения государства от церкви государство в содержании и организации образования стремится соблюдать его светский характер. Религиозные же организации заинтересованы в расширении конфессиональной ориентации образования, в создании в системе образования отдельного элемента — конфессиональных образовательных учреждений,

в соблюдении религиозных культовых практик в процессе образования. Так, в современном российском образовании при выборе одного из модулей дисциплины «Основы религиозной культуры и светской этики» фиксируются реальные противоречия между позициями родителей внутри одного класса, позицией родительского сообщества в целом и администрации школ. Неоднозначны оценки практики преподавания данного курса в российских школах.

Дополнительную сложность для описания ценностных представлений субъектов образования создает и то, что каждый из субъектов можно трактовать двойственно. С одной стороны, каждый из субъектов образования можно рассмотреть как целостность, общность, выделять особые, в сравнении с государством и по отношению к другим субъектам образования, образовательные цели. Тогда каждый из субъектов образования можно охарактеризовать с точки зрения неких холистических трактовок целей и ценностей образования. С другой стороны, при анализе перспектив трансформации ценностных установок отдельного субъекта образования необходимо учитывать и его суммативный характер, то есть наличие в каждом отдельном субъекте образования множества элементов. Необходимо рассматривать дифференциацию установок внутри отдельного целостного субъекта образования, выделять особые, индивидуализированные установки отдельных элементов, входящих в тот или иной совокупный субъект (отдельных семей, отдельных профессиональных объединений, отдельных педагогических коллективов и прочее). Причем каждый из этих элементов тоже будет представлять собой систему из более локальных элементов. Например, индивидуальный субъект педагогической деятельности — педагог — одновременно представляет собой часть совокупного субъекта — носителя общественной роли, выразителя определенных интересов, принимающего в системе образования решения определенного уровня, но это только с одной стороны. Помимо этого, с другой стороны, он имеет индивидуальные значимые для выполнения своей социальной роли характеристики (аксиологические установки, педагогические предпочтения, индивидуальные особенности). В силу этого, когда речь идет о субъекте образования, в субъектной характеристике педагога всегда

могут быть выделены холистическая и индивидуальная плоскости, которые могут находиться по отношению друг к другу в разных отношениях от максимального совпадения до противоречия.

Имеется фундаментальная неустранимость в обозримой перспективе противоречий в ценностных и целевых позициях совокупных субъектов образования. Причиной этого является то, что современные государства преимущественно исходят из трактовки образования как общественной и государственной ценностей, не имея материальных и организационных оснований уделять столь же высокое внимание к нуждам развития личности. Значение образования продолжает связываться не столько с личностным ростом, с развитием мышления школьника или студента, сколько с экономической эффективностью системы образования в целом, адекватностью результатов образования стратегии развития страны, сформулированной исходя из государственной позиции.

Сегодня в западных странах задачи системы образования реализуются в рамках достаточно динамичного развития общества. Однако на Западе высок запрос на устойчивое воспроизводство такой культуры, в которой высока готовность каждого к проявлению индивидуальной инициативы ради обеспечения желаемого уровня жизни в обществе потребительского типа. Образование в западной культуре особое внимание уделяет формированию таких индивидуальных особенностей, как готовность к обучению в течение всей жизни, существованию в нестабильной социальной, профессиональной, жизненной среде, способность к личностному выбору, причем этот приоритет стал касаться не отдельных членов общества, как ранее, а подавляющего большинства населения. Компетентностный подход в образовании, ставший базой для создания единого европейского образовательного пространства, институционально закрепил ориентацию образования на эти приоритеты. Тип личности, который формируется западной системой образования, сориентирован на такое поведение, которое бы при любых ситуациях способствовало бы сохранению стабильности социальной жизни, на прогрессивное его развитие.

Однако, стабильность общества, стабильность системы ценностей, в особенности ценностей западной культуры, — в значи-

тельной степени миф. И образование в данном случае выступает как реализация конкретного прогнозного социального мифа. Перенос на российскую почву описанной модели образования рождает главный вопрос: аналогичный ли западному типу тот тип индивидуальности, который должна формировать в следующем поколении российская система образования?

Со стороны государства высок запрос не на индивидуальность, а на «вписанность» индивида в общество, на его принципиальный конформизм по отношению к государственной системе. Кроме того, индивидуальность требует «штучного» воспитания, в то время как все реально работающие педагогические технологии ориентированы преимущественно на массовое «типовое» воспроизводство. Образование, вырабатывая компетенции, подводит новое поколение к необходимости принять высокую изменчивость жизненного процесса, кратковременность его жизненных ситуаций, выработать способы их разрешения на основе стандартизованных критериев. Индивидуальность с развитой рефлексией над собой и обстоятельствами менее продуктивна с точки зрения способности к реальному действию, к достижению успеха в этом действии.

Будущий облик образования в значительной степени будет зависеть от результатов диалога между субъектами образования на локальном и глобальном уровнях относительно стратегии развития образования. На основе эффективного диалога может быть достигнут консенсус относительно целей образовательной политики и механизмов ее реализации. При отсутствии или неэффективности диалога субъектом, доминантно определяющим целевое предназначение образования, станет тот субъект образования, от которого в большей степени будет зависеть финансовое обеспечение образовательной системы. Можно констатировать, что на сегодня спектр позиций субъектов образования чрезвычайно широк. От активных акторов изменений — разработчиков инновационных подходов — крайне далеки те, кто выражает консервативные позиции, неизбежно присутствующие в оценке развития образования как одного из самых инерционных социальных институтов.

Следует отметить, что инерционность образования вообще и российского в частности имеет объективное основание. Образова-

ние как социальный институт не предназначено для креативного появления абсолютно нового социального идеала. Условием того, что образование станет соответствовать новому складывающемуся идеалу, является оформление его основных черт и принципов в общественном сознании, реальной политике и практической жизни людей. Диалог между субъектами образования должен иметь ключевой целью рефлексию этого идеала. Поэтому эффективным можно назвать такой диалог, в ходе которого достигается общая позиция относительно будущего и на базе которого становится возможной последующая разработка педагогических методик, с помощью которых будет происходить транслирование в педагогическом процессе образов и целей социальной практики.

Особая роль в налаживании диалога между субъектами образования, представляется, принадлежит государству как основному субъекту образования, — именно на него возложены задачи создания условий для конструктивного диалога всех субъектов, представляющих различные уровни образовательной системы, формирующих совокупный ценностный социальный заказ к образованию и участвующих в его реализации.

Возникает вопрос о том, возможно ли достижение ценностного консенсуса между субъектами образования? Ответ на него находится вне собственно образовательной системы, он затрагивает фундаментальную суть общественных отношений. Система образования для соблюдения баланса между общественными и индивидуальными потребностями настоятельно требует демократических отношений между различными государственными, социальными и бизнес-структурами, распространения высокотехнологических производств, информационных технологий и научных исследований, благодаря которым создается основной недостаток государства. Немаловажную роль играет вопрос обеспечения преподавательскими кадрами высшей квалификации, наличия необходимого объема средств, направляющихся на жизнеобеспечение системы образования. Требуется не просто ориентация экономики на высокотехнологичные производства, необходимо реальное развитие этого сектора, без него расширение внедрения информационных технологий и научных исследований в образование окажется невостребованным.

Функционирование такой сбалансированной по ценностным ориентациям системы образования, которая принимает во внимание и коллективные, и индивидуальные плоскости в понимании целей образования, требует довольно масштабного ресурсного обеспечения. В условиях экономической нестабильности сегодня его не имеет практически ни одно государство. Даже если какое-либо государство направит достаточный объем финансовых ресурсов на обеспечение системы образования, скорее всего оно не имеет в необходимом объеме других ресурсов — интеллектуальных, методических, технологических, управленческих и т.п. Обратной стороной такой модели образования, выстроенной в национальном масштабе, неизбежно будет активизация экспорта национальных высококвалифицированных трудовых ресурсов и их «количественное замещение» за счет мигрантов — носителей коренным образом отличающихся культуры, традиций и ценностей.

Сегодня глобальный «кадровый пылесос» действует скорее на уровне университетского образования, и чаще касается молодых ученых. Этому способствует «культурная гомогенизация», являющаяся следствием массового использования интернета, распространение унифицированных стандартов и квалификаций в образовании (в том числе наднациональных и трансграничных). Обострение глобальной конкуренции приведет к тому, что передний фронт борьбы сместится с поля ресурсов и рынков сбыта в область рекрутирования юных талантов. Причем на образовательное поле выйдут новые игроки именно на уровне среднего образования.

Приведем пример. Армения недавно объявила о строительстве элитной школы нового типа. Огромный учебный комплекс площадью 35 тысяч квадратных метров (первая очередь проекта) начнет свою работу в 2015/2016 учебном году. Общая площадь комплекса после завершения строительства второй очереди в 2016 году составит 60 тысяч квадратных метров. За парты учебного заведения сядут студенты в возрасте от 16 до 19 лет, а с 2017 года откроется учеба для учеников 13–16 лет. Все преподавание будет вестись на английском языке, поскольку ожидается, что учиться приедут дети более чем из 100 стран мира. К 2023 году рост числа учеников школы планируется до 650. Плата за один учебный год составит

около 30 тысяч долларов, однако 90% учеников будут учиться бесплатно — за счет стипендий, выделяемых благотворителями. С целью обеспечения стипендией 90% учеников, планируется собрать в специальный фонд 200 миллионов долларов. Количество талантливых и одаренных детей из Армении будет составлять 10% учеников школы, а количество учащихся из армянской диаспоры составит около 30%². Это пример того, как формируется вектор «охоты за потенциалом». Образовательных игроков привлекают инвестиции в траектории взращивания, а не в перекупку талантов.

Как следствие, национальные образовательные системы окажутся перед острой необходимостью поддержки юных талантов в национальном масштабе. Это потребует методик выявления одаренных детей, — для того чтобы выстроить их образование на принципах ускорения, углубления, обогащения, проблематизации. Государственная поддержка талантов потребует практического отношения к педагогу как к свободному творческому субъекту, то есть актуализирует задачу ухода от нынешнего тренда унификации стандартов и методик обучения.

Ни одно государство не усматривает целесообразности в приближении собственной системы образования к сбалансированной ценностной модели, поскольку повышение общего уровня образования в обществе при сбалансированности государственных нужд и нужд личности реально не рассматривается как благо и ценность. Более того, можно сказать, что в явном виде ни одно государство не выдвигает в качестве стратегической задачи изменение акцента от общественных интересов в сторону личностно понятых целей образования.

Внешняя направленность системы образования на достижение стратегических государственных целей (практически несовместимых или мало совместимых с нуждами развития личности) неизбежно формирует или воспроизводит тоталитарную модель идеального образовательного учреждения. Тоталитарные модели образовательных систем неоднократно внедрялись во многих государствах в разные исторические периоды их существования. Однако эталонной схожести такие модели не имели, поскольку при их реализации сказывались особенности национального про-

явления авторитаризма в конкретном исторически определенном обществе. Однако возможно указать на ряд значимых, повторяющихся их характеристик. Это, в первую очередь, идеологически зависимое целеполагание, ориентация содержания образования на обеспечение идеологически определенных результатов, жесткий контроль за всеми компонентами и процессами системы обучения, отсутствие корреляции между общественным признанием и освоенным субъектом объемом и качеством знаний, преобладание коллективистских начал в организации обучения над личностными.

Еще один крайний вариант — образовательная модель, резко разделяющая интересы государства в развитии образования и ценности иных субъектов образования. Она может стать результатом сознательного отстранения государственных институтов от образовательных проблем (госструктуры занимают позицию «невмешательства» и выполняют роль пассивного наблюдателя, демонстрируя дистанцирование от национальной системы образования). В локальных социумах, где демократические начала гипертрофированы и граничат со вседозволенностью, где содержание образования определяется замкнутым сообществом или полностью зависит от индивидуального субъекта, финансирующего свое образование, независимо от государственных нужд, может возникнуть весьма плюралистическая система образовательных ценностей без объединяющего государственного начала. «Образовательная свобода» имеет ряд отрицательных моментов, связанных с расхождением между — с одной стороны — нормативно и системно определенными учебными целями, и имеющимися и нужными средствами достижения результатов обучения, — с другой стороны.

Примером современного тренда индивидуально ориентированного образования могут служить системы «университетов для миллионов». Однако при внимательном рассмотрении очевидна роль таких систем в глобальных образовательных войнах между государствами. Англоязычные университеты закрепляют свой образовательный империализм через онлайн-платформы бесплатных видеокурсов. Бурный рост провайдеров открытых образовательных ресурсов пришелся на 2011–2012 гг. Они ориентированы как на лиц, получающих формальное образование, так и на тех, кто рас-

смагивает образование как способ саморазвития. Открытые образовательные ресурсы удовлетворяют массовый спрос на образование в течение всей жизни, дают возможность получить недорогое образование, что важно при постоянном росте цен на формализованное образование. Очевидно, что такие ресурсы адресованы мотивированному и способному к самостоятельной организации образования индивиду. Но кроме удовлетворения стремлениям людей обучаться по индивидуальным учебным планам онлайн-платформы отвечают стремлениям государств найти эффективный инструмент конкурентной борьбы на международном уровне.

Например, в число самых массовых входит популярный ресурс Coursera. Более 400 курсов от топовых в рейтингах университетов мира, их общая аудитория приближается к 5 миллионам человек, плата составляет от 30 до 80 долларов за сертификат в зависимости от курса, а при сдаче экзамена под наблюдением преподавателя — от 150 до 250 долларов. На онлайн-платформах работает «массовый автоматический анализ паттернов учащегося». Это означает, что существуют системы, подобные Google-analitik, которые полностью анализируют поведение учащихся в ходе образовательного процесса. Анализ больших данных способен изменить практически любую сферу нашей жизни, в том числе образование. Big Data в образовании — анализ больших массивов информации об учащихся — может помочь выработать очень сложные алгоритмы для персонализации обучения и может быть инструментом конкуренции между странами. Сформированный в автоматическом режиме персональный профиль обучающего в перспективе может стать товаром на рынке трудовых ресурсов. Поскольку с его наличием появляется возможность раннего выявления одаренных юношей и девушек, заключения с ними контрактов крупнейшими компаниями. Это означает, что страна гражданства этого молодого человека, даже не успев его провести через национальную систему образования, его уже потеряет. Развитие дистантного образования в будущем будет все более распространенным механизмом влияния на кадровые ресурсы.

Еще одним примером повышения в будущем роли онлайн-образования может служить доклад ЮНЕСКО о мобильном чте-

нии. В проекте приняли участие 5000 человек из семи стран: Эфиопия, Индия, Гана, Кения, Пакистан, Нигерия и Зимбабве. Парадокс настоящего времени состоит в том, что даже в тех местах, где печатные тексты книг — это редкость, мобильные телефоны распространены гораздо более широко. По оценкам Международного союза электросвязи, из 7 миллиардов людей на Земле 6 миллиардов имеют доступ к работающему мобильному телефону. Ученые обнаружили, что более 60% респондентов стали читать больше с появлением доступа к мобильным технологиям, причем половина читает сказки детям на ночь с телефона. Тем самым можно говорить о том, что доступ даже к самым элементарным технологиям способен повысить уровень грамотности и развить навыки чтения. Данное исследование предназначено для использования в качестве «дорожной карты» правительствами, организациями и отдельными лицами, желающими применять мобильные технологии в целях распространения чтения и грамотности. В докладе рекомендуется увеличить разнообразие контента для чтения с мобильных устройств с целью привлечения определенных целевых групп, таких как родители и учителя; проведения просветительских и учебных мероприятий, которые направлены на превращение мобильных телефонов в порталы для чтения, для снижения расходов и устранения технологических барьеров к мобильному чтению.

Образование, особенно он-лайн, станет пространством поддержки людей разного возраста, нуждающихся в изменении жизненного уклада, в том числе для лиц, изолированных на определенные сроки в качестве наказания за совершенные деяния. По материалам Международного центра тюремных исследований (International Centre for Prison Studies³), по состоянию на 2006 год во всем мире в пенитенциарных учреждениях содержалось более 9,25 млн человек (большинство из них — это подсудимые и осужденные). Почти половина заключенных всего мира приходится на три страны: США (2,19 млн), Китай (1,55 млн) и Россию (0,87 млн). Адаптационные возможности образования для таких категорий лиц начинают осознаваться. Так, в сентябре 2013 года властями Астраханской области разработаны для исправительных учреждений специальные программы переподготовки заключен-

ных, которые после освобождения составят конкуренцию на рынке труда гастарбайтерам⁴. Грузия в конце 2012 года, по инициативе министра юстиции, начала программу, содействующую ресоциализации-реабилитации бывших заключенных, развитию у этих субъектов таких навыков, которые помогут бенефициариям стать конкурентоспособными на рынке труда. Всего курс переподготовки предложили полутысяче бывших осужденных. Программа переподготовки предусматривает освоение навыков администратора мелкого бизнеса или офисного менеджера, изучение основ бухгалтерии и компьютерной грамотности, получение практических навыков электрика, сварщика, стилиста и так далее. Всего предложено 18 курсов, каждый из которых длится 2–3 месяца⁵. Другой пример. Норвежское общество расколола ситуация с осужденным террористом Брейвиком, который подал документы в университет Осло. Среди академического сообщества нашлись люди, которые посчитали, что государство должно поддержать преступника в его желании. Так, ректор этого университета Оле Питер Оттерсен заявил, что, будучи допущенным к изучению политических наук в университете, Брейвик будет вынужден читать о демократии, справедливости, уважении к правам отдельного человека и о защите меньшинств. Он также подчеркнул, что «террорист ни при каких обстоятельствах не будет допущен на территорию университета» и будет обучаться самостоятельно в специальной комнате в исправительном учреждении, «где у него будет масса времени и возможностей для того, чтобы задуматься над своими неверными представлениями и совершенными им зверствами». Предполагается, что для Брейвика будет разработан специальный образовательный модуль, который позволит ему изучать политологию самостоятельно⁶.

Будущий образ образования существенно зависит от экономической модели развития человечества. Развитие «экономики внимания» в ближайшем будущем актуализирует для образования задачи достижения принципиально нового результата, отличающегося от государственной заинтересованности в практико-ориентированном образовании. Речь пойдет уже не о таком результате образования, как знания, умения или навыки, и даже не о таком результате образования, как компетенции. Результатом образования должны стать

навыки саморазвития, навыки управления собственными ресурсными состояниями — вниманием, памятью, и на базе этого — формирование характеристик, актуальных для действия в рамках «экономике внимания». Отец этого подхода — экономики внимания — американский экономист Герберт Саймон⁷ — развитие «экономики внимания» связывал с формированием особого типа рынка. Он обратил внимание на то, что при избытке информации и дефиците внимания начинают действовать особые экономические законы: потребители соглашаются пользоваться сервисами в обмен на свое внимание. В будущем глобальном мире все активнее будет разворачиваться борьба за человеческое внимание. Соответственно обычным людям потребуются овладеть техниками управления вниманием, противодействия манипуляциями их вниманием, которые не позволяют принимать рациональные, выгодные индивиду решения в работе с информацией, в коммуникации, при проведении досуга или ведении бизнеса. Массовое образование в течение жизни станет все сильнее ориентироваться на решение задач адаптации индивидов разных возрастов к изменяющимся экономическим реалиям, которые будут существенно изменяться с распространением новейших информационных технологий.

Существенный пласт не столько знаний, но и навыков, обретенных индивидом через систему образования, уже в ближайшем будущем станет невостребованным. Компетенции в области иностранных языков заменят автоматические семантические переводчики. В ближайшем будущем прогнозируют развитие массового «интернета вещей» — то есть развитие сети физических объектов («вещей»), обладающих автономными технологиями для взаимодействия друг с другом или с внешней средой. Следствием этого станет исключение из части действий и операций необходимости участия человека, освобождение времени потребует развитых навыков по саморазвитию, самозанятости. Образование должно перестраиваться под эти задачи в формулировке ожидаемых результатов образования, в инструментах достижения прогнозируемых результатов образования в адекватных педагогических технология, в самой структуре системы образования.

Технологии искусственного интеллекта, автоматизация интеллектуальных операций в системах приведут к трансформации ро-

ли педагога. Часть его функций успешно отойдет персональным учебникам с искусственным интеллектом, уже получившим в литературе название «алмазный букварь» (по книге Н. Стивенсона «Алмазный век, или Букварь для благородных девиц»⁸). Следует ожидать развития виртуальных тьюторов и менторских сетей, когда лучшие студенты будут образовывать сети «наставников второго эшелона» (кстати, так уже сегодня происходит проверка освоения онлайн-курсов). Появился термин «новые Маугли» — поколение детей, выученных компьютерами. То есть формальное образование в процессе общения ученика и учителя как фактор социализации новых поколений рискует потерять в будущем ведущее значение. «Компьютерное образование», которое будет дешевым, не отменит полностью «человеческое образование», но образование посредством прямого общения на базе книжной культуры будет все более дорогим, социальные связи и возможность учиться лицом к лицу будут только увеличивать ценность. Представляется, что именно такое образование транслирует человеческое в человеке — этические нормы, гуманность, душевность, человеколюбие. Несмотря на появление все новых форм коммуникации, новых вариантов образования, опирающихся на цифровые технологии, традиционные формы обучения вряд ли полностью исчезнут. Приобретение межличностных навыков — важный продукт образования. На эти навыки можно получить только путем эмоционального развития, являющегося результатом взаимодействия людей, что требует обязательной практики прямого общения. Образование, если его действительно можно считать таковым, должно давать больше, чем только профессиональные навыки, которым можно обучиться он-лайн. Именно в аудитории, а не перед компьютерным монитором происходит научение реальному взаимодействию в различных сферах жизни.

Развитие интерфейсов «мозг-компьютер» скажется на технологиях образовательной реабилитации лиц с ограниченными возможностями. Сейчас интерфейсы однонаправленные, в них внешние устройства могут либо принимать сигналы от мозга, либо посылать ему сигналы (например, имитируя сетчатку глаза при восстановлении зрения электронным имплантатом). В недалеком

будущем распространение получат двунаправленные интерфейсы. Они позволят мозгу и внешним устройствам обмениваться информацией в обоих направлениях («протокол обмена мыслями»). Создание имплантируемых нейроинтерфейсов открывает уникальные возможности в области создания техники, управляемой мыслью, в области реабилитационных решений для лиц с ограниченными возможностями. Изменится отношение к образованию как процессу сопровождения дожития, его целью все больше будет становиться продление качественной жизни. Развитие фармакологии, в том числе индивидуально ориентированной, изменяющей биологическую базу ментальных процессов, приведет к тому, что измененные состояния сознания могут перестать считаться девиацией.

Нынешнюю картину образовательного пространства в будущем будет менять не только техническая среда, но и доминирование игровых сред как формата взаимодействия между людьми. Уже сегодня в российское образование пришел эдьютейнмент (от английских слов education («образование») и entertainment («развлечение»)). Независимо от возраста и достигнутого ранее уровня образования обучающиеся в игровых форматах во «внеаудиторной обстановке» (в кафе, клубе, парке, галереи) в развлекательной и наглядной форме образуются. Образование рассматривается как вид досуга. Повсеместное проникновение дополненной реальности, по крайней мере в мегаполисах, придаст пространству города статус пространства игры и познания, точнее игрового образования. Игровое обучение имеет тенденцию распространять свой статус от «украшения» серьезного образования до замены собой собственно образования. Эдьютейнмент отличается возможностью быть не кратковременным фрагментом образования. Такое образование может длиться в течение длинного цикла, осуществляя подстройку под уровень развития играющего (то есть обучающегося). Целью такой игровой подстройки станут не только знания и навыки, но и определенные физиологические состояния. Формирование и научение формированию «ресурсных состояний», в которых любая деятельность осуществляется быстро, без стресса, с эффективным достижением результата (например, школы «управления вниманием», школы здорового образа жизни), будет способствовать стиранию грани не только между игрой

и образованием, но и между игрой и трудовой деятельностью. Жизнь и работа в виртуально-реальных мирах будет восприниматься как норма. От системы образования потребуется достаточно быстрый переход от управления передачей знаний — от формирования картины мира, языковой компетентности, интеллектуального развития — к формированию социальных и управленческих навыков, а далее к управлению ресурсными психофизическими состояниями.

Именно игровая деятельность станет средой формирования, трансляции и реализации ценностных установок. Логика состязания и игровых достижений, перенесенная в жизнь, потребует мониторинга достижений на протяжении жизни, разработки критериев и механизмов оценки репутации. Это связано еще с одним трендом экономических преобразований: формированием экономики заслуг. В настоящее время в рыночной экономике оказание услуг осуществляется за плату. Однако в большом числе случаев в дополнение к оплате услуги происходит наделение ресурсами тех, кто достоин этих ресурсов, с позиции некой располагающей ресурсами силы. В роли такой силы обычно выступает государство, тем самым экономика заслуг представляет собою чрезвычайно разросшуюся систему субсидирования, в которой действует принцип: польза для общества оборачивается личной выгодой для индивида, бизнеса, отрасли. Субсидии получает наука, культура, сельское хозяйство, малый бизнес, социальная работа, энергетика, дорожное строительство. Для индивида реализация принципов «экономики заслуг» (чем больше пользы приносишь обществу, тем больше получаешь для себя) потребует развитых навыков самопрезентаций. Это связано с описанным выше запросом общества на самозанятость, самореализацию и индивидуальность.

Для системы образования важно, что фиксация достижений и поощрение побед — то есть «логика игровых достижений» — в жизни потребует реализации моделей оценки репутации и опыта, принятых в играх. Игра как стандарт деятельности повысит спрос на навыки командной работы. Здесь прослеживается тенденция: возрастает роль исследовательских коллективов в науке, роль политических команд, роль экономических групповых организаций, значение взаимодействий. Умение работать в команде, установка на такое взаимодействие потребует признания этих качеств основной метакомпетенцией обу-

ченного лица. Командная игра и командная работа как доминирующие формы образования и социальной жизни изменяют процедуры образовательных аттестаций. Уже сегодня фиксируется тенденция перехода от экзаменов к практическим командным проектам как формам итоговых аттестаций, происходит массовое включение игр и симуляторов в итоговые аттестации в статусе проектов. Сопровождающий описанные тенденции рост роли сообществ практик (реальных и виртуальных) потребует изменения формы и статуса документов об образовании. При появлении все большего количества внесистемных провайдеров образования возникнет ситуация, когда появится возможность отдельному индивиду не быть задействованным в институтах формального образования даже на протяжении всей жизни.

Таким образом, следует ожидать переноса внимания в обучении с ныне актуальных компетенций на «форматы мышления», потребуются переосмысление соотношения воспитания и образования, изменение индикаторов результатов образования. На смену оценке придет признание достижений (паспорт компетенций и прецедентов) в командных коммуникациях. Тем самым в определении качества процесса образования от оценки результата акцент переместится к оценке процесса. Соответственно оценка процесса будет в меньшей степени, чем сегодня, касаться знаний, образа реальности, то есть результатов интеллектуального развития или овладения компетенциями (коммуникативными, экономическими и прочими). Признание достижений потребует фиксации результатов использования приемов управления психофизическими состояниями собственного тела, собственными эмоциями. Обычно в качестве препятствий для прогнозов относительно будущего образования указывают на высокие темпы социальных, технологических, духовно-культурных трансформаций. Однако следует указать на еще одно ограничение.

Описанные выше тенденции связаны с системными трансформациями образования. Однако важно принять во внимание повышение значимости тех факторов, которые связаны с возрастными, гендерными, религиозными, цивилизационно-культурными и прочими определенностями и отличиями между субъектами образования. По мере развития образования эти различия, значение которых, казалось бы, должно падать в условиях глобализации,

могут стать источником значительных изменений, имеющих бифуркационный характер, приобретая в силу различных причин решающее значение, вызывая существенные изменения. При их действии выявленные тенденции могут иметь неочевидные последствия и даже затормозиться на промежуточных результатах.

В качестве иллюстрирующего примера сошлемся на международную программу «философия детям», в ряде контекстов она позиционируется как отдельная образовательная дисциплина, что в общем социокультурном статусе несколько выше, чем первое. Программа «Философия для детей» (философия — детям) возникла в рамках движения за критическое мышление, создавалась в Институте по развитию философии для детей (университет Монтоклэр, США) с учетом складывающихся векторов рефлексивной парадигмы и позиционировалась как существенный вклад в развитие рефлексивной парадигмы культуры. Философ и педагог Н.С. Юлина, внесшая значительный вклад в развитие программы в нашей стране, отмечает: «Особого внимания заслуживают представленные в ней теоретические доводы и экспериментальные факты в пользу тезиса о преимуществе философского инструментария не только для улучшения качества мышления, но и для обретения навыков этико-демократического поведения — профилактики асоциального поведения молодежи. Разработчики Программы предположили понизить возрастной порог: начинать обучение нужно не в студенческом возрасте, а с раннего детства и продолжать на всем протяжении школьного курса. Они выдвинули еще более сильный тезис, а именно тот, что философия может и должна стать парадигмой школьного образования».

Суть этой программы — использование философских инструментов для развития навыков разумного мышления, обучения философствованию, а не информации о философии, организация занятий в форме «сократовского диалога» в сообществе исследователей. Возникает вопрос о соответствии результатов реализации программы тому, сколь широко она распространилась за последнее время? Распространенность данной программы ставит важный вопрос. Прошедшие через обучение по программе в детстве сделали это по выбору родителей, без надлежащей личной свободы воли, так как в раннем детском возрасте она только формируется. Нельзя сказать,

что распространение тех или иных практик в образовании определяется всецело их содержанием. Превращение образования в сферу услуг связано с тем, что продвижение образовательных продуктов происходит по рыночным законам, когда умелая упаковка и реклама влияют на потребительские предпочтения сильнее, чем содержание услуги. Нельзя не учитывать и то, что в реальной образовательной практике пересекаются собственно образование, просвещение, воспитание, идеология, мировоззрение, пропаганда. Например, проникновение на территорию современной России радикального ислама. Укажем на одну из важных причин этого, которую из всего множества причин стоит выделить в контексте данной статьи. После распада СССР с его жесткой идеологией, в том числе с последовательной установкой на атеизм, порой принимающей крайние формы в виде «воинствующего» атеизма, появляется свобода духовной жизни, в том числе и религиозной. Возникает потребность массового обучения священнослужителей, издания соответствующей литературы, которая не могла быть удовлетворена ввиду отсутствия традиции. Эта потребность стала удовлетворяться извне, из других исламских стран, где имелись сильные учебные заведения разного уровня и разнообразная духовная литература, возможности для финансовой поддержки проектов. Современная трагедия на Украине имеет столь же явную «образовательную» причину. После распада СССР, приобретения независимости союзных республик, включая и Украину, прежняя централизованная образовательная политика была замещена региональными установками, в реализации которых сыграли роль иностранные фонды, в первую очередь Канады, Австралии. Еще не стало предметом специального анализа значение в так называемых «цветных революциях» современных образовательных технологий: социальных сетей, дистантного образования, приобщения к «универсальным демократическим ценностям» через выездные школы, семинары, лагеря, конференции и тому подобное. Образование не только становится важнейшим политическим объектом воздействия, но и полем военно-стратегических сражений. В современной России реформы последних двух десятилетий внедрили множество элементов западной культуры и

образования (ЕГЭ, Болонский процесс, ювенальная юстиция, половое воспитание и образование в контексте современных западных ценностей и прочие). Эти элементы в ряде случаев кардинально вытеснили традиционно отечественные формы и элементы образования. Современные инициативы по поводу единого учебника истории, изменения распределения часов на изучение русского и иностранного языка и другие изменения, направленные на учет национальных интересов в системе образования, конечно, требуют профессиональной экспертизы и оценки, и очевидно, что такие оценки будут неоднозначны. Но, безусловно, современное образование — это сфера национальной безопасности.

Считаем, что наиболее значимой трудностью описание будущего глобальной системы образования является разнообразие, а подчас и противоречивость ценностных установок субъектов и социальных институтов, заинтересованных в определении черт будущего образования. В настоящее время прослеживаются противоречивые тенденции: и укрепление роли государств, и индивидуализация образовательных траекторий как отражение индивидуальных потребностей в образовании в течение жизни. Следует констатировать, что современное образование становится сферой острого столкновения глобальных и национальных интересов, в определении направлений и форм их взаимодействия повышается роль стохастических моментов.

¹ Майбуров И., Стровинский Л., Цзин Цзян. Опыт образовательной реформы в КНР // Мировая экономика и международные отношения. 2006. № 6. С. 98.

² По материалам журнала «Русский репортер» от 03.10.2013 (№ 39) (см.: www.rusrep.ru/science/).

³ www.prisonstudies.org.

⁴ Российская газета // www.rg.ru/2013/09/07/reg-ufo/kolonia-anons.html.

⁵ Портал «Грузия он-лайн» (<http://www.apsny.ge/2013/soc/1375829121.php>).

⁶ newsukraine.com.ua/news/427586-brejvik-prinyat-v-universitet-oslo-na-osobyh-usloviyah-ректор.

⁷ См.: *Newell A., Simon H.A. Human problem solving*. Prentice-Hall, 1972; *Anzai Y., Simon, H.A. The theory of learning by doing* (1979).

⁸ Алмазный букварь знал все, что знает девочка, и строил объяснение в соответствии с этим. Помимо того, он знал о событиях, которые происходят вокруг, и превращал эти события в сюжет рассказа. Так вот, в книге Стивенсона букварь был практически всемогущим, мог придумывать историю, рисовать иллюстрации на ходу, но он не мог произносить слова.

Субъективная социология права в России
как отражение русской идентичности

Субъективная социология — наиболее крупное направление в русской социологической мысли второй половины XIX в. Его главные представители — П.Л. Лавров, Н.К. Михайловский, С.Н. Южаков, заложившие своими трудами на рубеже 60–70-х гг. основу новой школы. В дальнейшем ее развивали В.В. Лесевич, В.П. Воронцов, Н.И. Кареев, Л.Е. Оболенский, И.И. Каблиц и многие другие. С середины 90-х гг., когда под напором марксизма она начинает терять свое влияние, В.М. Чернов, М.Р. Гоц, Л.Э. Шишко пытаются «в новых исторических условиях оживить умирающее субъективное направление»¹. С самого начала своего возникновения субъективная школа развивалась в качестве методологического средства обоснования народнической идеологии. Здесь социология сознательно бралась на вооружение для формулирования и выдвижения политических задач, стоящих перед разночинной интеллигенцией. В Европе и США социологическая наука также формировалась в тесной связи с общественной практикой, но только в России позитивистская социология приобрела такой острополитический характер. Во второй половине XIX в. только в России социология, идеология и политика практически слились в единое целое, что нашло свое отражение в четкой позиции главы и основателя субъективной школы П.Л. Лаврова: «Позитивизм обязан построить теорию практических мотивов как субъективных побуждений... важнее всего практическая философия, указывающая не только что и как бывает, каким образом происходят те или другие общественные явления, но и цель, к которой человек обязан стремиться, идеи, которые желательно воплотить в общественный строй»².

Субъективная социология, утверждал он, порождена самим О. Контом, который почувствовал, что жизнь не может быть вы-

кинута из мышления... Отсюда возник и субъективный метод, употребленный им для «позитивной политики»³.

Субъективная социология была порождена двумя группами причин: политическими и интеллектуальными (научными). *Во-первых*, революционная интеллигенция, обуреваемая жадной быстрой социальных изменений, столкнулась с пассивностью и инертностью русского народа. Так, П.Л. Лавров поначалу полагал, что русское крестьянство, консервативное и с царистскими настроениями, не готово к социальной революции и построению социализма. Совершение же политической революции (свержение самодержавия) приведет лишь к установлению власти новых эксплуататоров. Поэтому им была предложена пропагандистская тактика: интеллигенция должна идти в народ, просвещать его и готовить к будущей революции. «Хождение в народ» в 1873–1876 гг. не дало результатов, что заставило П.Л. Лаврова пересмотреть свое отношение к перспективам политической борьбы в России. Он приходит к выводу, что самодержавие не даст возможности подготовить народ к социальной революции. Отсюда возникает новая тактическая установка на свержение самодержавия. Катализатором такого решения стала достаточно эффективная террористическая деятельность «Народной воли», увенчавшаяся убийством Александра II. На словах Лавров продолжал отстаивать ценность пропаганды в народе, считая его основным субъектом грядущего социального переворота, на деле же он перешел к открытой поддержке политического террора в России, а в террористах увидел единственную силу свержения абсолютизма. Обе тактики (и пропагандистская, и террористическая), по сути, опирались на идею, что главной революционной силой в России в настоящий исторический момент может быть отнюдь не крестьянство, а исключительно революционная интеллигенция, революционное меньшинство. Такая политическая установка требовала своего теоретического обоснования, что нашло свое отражение в субъективной социологии.

Во-вторых, субъективная школа — следствие противоречивого развития европейской социальной науки XVII — XVIII вв. Начиная с Ф. Бэкона и Р. Декарта гуманитарная мысль в своем стремлении обрести строгость и точность тяготела к объективизму ес-

тествознания. Социологическое знание, представленное в социальной философии, философии истории и философии права, зачастую оформлялось в виде наукообразных формализованных схем наподобие теорем и аксиом Б. Спинозы или естественных законов Т. Гоббса. Объективизм в социальной науке, по словам Н.И. Кареева, был реакцией на субъективизм метафизики XVIII в.⁴ В XIX в. объективистская тенденция многократно усилилась, что имело как позитивные, так и негативные следствия. Социологическая мысль, встав на почву эмпирики и каузальных связей, получала возможность изучать социальные явления, исходя из их собственной природы. Благодаря естественнонаучному мировоззрению (куда относилась и концепция естественного состояния) общество, государство и право рассматривались в качестве природных объектов, имеющих собственные законы существования и развития. Подобно естествознанию социальная наука, пытаясь открыть законы становления и функционирования явлений, создавала модель общества, где люди и институты представляли в качестве деталей хорошо отлаженного механизма. Если природа — четко работающий агрегат (как установило естествознание), то общество, рассуждали просветители, должно было иметь такие же параметры. При таком подходе человек как живая, эмоциональная, в значительной мере иррациональная личность выводилась за скобки, рассматривалась как своего рода погрешность в математической задаче, что рождало противоположную реакцию — субъективизм. Субъективизм, подчеркивал Н.И. Кареев, стал поправкой к этой односторонности: нельзя изучать общественные явления, игнорируя мысли и чувства человека⁵.

Вместе с тем субъективизм в социальной науке вытекал из того же рационализма просветителей, которые в своем понимании общества, государства и права основывались на естественном порядке вещей, открываемом разумом. Выстраивание социальной модели исключительно на основе рационализма, на неких принципах разума, находящихся, по сути, в голове автора, фактически вело к субъективизму. «Такой социологический метод, — верно замечает Н.И. Кареев, — не мог не быть субъективным: познающий субъект творил науку из себя, и такая наука более обрисовы-

вала нравственную физиономию личностей, ею занимавшихся, чем содействовала пониманию явлений, в ней объясняемых: каждый мог по-своему определить, чем должна быть та или другая вещь, и сообразно с этим по-своему понимать, в чем заключается ее сущность. В субъективности такой науки лежит причина того, что она не могла двигаться вперед, ибо каждый исследователь оставлял после себя весьма немного несубъективного, т.е. такого, чем мог бы воспользоваться и другой, которому разум предъявлял иные требования и который поэтому клал иные принципы в основу своей системы»⁶.

Субъективизм просветителей фактически превращался в моделирование социальных систем, рационалистическая мысль имманентно рождала потребность в обосновании социальных идеалов, в формулировании принципов социального устройства идеального общества. Эту традицию продолжили К.А. Сен-Симон и О. Конт, для которых познание законов общества выступало средством обоснования лучшего будущего человечества. Русская субъективная школа также отличалась дуализмом научного и идеолого-политического компонентов, делая акцент на последнем. «Исторические письма» П.Л. Лаврова, по убеждению Н.И. Кареева, больше напоминали рационалистический индивидуализм XVIII в., нежели социальный эволюционизм XIX в., в этой работе перекося был более в сторону должного (как должна себя вести критически мыслящая личность), чем в сторону сущего⁷. Того же мнения придерживался П.Б. Струве, хорошо знавший и народническую среду, и их литературу⁸.

Русская субъективная школа — одно из крупных оригинальных направлений мировой социологической мысли, где впервые были сформулированы многие перспективные идеи. Так, Лавров за четверть века до Р. Риккерта и В. Виндельбанда указал на отличие наук о культуре от наук о природе, связав первые с ценностями⁹. Позднее, чем в России, субъективизм в социологии отстаивали американские социологи Л.Ф. Уорд и Ф.Г. Гиддингс¹⁰. Субъективная школа, согласно Н.С. Тимашеву, «предвосхитила современную социологию знания в том, что признала “существование истин, которые не могут быть признаны до определенного времени... вследствие субъективных причин неготовности общества понять

вопрос в его активной постановке», предугадав Макса Вебера в его попытках использовать в социологии концепцию вероятности, а также предвосхитила учение Тарда о новации и подражании в исследовании роли личности в социальном процессе, но которая совершила методологическую ошибку, допустив, что социология — нормативная наука»¹¹.

Стержень субъективной социологии — субъективный метод, сформулированный Лавровым. Он предназначен для изучения истории, общества, государства и права. С его помощью Лавров пытается выявить закономерности истории и ее движущих сил, обосновать теорию прогресса и социализм как цель прогресса, установить механизмы становления и функционирования социальных институтов.

Теоретические истоки субъективного метода лежат в гносеологии Д. Юма, И. Канта и О. Конта, согласно которой объективная реальность определяется особенностями индивидуального сознания. Отчасти субъективный метод близок к феноменологии — идеалистическому философскому направлению первой трети XX в., где постулировалось единство сознания и предметного бытия, субъекта и мира объектов. В субъективной социологии нет, конечно, такой развернутой аргументации, как у классиков философии, но постановка вопросов принципиально сходна. Политическая направленность субъективной школы делала ее методологию весьма заметной, обеспечивала к ней широкий интерес.

Свою исходную философскую позицию Лавров называл антропологизмом, что означало рассмотрение всех природных и социальных явлений через призму индивидуального сознания. В центре любых научных исследований, считает он, должен находиться человек в его теоретическом и практическом проявлениях. Сфера человеческого бытия предполагает два компонента: 1) мир с его законом причинности, связывающим явления, 2) активную личность, ставящую перед собой цели и выбирающую средства. Соответственно мир и человека следует оценивать существующими не сами по себе, а «для нас», т.е. субъективно, в системе субъективных, оценочных отношений¹². Лавров хотя и признает существование объективного мира, но считает, что представлен он чело-

веку исключительно в его сознании, т.е. субъективно. В духе кантовской гносеологии утверждается, что при изучении предметов материального мира «мы изучаем не самые предметы, а наши представления и понятия о них, самих же предметов воспринимать не можем»¹³. Иначе говоря, «объективное» как категория, отражающая предметы материального мира, по природе своей субъективна, т.к. относится к сфере мысли. Сами категории «наука» и «истина» также субъективны, т.к. относятся к сфере сознания: «Термин истина есть логическая категория, без которой мы мыслить не можем, но очень хорошо знаем, что эти категории вовсе не приложимы там, где нет человеческой мысли, и не имеем никакого ручательства, насколько имеют сами по себе бытия те явления, предметы и отношения между ними, которые составляют основу всего нашего мышления. Наша логика и наука существуют, во-первых, лишь для существ, мыслящих по тем психическим законам, которым мы по необходимости следуем, если мы до них доработались; во-вторых, они существуют и из человеческого рода лишь для людей до них доработавшихся, т.е. для крайне небольшого меньшинства и прошедшей истории»¹⁴.

Таким образом, по Лаврову, познающее сознание (независимо от предмета исследования) всегда субъективно, поскольку оно отнесено к сфере мысли. Вместе с тем он различает объективный и субъективный методы исследования. Объективный метод направлен на установление свойств предметов эмпирического мира («движение предметов, размеры, их вес, сопротивление, оказываемое ими давление, расширение ртути в термометре, представление о световых и звуковых волнах, сокращение мышц, измерение размеров, фазисы сцепления тел при химических процессах, статистические и исторические данные о скоплении и группировке реальных личностей в больницах, в битвах, в расселении их, размещение миров в пространстве»¹⁵), субъективный — на изучение фактов, самостоятельно не существующих вне человеческого восприятия («температура, свет, цвет, звук, все качественное разнообразие явлений, удовольствие и страдание, аффекты, желанья, общие логические понятия, самое понятие об истине и вероятности, очевидность и аналогия, все продукты творчества теоретического, чувство обязанности и

нравственные идеалы, потребности личные и общественные, общественные формы, вызываемые этими потребностями, прогресс и регресс, видимые историками в процессе истории»¹⁶). Абстрагируясь от деталей, существо подхода состоит в том, что человек и общество как часть природы исследуются объективным методом, как явление культуры — субъективным. Специфика субъективного метода определяется двумя вещами: предметом исследования и ценностным подходом. Субъективный метод применяется там, где речь идет о фактах исключительно субъективного восприятия и где неизбежна опора на ценностные императивы. Поскольку социология исследует человека и общества в основном как явления культуры, ее главный метод — субъективный.

Лавров разъясняет, что общество, относясь по большей части к сфере человеческого духа, имеет еще и эмпирический, объективный компонент, состоящий из потребностей и условий географической и исторической среды. Эмпирический компонент существует объективно, обуславливает повторяемость социальных фактов, но это не отменяет уникальность морфологии социальных форм в каждый новый исторический период. Объективные параметры (потребности, географические и исторические условия) в конечном счете оказываются субъективными, потому что каждый раз рождают новые социальные формы. Социальная эмпирика, проходя сквозь призму человеческого восприятия, становится частью субъективного мира человека, поэтому преобладающий метод социологического исследования — субъективный¹⁷.

Если довести до логического предела развиваемые Лавровым идеи, то выходит, что «для человека наиболее очевидной реальностью оказывается сознание как его непосредственная для себя реальность»¹⁸, а «мыслящая личность» — это источник реального мира, мир же — продукт развития мышления»¹⁹. Такая позиция — достаточно радикальная форма субъективного идеализма (граничащая с солипсизмом)²⁰, хотя Лавров и утверждает, что субъективный метод позволяет получать (с большими, правда, трудностями) точные, строго научные результаты.

Субъективный метод в полной мере демонстрирует себя применительно к рассмотрению общества, государства и права. Лав-

ров абсолютно прав в том, что ученый в процессе исследования создает модель изучаемого объекта и в дальнейшем работает уже с ней. Модель может в большей или меньшей степени совпадать с предметом реальности, но не может и не должна с ним отождествляться. Степень адекватности модели изучаемому предмету в решающей степени влияет на достоверность результатов исследования. Принципиальная установка субъективного метода состоит в том, чтобы максимально сблизить (если не отождествить полностью) изучаемый объект реальности и его модель. Лавров это и делает: он практически отождествляет фактическую человеческую историю с концепцией истории, идеальный образ общества, государства и права с их действительными прототипами. Поскольку социальная материя, с его точки зрения, определяется главным образом сознанием, именно в нем следует искать закономерности и движущие силы истории, механизмы социальных отношений и институтов. Но речь в данном случае идет не столько об общественном сознании, сколько об индивидуальном. «Общество, — утверждает Лавров, — есть идеальный организм с реальными элементами, создающими, пересоздающими, воссоздающими и разрушающими общество сообразно своим потребностям»²¹. В.М. Хвостов уточняет эту мысль: Лавров и Михайловский только личность считали реальностью, общество в их понимании — абстракция, идеальное целое²². Однако «реальность» личности, с точки зрения субъективного социолога, есть реальность ее сознания, которое и является определяющим в жизни обществе. Главная роль здесь отводится так называемой «критически мыслящей личности»: именно их индивидуальное сознание определяет ход истории, создает социальные формы (государство и право), обеспечивает их прогрессивное развитие.

Лавров развивал свои социологические взгляды в основном применительно к истории, но фактически речь шла о социальной действительности в целом (включая государство и право) на всем протяжении ее прошлого, настоящего и будущего. Человек, изучая историю, рассматривает и группирует факты на основе своих ценностных предпочтений, а фактически — творит ее по законам своего ценностного мира; он ищет в ней закономерности, обуслов-

ленные его собственным нравственным идеалом. В каждом историческом периоде, утверждает Лавров, историю толкуют по-своему, концепция истории для каждой эпохи становится связью настоящего с прошедшим: «Прошлое отражается в настоящем, настоящее — в прошлом»²³. С целью обоснования творческой роли личности привлекается даже триада Гегеля о саморазвивающейся идее: «Третья ступень была видимым сближением с первой, но действительным разрешением противоречия между первой и второй ступенью. Человек снова стал центром всего мира, но не для мира, как он существует сам по себе, а для мира, понятого человеком, покоренного его мыслью и направленного к его целям»²⁴. Субъективизм в понимании социальных явлений поддерживается и П.А. Сорокиным: «Обладающий определенной психофизической организацией, путем бесчисленных страданий и опытов, выработавших интеллект, как могучее средство творчества истории, ставящий себе цели и достигающий их человек был всегда единственным творцом своей истории. Поставленный в зависимость от тех или иных условий природы, он изменял их постепенно в сторону желаемого, и в этом постоянном творчестве истории он творил и себя»²⁵.

В контексте такой логики государство и право оказываются, в конечном счете, проекцией, продуктом индивидуального сознания. Факт их существования удостоверяется личностным восприятием, опирающимся на соответствующий ценностный идеал. Поскольку реальность настоящего, по Лаврову, вырастает из видения прошлого, существующие государство и право есть творческий акт познающего сознания. Мысль не только творит историю государства и права и живет в ней, она определяет их будущее и настоящее. Современные государство и право таковы, каковыми они видятся субъекту в их исторической ретроспективе. Субъективное сознание, создавая концепцию исторического бытия политико-правовых институтов, фактически закладывает их будущие основы. Таким образом, государство и право оказываются результатом не столько естественноисторического процесса, сколько познающей активности субъекта. Государство и право в этом смысле глубоко субъективны, они живут по законам познающего сознания, а социологические законы их рождения, развития и функциониро-

вания относятся к сфере сознания субъекта (народа, правящего класса, отдельных лиц).

Закономерным следствием такого подхода выглядела апелляция Лаврова к критически мыслящей личности как главной движущей силе истории: именно такие личности своей волей и разумом определяют ход развития государства и права в сторону прогресса. Иными словами, в основу государства и права была положена не экономика, и даже не политика, а сознание и воля личности, ее творческая деятельность. Субъективная социология указывала на сознательно-волевою установку активного меньшинства как на подлинную природу государства и права. Пример тому — народническая теория революции, где последняя рассматривалась как проекция субъективного сознания вовне, внешняя форма проявления идеала. Новые государство и право, следуя логике Лаврова, возникают из горнила революции потому, что сознание революционной группы уже содержит некие императивы будущей государственности. Революционное сознание субъекта разрушает массовые стереотипы власти- и правоотношений и навязывает сознанию большинства новые нормы поведения в сфере политики и права.

Обращенность субъективной социологии к сознанию как главной исследовательской цели подтверждается, в частности, пристальным вниманием Лаврова к когнитивно-психологическому механизму, названному им идеализацией. Позднее данный феномен будет детально описан основателем психоанализа З. Фрейдом, но уже под более адекватным названием «рационализация». Это — «защитный механизм, функцией которого является маскировка, сокрытие от сознания самого субъекта истинных мотивов его действий, мыслей и чувств для обеспечения состояния внутреннего комфорта, связанного с желанием сохранить чувство собственного достоинства, самоуважение, соответствие “образу идеального Я”, предотвратить переживания вины или стыда. Рационализация направлена на блокирование осознания тех мотивов, которые выступают как социально неприемлемые или неодобряемые (например, имеют эгоистическую или инстинктивную природу), а также индивидуально нежелательные, вследствие расхождения с “Я-концепцией”, жизненными планами и конкретными целями деятельности»²⁶. В самом широком

смысле рационализация (идеализация) есть стремление человека найти respectable рациональное объяснение своим бессознательным влечениям. Рационализация — это, как правило, ложное осмысление объективного порядка вещей, но, тем не менее, направленное на поддержание данного порядка.

Механизм рационализации, присущий как индивидам, так и человеческим коллективам, понадобился Лаврову для того, чтобы объяснить легитимацию в глазах общества существующего социально-политического строя (как правило, глубоко несправедливого), силу инерции традиционных социальных институтов (прежде всего государства и права) и предложить пути их изменения. Указывая на механизм рационализации, Лавров хочет показать, что между политико-правовой идеологией (официальной и неофициальной) и материальными интересами масс и их правящего класса есть прямая связь. Во внешней политике необходимость мобилизации населения для ведения войн (оборонительных или захватнических), как правило, упаковывается в красивую, respectable идеологию патриотизма. Поскольку грабеж других народов, захват их территории, материальных ценностей и людей требует идеологического обоснования, создаются разного рода мифологемы, примиряющие грубые инстинкты масс с их собственной моралью. Во внутренней политике дело обстоит сложнее, хотя общая картина принципиально не меняется. Правящий класс, эксплуатируя трудящихся, стремится подводить под систему рабства, крепостничества или внеэкономического капиталистического принуждения некое идеологическое обоснование, легализующее в глазах власти и подвластных существующий строй. Правящий класс обязан создавать политические мифы, объясняющие его право на господство. Формируя институты насилия, правящий класс должен заложить в сознание подвластных императивы, заставляющие их подчиняться добровольно, по собственному убеждению. Согласно механизму рационализации, государство и право в любой исторической эпохе должно было восприниматься в качестве некоего разумного средства, устанавливающего порядок и безопасность, а исходящие от власти кровь и насилие — как неизбежное и оправдываемое зло. Идеализация (рационализация), эмоционально заявляет Лавров,

позволяет людям «выдать свою тупость за размышление, свои животные влечения за нравственно-политические начала, свою рутину за консервативную теорию, свою трусость за преданность государству, свою подлость за геройство, свое любостяжание за служение праву, свое личное озлобление за борьбу против лжи»²⁷.

С помощью механизма идеализации Лавров хочет доказать, что государство и право во многом держатся за счет их ложного восприятия массовым сознанием. Именно стереотипы сознания, сформированные механизмом идеализации и потому ложные, делают возможным длительное существование данных социальных институтов, уже отживающих и мешающих прогрессу. Отсюда вытекали, как минимум, две задачи — теоретическая и практическая. В теоретическом отношении субъективная социология должна была снять с существующих политико-правовых институтов ложную идеализацию, вскрыв их подлинную суть (орудия социального зла), в практическом — критически мыслящая личность обязывалась ломать сложившиеся ложные стереотипы сознания и психологии масс, ведь именно они, по Лаврову, сдерживали движение к прогрессу.

В субъективной социологии как нигде звучит тема прогресса — одна из основополагающих для «первого» позитивизма. Несмотря на ценностную и идеологическую заданность данной темы, она сыграла весьма заметную роль в деле формирования социологии (социологии права) как науки. Для Лаврова и Михайловского теория прогресса — не общий фон, а суть их творчества, выражение существа их социологических воззрений. Теория прогресса непосредственно связана с субъективным методом: социальный прогресс — субъективная категория, базирующаяся на нравственном идеале критически мыслящих личностей. Прогресс общества, государства и права есть проблема оценки их развития в сторону нравственного идеала. Применяя субъективный метод в контексте теории прогресса, Лавров выступает как социолог, т.к. пытается установить некоторые общие закономерности становления и развития общества, государства и права. Его рассуждения об условиях осуществления прогресса могут показаться слишком абстрактными, но здесь как раз и видна заслуга Лаврова-социолога, который пытается создать универсальную науку об обществе и его институтах.

Формула прогресса звучит у Лаврова достаточно абстрактно: «Развитие личности в физическом, умственном и нравственном отношении; воплощение в общественных формах истины и справедливости»²⁸. Человечество развивается от примитивных форм к цивилизованным по направлению к свободе, равенству, справедливости и солидарности. Конечная цель прогресса — социализм, который у Лаврова принимает вид биологизированной социальной утопии, эклектичного соединения дарвинизма и марксизма. Важнейшая роль здесь отводится идее солидарности. В животном мире, утверждает Лавров, борьба за существование принимает форму солидарности, солидарной борьбы за существование. Солидарность — своего рода инстинкт, заставляющий человека умирать за свою социальную общность. Общество тем сильнее, чем крепче в нем солидарность людей. С течением времени инстинктивная солидарность уступает место осознанной солидарности, представленной в виде идеи, идеала, подчиняющего себе людей. Социализм и есть тот идеал, который требует прекратить борьбу внутри человечества и объединить его на началах солидарности. Социализм становится высшей фазой исторического развития борьбы за существование²⁹.

Субъективная социология, включая государство и право в общий контекст теории прогресса, тем самым давала этим институтам многостороннюю социологическую трактовку, увязывая их рассмотрение с классовой и политической борьбой, с экономикой, общественным и индивидуальным сознанием, межнациональными и международными отношениями. Однако при таком видимом разнообразии отчетливо просматривался важнейший для субъективных социологов угол зрения — антропологический: главным критерием прогресса в политико-правовой сфере считалось освобождение личности (в народническо-социалистическом духе, конечно). Государство, рассуждал Лавров, имеет два начала, или источника: 1) естественное начало принудительности (коренится в природе вещей) и 2) разумное начало договора (источник государства — разум). С самого возникновения государства эти два начала вступают в конфликт, политический прогресс заключается в том, что начало принудительности сокращается. Усиление принудительности, напротив, провоцирует усиление политической

борьбы: появляется все большее количество людей, готовых бороться за свое освобождение, появляются партии, доходит дело до мятежа, вследствие чего общество деморализуется, его солидарность исчезает, государство разрушается. Давая социологическую трактовку теории общественного договора, он утверждает, что за формальным договором стоит насилие. Если Локк и Руссо видели в принудительности договора требование разума, то для Лаврова договор — просто ширма, прикрывающая голое насилие меньшинства над большинством и легализующее его на неопределенное время в будущем: «Всюду государство еще представляется нам массой лиц, при самом рождении подчиненных данному кодексу и объявляемых преступниками или изменниками, если они впоследствии заявляют свое несогласие с политическими формами, о которых спрошены не были»³⁰. Договор — это фикция, которая с течением времени наполняется действительным содержанием, в чем и проявляется прогресс. Элемент принудительности будет уменьшаться по мере изменения самого человека, по мере роста его самосознания и нравственной зрелости, и важнейшую роль в этом процессе будет играть критически мыслящее меньшинство.

«Государство, — продолжает Лавров, — есть отвлеченное понятие, и если это понятие не заключает реального содержания, то оно становится идолом, перед которым приносить кровавые жертвы бессмысленно и безнравственно. Реальное содержание понятия дает лишь личность в своем развитии. Внося в понятие о государстве требование истины и справедливости, личность обращает предрассудочного идола в нераздельный элемент высшего общественного идеала, и для этого идеала всякие жертвы разумны и справедливы»³¹. С точки зрения антропоцентричной социологии права государство не может быть целью прогресса, оно всегда средство. Государство — это орудие борьбы за прогресс со стороны критически мыслящих личностей, но с обязательным условием не увеличивать насилие (ведь политический прогресс предполагает ослабление государственного насилия).

Прогрессивное развитие права, по Лаврову, также означает сокращение в нем элемента принудительности и направленность на расширение свободы личности и укрепление общественной соли-

дарности. Неизбежный для закона консерватизм следует преодолеть путем все более широкого участия общества в законодательном процессе. Развитие свободы, равенства, справедливости и солидарности Лавров связывает не с совершенствованием юридических отношений, а с установлением нового экономического строя. Правовое государство, закрепившее верховенство закона, формально понимаемые свободу и равенство, на определенном этапе было прогрессивным, но, будучи орудием эксплуатации одного класса над другим, оно продолжает быть тормозом на пути прогресса. Отстаивая интересы буржуазии, правовое государство консервирует социальную вражду и мешает дальнейшему укреплению общественной солидарности³².

Субъективная социология стремилась делать широкие теоретические обобщения в области геополитики и территориального устройства государства. Так, Лавров справедливо утверждает, что история человечества — это история захватнических войн, история вражды между государствами и нациями. Всякая нация, отмечает он, в целях самосохранения вполне естественно стремится к созданию своего государства, а создав его, заинтересовано в расширении его территории и усилении могущества. Маленькие и слабые государства имеют не много шансов отстоять свою самостоятельность и независимость. Вместе с тем прогресс человечества, несущий с собой реализацию идей свободы, равенства, справедливости и солидарности, меняет природу государства и проводимую им политику. До настоящего времени границы государства определялись пределом силы: государство удерживало столько территории и подвластного населения, насколько позволяла его мощь. Идеалом для правящего класса было всемирное господство. Примером тому в современном мире являются США — современное империалистическое государство: ставя своей целью установить свое господство над американским материком, оно претендует на мировое господство. В этом смысле современные империалистические державы — государства, вышедшие далеко за рамки своих естественных, разумных границ (имелись в виду колонии). Однако сейчас, в связи с развитием международного рабочего движения ситуация будет меняться: усиление влияния со-

циалистического идеала (главная идея которого — солидарность) приведет к снижению уровня международной агрессии и сокращению территории государств до их естественных границ³³.

Естественные границы государства, по Лаврову, определяются двумя факторами: 1) требованиями обороны (естественные преграды — реки, горные хребты и т.д.), позволяющие успешно обороняться), 2) границами проживания национальностей. Границы, установленные по линии естественных преград, никогда не имели значения, если это были слабые государства. Для сильных государств такие границы существуют лишь на картах. Границы, проходящие по линии проживания этносов, также относительно и подвижны. Несмотря на то, что Лавров признает за нацией право на самоопределение, оно связывается им с идеей прогресса. Обе тенденции — борьба наций за самоопределение и борьба данного государства за сохранение политического единства — могут быть в одинаковой мере прогрессивны или регрессивны в зависимости от направленности их вектора. Историческая правда за той тенденцией (сепаратизма или централизации), которая стремится к социалистическому идеалу. Однако в конечном счете Лавров тяготеет к децентрализации. Поскольку, как он считает, социализм предполагает децентрализацию государства и федерализм, было бы желательно, чтобы одна нация создавала несколько государств (как, например, у древних греков). В этом случае создаются благоприятные условия для критически мыслящих личностей, они могут перебираться из одного государства в другое в случае гонения на них. Дробление одной нации на разные государства способствует прогрессу³⁴.

Как представляется, субъективная социология права при всех недостатках ни в коей мере не устарела, поскольку побуждает исследователей еще раз посмотреть на государство и право как на феномены идеального. Государство и право — это не только предметы материального мира (территория, люди, здания, вооружения, своды законов и т.д.), не только поведение (политический режим, ведение боевых действий, судопроизводство и т.д.), но и сфера сознания. В конечном счете именно сознание выводит человека из царства животного мира, государство и право — следствие

этой длительной эволюции. Отсюда актуальность самого подхода русской субъективной школы.

¹ Социологическая мысль в России. Очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX — начала XX века / Под ред. Б.А Чагина. Л., 1978. С. 116.

² Лавров П.Л. Задачи позитивизма и их решение // Лавров П.Л. Избранные произведения: В 2 т. М., 1965. Т. 1. С. 607.

³ Лавров П.Л. Задачи позитивизма и их решение // Лавров П.Л. Избранные произведения: В 2 т. М., 1965. Т. 1. С. 607.

⁴ См.: Кареев Н.И. Введение в изучение социологии // Кареев Н.И. Введение в изучение социологии. СПб., 2008. С. 385.

⁵ Кареев Н.И. Введение в изучение социологии // Кареев Н.И. Введение в изучение социологии. СПб., 2008. С. 385.

⁶ Кареев Н.И. Введение в изучение социологии // Кареев Н.И. Введение в изучение социологии. СПб., 2008. С. 504.

⁷ См.: Кареев Н.И. Основы русской социологии. СПб., 1996. С. 48.

⁸ См.: Струве П.Б. К характеристике социологических идей народничества // Южаков С.Н. Социологические этюды. М., 2008. С. 648.

⁹ См.: Кареев Н.И. Основы русской социологии. СПб., 1996. С. 57–58.

¹⁰ См.: Кареев Н.И. Введение в изучение социологии // Кареев Н.И. Введение в изучение социологии. СПб., 2008. С. 420–421.

¹¹ Тимашев Н.С. Социологические теории Максима Ковалевского // Ковалевский М.М. Социология. Теоретико-методологические и историко-социологические работы. СПб., 2011. С. 626.

¹² См.: Лавров П.Л. Биография-исповедь. 1885–1889 // Лавров П.Л. Избранные произведения: В 2 т. М., 1965. Т. 2. С. 633–634.

¹³ Лавров П.Л. О методе в социологии. Письмо в редакцию «Знания» // Южаков С.Н. Социологические этюды. М., 2008. С. 595.

¹⁴ Лавров П.Л. О методе в социологии. Письмо в редакцию «Знания» // Южаков С.Н. Социологические этюды. М., 2008. С. 593–594.

¹⁵ Лавров П.Л. О методе в социологии. Письмо в редакцию «Знания» // Южаков С.Н. Социологические этюды. М., 2008. С. 595.

¹⁶ Лавров П.Л. О методе в социологии. Письмо в редакцию «Знания» // Южаков С.Н. Социологические этюды. М., 2008. С. 595.

¹⁷ Лавров П.Л. О методе в социологии. Письмо в редакцию «Знания» // Южаков С.Н. Социологические этюды. М., 2008. С. 598.

¹⁸ Кувакин В.А. Мыслители России: Избр. лекции по истории русской философии. М., 2005. С. 185.

¹⁹ Пустарнаков В.Ф. История русской философии: Учебник для вузов. М., 2001. С. 244.

²⁰ См., например: Тахтарев К.М. Наука об общественной жизни, ее явлениях, их соотношениях и закономерности. Опыт изучения общественной жизни и построения социологии // Тахтарев К.М. Социологические труды. СПб., 2006; Кистяковский Б.А. Социальные науки и право // Кистяковский Б.А. Философия и социология права. СПб., 1998.

²¹ Лавров П.Л. О методе в социологии. Письмо в редакцию «Знания» // Южаков С.Н. Социологические этюды. М., 2008. С. 598.

²² См.: *Хвостов В.М.* Социология: Исторический очерк учений об обществе. М., 2011. С. 311.

²³ *Лавров П.Л.* Исторические письма // *Лавров П.Л.* Избранные произведения: В 2 т. М., 1965. Т. 2. С. 28.

²⁴ *Лавров П.Л.* Исторические письма // *Лавров П.Л.* Избранные произведения: В 2 т. М., 1965. Т. 2. С. 22.

²⁵ *Сорокин П.А.* Историческая необходимость // *Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 520.

²⁶ Психология. Словарь / Под общ. ред. А.В. Петровского, М.Г. Ярошевского М., 1990. С. 336.

²⁷ *Лавров П.Л.* Исторические письма // *Лавров П.Л.* Избранные произведения: В 2 т. М., 1965. Т. 2. С. 151.

Лавров П.Л. Исторические письма // *Лавров П.Л.* Избранные произведения: В 2 т. М., 1965. Т. 2. С. 54.

²⁹ См.: *Лавров П.Л.* Социализм и борьба за существование // *Лавров П.Л.* Избранные произведения: В 2 т. М., 1965. Т. 2. С. 377–381.

³⁰ *Лавров П.Л.* Исторические письма // *Лавров П.Л.* Избранные произведения: В 2 т. М., 1965. Т. 2. С. 201.

³¹ *Лавров П.Л.* Исторические письма // *Лавров П.Л.* Избранные произведения: В 2 т. М., 1965. Т. 2. С. 224–225.

³² См.: *Лавров П.Л.* Исторические письма // *Лавров П.Л.* Избранные произведения: В 2 т. М., 1965. Т. 2. С. 257–258; *Лавров П.Л.* Социализм и борьба за существование // *Лавров П.Л.* Избранные произведения: В 2 т. М., 1965. Т. 2. С. 374–376.

³³ См.: *Лавров П.Л.* Исторические письма // *Лавров П.Л.* Избранные произведения: В 2 т. М., 1965. Т. 2. С. 207–211.

³⁴ См.: *Лавров П.Л.* Исторические письма // *Лавров П.Л.* Избранные произведения: В 2 т. М., 1965. Т. 2. С. 215–224.

Православная аксиология
русской правовой культуры

Современный этап развития российского общества связан с продолжающимся формированием политической системы, обусловленным функционированием рыночных механизмов в экономике и становлением правового государства. В условиях перехода от социализма к капитализму, который легитимизирует отношения конкуренции во всех сферах социальной жизни и облегчение социального бремени государства, изменяются социальные функции права. Параллельно с этими процессами происходят изменения в правосознании, которые взаимосвязаны с изменениями в системе ценностей. В свою очередь, новые ценности оказывают влияние на правовую систему, так как они формируют новое правосознание.

Исторически правовая система в России, как и в большинстве европейских стран, формировалась под влиянием римского права. Одновременно с этим следует отметить, что русское правосознание тесным образом связано с традиционными ценностями, которые транслировались из поколения в поколение благодаря определяющей роли православной веры в жизни русского человека. В контексте сказанного выше нам представляются особо актуальными исследования, посвященные анализу взаимосвязи русской правовой культуры и православной системы ценностей. Методологическим каркасом для подобных исследований можно считать теоретические подходы, сформировавшиеся в рамках философско-правовой парадигмы.

Философия права по своей сути имеет двойное измерение. Будучи философией, она призвана концентрировать в себе вопрос стиля мышления. Методологический стержень философско-правовой рефлексии формируется для познания широкого спектра проявлений человеческой сущности. Второе лицо философии права или ее второе измерение обращено к правовому пространству социума, в котором и происходят метаморфозы взаимопроникно-

вения всех пластов культуры: экономики, политики, нравственности, религии.

Предметное поле философии права обусловлено принадлежностью к той или иной философской традиции, влияние которой определяет методологический каркас философско-правовой парадигмы, а также тот круг вопросов, который актуализируется в контексте данного методологического подхода.

Прочтение различных философско-правовых концепций не может происходить вне глубокого осмысления оснований культурно-исторического типа, породившего ту или иную форму правосознания, а также преобладающий способ философствования. Одновременно с этим проблемы формирования философии права в любом обществе могут быть рассмотрены с точки зрения аксиологического осмысления правовой культуры как системы ценностей. Право — неотъемлемая часть культуры, поэтому правовое сознание — это своеобразное отражение тех процессов, которые формируют ценностный каркас личности и общества. Не менее важным является анализ внешних культурных влияний и заимствований, способствующих изменению ценностных образцов.

Осмысление основных исторических этапов развития права через призму аксиологии показывает, что начиная с древнейших времен нормы поведения, санкционированные обществом, были тесным образом связаны с религиозными ценностями. К примеру, даосская культура в Китае породила оригинальный феномен — практическое отсутствие исков при наличии судов. Связано это было с тем, что даосизм, являющийся философией, религией и повседневным мироощущением одновременно, основывался на принципе «недеяния», так как в соответствии с сущностью «дао» — вечного закона мира, все существующее имеет свое предназначение, следовательно, все, что происходит — должно произойти. В этом случае, человек, вмешиваясь в естественный ход событий, может помешать реализации универсального закона «дао». Поэтому идеальное правосознание для древнего китайца было направлено не на активное отстаивание своей правоты и наказание виновных, а на неучастие в правовых тяжбах, что соответствовало даосскому принципу «недеяния».

Правовая культура Древней Индии также сформировалась под влиянием религиозных ценностей, характерных для этого типа общества. В Древней Индии существовала одна из самых развитых правовых систем в древнем мире. При этом древние индийцы считали, что главное наказание за совершенные правонарушения человек получит в потустороннем мире, поэтому правовая санкция общества в земном мире здесь также не имела решающего значения.

Особый тип правосознания сформировался в Древнем Риме. Для римского общества были характерны высокий уровень правовой культуры, что связано с развитостью политического и гражданского сознания. В системе ценностей древних римлян преобладали такие качества, как гражданская позиция, политическая активность, правовая грамотность, патриотизм. Все это оказало решающее влияние на развитие права. В свою очередь, становление права в Древнем Риме обусловило и формирование специфической системы ценностей. Здесь мы можем наблюдать взаимовлияние двух основополагающих сфер социальной жизни — правового сознания и системы политических и гражданских ценностей.

Средневековый мусульманский Восток — еще один пример для анализа взаимосвязи права и религиозных ценностей. Термин *шариат* (мусульманское право) происходит от слова *шариа*, что означает *пророк, законодатель*. Мы видим, что даже на лексическом уровне здесь воедино слились три смысла — правовой, политический и религиозный. Это характеризует суть мусульманского общества, в котором религия, право и политика не расчленены, а составляют единое целое. Не случайно в Арабском Халифате глава государства — халиф — воплощал в своем лице одновременно и высшую светскую, и высшую духовную власть. А начало этому было положено самим пророком — Мохаммедом, который был одновременно религиозным и политическим вождем мусульман, а также обладал нормотворческой функцией.

В европейских странах правовые системы формировались под влиянием римского права, местных правовых обычаев, а также христианских религиозных ценностей. В целом европейская культура состоялась в контексте исторического наследия двух больших традиций — античности и христианства. Далее, период первоначального

чального накопления капитала и появление протестантизма существенно откорректировали систему ценностей европейского человека. Об этом великолепно написал Макс Вебер, обнаруживший связь между экономическим поведением, хозяйственной деятельностью в условиях капитализма и изменениями в системе ценностей, связанными с появлением протестантизма¹.

По мнению Эрнста Геллнера, «вера кодифицирует культуру»². Следовательно, религиозные ценности всегда вплетены в культурное пространство личности и социума. Применяя это положение к анализу правовой культуры в России, следует отметить, что фундамент русской культуры составляет православная вера. Православие также определило и особенности русской религиозной философии. А.С. Панарин считал, что православный культурный тип воплотил то, что содержалось как заявка, но так и не получило реализации на почве немецкой культуры — ценностную рациональность (М. Вебер). Весь русский интеллектуализм — это не целевая рациональность, а ценностная рациональность. В ней содержится страстность, которой интеллект сам по себе не содержит, страстность интенций добра и красоты³.

Возвращаясь к актуализированной в немецкой классической философии Л. Фейербахом идее единства разума, воли и сердца, отметим, что в философском смысле русское интеллектуальное творчество всегда имело тенденцию к смещению в сторону сердца, а не разума. Благодаря этому преобладающие ценности русской культуры сформировали яркость и образность философского мышления, гармоничность этической концепции, стройность и последовательность правового и политического мировоззрения в дореволюционную эпоху.

«Добро воодушевляет, красота чарует, — писал А.С. Панарин, — придает пассионарность русскому Духу, — пассионарность, которую на Западе по недоразумению приписывают темным иррациональным началам хтонического типа. Во всей инфраструктуре российского просвещения, воплощенной в крупных городах, в институтах науки и культуры, в системе образования, содержится то, чего, по правилам западной целерациональности, содержаться бы не должно: страстная энергетика эсхатологического прорыва к иному, высшим мирам, к иному измерению»⁴. Опираясь на эти вы-

сказывания А.С. Панарина, проанализируем особенности влияния православных ценностей на русскую философию права.

Преподавание философии права в российских университетах начинается в XVIII веке. В 1725 г. в России была основана Академия наук, а при ней — первый в истории русского государства университет. Среди предметов, которые преподавались в основном немцами (Бекенштейн, Гросс, Штрубе и др.), был и курс «права натуры», читавшийся в соответствии с постулатами немецкой юриспруденции. Узнав, что книга немецкого представителя школы естественного права С. Пуфендорфа «Об обязанностях гражданина и человека» служит руководством при обучении праву во многих зарубежных академиях, Петр I приказал перевести ее на русский язык.

Оценивая влияние немецкой юридической мысли на русскую философию права, известный русский юрист Н.М. Коркунов писал: «Наше отношение к западной науке можно сравнить с отношением глоссаторов к римской юриспруденции. И нам приходилось начинать с усвоения плодов чужой работы, и нам прежде всего надо было подняться до уровня иноземной науки... Тем не менее, в каких-нибудь полтора-два десятилетия мы почти успели наверстать отделившую нас от западных юристов разницу в шесть с лишним столетий»⁵.

Перенесение постулатов западной юридической науки на почву русского правосознания означало переснятие кальки с философско-правовой методологии, в первую очередь, немецкой теоретической мысли. Развитие в этом направлении в дальнейшие годы неизбежно вело к выхолащиванию русского интуитивизма из философско-правовой традиции в России. Не удивительно, что и сегодня философия права Гегеля в российских юридических изданиях оценивается как непревзойденная ступень в философском познании права. Более того, в контексте современных реформ в России некоторые исследователи утверждают, что «русская философия — сомнительный и ненадежный союзник в нашей сегодняшней борьбе за права и правовую культуру»⁶.

Учебники по философии права, появившиеся в 90-е годы XX века, «умалчивают» о вкладе в становление философско-правовой мысли в России православных философов П.Д. Юркевича, И.А. Ильина и др. И тем более мало кто упоминает сегодня вклад православного духо-

венства в развитие философии права в России. К примеру, в философско-правовой литературе практически не исследованы труды архимандрита Гавриила (1795–1868), в миру известного как Василий Николаевич Воскресенский. Архимандрит Гавриил преподавал богословские и философские науки в Императорском Казанском университете, был настоятелем Зилантова монастыря в Казани, был награжден орденом Святой Анны 2-й степени и в 1837–1840 гг. опубликовал шеститомную «Историю философии». Особый интерес представляет шестой том данного издания, опубликованный в типографии Императорского Казанского университета в 1840 г.⁷, в котором раскрывается сущность русской философии через ее религиозный характер. В книге «Философия правды», опубликованной в 1843 г., архимандрит Гавриил раскрыл содержание религиозного верования как «истинной основы прав и порядка между людьми и народами»⁸.

В 90-е годы XX века исследовательскую нишу в философско-правовой парадигме России заняли теоретики, пропагандировавшие приоритет ценностей либерализма, благополучно укладываемого в систему ценностной иерархии протестантской этики. Либеральные реформы в России были ориентированы на американскую модель самодостаточности рыночных отношений, облаченных в политическую одежду демократии. Как известно, фундаментальные принципы демократического общества были сформулированы Томасом Джефферсоном в проекте Декларации независимости США: «Мы считаем самоочевидной истиной, что все люди созданы равными, что они наделены Творцом определенными неотъемлемыми правами, среди которых право на жизнь, свободу и стремление к счастью. Что ради гарантий этих прав среди людей образованы правительства, черпающие свою власть из согласия тех, кем они управляют». Приведенные слова иллюстрируют нам ценностную иерархию политического либерализма, согласованную с идеалами протестантской этики: «Здесь ничто не стоит выше свободы, равенства, демократии, благосостояния и развития культуры», — писал Алексис де Токвиль в работе «Демократия в Америке»⁹. Дух религиозного обновления, составляющий сердцевину протестантизма, породил соответствующие политические формы правления и государственного устройства.

При поверхностном взгляде кажется, что идеалы либерализма вполне приемлемы для современной России. Что может возразить современный русский человек, к примеру, против свободы, — тем более, что тема свободы имеет свою собственную нишу в русской философии¹⁰. Вопрос заключается в другом: как понимать свободу и что вкладывать в понятие демократии? Вернемся к Алексису де Токвилю, чтобы разобраться в сущности демократии. Осмысливая развитие демократии в Америке, он приходит к выводу, что нарастание политических и экономических свобод сопровождается расслоением и приводит к неравенству. В этом — первое противоречие демократии. Так как одной из наиболее важных черт демократического этоса является индивидуализм, то в условиях либерального общества исчезает послушание и доверие к внешним авторитетам и традициям. Люди апеллируют исключительно к своему разуму, который становится для них наивысшим авторитетом. Связи между индивидами ослабевают. Каждый человек заботится прежде всего о своем собственном достатке. Преобладающей становится ориентация на приватный мир. Алексис де Токвиль, подводя итог своему исследованию американской демократии, делает вывод: идеал демократического общества — не могущество и слава, а процветание и спокойствие. Эта нация, — пишет он, — рассматриваемая во всей полноте, будет менее блестящей, менее знаменитой и, может быть, менее сильной, но большинство ее граждан будут наслаждаться более благополучной судьбой, и люди здесь окажутся безмятежными не потому, что отчаялись добиться лучшего, а потому, что умеют чувствовать себя хорошо¹¹.

У России никогда не было благополучной судьбы, но эта нация дала миру удивительные примеры величия духа, преданности своему отечеству, нравственной чистоты и силы религиозной веры. В то время как западное человечество, — писал Аксаков, — двинулось путем «внешней правды», путем конституционализма, юридической справедливости, русский народ сохранил верность «внутренней правде». Внутренняя правда, внутренняя свобода, вера, не требующая рационального обоснования — основополагающие критерии русского религиозного сознания, объясняющие традиционную российскую «правовую неустроенность». Оцени-

вая политико-юридический опыт России, уже Герцен сомневался в достоинстве идеала правового государства для русского человека. Рассуждая в рамках русской философской парадигмы, он спрашивал, не содержит ли российская правовая неустроенность некоторой высшей моральной правды, не указывает ли она на ограниченность, условность, всемирно-историческую призрачность самого нашего устремления к юридически современной государственности? Это тяжело и печально сейчас, — писал он, — но для будущего это огромное преимущество, ибо показывает, что в России позади видимого государства не стоит его идеал, государство невидимое, апофеоз существующего порядка вещей.

Ценностная иерархия православного правосознания принципиально отличает трактовку права в сравнении с классическими понятиями немецкой рационалистической философии. Сравним два подхода к праву: 1) «Право человека должно считаться священным, каких бы жертв ни стоило это господствующей власти. Здесь нет середины и нельзя измышлять среднее прагматически обусловленного права; всей политике следует преклонить колени перед правом» (Иммануил Кант); 2) «Иметь религию есть право человека, и это право — право быть духом — лежит в основе всех других его прав» (Иван Ильин).

По сути дела два высказывания, приведенные выше, демонстрируют нам два разных подхода к обоснованию сущности права. В первом случае первична прагматическая обусловленность права, приобретающего священный ореол, во втором сущность права раскрывается через его религиозный смысл, являющийся изначальным условием существования права как такового. Для более полного разграничения двух подходов можно использовать категориальную бинарность: внутреннее — внешнее, рациональное — иррациональное, теоретическое — мистическое, прагматическое — созерцательное. На наш взгляд, указанное противопоставление коренится в отличии основ стилистики православия и католицизма, а еще более — протестантского типа мышления. В контексте православия особо актуализируется ценность иррационального, мистического познания, вчувствования в проблему, связанную с жизнью человека, и ее переживания. Именно для православия

(греч. правоверие) характерно мифологически-интуитивное восприятие сакрального начала, интуитивно-чувственное продумывание категорий. В стиле православного мышления заметно принципиальное отличие от католицизма: рационалистичного, отличающегося формально-логической разработанностью категориальных конструкций. Различны также и теоретические истоки православия и католицизма: неоплатонизм в первом случае, римский эклектизм и схоластика — во втором. Основным вопросом стиля православной мистики является сущностное приобщение к Богу, в то время как в католицизме преобладающим вопросом стиля является соотношение Воли и Благодати. Не случайно и различие в понимании первородного греха: православие рассматривает грех Адама как сущностную деградацию человека, в то время как католицизм настаивает на юридической концепции первородного греха как правовой ответственности, переходящей от предков на потомков.

По сравнению с византийским православием в русской религиозной философии еще более отесняется на задний план абстрактно-онтологическая тема, с особой колоритностью проявляется интуитивизм. Основные принципы русской философии никогда не выковывались на медленном огне теоретической работы мысли, а извлекались в большинстве случаев уже вполне готовыми из недр внутренних переживаний¹². Приоритет внутреннего над внешним формирует стилистику и проблематику православной философии в России. Поэтому в философии права, развивающейся в русле этой традиции, смысл права выходит за рамки формального юридического поля, на первый план выдвигается вопрос о соотношении религиозности и права, через призму которого рассматривается момент перехода внутреннего мира во внешний как акт самоопределения человека.

С точки зрения православной философии права истоки правосознания находятся в религиозном созерцании, а правовая жизнь по сути своей отождествляется с религиозной жизнью. В отношениях права и религии первое выполняет функцию ведомого, а второе — ведущего. Аналогичная взаимосвязь наблюдается в отношениях между религией и политикой: «Не вера станет средством власти, — писал Иван Ильин, — и не церковь станет орудием по-

литической интриги и политического властолюбия, но власть станет орудием той цели, которая едина у религии и государства: эта цель — одухотворяющее преобразование жизни»¹³.

Ключом к одухотворяющему преобразованию жизни в России является обновленное с помощью религии правосознание. Религиозность раскрывает глубину человеческой души в ее поступках как актах нравственного самоопределения. Поступки, совершаемые людьми, определяются ценностной иерархией целей. Мерило всякой ценности — это чувство собственного достоинства, являющееся истоком духовной зрелости. В душе религиозного человека пробуждаются те благородные силы, которые необходимы для процветания благородной государственности. «Идеал религиозного гражданина, — писал Иван Ильин, — не только не таит в себе внутреннего противоречия, но есть одна из величайших идей, с которыми человечество имеет дело. Религиозный гражданин соединяет в душе своей силу подлинной религиозности с силою здорового и верного правосознания, и притом так, что правосознание его является зрелым проявлением его религиозности. Соединяясь с правосознанием, религия находит новый могучий путь для преобразования жизни; соединяясь с религиозностью, правосознание придает себе безусловную основу, утверждая волю к духу как волю к Богу»¹⁴.

Совершенная правовая система, так же как и эффективная государственная деятельность невозможны без религиозного очищения общества, питающего нравственные корни правосознания. При этом речь не должна идти о новом способе государственного вмешательства в жизнь человека, о новой синкретической идеологии или о соединении государства с церковью. Здесь необходим не новый способ политического устройства, а новый способ жизни, наполненный духовным содержанием. Функционирование права, так же как и государственной власти, нуждается в ясно осознанном нравственно-религиозном идеале. Без четкого разделения добра и зла, без всенародного соборного единения вокруг святынь православной веры право в России лишается своего животворящего источника.

Православные ценности пронизывают все пространство традиционной русской культуры — право, политику, мораль, философию.

фию. Как отмечал П.Е. Астафьев, «религиозная идея... горячо и искренно обсуждается в частных беседах, в светской литературе, в учебных обществах. С нею связываются снова самые основные и все решающие вопросы мировоззрения и взглядов на нравственную жизнь и ее задачи. На нее опираются самые разнообразные теории нравственного и общественного строя жизни, возникающие даже на такой почве, которая совершенно от религиозной области отмежевана, как, например, почва положительного знания, науки»¹⁵. Описанная П.Е. Астафьевым атмосфера царила в России в конце XIX века. Сегодня все выглядит наоборот: в современной русской литературе мы обнаруживаем антинравственные и антирелигиозные сюжеты; в учебных заведениях, в частности, в университетах, мы не часто слышим академические дискуссии на религиозные темы, современные гуманитарии чаще всего обходят стороной в своих исследованиях православную проблематику, а русскую религиозную философию лучше знают и ценят, как ни странно, за рубежом, чем в самой России.

Ценностное ядро русской правовой культуры содержится в православной этике, которая в современных условиях подвергается коррекции со стороны жесткой хозяйственной регламентации нового экономического порядка. «Хозяйственный этос» капитализма, о котором писал М. Вебер, сегодня вторгается в сферу внутренних переживаний человека, навязывая ему новый набор нравственных качеств: черствости, эгоизма, расчетливости, индивидуализма. Соответственно, противоположные нравственные качества, такие как благородство, щедрость, чуткость, милосердие, постепенно исчезают из социально одобренных моральных императивов. Идеалы протестантской этики, сформировавшиеся в недрах Реформации и первоначального накопления капитала, постепенно вытесняют традиционные православные ценности, сохранившиеся в русском человеке даже в условиях советского атеизма: милосердие, сострадание, безгневие, любовь к ближнему¹⁶.

Оздоровление нравственности в России, так же как и правовой культуры, немислимо без консолидации общественного мировоззрения, без единства идеалов в массовом сознании. В свою очередь, такое единство возможно лишь в рамках ясной и понятной нацио-

нально-государственной идеи, которая должна содержать фундаментальные нравственные ценности и моральные ориентиры — идеалы народного бытия. Эти идеалы коренятся в религиозной традиции народа, поэтому возрождение православного нравственно-религиозного идеала является предпосылкой совершенствования правовой культуры в России.

Выводы

1. Особенности формирования правовой культуры в России обусловлены спецификой культурно-исторического типа, в рамках которого сформировалось русское правосознание. Одновременно с этим, проблемы формирования правосознания в России могут быть рассмотрены с точки зрения осмысления русской правовой культуры как специфической системы ценностей.

2. Русское правосознание исторически связано с православием, сформировавшим глубинные основы русской ментальности. В связи с этим можно утверждать, что именно в недрах православия могут быть обнаружены истинные истоки русской правовой культуры. При этом следует учитывать, что само это обнаружение может произойти только в контексте православной философии, как «самообнаружение» внутренней логики отечественной философско-правовой традиции, выстроенной в соответствии с православными ценностями.

3. Самообнаружение русского правосознания невозможно в пространстве философии, развившейся в рамках рационализма, так как в основе православной философии права лежит внутренняя интуиция, мироощущение многих поколений, связанных единой нитью религиозной традиции. Выход за пределы рационализма при анализе философско-правового поля России — задача не самая легкая, так как формирование философии права происходило здесь под большим влиянием немецкой рационалистической философской культуры.

4. Стилистика и проблематика русской философии развивалась в контексте приоритета внутреннего над внешним. В соответствии с этим, в философии права, развившейся в русле этой традиции, философский смысл права шире формального юридического понима-

ния этого феномена, а центральным вопросом философии права в России является вопрос о соотношении религиозности и права, в контексте которого рассматривается переход внутреннего мира во внешний как акт нравственного самоопределения человека.

¹ *Вебер М.* Избранные произведения / Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайденко. М., 1990.

² *Геллнер Э.* Нации и национализм; Национализм. Киев, 2003. (на укр. яз.) С. 268.

³ *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003. С. 503.

⁴ *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2003. С. 503–504.

⁵ *Коркунов Н.М.* История философии права. СПб., 1908. С. 12.

⁶ *Соловьев Э.Ю.* Прошлое толкует нас: Очерки по истории философии и культуры. М., 1991. С. 234.

⁷ См.: *Гавриил, архимандрит* (В.Н. Воскресенский). История философии. Казань, 1840. Ч. VI. Прибавление 2-е. Русская философия.

⁸ *Гавриил, архимандрит* (Василий Николаевич Воскресенский). Философия правды. Казань, 1843. С. 10.

⁹ *Токвиль А. де.* Демократия в Америке / Предисл. Г. Дж. Ласки. М., 1992.

¹⁰ См.: *Сапронов П.А.* Россия и свобода. СПб., 2010.

¹¹ *Токвиль А. де.* Демократия в Америке / Предисл. Г. Дж. Ласки. М., 1992. С. 554.

¹² *Senyushkina T.* Influence of Orthodox Values on Formation of the Philosophy of Law in Russia // *Kroslak D., Moravchikova M. (eds.).* Hodnotovy system prava a nabozenstva v medzikulturej perspektive. Praha, 2013. S. 322–332.

¹³ *Ильин И.А.* О сущности правосознания // *Ильин И.А.* Собрание сочинений: В 10 т. М., 1994. Т. 4. С. 395.

¹⁴ *Ильин И.А.* О сущности правосознания // *Ильин И.А.* Собрание сочинений: В 10 т. М., 1994. Т. 4. С. 401.

¹⁵ *Астафьев П.Е.* Философия нации и единство мировоззрения. М., 2000. С. 357–358.

¹⁶ *Сенюшкина Т.А.* Одухотворяющее преобразование жизни: религиозность и государственность в русском правосознании // Москва. 1998. № 9. С. 191.

Миссия русской философии
в цивилизационном контексте¹

В 2010 г. я принял участие в рабочей группе, перед которой была поставлена задача написать документ «Православие и русский мир». К сожалению, этот документ не был закончен и не был принят. Но само обсуждение в рабочей группе, в которой участвовало несколько священников и мирян, попытка оформить церковное видение понятия «русский мир», было интересно.

Есть разные возможности мыслить «русский мир»: можно делать упор на этничность, на русский язык, присутствие русского языка, но так мы получаем довольно одностороннюю картину в представлении того, что такое «русский мир». Как, наверное, было бы односторонним мыслить его в виде совокупности приходо́в Русской православной церкви Московского Патриархата. В общем, надо сказать, что сегодня русский мир для нас в каком-то смысле — это определенного рода задача, которую мы должны решить, воссоздав его совместными усилиями. И вот мне в этом документе, который создавался, выпала задача описать, какую же роль русская философия играет в «русском мире».

Дело в том, что философия, в силу того, что она представляет собой науку или знание, дающее наиболее обобщенный взгляд на мир, имеет мировоззренческий характер, может выступать в виде консолидирующего начала и выполнять интегративную роль. В том числе и интегративную роль, когда мы говорим о таком пространстве, как «русский мир». Наиболее значимой особенностью русской философской традиции, свидетельствующей о ее несомненной оригинальности, является ее тесная связь с православием. С религиозной мыслью, выраженной как в святоотеческом наследии, так и в трудах русских богословов, таких как митрополит Иларион Киев-

¹ Доклад на X юбилейных Панаринских чтениях в Московском государственном университете имени М.В. Ломоносова (Москва, 26–27 декабря 2012 г.).

ский, святой Максим Грек, святой Димитрий Ростовский, митрополит Платон Левшин, митрополит Филарет Дроздов, святитель Игнатий Брянчанинов, святитель Феофан Говоров.

Все эти имена совершенно не случайно поставлены здесь в один ряд, потому что это не только епископы и церковные политики, это очень глубокие мыслители и в подлинном смысле христианские философы. Возникшая в XVIII веке традиция светского философствования также была тесно связана с православной мыслью и испытывала ее воздействие наряду с европейскими влияниями. Приводили сюда и другие религиозные и философские традиции, которые составляли сложную амальгаму русского философствования. Это и традиция пиетизма, и традиция масонства, прежде всего розенкрейцества, оказали существенное влияние на русскую философию, на философию русского романтизма, но нельзя не сказать, что в определенном смысле тот проект, который мы называем «русская философия», и был посвящен задаче осмыслить специфику русской цивилизации в ее связи с православием как неиспорченным христианством и как той ветвью христианской веры, которая отличает нас, от, скажем, латинского Запада. Уже в середине XIX века полемика Хомякова с инославными, а также написанный в середине 40-х годов и изданный в 1864 г. по-русски и по-английски в Брюсселе катехизис «Церковь одна», первый светский катехизис, который был написан философом, поэтом, историком, богословом и который в каком-то смысле задал даже целую традицию светского богословия в XIX веке, — послужили ознакомлению европейцев с православием; русские писатели XIX в., в своих произведениях остро ставившие философские вопросы, такие как Достоевский, Тютчев, Ив. Аксаков, сделали для православной миссии в Европе ничуть не меньше, чем строители храмов, воздвигаемых в эпоху Александра II в Париже, в Женеве, Брюсселе и в других европейских городах.

Насильственный разрыв, осуществленный в 1922 г. событием философских пароходов, в то же время послужил открытию русской философии в Европе, знакомству европейских интеллектуалов с произведениями Вл. Соловьева, Бердяева, Булгакова, Франка, Ильина, Вяч. Иванова и других замечательных русских религиоз-

ных философов. В эмиграции сформировалось следующее поколение интеллектуалов, в котором возник особый и, может быть, даже в мировой культуре неповторимый тип философа-богослова. Это Георгий Флоровский, Владимир Ильин, Николай Арсеньев, Георгий Федотов, а также тип интеллектуала, осмысляющего гуманитарные и цивилизационные процессы XX века с позиции и с учетом православной веры. Владимир Вейдле, Константин Мочульский, Юрий Иваск, Петр Бицилли, Николай Трубецкой, Лев Зандер. Наш современник Александр Сергеевич Панарин тоже относился к такому типу интеллектуалов. Диалог европейской и русской культуры на страницах печатных изданий европейских, таких как журнал *Esprit*, *Istina*, доминиканский немецкий журнал *Orient und Occident* под редакцией Франца Либа, или *Igrénikon*, франкоязычный журнал, издаваемый монахами в Шевтони и посвященный специально анализу восточного христианства и православия; бердяевский журнал «Путь», который называл себя «органом религиозно-философской мысли» (с 1925-го по 1940 год вышел 61 номер журнала), и других изданий.

Все эти издания, не только исходящие из контекста и круга русской эмиграции, но часто издаваемые инославными, иностранцами, немцами, французами, были посвящены анализу русской культуры, а значит, стали составной частью «русского мира» в XX веке. В Европе формируются как университетские, так и духовные центры, целью которых является изучение русской культуры, зачастую возникающие в иноконфессиональной среде, такие как, например, *Russikum* в Риме. Местом встречи православия и европейской культуры оказывается Сергиевский православный богословский институт в Париже, в основании которого принимают участие митрополит Евлогий, епископ Кассиан Безобразов, протоиерей Сергей Булгаков; профессорами Института стали такие известные русские философы, как о. Василий Зеньковский, о. Георгий Флоровский, Вл. Ильин, Вл. Вейдле, Г.П. Федотов, А.В. Карташев.

Значительным духовно-образовательным центром становится позднее Свято-Владимирская духовная семинария в Нью-Йорке, где преподают прот. Георгий Флоровский, прот. Иоанн Мейендорф, прот. Александр Шмеман. Русскую философию репрезентируют для Запада имена тех философов и культуртрегеров, которые

познакомят Европу с православием, поэтому этот ряд имен несколько отличается от того «пантеона» русской религиозной философии, который мы себе представляем: например, если спросить француза, кто наиболее значим среди русских философов, то они скорее всего назовут имена Бердяева, что понятно, и Павла Николаевича Евдокимова, который менее известен в России, потому что именно книга Евдокимова «Православие» сыграла важную роль для знакомства французов с православной верой. Надо сказать, то, что вопрос, который сегодня ставится во Франции, — даже создание поместной французской православной церкви, — во многом обусловлено деятельностью русских эмигрантов, прежде всего таких, как Владимир Лосский, Максим Ковалевский, которые создали Фотиевское братство; тот же Владимир Лосский, которого мы знаем как автора замечательных работ по богословию, являлся переводчиком на французский язык православной литургии Иоанна Златоуста и множества богослужебных текстов. Существование православного обряда на французском языке и массы православных приходов во Франции, в которых служат по-французски и привлекают к себе отнюдь не только эмигрантов, но и огромное количество французов, которые переходят из католичества в православие, — все это во многом заслуга Владимира Николаевича Лосского, который был сыном другого крупного русского философа, Николая Онуфриевича Лосского, закончил Сорбонну как философ, написал замечательную докторскую диссертацию, посвященную Мейстеру Экхарту.

Опять-таки, если говорить об этой философско-богословской линии, то вот, мы говорим сейчас много о паламизме, об исихазме как о специфике восточнохристианской и русской духовной традиции. Но откуда Европа узнала об исихазме, откуда она открыла для себя ценность фигуры святителя Григория Паламы? В «Католической энциклопедии» мы находим негативные и отрицающие ценность паламизма статьи иезуита Мартына Жюжи, написанные в 20-е годы. Ценность Паламы открывают русские богословы: архимандрит Киприан Керн, архиепископ Василий Кривошеин; протоиерей Иоанн Мейендорф, выпускник Свято-Сергиевского богословского института, в 1959 г. издает книгу «Введение в изуче-

ние Григория Паламы», которая начинает рецензироваться в католических изданиях, например, кардиналом Шарлем Журне, — и большая дискуссия богословская происходит во французских изданиях: паламизм ставится перед лицом томизма и сопоставляется с томизмом. Томизм — философия католической церкви, паламизм с его учениях о нетварных энергиях и Фаворском свете — это философия православной церкви.

Происходит открытие Западом целой богатейшей духовной традиции. И то, что мы сегодня находим во Франции прекрасные коллекции, такие как «Sources chrétiennes [Христианские источники]», в которых изданы тексты восточных богословов с великолепными комментариями, — у нас таких изданий нет, и очень нескоро они будут, — в этом, мне кажется, заслуга русских эмигрантов, русских богословов, которые открыли для европейской культуры ценность не только русской культуры, но и ценность православной цивилизации.

Для А.С. Панарина термин православной цивилизации в современном мире был очень важен. Если говорить о сегодняшнем дне, то надо заметить, миссия русской философии в пропаганде русской культуры и русской цивилизации совершенно незаменима и играет совершенно колоссальную роль. Энциклопедия, выпущенная в свет под редакцией профессора М.А. Маслина, — «Русская философия» — переведена на сербский язык (вместе с дополнительным томом, включающим новые статьи), с небольшими изменениями издана на французском языке в издательстве L'Âge d'Homme, причем этому предшествовал большой проект, финансируемый французскими научными организациями, в котором участвовали в качестве переводчиков Никита Струве, многие известные ученые, которые переводили статьи этой энциклопедии на французский язык. Эта книга объемом более 60 п.л. вышла в Лозанне и представляет франкоязычному миру русскую философию.

Русской философской мысли посвящены конференции, которые проходят по всей Европе, одним из наиболее значительных центров является Университет Бордо III Мишель Монтень, где на протяжении последних лет были организованы конференции, посвященные творчеству А.Ф. Лосева, Г.Г. Шпета, П.А. Флоренского, В.И. Вернадского. Под руководством профессора Мариэ Денн,

подлинной энтузиастки русской философии, в Бордо, Париже и Москве реализуется проект по интердисциплинарности, где русская философия представляет существенный контент. Благодаря профессору В.Н. Расторгуеву, я оказался на конференции в Сербской Краине, в Требинье, которая называлась «Соборность и демократия». Сербы поставили проблему: как соотносится хомяковская соборность и концепт демократии, с которым политически работает современная Европа. Наиболее интересные доклады сделали на ней как раз сербские коллеги из Белградского университета: наш выпускник Радое Голович, Чеслав Копривица, талантливый сербский политический философ из Белграда. Везде присутствует контекст русской философии, и нам даже не нужно его представлять, потому что сербские друзья, которые переводят стихи Бунина на сербский язык, они этот контекст, может быть, лучше нас еще знают.

Издатель Владимир Меденица перевел и издал по-сербски более 100 томов по русской философии и русской литературе. То же самое можно сказать и относительно Венгрии, Будапешта, где мне приходилось бывать на кафедрах славистики. Ценность русской философии как инструмента трансляции русской культуры понимают многие за рубежом, однако это еще недостаточно удалось осознать на уровне наших политических, властных структур. Массовый философский журнал до сих пор в России не существует. Журнал, который читали бы люди и покупали бы в киосках, как это происходит во Франции, где заместителем главного редактора такого журнала *Philosophie magazine* является Михаил Ельчанинов, внук легендарного священника русской эмиграции, одноклассника отца Павла Флоренского — отца Александра Ельчанинова. Журнал выходит тиражом 80 000 экземпляров, из которых 50 000 — подписка, 30 000 — розница. Его можно купить в любом журнальном киоске — в любом аэропорту, на любом вокзале. Это не просто философский журнал, это инструмент идеологической пропаганды, в этом журнале мы видим интерпретацию определенных политических событий так, как это выгодно Евросоюзу; но что мешает нам издавать такой же журнал и тоже делать его инструментом идеологической пропаганды в том виде и в том смысле, в котором это нужно нашей русской цивилизации.

«Русский мир» — это не просто танцы в кокошниках и сарафанах по всему миру. Сегодня нужно не только это. Нужно, чтобы мы собрали тех славистов, которые работают ради изучения и пропаганды русского языка и русской культуры в том же Белграде, в той же Праге, в том же Будапеште, людей, которые всю жизнь посвятили изучению русской культуры. Задача государства — поддерживать финансово русские центры, славистские кафедры за границей, пригласить этих людей в Москву и сказать, что они делают важное и нужное дело, работают для того, чтобы транслировать нашу культуру в Европу. Как писал Иван Киреевский в своем ответе Хомякову, может быть, когда-нибудь какой-нибудь немец или француз прочтает нас, наши русские книги, переведет это на немецкий, и тогда мы это прочитаем по-немецки и скажем: «О! Как это важно, как это значимо». Но сегодня о нас пишут и по-немецки, и по-французски, и по-английски. Выходят прекрасные монографии: так, Екатерина Евтухова в Нью-Йорке издала великолепную монографию по Булгакову, в Белграде прошла первая конференция по Илье Зданевичу.

Было бы вполне своевременно создать клуб, который мог бы носить имя А.С. Панарина, который активизировал власть, политиков принимать программы, которые способствуют продвижению нашей цивилизации, нашей культуры посредством, в том числе, пропаганды и русской философии. Мои коллеги в Уфе — Артем Соловьев, замечательный ученый, который занимается сейчас изучением наследия Никанора Бровковича, митрополита Одесского и Херсонского, выдающегося философа XIX века, и Рустем Вахитов, — рассказывали мне, что в Уфе православный архиепископ очень хорошо относится к русской философии и всячески ее приветствует, потому что он считает, что в такой многоконфессиональной среде, где есть мусульмане и есть христиане, и есть люди других конфессий и различного отношения к вере, русская философия является мощнейшим миссионерским инструментом. Мы должны понимать, что русская философия — мощнейший миссионерский инструмент не только в плане христианской проповеди и отстаивания ценностей традиционной европейской культуры, но и в плане продвижения русской цивилизации.

РАЗДЕЛ IV

Глобализация и глобализм в современном мире

ЦЫГАНКОВ П.А.

Дискурс глобального гражданского общества:
от энтузиазма к столкновению
с мирополитическими реалиями

Дискурс глобального гражданского общества особенно широко распространялся в 1990-е гг. Его социально-политические истоки связаны с тремя крупными событиями, предварившими вступление человечества в XXI век. Во-первых, это крушение Советского Союза, одной из опор биполярного международного порядка, удерживавшего мир в состоянии пусть хрупкого, но тем не менее относительно стабильного политического равновесия в течение почти полувека.

Во-вторых, это новый этап глобализации, связанный с невиданными ранее достижениями в области электронных технологий, средств связи и транспорта. Происходит качественный скачок в росте взаимозависимости мира. Информационные, экономические, миграционные и иные процессы все более легко преодолевают государственно-территориальные границы или юридические препятствия, и способны повлиять на любую социальную общность в любом уголке мира, где могут быть созданы необходимые средства для получения рынков и реализации интересов.

В-третьих, это небывалое обострение общепланетарных проблем, вызванное хищническим использованием естественных ресурсов, результатом чего становятся изменение климата, участвовавшие масштабные стихийные бедствия, природные катастрофы, дефицит углеводов и пресной воды, массовое распространение невиданных ранее вирусов, вызывающих масштабные эпидемии типа лихорадки Эбола, свиного или птичьего гриппа.

При этом исчезновение СССР с политической карты мира практически сразу было интерпретировано в США как «конец истории» в смысле полной и окончательной победы либеральной идеологии, распространения рыночных отношений на все сферы социума и превосходства западного (прежде всего, американского) образа жизни, поведения, досуга, потребления.

В правящих кругах оставшейся единственной сверхдержавы, в среде идеологов и политиков растет убеждение в американской исключительности, стремление закрепить господствующую роль США в мировой политике на все обозримое будущее. Путь к этому видится в расширении военного присутствия по всему миру, в лидерстве в экономическом и технологическом развитии, в информационной экспансии, в насаждении собственных культурных стандартов. Сторонники подобных взглядов настаивают на том, что Америка наделена глобальной миссией, суть которой в распространении и защите либеральных идеалов и ценностей демократии, рыночной экономики и индивидуальных свобод во всем мире. «Мир нуждается в лидерстве США», без него невозможна ни борьба с терроризмом, ни прогресс в направлении общечеловеческих целей и ценностей. Гнилая Европа, авторитарный и потому потенциально опасный Китай, коррумпированная Россия для выполнения этой миссии могут быть лишь младшими партнерами в отдельных областях и в разной степени. Европа — больше, Китай — меньше, Россия — периодически, от случая к случаю. Но США должны воздерживаться от обязательств, подрывающих их единоличную роль (такие как, например, Киотский протокол, Международная судебная палата и т.п.), дистанцироваться от связывающих их действия международных организаций, препятствовать рас-

пространственным в Евросоюзе призывам «поделиться суверенитетом» в пользу международных режимов...

Что касается глобализации, то она трактуется как объективный процесс взаимопроникновения национальных экономик, интернационализации финансов, усиления роли крупнейших ТНК в мировой экономике, роста конкуренции предприятий и фирм, независимо от их национальной принадлежности. С этой точки зрения, в экономическом плане, либеральная экономика и рыночные отношения соответствуют природе человека. В социальном плане глобализация ведет к улучшению благосостояния всех социальных групп и индивидов, предоставляя возможности использовать предлагаемые ею шансы. В политической области результатом становится формирование «сообщества цивилизованных стран», сужение прерогатив государства и расширение пространства демократии и прав человека.

Вместе с тем возникают и альтернативные трактовки и подходы. Авторы и сторонники таких подходов указывают на то, что при всем неоспоримом могуществе США они не способны управлять миром и решать глобальные проблемы в одиночку или даже в сотрудничестве со своими европейскими партнерами. Более того, в ряде случаев (как это было при вторжении в Ирак) односторонняя и агрессивная политика Соединенных Штатов вызывает неприятие даже у их ближайших союзников по евроатлантическому блоку. В незападной части мира США заметно теряют авторитет, а со стороны наиболее радикальных сил американская международная политика встречает ожесточенное сопротивление, облачаемое в различные формы вооруженного экстремизма и терроризма. Наконец, заметным становится и то, что США являются уменьшающейся частью расширяющегося многосубъектного и многоуровневого мирового порядка.

Одновременно глобализация все чаще исследуется не только как тенденция к единству экономической системы и росту трансграничных финансовых и информационных потоков, но и в контексте небывалого обострения экологических проблем, роста экономического неравенства как между развитыми и отсталыми государствами, так и внутри них, массовизации нерегулируемых

миграционных потоков, вызывающих столкновения культур... На этом фоне все громче звучат призывы к осознанному регулированию общественного развития в масштабах всей планеты, а также к подрыву единоличной роли государств в мировых делах, изменениям в понимании значимости, роли и структуры государственного суверенитета. Важнейшая опора такого регулирования усматривается в глобальном гражданском обществе.

В международно-политической теории истоки дискурса глобального гражданского общества можно найти уже в концепции международного общества английской школы, являющей своего рода результат поисков межпарадигмального компромисса между сторонниками теории политического реализма и приверженцами либерально-идеалистических взглядов на международные отношения. Как известно, дихотомии реализм/либерализм Мартин Уайт противопоставляет свою концепцию «трех Р» — реализма (макиавеллизма), рационализма (гроцианства) и революционизма (кантианства). М. Уайт, как и другой родоначальник этой школы, Х. Бул присоединяется к рационализму-гроцианству. Международные отношения, с этой точки зрения, — это прежде всего многообразные обмены — институализированные, постоянные и организованные дипломатические и торговые межгосударственные взаимодействия. Авторы стремятся выработать *via media* между реалистским плюрализмом и солидаристским универсализмом, опираясь в этом на понятие «международное общество», представляющее собой «группу государств, объединенных общими *интересами и ценностями*, признанием общих *правил* взаимного поведения и участием в развитии и функционировании общих *институтов*».

Понятие международного общества является одновременно дескриптивным и прескриптивным. Оно говорит о *наличии* признания государствами ряда таких правил, как невмешательство во внутренние дела, соблюдение принятых обязательств, ограничения в применении силы. С другой стороны, речь идет о *необходимости* развития общих институтов, таких как право объявления войны и право ведения войны, дипломатические конвенции, соблюдение баланса сил, управление международной жизнью путем концерта наций — согласованных действий на базе общих интере-

сов. Все это рассматривается как условия международного порядка и одновременно приемлемой международной справедливости.

Институты международного общества не обязательно предполагают наличие формальных организаций или административных рамок. Скорее это система практических действий, ориентированных на достижение общих целей. Булл говорит о пяти главных институтах международного общества: равновесие сил и взаимное уважение суверенитета; правовые нормы, делающие поведение взаимодействующих государств предсказуемым; дипломатия, обеспечивающая коммуникационную сторону межгосударственных отношений; военная стратегия, позволяющая сохранять принцип соблюдения правил; наличие великих держав, обладающих особыми правами, но также и важными обязанностями.

Главное же в контексте рассматриваемой проблемы состоит в том, что английская школа исходит из трех допущений: во-первых, международное общество — это факт международных отношений; во-вторых, из этого факта вытекают обязательства со стороны его членов по отношению друг к другу; в-третьих, международное общество — это переходное состояние, своего рода промежуточная станция на пути от общества государств к обществу людей, т.е. к *мировому обществу* и от международного порядка к мировому. По мере такого перехода формируется мировое общественное сознание, чувство *сообщества*, распространенное по всему миру.

Важно иметь в виду, что исходным для обоих понятий является понятие «международная система». Тогда выстраивается следующая иерархия. Понятие «международная система» относится к политике силы между государствами. Понятие «международное общество» рассматривает институционализацию идентичности в рамках государств, вырабатывающих и соблюдающих общие правила поведения. Понятие «мировое общество» включает неправительственные организации, индивидов и, в конечном, счете все человечество как основу глобального порядка и идентичностей (Б. Бузан).

Таким образом, мировое общество (world society) состоит из индивидов, а не из государств, напоминая тем самым космополитическую концепцию Канта. А. Богатуров очень точно интерпретирует «международное общество» как «авангард мирового обще-

ства», фиксируя тем самым близость интернационалистов и универсалистов¹.

Важно отметить, что развитие и распространение дискурса глобального гражданского общества опирается как на идеи английской школы, так и на анализ вышеотмеченных событий рубежа XX–XXI вв., актуализирующие проблематику и придающие ей не только новое измерение, но также определенную эмпирическую и институциональную основу. Глобализация, рассматриваемая как объективный процесс, трактуется и с оптимистических, и с пессимистических позиций как феномен, ведущий к единству мира.

Так, в позитивном плане она символизируется в метафоре «большой деревни»: как возникновение всемирной экономики, выравнивания социальных неравенств, распространения универсальной культуры и, в конечном счете, формирования единой идентичности. В негативном плане — в метафоре «одной лодки»: обострение многообразных кризисов и нарастание общих угроз, затрагивающих все человечество, ведет к совпадению интересов и его неминуемому осознанию. Тем самым создаются возможности и усиливается необходимость действовать сообща во имя сохранения и приумножения общих благ и преодоления общих угроз. Глобализация создает и главного субъекта такого действия — многообразие негосударственных акторов как социологическую основу глобального гражданского общества. С одной стороны, наблюдается падение роли государства, которое не справляется с нарастающими проблемами и вызовами мировому развитию, а с другой — массовый выход на мировую сцену неправительственных организаций, ассоциаций и движений, не обремененных бюрократическими процедурами, узкоэгоистическими национальными интересами, консервативными политическими лояльностями и ограниченными традиционными ценностями. Государство интерпретируется как слишком большое для решения малых проблем и слишком маленькое для решения крупных проблем, в том числе вопросов общечеловеческого масштаба.

Напротив, с этой точки зрения, негосударственные акторы, в лице, прежде всего, независимых неправительственных организаций и объединений (экологических, правозащитных, гуманитар-

ных, природоохранных и т.п.), общественные сети, коалиции экспертов, ассоциации потребителей, частные аналитические центры способны действовать быстрее, разнообразнее и эффективнее.

Дискурс глобального гражданского общества, в той или иной форме и степени, получил поддержку в некоторых версиях доминирующих теоретических школ — мейнстрима международно-политической науки.

Так, с точки зрения представителей структурного реализма (Б. Бузан и др.) под влиянием глобализации и распространения универсальных ценностей анархия мировой политической системы постепенно смягчается, расширяется ареал «зрелой анархии», характерный для международного общества, в содержание которого уже входят такие компоненты мирового общества, как свободная пресса, свобода самовыражения общественных движений и ассоциаций, индивидуальные права и т.п. Беспокоят только страны «вне сообщества демократии».

Представители доминирующего течения конструктивизма, в свою очередь, настаивают на том, что мировой политический процесс эволюционирует от все еще остающихся очагов гоббсианской культуры анархии (в пределах которых государства рассматривают друг друга как врагов) к более широкому «локковскому» пространству государств-партнеров со свойственной им культурой рационального соперничества, сводом общих правил и ценностей, а в перспективе — к кантианской культуре анархии государств-друзей, общение которых основано на универсальных ценностях демократии, прав человека и свободных объединениях свободных людей. Прообраз последней А. Вендт усматривал в 1990-е гг. в отношениях между странами Евросоюза. Конструктивисты утверждают также, что распространение общепринятых гражданских ценностей разрушает традиционную привязанность к той или иной стране и создает кардинально новые формы политической ассоциации. Представители данной школы особо указывают на роль правовых и других международных норм, которые подрывают суверенитет и коренным образом меняют традиционные цели государств в трансформирующемся мире.

Неомарксизм в его грамшианской версии усматривает контуры глобального гражданского общества в формах политического уча-

ствия угнетенных классов, которые могут выражать свое мнение, настаивать на ограничении власти монополий, диктата глобальных институтов (МВФ, ВТО) и мировых государств.

Однако общий знаменатель, к которому тяготеют все версии идеи глобального гражданского общества, формирует неолиберализм. Поэтому доминанта рассматриваемого дискурса сводится к нескольким положениям:

- индивидуальные свободы и права человека как главная универсальная ценность и условие общественного прогресса;

- транснациональный космополитический средний класс, представленный, главным образом, НКО и обладающий всеобщим чувством справедливости;

- глобальное право, обязывающее вмешиваться в решение проблем, связанных с нарушением вышеуказанных императивов, независимо от позиций тех или иных государств;

- упадок роли государства как ведущего международного актора в результате эрозии национально-государственного суверенитета, роста проницаемости межгосударственных границ и ослабления традиционных функций государства, особенно в сфере безопасности и социальной защиты населения.

В мировой политике происходит формирование многообразных сетей, ячейки которых объединяются друг с другом нитями трансграничных связей, осуществляемых все чаще и успешнее помимо государств на всех уровнях — от локального до глобального.

Вокруг этой идеи глобального гражданского общества формулируется целый ряд концептов и теорий — таких как человеческая безопасность; гуманитарное вмешательство; демократический мир; зрелая анархия; универсальные ценности и др.

Так, согласно групповому продуценту дискурса², действуя «снизу», коллективный субъект глобального гражданского общества осуществляет транснациональный механизм демократического контроля глобализации, создавая для этого соответствующие механизмы и институты. Тем самым глобальное гражданское общество способствует становлению всемирного «правления без правительства» (*global governance*). Формируясь «снизу», глобальное управление носит заведомо демократический характер и

выражает универсальные ценности. При этом в организации взаимодействия государственных и негосударственных, общественных и частных акторов, правительств, НПО и предпринимательских структур оно характеризуется растущей ролью таких институтов, как МВФ, МБ, ВТО.

И все же, несмотря на то, что дискурс глобального гражданского общества активно дебатруется не только в академическом сообществе, но и получает положительный отклик в политических кругах, его содержание остается источником двусмысленностей и разночтений. Расплывчатость содержания обоих понятий (глобальное гражданское общество и глобальное управление) не позволяет выявить ясное понимание их значения для демократического регулирования глобализации, т.е. для совокупности процедур представительной демократии, понимаемой как система народного контроля над политическим управлением — непосредственно через народные объединения, или опосредованно через выборных представителей. Неопределенность касается и состава коллективного субъекта глобального гражданского общества: так, во Франции оно чаще всего отождествляется с НПО, тогда как в США и Канаде в него включают профсоюзы, предприятия, советников и т.д.³ Серьезные разногласия по этому поводу существуют и в отечественной литературе. В конечном итоге, если большинство исследователей полагают, что политической основой глобального гражданского общества является деятельность НПО⁴, то по поводу экономических акторов, так же как и экспертов и т.п., — дискуссии продолжаются⁵. Впрочем, значение и роль НПО нередко тоже подвергается аргументированному сомнению⁶.

Важно и то, что украинский кризис и присоединение Крыма к России высветили и иные, противоположные стороны в глобализации, о которой так много писалось как о постоянно набирающей силу, необратимой и сугубо объективной тенденции мирового развития. Когда А. Меркель заявила, что Евросоюз не может допустить, чтобы экономика шла впереди политики, а Б. Обама инициировал антироссийские санкции, постоянно расширяя их объем и принуждая к этому своих союзников, стало ясно не только антиглобалистам, что автономный характер глобализационных процессов

сильно преувеличен. Попытки изолировать Россию вызвали к жизни противоположные процессы — самоизоляцию коллективного Запада и консолидацию незападных и антизападных мировых сил. В политических, экспертных и академических кругах все чаще стал звучать термин «деглобализация». Многие эксперты-международники отмечают и другую особенность современного этапа мировой политики — «возвращение» поспешно объявленного «исчезающим» Вестфальского мироустройства.

В мировом политическом пространстве действительно действует практически бесконечное число организаций, движений, групп, других социальных общностей и отдельных лиц, которые оказывают все более существенное влияние на мировые процессы. Однако, акцентируя этот факт, в либеральной литературе достаточно длительное время существовало мнение, во-первых, об автономности и независимости неправительственных акторов от контроля со стороны государств; во-вторых, о том, что, противостоя государствам, они олицетворяют сугубо демократические тенденции мирового развития, в-третьих, о вытеснении и замещении ими государства как структурообразующего фактора международной системы.

Украинский разлом со всей очевидностью выявил и то, о чем раньше уже писали критики дискурса глобального гражданского общества, — о недееспособности НПО и других легитимных негосударственных участников мировой политики как самостоятельных игроков, способных оказывать существенное влияние на интересы и цели государств, как и на сам характер международных отношений⁷. Разрекламированные западными СМИ и либеральной академической литературой многочисленные правозащитные, гуманитарные, экологические и проч. НПО, позиционирующие собственную независимость от государств, «блистательно отсутствовали» с самого начала вооруженного конфликта в Донбассе, где результатом карательных операций вооруженных сил Украины, а по сути — геноцида украинского руководства в лице Порошенко–Яценюка против собственного народа — стала настоящая гуманитарная катастрофа. Свою полную лояльность политике США и их европейских сателлитов, инициировавших украинский госпереворот и поддерживающих любые действия правящих кругов Украины, продемонстрировали такие организа-

ции, как «Международный Комитет Красного Креста», «Врачи без границ», «Репортеры без границ» и мн. др. НПО. А те из них, которые были замечены в какой-то критике происходящего (Human Rights Watch, в меньшей степени Freedom House и Amnesty International), в основе своей продолжили ту же политику выборочного освещения событий, которую они проводили или продолжают проводить в отношении происходящего в Сирии, Ливии, Ираке или в странах СНГ.

Что касается нелегитимных негосударственных участников мирополитических процессов, то анализ «расползания» на все новые регионы вооруженных конфликтов и войн с участием таких негосударственных игроков, как различного вида террористические формирования, «армии освобождения», частные армии и пр., — уже показал, что государства (прежде всего, США) либо способствуют созданию подобных структур (как это показывает пример «Аль-Каиды» и ИГИЛ), либо используют их в своих интересах (как в Сирии), либо прямо участвуют в вооруженных конфликтах на их стороне (как в Ливии).

Научный потенциал теории глобального гражданского общества не стоит переоценивать. Как и любая социально-политическая теория, она отражает не только реальность, но также интересы и ценности. На это, в частности, справедливо обращают внимание критические теории международных отношений, получившие распространение в конце 1980-х гг. в стороне от доминирующих направлений международно-политической науки — такие как, напр., критическая политэкономия, критическая геополитика, феминизм, радикальный экологизм. Представители критического направления настаивают на том, что любая теория существует в пространстве и во времени, а главное — теории всегда создаются и существуют «для кого-то и для чего-то». Они задают неудобные вопросы для академического мейнстрима, направленные на вскрытие лежащих за доминирующими дискурсами смыслов. Каков политический контекст, в котором возникают и развиваются соответствующие теории? Как они связаны с властными интересами? Кем и как они финансируются? Каковы их идейные истоки? К каким социально-политическим последствиям они приводят?

Подчеркивая, что теории не могут быть нейтральными, сторонники критических направлений признают, что их собственные тео-

ретические построения тоже представляют собой политически ориентированные концепты, которые стремятся влиять на политику. Это тем более важно отметить, что из академических конструктов теории нередко трансформируются в доктрины, представляющие собой «руководство к действию» по преобразованию мира, как это случилось, например, с теорией демократического мира.

Важно отметить также то, что и сам термин «дискурс» ссылается на совокупность социальных практик, генерируя категории смысла, через посредство которых может восприниматься и объясняться реальность. Он помогает сделать «истинным» то, чему он приписывает значение. Т.о. *дискурс* никогда не является нейтральным, он всегда пропитан властью и авторитетом тех, кто его производит⁸. Что касается политического дискурса, то, как отмечают, отечественные лингвисты, «политический дискурс есть разновидность — видовая — идеологического дискурса. Различие состоит в том, что политический дискурс эксплицитно прагматичен, а идеологический — имплицитно прагматичен. Первый вид — субдискурс, второй вид дискурса — метадискурс»⁹.

В свете поднимаемых вопросов рассмотрение международно-политических концептов и теорий, как и сопоставление их содержания с базирующейся на них политической практикой обнаруживает, что за ними стоят не столько универсальные, сколько западоцентричные ценности, в основе которых отстаивание западных идеалов и западного образа жизни. Последние, в свою очередь, оказываются тесно связанными с интересами в области безопасности, геополитического соперничества и экономической конкуренции.

Применительно к дискурсу глобального гражданского общества вышеотмеченное привлекает внимание к целому ряду проблем. *Во-первых*, данный дискурс оставляет без внимания фактор власти и властные реалии современной мировой политики. *Во-вторых*, он преувеличивает роль негосударственных акторов, в частности, НПО, принимая их вмешательство в политическую жизнь за позитивную эволюцию, смягчающую недостатки государств. *В-третьих*, вторжение в сферу международных отношений различного рода экспертов, транснациональных бюрократий, возрастание роли локальных и региональных сетей не решает вопрос о процедурах

политического участия и контроля властных пространств, т.к. создает проблемы легитимности. *В-четвертых*, тенденция к становлению глобального гражданского общества не является необратимой и не представляет собой выражения процесса демократизации и транснациональной интеграции универсального характера. Наконец, *в-пятых*, ситуация осложняется сохранением инструментов традиционного силового противоборства, упадком существующих межправительственных организаций (ООН, ОБСЕ), в то время как действительных механизмов эффективного, а тем более *справедливого* глобального правления фактически не существует на сегодняшний день и не просматривается в обозримом будущем.

¹ Богатуров А.Д. Глобализация как «синдром поглощения» в международной политике // Богатуров А.Д., Косолапов Н.А., Хрусталева М.А. Очерки теории и политического анализа международных отношений. М., 2002. С. 337.

² О понятии «продуцент дискурса» см.: Гусейнова Т.С. Определение содержания дискурса // Вестник Челябинского университета. 2010. № 13. С. 31; Политический дискурс как составляющая дискурсивных процессов: многообразие подходов к изучению в общей системе лингвориторической парадигмы // Вестник СГУТиКД. 2012. № 2 (20). С. 212.

³ Подробнее об этом см.: Perret V. Les discours sur la société civile en relations internationales. Portée et enjeux pour la régulation démocratique de la mondialisation // Études internationales. Vol. 34. 2003. № 3. P. 381.

⁴ См., напр.: Политология: Словарь-справочник / М.А. Василик, М.С. Вершинин и др. М., 2001 [politike.ru/dictionary/286/word/globalnoe-grazhdanskoe-obschestvo].

⁵ См.: Негосударственные участники мировой политики: Учебное пособие / Под ред. М.М. Лебедевой и М.В. Харкевича, М., 2013. В западной науке данной проблеме посвящена достаточно обширная литература. См., напр.: Kegley W.C., Blanton L.S. World Politics: Trend and Transformation. 2012–2013; Éthier D. Introduction aux relations internationales. Les Presses de l'Université de Montréal, 2010; Analyzing Non-State Actors in World Politics / By Gustaaf Geeraerts [poli.vub.ac.be/publi/pole-papers/pole0104.htm]; Willets P. Transnational Actors and International Organizations in Global Politics // John Baylis, Steve Smith and Patricia Owens (ed.). The Globalization of World Politics. Oxford: Oxford University Press, 2008; Nau H.R. Perspectives on International Relations: Power, Institutions, and Ideas. CQ Press, Washington, DC, 2007; Davies T.D. The Possibilities of Transnational Activism: the Campaign for Disarmament between the Two World Wars. Leyde (homonymie), 2007; Ahmed S., Potter D.M. NGO's in International Politics. Bloomfield, 2006.

⁶ Так, напр., Кагарлицкий, подчеркивая, что уже к концу 1990-х гг. движения НПО испытывают очевидный кризис, не без оснований утверждает, что они «открыто раскалываются на две группы: тех, кто представляет собой непрозрачные самодостаточные структуры, нацеленные исключительно на симуляцию деятельности и проедание грантов, и тех, кто поставил себя на службу массовому движению, превратился в его специализированные подразделения, подчинившись его за-

дачам и его демократии, кто готов выступать в качестве экспертного сообщества, технического аппарата, не пытаясь больше заменять собой организации масс» (см.: Неправительственные организации — «глобальное гражданское общество» // www.ereding.link/chapter.php/10117000/75/Kagarlicliy_-_Politologiya_revolyucii.html).

⁷ См., напр.: *Гетц Н.* Переосмысливая НПО. Идентичность заведомого неудачника международных отношений // Современная наука о международных отношениях за рубежом. Хрестоматия: В 3 т. / Под общ. ред. И.С. Иванова. М., 2015. Т. 2.

⁸ Подробнее об этом см.: *Perret V.* Les discours sur la société civile en relations internationales. Portée et enjeux pour la régulation démocratique de la mondialisation // *Études internationales*. Vol. 34. 2003. № 3. P. 398.

⁹ *Сорокин Ю.А.* Политический дискурс: попытка истолкования понятия // Политический дискурс в России. Материалы рабочего совещания. М., 1997. С. 57 // *Ревзина О.Г.* Дискурс и дискурсивные формации // *Ревзина О.Г.* Критика и семиотика. Вып. 8. Новосибирск, 2005. С. 66–78 [www.philology.ru/linguistics1/revzina-05.htm].

Глобализм как инструмент деструкции
современных цивилизаций

В 2000 году издательство «Русский национальный фонд» выпустило книгу А.С. Панарина «Искушение глобализмом», ранее вышедшую в журнальном варианте под названием «Агенты глобализма». За эту работу автор получил Солженицынскую премию. К ней, что вполне объяснимо проявлением интереса к идейному противнику, обращалось американское научное сообщество.

В этой пока недостаточно оцененной работе был высказан целый ряд фундаментальных положений, касающихся генезиса и логики развертывания глобализма, который очерчен как идеологическое основание новой реальности — «мировой цивилизации обмена». Кроме того, обозначена и особая познавательная ситуация, в которой находятся все те, кто пытается расшифровать структуродинамику глобального мира.

Проще говоря, бытие «цивилизации обмена» нуждается в тонких аналитических и оценочных процедурах, которыми в полной мере не располагает современное социогуманитарное знание. Собственное методологическое усилие А.С. Панарин направляет на «выявление истинного отношения складывающейся идеологии глобализма к ценностям классики модерна — демократии, равенству, прогрессу»¹, что само по себе (истинное отношение) образует *смысловое ядро актуальной и потенциальной исторической картины мира*.

Но методологический прицел, предложенный Панариным, более конкретен и емок, поскольку подразумевает не просто разоблачение нынешнего субъекта глобальных трансформаций — западной цивилизации, его глобальной стратегии в отношении иных цивилизаций, но демонстрацию иных маршрутов исторического развития. «Наша задача сегодня состоит в том, чтобы лишить злонамеренность новейшего глобального хищничества “алиби” объективности и непреложности и вскрыть субъективное своеволие и

своекорыстие там, где нас призывают видеть одну только предопределенность. Глобальный порядок, как и все остальное в мире, имеет альтернативные варианты и сценарии; наше человеческое достоинство состоит в том, чтобы по возможности отстоять наиболее гуманные и справедливые из них и отбить поползновения нового хищничества, стремящегося прибрать мир к рукам под лозунгом “иного не дано”»².

Напротив, настаивал русский философ, христианство и модерн (его идейно-мотивационный экстремум — Просвещение) обеспечили человечество *принципом единой общечеловеческой судьбы*, дав определенную надежду всем без исключения цивилизациям.

Сегодня, обращаясь к мировым делам, но фокусируя внимание на панаринских наблюдениях, оценках и выводах, нужно отметить чрезвычайную актуальность критики А.С. Панариным «объективности» глобальной социоформы (во многом легитимированной и научным сообществом, и «Ватиканом западнизма» в виде актуальной, детерминистски обосновываемой исторической картины мира), плюс разработку потенциальной, синергетической по своей сути исторической картины мира.

Однако если более-менее заверченный набросок второй был дан в книге «Реванш истории» (1998), то картину мира, в которой глобализм служит аксиологическим ядром PAX AMERICANA, мы находим в «Искушении глобализмом» (2000), а далее в итоговой работе — «Стратегическая нестабильность XXI века» (2003).

Прибегая в данной статье к реконструкции и сопоставлению обоих картин мира, я намереваюсь уточнить позицию А.С. Панарина применительно к нынешнему историческому разлому. А именно: показать принципиальную научную точность и моральную правдивость его позиции, которая обязана быть востребована именно сейчас — на этапе обострения глобальных противоречий и острых региональных конфликтов, — прежде всего на Ближнем Востоке и на Украине.

Сказанное ставит перед научным сообществом задачу — корректной транскрипции идеологического дискурса глобализма, который несет в себе — помимо деформированных представлений о демиургической роли Запада в мировом цивилизационном процессе и отсутствии таковой у иных обществ и сообществ, — отчетливую

функцию исторического целеполагания, впрочем, определенную и реализуемую отнюдь не демократическими процедурами! К сожалению, такая позиция остается невостребованной (за исключением работ А.И. Зеленкова, А.А. Зиновьева, А.Л. Казина, Ф.В. Лазарева, Н.А. Нарочницкой, В.Н. Расторгуева, А.Д. Степанова, А.И. Субетто, А.И. Фурсова, Дж. Къезы, Л. Ляруша, П.К. Робертса, Э. Тодда), что создает неопределенность в работе экспертных сообществ и сказывается на реальной политической практике³.

Отсюда — желание прояснить понятийно-аксиоматический уровень, ведь сам глобализм, не говоря уже о глобализации, в ряде случаев определяются весьма поверхностно и наивно. Так, в солидном энциклопедическом издании глобализм был артикулирован как «междисциплинарное исследование новых условий эволюции жизни на планете, связанных с общими тенденциями развития цивилизации, теми противоречиями глобального масштаба, субъектом которых выступает человечество в целом...»⁴. Словом, у отдельных исследователей имеет место непонимание и путаница обсуждаемого предмета, ведь *глобализм как идеологический фактор, направляющий движение миросистемы, задающий формат и логику социокультурного развития, должен быть исследован в его субъектной, целевой и ценностной ипостасях*. В противном случае и глобализм как сверхидеологию, а не междисциплинарную область знаний о глобальном мире (!), и глобализацию как совокупность интеграционных процессов на основе глобализма, взятую в ее нынешних формах и главных интригах, можно воспринимать лубочно и не более того. У Панарина он артикулирован как «глобальный гнозис»...

К примеру, в этой же статье М.А. Мунтяна (без ссылок) воспроизводится пассаж из известной работы Э. Тоффлера «Третья волна» (1980): «Глобализм представляется чем-то большим, нежели идеология, служащая интересам ограниченной группы людей. Национализм говорил от лица нации, глобализм выступает от лица всего мира. И его появление представляется эволюционной необходимостью — ступенью к “космическому сознанию”»⁵. Причем здесь некритично воспроизводится та часть цитаты, в которой сделано ударение на универсальном характере наступившего глобализма, этой всемирно-

исторической «парадигмы» мысли и действия. Правда, в переизданной в 2010 году «Новой философской энциклопедии» статья Мунтяна претерпела некоторые изменения. Здесь глобализм «растворен» в глобалистике, появилось упоминание об Э. Тоффлере, а предшественниками глобализма объявлены П. Тейяр де Шарден и В.И. Вернадский⁶.

В конце концов, если бы такое определение соответствовало действительности, то нужно было бы (как минимум) закрыть глаза на теорию⁷ и практику антиглобализма (многочисленные акции в местах проведения саммитов «семерки», «восьмерки», «двадцатки», МВФ, ВТО, НАТО и т.д.) в течение последних двадцати лет, в рамках которого существуют альтернативные варианты глобализации, проекты гражданской самоорганизации с иным, не англосаксонским «лицом»⁸.

Между тем, глобализм уже осмыслен и оценен как западными, так и отечественными интеллектуалами, хотя в различной степени проникновения в сущность предмета и ее отражения концептуальными средствами. На поверхности он предстает в качестве идейно-политического комплекса, доктринально фундированного неолиберализмом и служащего мировоззренческим и методологическим оправданием капиталистически-имперской экспансии в масштабе планеты⁹. На ином уровне понимания показано, что именно он организует «глобальный человек» — «не как мирное сосуществование равноправных стран и народов, а как структурированное целое с иерархией стран и народов. В этой иерархии неизбежны отношения господства и подчинения, лидерства, руководства, т.е. отношения социального, экономического и культурного неравенства»¹⁰. Но если прибегнуть к аналитике А.С. Панарина, то все видится более сущностно-прозрачно: «Глобализм, опирающийся на не имеющую отечества диаспору международного финансового хищничества, грозит миру откатом: в экономике — от производительного принципа к спекулятивно-перераспределительному, ростовщическому; в политике — от плюралистической системы международного равновесия, базирующейся на принципе национального суверенитета, к беззастенчивому диктату носителей “однополярности”»¹¹.

Как видим, именно в последнем варианте указаны субъект, а также экономическая и политическая проекции его планетарных

притязаний. Помимо того, глобализм здесь ключ к пониманию феномена глобализации, и едва ли наоборот.

Дабы подтвердить правоту этой гипотезы, обратимся к дискурсу глобализации, используя ракурс *contradictio in contrarium*. В этой связи любопытно затронуть концепцию отечественного ученого-глобалиста А.Н. Чумакова. Во-первых, ему принадлежит любопытная идея о создании «стереоскопической теории глобализации», которая бы включала в себя замыкание в одно целое трех составляющих социального развития — культуры, цивилизации и глобализации¹². Во-вторых, он выделил и описал пять этапов глобализации, призывая понимать под нею многоаспектный *естественноисторический процесс* становления в масштабах планеты целостных структур и связей, которые имманентно присущи мировому сообществу людей, охватывают все его основные сферы и проявляются тем сильнее, чем дальше человек продвигается по пути научно-технического прогресса и социально-экономического развития¹³. Этапы эти таковы: 1) с первой половины XVIII в. до 20-х гг. XX в. (мир замкнулся *географически*, в общих чертах — *экономически* и в значительной степени — *политически*); 2) 20-е — 60-е гг. XX столетия (мир полностью замкнулся *экономически* и *политически*, а также стал замыкаться *экологически*); 3) 1960 — 1980 гг. (мир замкнулся *экологически* и стал замыкаться *информационно*); 4) конец 90-х — настоящее время (мир замкнулся *информационно* и, возможно, замкнется *цивилизационно*); 5) гипотетический (произойдет *идеологическое, социокультурное, морально-этическое, ментальное* замыкание мира, а человечество сложится как единая целостность)¹⁴.

Несомненно, такая схема представляет научный и мировоззренческий интерес, но она отражает унитарно-стадиальную логику развития истории, которая представляет весь процесс в свете некоторого счастливого («гарантированного») конца. Но факты, увы, ей противоречат, как они противоречили философско-историческим схемам просветителей, Г.В.Ф. Гегеля, О. Конта, К. Маркса, У. Ростоу, Э. Тоффлера... Спрашивается: почему?

Скажем, если вдруг китайская цивилизация займет лидирующее положение в XXI веке, перестроит историческое про-

странство и придаст новое направление ходу истории? Кроме того, спрашивается, захотят ли народы Запада, Латинской Америки, Африки нового замыкания мира, причем по китайскому идеологическому, социокультурному, моральному и ментальному образцам? Или всем акторам нужно будет признать правоту притязаний русской цивилизации, всегда тяготевшей к опеке «униженных и оскорбленных»? Или же будет ли вообще инициирован диалог о главном: об общей перспективе развития дискретного человечества, которая подготовлена христианством и Просвещением? На эти вопросы подобная линейная схема ответа не даст, поскольку нужны интервальные и синергетические средства описания реальности и прогнозирования ее развития.

В некотором отношении здесь может оказать свою услугу плюралистическое видение глобализации, точнее, представление о *множестве глобализаций*, имеющих право на реализацию в мировом пространстве и времени. Так, болгарский ученый В. Проданов отстаивает идею восьми глобализаций и конфликтном характере их совместного развертывания. Он указывает на: 1) ультралиберальную глобализацию, продвигаемую ведущими ТНК; 2) американизированную глобализацию; 3) азиатизированную глобализацию, олицетворяемую Китаем; 4) исламизированную глобализацию; 5) этатистско-консервативную глобализацию; 6) регионализированную глобализацию (ЕС, НАФТА, АСЕАН, МЕРКОСУР, КАРИКОМ); 7) альтерглобализацию; 8) социалдемократизированную глобализацию¹⁵. Этот конкурс проектов; тем не менее, способен порождать конфликты, в т.ч. из-за неспособности ООН и других международных организаций контролировать идеологическую эволюцию человечества. В таком случае, глобализация имеет еще одно измерение, а именно, субъективное.

В мировой литературе, посвященной феномену глобализации, иногда действительно различают объективную и субъективную стороны глобализации. При этом *объективная* — это возрастающая взаимозависимость национальных экономик, социальных систем и политических факторов, наконец, культурных практик, обнаруживаемая на фоне замыкания мегаобщества на окружающую среду, фактичность которой не зависит от какого-либо субъек-

екта нынешнего этапа истории; *субъективная* — это планомерная деятельность *глобальных элит* (мирового правительства) против незападных цивилизаций, государств, точнее — большинства населения земли, с целью захвата глобальных планетарных ресурсов, инструментов глобального администрирования и общего управления мировыми процессами.

Причем сейчас происходящих, главным образом, на основе *неолиберальных идеологических презумпций*, проводником которых служит США и атлантическая цивилизация, хотя в XX веке мир испытал на себе и *левую идеологию глобализма*, которую олицетворял СССР и соцлагерь. В знаменателе, как мы знаем, — торжество неолиберализма.

Следует заметить, что обозначенная субъективная сторона почему-то находится в тени, хотя ряд исследователей указывают на факты и тенденции, свидетельствующие об управляемости процессом глобализации со стороны мировой олигархии. В частности, здесь нужно сказать о «мировом парламенте»¹⁶ и «мировом правительстве»¹⁷, в компетенцию которых входит разработка общего политического сценария развития мира (в т.ч. подготовка Мировой Конституции), экологических, социальных и культурных проблем, в т.ч. «глобальной духовности».

Однако Александр Сергеевич Панарин ставил проблему в иной плоскости и значительно более остро: «Его носители на Западе — в сущности, те же этнические провинциалы, которые не хотят общечеловеческого будущего; их глобализм не идет дальше присвоения глобальных (планетарных) ресурсов алчным меньшинством “избранных”, считающих все остальное человечество недостойным этого богатства. Глобальные ресурсы для узкоэгоистических интересов меньшинства — *вот настоящее кредо “глобализма”*», о котором здесь идет речь»¹⁸ (курсив мой. — Д.М.).

При этом масштабирование проблемы рекрутирования в «глобальную элиту» простирается на территорию России и постсоветских государств. В частности, философ выделил тут следующее: «Новая либеральная идеология не просто заняла поле научного коммунизма, но и очистила это поле от “примесей” обычного здравомыслия, осторожности и житейского благодушия. В резуль-

тате появилось “молоко волчицы” и те, кто вскормлен им, окажутся способными на многое. Вот основные ингредиенты этого идеологического напитка.

1. Новая апокалиптика: вера в то, что конец истории близок и человечество присутствует при последней схватке либерального добра с антилиберальным злом — схватке, исход которой, разумеется, предрешен.

2. “Формационное” высокомерие: капитализм американского образца выдается за высшую историческую формацию, заведомо превосходящую все предыдущие. Она автоматически наделяет своих представителей суперменскими качествами в любых возможных измерениях: решающим превосходством в экономической области, в административной и военной организации, в культуре. Люди этой формации возвышаются над всеми остальными, словно Гулливер в стране лилипутов. Большая часть этих лилипутов — злодеи и недоумки, носители бацилл “агрессивного традиционализма”, меньшая — недотепы, нуждающиеся в опеке, защите и наставничестве. <...> Ментальная структура, лежащая в основе “победоносной” либеральной идеологии, напоминает структуру американского “супербоевика”, где супермены окружены злодеями и страшилами, но в победоносных схватках с ними не получают и царапины. (Что за собой скрывает это неприятие царапин: предельное самомнение или предельную неспособность к жертвенности?) В этом пространстве нет места для малейшего проявления обычных человеческих ситуаций и чувств — оно технократически враждебно жизни.

3. Непреодолимая тяга к подтасовкам и “припискам”. Уже в советской страсти к припискам, к “выведению мужского результата” таилось сочетание разнородных страстей и “стилей”. Проявлением низкого стиля было стремление получать незаслуженные премии, повышение в должности и другие поощрения. Проявлением высокого стиля была “формационная” гордыня: советский человек не может работать и действовать плохо. Американский этос сохраняет эту дуальную структуру, доводя ее до экстатического состояния»¹⁹.

Тем самым А.С. Панарин подводит нас к идее глобальных кочевников, этого нового субъекта, поставившего себя в экстраорди-

нарную позицию, а на деле отказавшегося от некогда привычных культурно-исторических (цивилизационных, национальных, ценностных) привязок.

Насколько он был (в общем и целом) прав, показали события возвращения Крыма, «русская весна» в Донбассе и Новороссии в целом. Западные санкции как раз заставили кое-кого искать свою (глобальную) нишу, в который раз потакая цивилизационной «правоте» Запада и цивилизационным «слабостям» России, но не служить (мотивированно и твердо) интересам русского народа и целостности Русского мира. То же самое можно сказать о нынешней киевской «власти», прямо управляемой из «вашингтонского обкома», и при этом сделавшей свой собственный народ заложником большой геополитической игры, сценарий и роли в которой прописаны вовсе не на ул. Банковой и ул. Грушевского.

Но такая поведенческая матрица агентов глобализма указывает на их приверженность финализму истории, имеющего энтелехию в пространстве, в котором отсутствуют адекватные формационные решения, касающиеся как ресурсных «пределов роста», так и алгоритмов доступа к ним (всего человечества — в макроисторическом, и народа — мезоисторическом масштабах). Отсюда эффект «милитаризации мышления». Но здесь уместен объективный критерий: «милитаризм — свидетельство дефицита культурно-исторического творчества, дефицита, порождающего отчаяние, предельную неустойчивость и всеобщий авантюризм»²⁰. Не это ли мы наблюдаем в действиях нескольких последних администраций США, ЦРУ, Пентагона, равно как и в сирийском и в украинском театре глобальной гражданской войны, где «Исламское государство Ирака и Леванта» с одной стороны, а Коломойские и Ляшки, с другой, — видят решение «проблемы Сирии» и «проблемы Донбасса» исключительно в карательных операциях.

Но вернемся к обсуждаемому предмету — глобализму и глобализации. В данном пункте обнаруживается, что у А.С. Панарина был союзник, правда, с иными мировоззренческим *specto* и теоретико-методологическими пристрастиями. Согласно А.А. Зиновьеву, глобализация — это «самая грандиозно спланированная и постоянно планируемая в деталях и управляемая в основных аспектах вой-

на западного мира не просто за мировое господство, а за овладение эволюционным процессом человечества и управление им в своих интересах»²¹. Война, считал Зиновьев, вошедшая в новую фазу после 11 сентября 2001 года²², приобрела гротескные черты: первой фазой глобализации была «холодная война» и целенаправленное разрушение СССР, второй — война с мусульманским миром (выразившаяся в целой цепи цветных революций — в Тунисе, Египте, Ливии, Сирии, а теперь развернуло свою деятельность «Исламское государство Ирака и Леванта»), а третьей (уже спланированной и подспудно реализуемой) — война с азиатским коммунизмом, который олицетворяет современный Китай.

Помимо этого А.А. Зиновьев эмпирически зафиксировал антропокод «западоида». Так, основными чертами «западоидности» являются: практицизм, деловитость, расчетливость, способность к конкурентной борьбе, изобретательность, способность к риску, холодность, эмоциональная черствость, склонность к индивидуализму, повышенное чувство собственного достоинства, стремление к независимости и успеху в деле, склонность к добросовестности в деле, склонность к публичности и театральности, чувство превосходства над другими народами, склонность управлять другими, способность к самодисциплине и самоорганизации²³. Как видим, часть черт — привлекательны, а часть — отталкивающи. Однако эмпирически достоверно, что вторые перекрывают первые.

Так, например, смысл жизни западоидов сводится в конечном счете к двум пунктам: 1) добиваться максимально высокого жизненного уровня или хотя бы удержаться на достигнутом; 2) добиваться максимальной личной свободы, независимости от окружающих и личной защищенности²⁴. Но эти пункты внутренней организации, повторюсь, имеют и внешнюю проекцию. Именно расшифровав ее, можно надеяться на понимание «нового мирового порядка», «глобализации» и «глобализма», механизмов социальной самоорганизации и суператтрактора Запада.

Итак, западное общество в ходе своей эволюции выработало три суммарных мотива своего жизневоспроизводства и развития: 1) принудительно высокий жизненный стандарт большинства населения, для которого этот стандарт зависит от личных усилий;

2) стремление к фактической (а не только юридической) личной свободе, к независимости от окружающих граждан и к защищенности от жизненных невзгод; 3) стремление к покорению планеты как средству реализации первых двух мотивов²⁵.

Конечно, обсуждение глобализации в таких («панаринско-зиновьевских») терминах несколько непривычно, тем более для академической науки. Но весь парадокс состоит в том, что глобализм на сегодня не имеет равных по идейному и практическому оснащению соперников, а значит, мир, хотим ли того или нет, пребывает в режиме монолога торжествующего Запада и остальной части человечества.

Дабы этот промежуточный вывод не повис в воздухе, перейду к варианту усиленной аргументации.

Итак, глобализм, воспринимаемый как мондиализм и рыночный фундаментализм, ультралиберализм и индивидуализм, произрастающие из аксиосферы англо-саксонской и западноевропейской культур, выступает той проблематизирующей мировую динамику идеологией, специфика которой нуждается в уточнении. Обращение к данной проблеме назрело постольку, поскольку большая часть государств, членов бывшего соцлагеря, сломя голову ринулись в «цивилизованное сообщество» (евроатлантические структуры, единую Европу, НАТО, Всемирную торговую организацию и т.д.), забывая при этом, что культура, социальность и социокультурная идентичность, способствовавшие становлению сохранению их уникальных форм, обязаны быть соизмеримы с посылами глобализации.

Иными словами, в мире назрел конфликт ценностей, выступающий в двух масштабах: между цивилизациями и «внутри» каждой из них. Но именно этот конфликт (его транскрипция) был основным теоретическим интересом А.С. Панарина. Между тем, на такую смелость в западной социальной науке решались не многие. Напротив, нередко вуалировались глобальные тенденции и скрывались пружины глобального противостояния.

Есть смысл проиллюстрировать этот момент на примере разрабатываемой Ж. Аттали мондиалистской концепции²⁶, ранее изложенной в книге «На пороге нового тысячелетия»²⁷. Причем фран-

цузский автор сегодня — едва ли не самый откровенный ревнитель глобализма и формационного творчества западной цивилизации. Именно об этом свидетельствует его последняя прогностическая работа, где подведен также и своеобразный итог предыдущим, более чем двадцатилетним размышлениям, дает развернутые аппроксимации на макро- и микросоциальные изменения глобального мира. Она ценна как своей конкретикой, так и градиентами смысла глобализма и глобализации.

Общий замысел автора сводится к тому, чтобы показать глобальный тренд (на 50 лет вперед и далее) не в свете привычных объяснительных средств — «невидимой руки» рынка (А. Смит), «хитрости разума» (Г. Гегель), «метафоры роста» (эволюционизм), «железных законов истории» (К. Маркс и Ф. Энгельс), «ситуативной логики» (К.Р. Поппер), «геополитических законов» (К. Шмитт, А. Мэхэн, Х. Макиндер, Н. Спайкмен), «конца истории» (Ф. Фукуяма), но новой/старой исторической универсалии — свободе, воплощенной как в планетарном торжестве рыночных механизмов, так и работе мирового демократического правительства²⁸.

Причем унитарно-стадиальный характер этой концепции (с девятью центрами «рыночной демократии», начиная с XII века: Брюгге, Венеция, Антверпен, Генуя, Амстердам, Лондон, Бостон, Нью-Йорк, Лос-Анджелес), не мешает автору рассматривать динамику мира через пять волн будущего: 1) конец *американской империи*; 2) рождение и гибель *полицентрической системы*; 3) конституирование *гиперимперии*; 4) генезис и расширение *гиперконфликта*; 5) триумф *гипердемократии*²⁹. При этом она не включает в себя нелинейных соотношений, точек бифуркации, режимов с обострением, спектра простых и сложных аттракторов, что вообще аксиоматично для современного социогуманитарного знания, предметом которого выступает сверхдинамичность и стохастичность современного мира³⁰.

Вместе с тем, главный козырь Ж. Аттали — прочертить продвижение мира к суператтрактору в виде «конца свободы во имя свободы» (!), хотя речь якобы идет о трех альтернативных траекториях развития — гиперимперии («власть денег»), гиперконфликте («власть оружия»), гипердемократии («власть гиперразума» и норма «общего блага»). Однако именно последняя артикулирована как

аутентичный канал социальной эволюции, ведь «люди могут стать свободными лишь благодаря экономическому росту, прозрачности информации и расширению среднего класса»³¹. Поэтому на повестке дня «абсолютная коммерциализация времени», повышение мобильности личного и производственного номадизма («гиперкочевничество»), креативизация предпринимательской деятельности и формирование эгоцентрической карты рынка³², разрушение института государства как такового...

В свете сказанного не очень-то понятно, как стыкуются тезисы о «рынке-завоевателе», при планетарном развертывании которого поновому педалируется принцип *homo homini lupus est* — о «трансчеловечестве» как носителе «экономики альтруизма», т.е. заботы о судьбе современников и потомков? Как новый креативный класс («создатели социальных и художественных инноваций») переломит ход истории, ведь в ней торжествуют именно рыночные инновации, вместе с *high-tech* убравшие из эволюционного канала самого *homo sapiens*'а³³? Наконец, как будет функционировать гиперразум, эта «функция своих собственных интересов», коль скоро человечество и его интересы будут «лишь незначительной составляющей»³⁴, которой, в конце концов, можно пренебречь?

Дабы понять и оценить высказанные французским экономистом и политиком положения, необходимы два небольших отступления.

Первог. Не кто иной, как А.С. Панарин, показал деструктивную роль кочевников, этого подлинного субъекта глобальных игр обмена. Но для этого была установлена генеалогия феномена кочевничества: мировоззренчески оно было подготовлено не только американским прагматизмом (У. Джеймсом, Дж. Дьюи и др.), но и французским постмодернизмом (Ж.-Ф. Лиотаром, Ж. Дерридой и др.). Однако если роль первых была подготовительной, то вторые направили свои усилия на разрушение («деконструкцию») универсалистских идеалов Просвещения (эпохи модерна) — истины, добра, красоты, равенства, братства, справедливости и т.п. — и провозгласили свои идеалы, направленные на жизнь в «вечном настоящем».

Следует подчеркнуть, что практики деконструкции были направлены на «*метарассказы*», т.е. вырабатываемые каждой большой культурой *центральные смыслообразующие тексты*, «леги-

тимирующие различные общественные практики по критериям истины, добра и красоты»³⁵. При этом категория «метарассказ» охватывает как традиционные основания архитектоники мировых цивилизаций (восточно-христианской и западно-христианской, мусульманской, индо-буддийской, конфуцианско-даосской), так и мифы «экзальтированных политических движений», способствовавших религиозно-моральному или идеологическому воодушевлению народов. Собственно, западные интеллектуалы задались задачей расчистить мировое пространство от всех легитимированных моралью и имеющих стратегический — по своему значению — образец построения справедливого мира, в т.ч. тот, что рисовался деятелям эпохи Просвещения на самом Западе. Но если метарассказ требовал регулировать исторический процесс с позиций априорного замысла (проекта), то постмодернизм в смычке с глобализмом настаивают на растворении всех и вся в «рыночной стихии».

В конце концов, для судеб цивилизаций важно как уяснение этого управленческого «вызова» глобализма, так и претензии последнего на порождение новой субъектности: «Постмодернистский дискурс прямо обязывает нас всюду поддерживать силы дробления единого, ибо единое и цельное считается главным препятствием для тех универсальных «меновых практик» (или *практик разменивания*), которым всецело отдаются современные глобальные кочевники — граждане мира»³⁶. Но насколько абсурдна ставка на магию «рынка» и его клонов, показал другой теоретик и практик глобализма, политический деятель и финансовый спекулянт Дж. Сорос: «Их (рынков. — Д.М.) назначение — предлагать участникам альтернативы, а участники не обладают совершенным знанием. Это делает рынки, в особенности финансовые, принципиально нестабильными. Далее, рынки не предназначены для того, чтобы заботиться об общественных нуждах, таких как соблюдение закона или поддержание порядка, защита окружающей среды, обеспечение социальной справедливости, а также стабильности и здоровой конкуренции на самих рынках...»³⁷ Словом, на этом примере видно, что мы имеем дело со стратегической импотенцией Запада, желающего придать миру форму абсолютной деструкции.

Второе. Думается, что нестыковки концепции Ж. Аттали можно пояснить, обратившись к работам покойного академика Н.Н. Моисеева. Здесь уместно сослаться на ряд положений его концепции универсального эволюционизма, в которой показаны тренды современной цивилизации, и среди них такое важнейшее свойство материи, как способность «обзаводиться интеллектом и общественными формами организации». Но сам интеллект и общественные формы памяти заняты производством «искусственного», т.е. материальных систем, чье бытие отличается парадоксальностью. Последняя выражается в амбивалентной природе самого разума (он создает человеку новые трудности, но и сам изобретает способы их преодоления)³⁸. Однако сами эти трудности имеют *внутрисоциальный* (достижения цивилизации, техники, технологии, культуры, порожденные трудом и разумом, присваиваются различными группами людей по-разному, создавая источник неравенства и неудовлетворенности)³⁹ и *интерсоциальный* характер (реально существующий социокультурный плюрализм человечества сталкивается с унификацией)⁴⁰.

Но самое важное, что развитие культуры и духовного мира подчиняется, согласно Н.Н. Моисееву, действию *закона дивергенции*, а общества в своем развитии следуют по пути обнаружения устойчивости, хотя и не всегда достигают таковой, в т.ч. и за счет сбоя во взаимоотношениях с природой. Точнее, игнорируя нравственный и экологический императивы, суть которых в ответственности за судьбу других людей и человечества в целом, равно как и ответственности за судьбу природного окружения⁴¹.

Далее, в работе «Пути к созиданию» (1992) Н.Н. Моисеев изложил перечень общих закономерностей, справедливых для всего существующего во Вселенной, т.е. процессов, протекающих в мертвой материи, в живом веществе и обществе. К их числу нужно отнести: *стохастичность и неопределенность; зависимость настоящего и будущего от прошлого; существование принципов отбора как объективных законов природы*, вроде закона сохранения количества движения, так и *субъективных, которые определяют свободу выбора, дарованную Природой Разуму; существование бифуркационных механизмов*, кардинально перестраивающих весь эволюционный процесс с принципиально непредсказуемыми

последствиями; *цефализацию*, или непрерывный рост разнообразия возможных форм организации и ее сложности, несмотря на существование и противоположных интегративных тенденций⁴². Т.е. он предложил набросок модели самоорганизующейся Вселенной, внутри которой происходит развитие природных, социальных и антропологических систем на основе общих для всех универсальных принципов.

Наконец, Н.Н. Мосеев связывал рост организованности и эффективности управления мировых процессов с проблемой принятия коллективных решений. Опираясь на теорию Ю.Б. Гермейера, он полагал, что структура многих кооперативных механизмов, методика их анализа и алгоритмическая реализация зависят от адекватного понимания структуры целей и интересов участников той или иной ситуации⁴³, — разумеется, применительно к фактуре постбиополярного мира. Позже он возлагал надежды по самоорганизации всех процессов в мире на Рынок, под которым понималась самоорганизация как таковая⁴⁴. Но если в неживой и живой природе Рынок был относительно прост и эволюционировал вместе со всей материей, то «включение» Разума в Рынок привело живое вещество (и возможно, Вселенную) в качественно новое состояние. Прежде всего, речь идет о человечестве, активность которого складывается из активности каждого и всех, и оттого разнообразие и вариабельность бытия только растет. И никак не наоборот!

Но неолиберальную мысль и политику это не заботит. Ведь у Жака Аттали логика и морфология трансформации состоят в том, что воплощающий в себе десятую форму «рыночной демократии» топос, скорее всего, будет простираться от Северной Мексики до Западной Канады, хотя не исключены и иные топосы (конфигурация городов, представляющая ЕС, — Франкфурт, Брюссель, Лилль, Париж; либо Сидней, Токио, Шанхай, Мумбаи), включая каркас из 11 государств (Япония, Китай, Индия, Россия, Индонезия, Корея, Австралия, Канада, ЮАР, Бразилия и Мексика). Но общая стратегия развития у глобальных игроков отсутствует, о чем говорят актуальные и потенциальные войны за сферы влияния, дефицитные ресурсы, территории, идентичность, наконец, религиозно-ценностное доминирование, которые в своем резонансе и могут обернуться гиперконфликтом.

Итак, с одной стороны, эта картография современного мира указывает на объективные центры силы и геополитические тенденции, сложившиеся за последние десятилетия, точкой бифуркации для которых стало падение Берлинской стены, крушение СССР и распад соцлагеря. Но с другой стороны, о чем прямо говорит Ж. Аттали, манифестируя свой глобалистский дискурс, не только через новое сосредоточение «креативного класса», инвестиций, технологических кластеров, но и посредством институционального регулирования (СБ ООН объединится с «Большой восьмеркой»), открыто заработает «мировое правительство», а НАТО станет универсальным инструментом «принуждения к благу»!).

Конечно, в связи с такой дискурсивной редакцией проблем глобализма и глобализации важно затронуть вопрос о движущих силах глобализации. Среди них, например, называют изменение мотивации жизнедеятельности культурно-исторических субъектов (цивилизаций, наднациональных образований и национальных государств): *отчетливый переход от поисков спасения и погони за политической властью — к погоне за прибылями/сверхприбылями и развлечениями*⁴⁵. Отсюда изменение и культурной субстанции, и самой социальной структуры: трансформация устойчивых связей, которые создавали мировые религии, светские идеологии эпохи модерна, национальные, колониальные и интернациональные империи — в рыночно-функциональные, флуктуирующе-коммуникативные и эластичные структуры типа Всемирной паутины, ТНК, негосударственных фондов и т.д.

Но замечу, что формально фиксируемое изменение мотивации не является спонтанным, скорее оно должно восприниматься как длительный, а также направляемый и регулируемый процесс. Так уже высказано мнение о духовном измерении глобализации: «Глобализация, включающая в себя объединение населения Земли в единую систему с управлением и поведением, по сути, означает своего рода слом сложившегося духовного мира людей, перестройку, изменение массового сознания»⁴⁶. Подобное изменение производится средствами информационно-психологической войны⁴⁷, заметно активизировавшейся после недавней резолюции Конгресса США № 758 в отношении России...

Но как бы ни был прав в своем прогнозе А.С. Панарин относительно глобальной гражданской войны⁴⁸ — и это показало наше катастрофическое время, — актуальной для гуманитарной интеллигенции остается задача, которую он же и обозначил: «Главной реакцией культуры, которой следует ожидать в ближайшем будущем, является реакция на *неподлинность*»⁴⁹ (курсив мой. — Д.М.). Разумеется, здесь имеется весь объем социокультурных практик и институтов западной цивилизации, порожденных в ходе отрицания завоеваний Просвещения и создания «нового мирового порядка».

Такая реакция для всех существующих цивилизаций, их «творческого меньшинства» и инертного большинства, должна выражаться, во-первых, в консолидации всех здоровых сил (научных, художественных, общественно-политических), по-прежнему мыслящих и реализующих свою идентичность в аксиосфере мировых религий и идеологических проектов, инспирированных Просвещением; во-вторых, в разоблачении несостоятельных (в моральном, международно-правовом, культурологическом, гуманитарном, но главное, — в ценностном аспектах) притязаний Запада на абсолютное лидерство в мировых делах; в-третьих, в возвращении к метарассказам, в активном их перепрочтении с целью выявления духовных ресурсов для обеспечения нового формационного прорыва.

Если же этого не случится, то мировое разнообразие будет свернуто, в глобальных процессах и дальше будет торжествовать нигитопрактика, опирающаяся на нигитологию, а христианские и гуманистические критерии жизни навсегда останутся в прошлом. Иначе говоря, неподлинная историческая картина мира, прорисованная в текстах глобалистов, окончательно станет явью.

¹ Панарин А.С. Искушение глобализмом. М., 2003. С. 12.

² Панарин А.С. Искушение глобализмом. М., 2003. С. 12.

³ Этот вопрос можно интерпретировать как вопрос о рыхлой политической культуре.

⁴ Мунтян М.А. Глобализм // Новая философская энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 533.

⁵ Тоффлер Э. Третья волна. М., 1999. С. 522.

⁶ Мунтян М.А. Глобализм // Новая философская энциклопедия. М., 2010. Т. 1. С. 533.

Тем не менее, отождествление ноосферных проектов П. Тейяра де Шардена и В.И. Вернадского с глобалистской сверхидеологией неправомерно, поскольку религиозный, научный и идеологический компоненты — в первом случае, и научный и идеологический — во втором, — выстроены на определенном мировоззренче-

ском базисе, в то время как глобализм в его англо-саксонском варианте имеет иные акценты и прерогативы (см., напр.: Ноосферный проект социоприродной эволюции: поиск алгоритмов устойчивости / Отв. ред. проф. Д.Е. Муза. Донецк, 2014).

⁷ Подробнее см.: Антиглобализм. Сборник докладов и статей форума «Векторы антиглобализма». М., 2002.

При этом под антиглобализмом понимается предельно широкий и идеологически пестрый феномен современного мира, в рамках которого происходит отрицание политических, экономических и культурных завоеваний глобальной капиталистической мир-системы, конституированной и легитимированной Западом. Иначе говоря, антиглобализм стремится к торпедированию фундаментальных институтов западной цивилизации — рынка, дискриминационного этнического разделения труда, финансового сектора, ТНК, военной машины (НАТО), культурных форм и стилей, но главное, самодовлеющего буржуазно-потребительского образа жизни. Разумеется, для этого нужны соответствующие инструменты, среди которых есть рациональные, так и иррациональные. К первым нужно отнести идеологические конструкции, ко вторым — упование на стихийную энергию масс. Тем не менее, основными идейными источниками антиглобализма являются: 1) неомарксизм; 2) экологизм («зеленое» движение); 3) феминизм; 4) молодежная идеология (возникшая и реализовавшаяся в форме контркультуры); 5) анархизм.

⁸ Понятие альтерглобализма, его содержание связано с альтернативными глобализационными проектами, опирающимися как на принципиально новые идейные комплексы, так и на ресурсы ранее невостребованные или не получившие достаточной социокультурной легитимации. Поэтому альтерглобализм иногда расценивается как интеллектуальное явление, способное к генерированию иных стратегий, не связанных с социально-экономическим тупиком, в который завела человечество западная цивилизация. Естественно, альтерглобалистские проекты на сегодня имеются: у Китая; Индии; ряда государств — Турции, Ирана, Пакистана, представляющих исламскую цивилизацию; у Аргентины, Бразилии и Венесуэлы, стремящихся выразить чаяния Латиноамериканской цивилизации; наконец, у России (см.: Муза Д.Е. Прологомены к созданию интервальной модели истории // Академия знаний. Научный журнал / Под ред. Ф.В. Лазарева. Симферополь, 2010. № 3. С. 44–51). Вместе с тем, наибольшую ценность в реестре альтернативных проектов сейчас представляет объединение БРИКС, в формате диалога определившие иную архитектуру мирового порядка с уникальными трансполитическими, финансовыми и культурными институтами, но — главное — с более конструктивными для всего человечества азимутами.

⁹ Steger M. Globalism: The Great Ideological Struggle of the Twenty-first Century. Lanham, Maryland, 2008.

¹⁰ Зиновьев А.А. На пути к сверхобществу. М., 2000. С. 623.

Причем этот процесс определяется законом организации больших масс людей, или «объективной тенденцией к вертикальному структурированию стран и народов» (Там же).

¹¹ Панарин А.С. Искушение глобализмом. М., 2003. С. 11.

¹² Чумаков А.Н. Метафизика глобализации. Культурно-цивилизационный контекст: монография. М., 2006. С. 13–18.

¹³ Чумаков А.Н. Глобализация. Контуры целостного мира. М., 2009. С. 305.

Нисколько не отрицая наукоемкость этого определения, подчеркну тот факт, что оно не учитывает реальную природы цивилизаций, их культурные системы и

исторические проекты. Проще говоря, А.Н. Чумаков отталкивается от предпосылки об исходной целостности человечества, а также науке, технике и экономике как судьбоносных факторах в его развитии. Насколько корректны подобные экстраполяции по отношению к развивающимся и отсталым странам, — вопрос риторический. Сам же А.Н. Чумаков, думается, ставит под сомнение свое собственное определение, конкретизируя четвертый этап глобализации. Ведь «цивилизационное замыкание» возможно там и тогда, где и когда будет создана равнодействующая из культурных кодов всех существующих цивилизаций. Но последнее пока невозможно из-за существующей разницы их культурных потенциалов. Подробнее об этом предмете см.: *Муза Д.Е.* В поисках ценностных оснований для диалога современных культур // Диалог культур: социальные, политические и ценностные аспекты: Материалы Московского форума, посвященного памяти Гейдара Алиева / Под общ. ред. Мамедова Н.М., Чумакова А.Н.; отв. ред. Гезалов А.А., Мамед-заде И.Р. М., 2015. С. 165–176.

¹⁴ *Муза Д.Е.* В поисках ценностных оснований для диалога современных культур // Диалог культур: социальные, политические и ценностные аспекты: Материалы Московского форума, посвященного памяти Гейдара Алиева / Под общ. ред. Мамедова Н.М., Чумакова А.Н.; отв. ред. Гезалов А.А., Мамед-заде И.Р. М., 2015. С. 368–405.

¹⁵ *Проданов В.* Восемь глобализаций и конфликт между ними // Материалы II Международного научного конгресса «Глобалистика — 2011»: «Пути к стратегической стабильности и проблема глобального управления». Москва, 18–22 мая 2011 г. / Под общ. ред. И.И. Абылгазиева, И.В. Ильина. В 2 т. М., 2011. Т. 1. С. 75–77.

¹⁶ Американский чиновник и исследователь этой проблемы Г. Ках сообщает о заседаниях «Мировых политических форумов» (1995–1999), «мирового парламента» (Рим, 4–5 ноября 2000 г.). Среди делегатов этих мероприятий были Папа Иоанн Павел II, бывший президент СССР М.С. Горбачев, финансист Дж. Сорос, заместитель генсека ООН М. Стронг, верховный комиссар ООН по правам человека М. Робинсон, Королева Иордании Ноор, бывший госсекретарь США К. Пауэлл, председатель Фонда Рокфеллеров — С. Рокфеллер и др. (*Ках Г.* Глобализация. На пути к всемирному завоеванию. СПб., 2005. С. 332–348).

¹⁷ Сошлюсь на работу ассоциированного директора амстердамского Транснационального института, президента парижского Центра по наблюдению за процессами глобализации Дж. Сюзан: *Сюзан Дж.* Доклад Лугано. Екатеринбург, 2005. Здесь, между прочим, говорится о радикальной перестройке многих государств, а также системы международных отношений. Моделью этой перестройки, по видимому, будет та, которая использовалась в Англии во время «огораживания», т.е. лишения тысячи мелких фермеров земли и создания «текущего» населения. Поэтому есть смысл прислушаться к главному выводу книги: «*Либеральная, основанная на рынке система в настоящее время не обеспечивает счастья, комфорта и необходимой безопасности для большинства человечества; и она не будет обеспечивать их и для прогнозируемой численности населения в будущем*» (*Сюзан Дж.* Доклад Лугано. Екатеринбург, 2005. С. 100–102. Курсив мой — Д.М.).

¹⁸ *Панарин А.С.* Искушение глобализмом. М., 2003. С. 16.

¹⁹ *Панарин А.С.* Стратегическая нестабильность XXI века. М., 2003. С. 7.

²⁰ *Панарин А.С.* Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке. М., 1998. С. 16.

²¹ *Зиновьев А.А.* Мир и мы // *Зиновьев А.А.* Несостоявшийся проект: Распутье. Русская трагедия. М., 2009. С. 249.

²² *Зиновьев А.А.* Мир и мы // *Зиновьев А.А.* Несостоявшийся проект: Распутье. Русская трагедия. М., 2009. С. 259–260.

²³ *Зиновьев А.А.* Запад. Феномен западнизма. М., 1995. С. 47.

²⁴ *Зиновьев А.А.* Запад. Феномен западнизма. М., 1995. С. 356.

²⁵ *Зиновьев А.А.* Запад. Феномен западнизма. М., 1995. С. 313.

²⁶ Совмещающая научную деятельность с деятельностью политической и финансовой, Жак Аттали является членом Бильдербергского клуба, а в 90-е возглавлял Европейский банк реконструкции и развития, был советником президентов и министров правительства Франции.

²⁷ *Аттали Ж.* На пороге нового тысячелетия. М., 1993.

²⁸ *Аттали Ж.* Краткая история будущего. СПб., 2014. С. 9–17.

²⁹ *Аттали Ж.* Краткая история будущего. СПб., 2014. С. 114–265.

³⁰ *Муза Д.Е.* Феноменология нестабильности в фокусе социальной синергетики: методологический аспект // Методологические проблемы социально-гуманитарного познания / Гл. ред. Черданцева И.В. Барнаул, 2013. С. 195–210.

³¹ *Аттали Ж.* Краткая история будущего. СПб., 2014. С. 168.

³² Данный эпизод проиллюстрирую цитатой из работы Аттали: «Когда богатое меньшинство поймет, что его потребности лежат в сфере, подчиняющейся законам рынка, а не выборам, оно сделает все возможное, чтобы приватизировать эту сферу» (*Аттали Ж.* Краткая история будущего. СПб., 2014. С. 182).

³³ «Человек, — пишет Аттали, — воспроизводимый в качестве товара, перестанет признавать смерть: как и все промышленные предметы, он больше не сможет умереть, так как не рожден» (*Аттали Ж.* Краткая история будущего. СПб., 2014. С. 206).

³⁴ *Аттали Ж.* Краткая история будущего. СПб., 2014. С. 262.

³⁵ *Панарин А.С.* Искушение глобализмом. М., 2003. С. 214.

³⁶ *Панарин А.С.* Искушение глобализмом. М., 2003. С. 217.

³⁷ *Сорос Дж.* Эпоха ошибок. Мир на пороге глобального кризиса. М., 2008. С. 69.

³⁸ *Моисеев Н.Н.* Алгоритмы развития. М., 1987. С. 133.

³⁹ *Моисеев Н.Н.* Алгоритмы развития. М., 1987. С. 135.

⁴⁰ *Моисеев Н.Н.* Алгоритмы развития. М., 1987. С. 136.

⁴¹ *Моисеев Н.Н.* Быть или не быть... человечеству? М., 1999. С. 47–48, 51.

⁴² *Моисеев Н.Н.* Пути к созиданию. М., 1992. С. 69.

⁴³ *Моисеев Н.Н.* Алгоритмы развития. М., 1987. С. 279–280.

⁴⁴ *Моисеев Н.Н.* Судьба цивилизации. Путь Разума. М., 2000. С. 133 и сл.

⁴⁵ *Хэлд Д., Голбрайт Д., Макгрю Э., Перратон Дж.* Глобальные трансформации: политика, экономика, культура. М., 2004. С. 426–434.

⁴⁶ *Лисичкин В.А., Шелепин Л.А.* Глобальная империя зла. М., 2001. С. 286.

⁴⁷ В рамках которой реализуется задача по испепелению пантеонов не-западных цивилизаций, внедрения лозунгов индивидуализма и гражданского общества, личной предприимчивости и т.н. «прав человека», при этом поощряющих уничтожение субъектов, посягающих на глобальные альтернативы.

⁴⁸ «Продвижение НАТО на восток, вплоть до прямого вторжения в постсоветское пространство, — и все это после ликвидации Варшавского договора — это, разумеется, новый взлом статус-кво. Объявление Украины, Закавказья, Средней Азии зоной «американских национальных интересов» — это, несомненно, продолжение стратегического наступления после того, как «холодная война» окончена. Претензия на полный контроль российской внутренней политики — это

установление оккупационного режима в стране, добровольно сдавшейся и могущей, следовательно, рассчитывать на лояльность победителя. После всех этих событий для меня лично не оставалось никаких сомнений в том, что новая война непременно перерастет в горячую, с использованием всех методов военного поражения. Мир слишком велик для того, чтобы управляться одной-единственной страной; кроме того, такие характеристики, как полицентризм и многообразие, являются необходимой предпосылкой выживания человечества. Тот, кто посягает на это, тем самым объявляет миру войну не на жизнь, а на смерть. Единственное, в чем я ошибся, это сроки перерастания мировой войны, ведущейся нетрадиционными способами поражения (посредством «мягких военно-политических технологий»), в настоящую, горячую войну. Это произошло даже раньше, чем я предполагал, — в период нападения на Югославию. Тот факт, что агрессор начал не с мягкой периферии мира, где порог начала военных действий всегда оценивался как достаточно низкий, а с Балкан, с центра Европы, сразу же свидетельствовал о «серьезности» его намерений: он рискнул на шаг с необратимыми последствиями. Нападение на Югославию с принудительным привлечением европейских союзников означало, что США не потерпят никакого суверенитета Европы в стратегических вопросах: ее дело — беспрекословное повиновение, требуемое только в разгар войны» (*Панарин А.С. Стратегическая нестабильность XXI века. М., 2003. С. 3*).

Позже появился прогноз-завещание мыслителя, где рассмотрены «возможные альтернативы» этому деструктивному курсу: «1. Россия и Запад наращивают “геополитический плюрализм”. Россия восстанавливает свой геополитический капитал, одновременно упрочивая связи со своими традиционными союзниками и партнерами на Ближнем Востоке, в Центральной Азии, на Тихом океане, не уходя в то же время от активной европейской политики. Запад со своей стороны восстанавливает способность к плюралистическому поведению посредством усилывающейся дифференциации позиций своих основных регионов: Северной Америки, Атлантической Европы, Центральной Европы. Обретенные таким образом гибкость и поливариантность препятствуют реставрации двухблокового мышления, ориентированного на тот или иной вариант “конца истории” (окончательной победы одной из сторон). 2. В ответ на игнорирование Западом законных геополитических интересов России и общей неудачи западнически настроенных реформаторов в России приходит к власти антизападническая, антилиберальная коалиция. Она круто поворачивает курс внешней политики на Восток, на союзничество с неудобными Западу режимами — и по возможности на прочный альянс с Китаем. Эта политика в мировоззренческом и идейном плане подкрепляется альтернативным вариантом постиндустриального общества, более соответствующим духу незападных цивилизаций. В мире постепенно кристаллизуется проект информационного общества незападного типа, посредством которого Россия и другие страны “вторичной модернизации” избавляются от комплекса неполноценности. Вместо эпитонской концепции “догоняющего развития” они берут на вооружение концепцию “опережающего развития”, в рамках которой классическое индустриальное наследие рассматривается как помеха смелым инновационным скачкам» (См.: *Панарин А.С. В каком мире нам предстоит жить? // royallib.com/book/panarin.../v_kakom_mire_nam_predstoit_git.html (03.02.2015)*).

⁴⁹ *Панарин А.С. Искушение глобализмом. М., 2003. С. 346.*

Глобализация и проблема
«исчезновения» интеллектуалов

Существуют ли интеллектуалы в наши дни, и если существуют, — то какое отношение имеют сегодня они к обществу и политике? Если полвека назад такой вопрос выглядел бы крайне странным, то сейчас его постановка вполне закономерна: в последнее время все реже и реже можно услышать что-либо об интеллектуалах, а уж в новостях они практически не встречаются (может быть, за исключением Ноама Хомского и Джульетто Къезы). Ясно, что те, кого называют интеллектуалами, — часть общества, но не о каждой части общества серьезно можно говорить в сопоставлении с политикой (при этом добавим, что нередко говорят также «интеллектуалы и власть»); в настоящий момент по отношению к интеллектуалам такое словоупотребление и не практикуется. Вообще, употребляя слово «интеллектуалы» во множественном числе и приписывая рядом слова «политика», «власть», — мы уже однозначно объявляем о претензиях на заявление своего рода тезиса, что интеллектуалы имеют и ныне не косвенное, не постороннее, *не случайное* отношение к политике и (возможно) к власти, но отношение определенного участия (возможно, посредством определенных механизмов) в политических событиях, в принятии политических решений, в критике политиков, правительств, их решений и действий. Понятно, что если мы говорим о политическом участии, — то приходится добавлять и то, что такое участие интеллектуалов в политике (неважно, в какой форме и каким образом) имеет вполне серьезное *значение* и приводит к каким-то *последствиям* (совсем не обязательно, что эти последствия должны быть совсем уж большими, вполне достаточно, что о них можно сказать *заметные*).

Конечно, наша довольно смутно очерчиваемая группа не является пустым множеством, ее составляют люди, сплоченные какими-то (не обязательно четкими и могущими быть в любой момент

высказанными в логически непротиворечивой форме) идеями, и при этом при всей противоречивости таких идей о многих конкретных людях можно будет сказать: такие-то и такие-то — это интеллектуалы, пусть даже являются (на данный конкретный момент) идейными врагами и принадлежат к враждующим политическим лагерям (партиям, направлениям); а вот такие-то — просто политики, писатели, журналисты, политические публицисты (и пусть при этом они критичны по отношению к политике даже и сверх всякой меры). При этом к каждому существительному «интеллектуал» в нашем утверждении мы обязаны добавить прилагательное «современный», — а это неизбежно приводит нас к дискуссиям о самом существовании интеллектуалов в наши дни.

Если же говорить о влиянии на политику, то дискуссии этого рода неизбежным образом обостряются, — ведь в наше время этот постулат легко оспорить, сказав, что существует небольшое количество (но никак не группа) людей, признанных интеллектуалами (причем с некоторых пор, довольно давно), признающих самих себя таковыми, обладающих неоспоримым авторитетом высказываться по вопросам и проблемам политики, являющихся авторами публикаций, без сомнения именующихся *плодами творчества интеллектуала* (а не монографиями ученого-политолога, не исследованиями историка политических идей и т.п.), и при этом имеются и могут быть сформулированы четкие принципы, по которым можно (не обязательно легко) отличить книгу (статью, манифест, призыв, небольшую статью на остроактуальную политическую тему, заявление в СМИ) интеллектуала от работы ученого, памфлета писателя, разгромной речи политика, призыв модного писателя; — таким образом, при всем этом ученые, политики, писатели, журналисты могут быть, а могут не быть интеллектуалами (но при этом многие из тех, кто таковыми не признаются, сами себя называют интеллектуалами). Всех (или очень многих) этих людей можно назвать поименно (поскольку их не так уж и много), — но найти при этом что-то общее, связывающее их с интеллектуалами прошлого века, в существовании которых сомневаться смысла нет, — проблематично. И — главное — в настоящий момент не просто отыскать какие-либо группы, общности, союзы, *движения*

среди интеллектуалов, кого бы мы ни рассматривали в качестве таковых, обладающие неоспоримым влиянием на политические решения. Такое утверждение, во всяком случае, выдвигают противники и ниспровергатели интеллектуалов, добавляя к этому, что никакого влияния на политику интеллектуалы оказывать и не могут: и дело даже не в разобщенности, а в отсутствии любых механизмов, способов, которые позволили бы интеллектуалам не то что влиять на политику, но даже и сообщая (в любом смысле) принимать политическое участие (хоть в каком-либо виде)¹. И никакие единичные примеры того, что «не все потеряно» и кто-то из оставшихся в живых из «старых» интеллектуалов еще в силах что-то громко сказать, — ничего не меняют. Как *кажется*, сама модель «интеллектуалы — политически активная часть интеллигенции, в достаточной степени важный актер гражданского общества» устарела и больше не действует в сфере политической критики и аналитики, и тем более — в области политических решений, проектов, стратегий, — то есть проблема политической роли интеллектуалов более не актуальна.

Разберем некоторые мнения по поводу интеллектуалов, их сущности и существованию, их роли, влиянию, кругу «обязанностей», высказываемые в современной и относительно современной (с начала 90-х годов, когда при нарастании потока мировых событий, называемых глобализацией, многие стали замечать, что интеллектуалы «уходят из политики», — и это при том, что поток литературы, посвященный интеллектуалам, даже возрос, а в российской научной литературе и публицистике как раз около тех лет открылась тема интеллектуалов). Возьмем книгу — сборник интервью Ричарда Керни «Диалоги о Европе»². Среди интервьюируемых Керни крупнейших мыслителей современности, европейской интеллектуальной элиты — философы, лингвисты, писатели — нет ни одного, которого нельзя было бы не назвать интеллектуалом: Кристева, Эко, Борхес, Гадамер, Деррида, Лиотар, Маркузе и др.; из трех тем книги первой стоит «политика». Сам автор говорит, что «большинство интервьюируемых можно назвать интеллектуалами в самом широком смысле этого слова» — и расширяет свое понимание интеллектуалов, являющихся с его

точки зрения «современными умами, постоянно размышляющими над проблемами окружающего нас мира, подвергающими сомнению некоторые основные, формирующие наше миропонимание идеи, образы и идеологии»³. В следующем абзаце — как бы продолжение: Р. Керни говорит, что интеллектуалы — также и «критические умы, “разрушительная” позиция которых *vis-à-vis* общества как раз и позволяет им свободно высказывать необычные, беспрецедентные и зачастую непопулярные идеи. Им совсем не свойственна роль не терпящих возражений философствующих монархов. Отнюдь нет. Эти политические мыслители нацелены на открытие путей, а не на изыскание окончательных решений»⁴. Резюмирует Керни так: «Всех их можно назвать “мыслителями” из-за присущей им готовности проникновенно обсуждать самые широкие культурные и социальные проблемы, возникающие в процессе собственно литературного творчества, — прежде всего в европейском контексте. Здесь соседствует поэт и мыслитель»⁵.

Размышления Керни, выразившиеся в достаточно емких и интересных сентенциях (а от автора предисловия к интервью невозможно требовать даже более или менее четких определений), предоставляют нам хороший пример современного понимания интеллектуала. Это понимание — предельно широкое. Интеллектуалам предоставлено право размышлять о многом, если не обо всем, и высказывать любые — лишь бы поинтереснее и поострее, но ни за что и никогда — *поконкретнее*, — суждения. Также предоставлено (а то и вменено) право критики, — и чем «разрушительней» (но не *конструктивнее*) — тем лучше. Загадочное «открытие путей» не означает «поиск решений», — это право по умолчанию не входит в «реестр прав интеллектуалов». Право обсуждать что угодно — и никакой ответственности за свои «открытия путей». Да и о какой ответственности может идти речь, если все эти «беспрецедентные» высказывания никаких последствий не возымеют и ни к чему не приведут, оставаясь просто красивыми словами, высказанными «представителями интеллектуальной элиты». Подвергать сомнению «идеи, образы и идеологии» — замечательно, что эти три слова идут у Керни через запятую, — весьма расплывчато, непонятно: что это — роль или нечто вроде развле-

чения... Ко всему прочему, в сентенциях Керни не дает хотя бы почувствовать, что отличает интеллектуала от писателя, философа, политического мыслителя. Кто угодно может оказаться интеллектуалом, — лишь бы его высказывания были оригинальными (но не значимыми) и как можно более общими. Расширяя понятие интеллектуала до мудреца и политического мыслителя, весьма легко вывести обладающими столь широкими «полномочия» людей далеко за пределы политики. Но при этом «наращивание престижа» делает статус интеллектуала предельно желанным, а при достижении его любые высказывания «философствующего монарха», «публичного мудреца» — интересными, оригинальными, свежими (но не: ответственными, убедительными, серьезными).

Тут необходимо оговориться: то, что мы сквозь строки читаем, прочитывая предисловие и анализируя некоторые диалоги, которые Керни ведет, — это не какая-то задача, как будто им ставится — «расширить» понятие интеллектуала, «обесмыслить» его высказывания, — это просто тенденции тех (и наших) лет, четко отразившиеся в замечательной, хорошей и честной книге. Что касается «расширения» смысла понятия «интеллектуал», — то этот процесс, надо сказать, имплицитно заложен в самом слове; заметим также, что «расплывчатый» вид понятия это стало приобретать около 50-х годов XX века, — и к 70-м годам многим стало ясно, что когда говорится «интеллектуал», — уже непонятно, о ком говорится. У нас нет намерения приписать составителю интересного сборника интервью того, что ему и не пришло бы в голову, — зато мы можем «высчитать», чего не хватает у Керни, что в его рассуждениях об интеллектуалах *выпало*. И это — не вина Керни, в этом мы видим противоречия понимания роли, задач и долга интеллектуалов на рубеже XX–XXI веков: легко заметить, что ни одно из слов — роль, задача, долг (добавим: ответственность, принципы деятельности, цели) по отношению к интеллектуалам в это время практически не употребляется, — так что не становится понятнее, кем являются интеллектуалы сейчас — политическими мыслителями и/или доктринерами, суровыми критиками и/или безучастными (а то и «ангажированными» — совсем не в сартровском смысле) *ретворителями* в жизнь сомнительных политиче-

ских решений, выразителями устремлений и/или мечтаний, создателями и/или разрушителями ценностей; политическими комментаторами, соревнующимися, кто более интересно, необычно и красиво выскажется по текущим политическим событиям?

Рассмотрим, как отвечает на вопрос Р. Керни «А что происходит сегодня с “европейским интеллектуалом”» известный и популярный интеллектуал Эдвард Саид (интервью датировано 1991 г.). Отвечает он, как и подобает интеллектуалу, разграничивая сущее и должное в этом понятии (точнее, в своем видении роли интеллектуала), — вот только, раскрывая сущее, Э. Саид видит лишь негативные черты (что для него как для критика всего западного характерно); а говоря о том, кем интеллектуал должен быть, предлагает крайне расплывчатую формулировку (для нас в высшей степени интересную, а для своего времени — 1991 г. — очень характерную). Впрочем, весьма характерно и смешение политической роли и политической игры в саидовском рассуждении по поводу «настоящего» европейского интеллектуала. Вот что он говорит: «В сознании американца и европейца понятие “интеллектуал” подразумевает “признанный профессионал”, причем в “признании” акцент смещается в сторону властных структур, то есть принято считать, что заслуги и цель, к которой должен стремиться интеллектуал, неразрывно связаны с политической игрой — его роль состоит в том, чтобы формировать и определять политику, создавать общественное мнение»⁶. Тут не совсем понятно, кто перед нами — интеллектуал или политик, причем политик не очень идеальный. Но вот что Э. Саид полагает «истинными» свойствами, настоящими задачами интеллектуала: «На мой взгляд, интеллектуал прежде всего обязан углублять самосознание, осмысливать все изменения и проблемы в жизни общества и брать на себя ответственность за него»⁷. Эта формулировка — квинтэссенция современного понимания (или лучше: *современного полного непонимания*) роли интеллектуала. «Углублять самосознание» удобнее всего вдали от политики, находясь в пресловутой башне из слоновой кости, в уединении: там легче, наверное, осмыслить «все» (!) проблемы общества, а затем взять на себя (также, видимо, всю) ответственность за него. Что означает последняя фраза? Интеллектуал

может (в наше время скорее: может, когда захочет, а раньше — должен) нести ответственность за свои идеи, мысли, которые он высказывает; за то, что написано им в его статьях, сказано в выступлениях и т.д. Но вот брать на себя ответственность за общество, — что бы это ни означало, это не означает ровным счетом ничего!

Изложенные несколько тезисов и одна концепция могут быть названы (с большими оговорками) позитивными, т.е. как-то признающими существование интеллектуалов и даже их функции. Но приблизительно с 70-х годов и в политической науке, и в публицистике, а также в дискуссиях и полемике возрастает влияние направления, так сказать, *«отрицания интеллектуалов»*. Это направление куда более влиятельно, нежели попытки хотя бы и в усеченном виде «оставить» для интеллектуалов некоторое место в обществе и политике, причем представители его подчас гораздо более агрессивны. Возьмем недавнюю книгу «Интеллектуалы с дудкой. Разоблачение магии профессионалов долга»⁸, автор которой — Лука Мастрантонио (р. 1979) — журналист из «Коррьере делла сера» — ставит цель показать, что никакого служения современные интеллектуалы не осуществляют, и вся их деятельность — не более чем отыгрывание роли «служителей» для возвеличивания собственной значимости, рекламы себя и своих произведений. «Шоумены мысли», которые хотят «иметь роль любой ценой», служить самим себе, получая за свое служение профит, «хорошо предсказывая, но плохо разбираясь в своих же пророчествах», — обвинения Мастрантонио невинны и необоснованны, за ними стоит откровенная неприязнь; автор не утруждает себя сколь-либо значимыми методическими пояснениями о природу политической роли интеллектуала, об истории интеллектуалов, зато от «бескомпромиссной» критики нет спасения никому, — в списке «обвиняемых» и Умберто Эко, и Джанни Ваттимо, и Ориана Фаллачи, и Альберто Азор Роза, и многие другие обладатели «выгодного титула». Всем им «разоблачитель магии», молодой критик запрещает высказываться, выносить на суд читателей свои суждения, — непринужденно навешивая ярлыки и бросаясь разной степени тяжести обвинениями (обоснованиями которых служат они же сами, — обвинения в стремлении к известности, в потребности быть всегда на экране и т.п.).

В том же стиле, что и «памфлет» Мастрантонио, была написана и книга Корин Мэйр «Интеллектуалоиды всех стран, соединяйтесь» (2007)⁹; в определенном смысле Мастрантонио следует как раз-таки «методологии» К. Мэйр: громче обвинения и «праведные» возмущения, ярче лозунги «даешь разоблачения!»; все это напоминает нашу шумевшую в свое время книгу Пола Джонсона «Интеллектуалы. От Маркса и Льва Толстого до Сартра и Хомского» (1990)¹⁰, автор которой выискивает (а когда не получается — то и придумывает) «компрометирующие» факты; цель — внушить читателю, что интеллектуалам верить нельзя и они не нужны в принципе. «Вытаскивая нелепые, странные, неприглядные черточки характера, поступки, высказывания своих персонажей (язык не поворачивается сказать “героев”), — говорит Л.Ф. Фадеева, — Джонсон стремится доказать, что такие люди не имели морального права оказывать влияние на других людей и на общество в целом»¹¹. Впрочем, странно было бы от яростного антикоммуниста, испытывающего ненависть и к Европе (к Франции в особенности), чего-либо иного. Рассмотренные «работы», надо сказать, отличает не столько непонимание, сколько какое-то агрессивное нежелание разобраться в базовой проблеме: кем, собственно, являются интеллектуалы и какова конкретно их роль в обществе и политике, чем она обоснована, как она развивалась и т.д. Авторы, подобные Джонсону и Мастрантонио, идут от обратного: тех, кто предназначен стать мишенью для их «критики», «записывают» в интеллектуалы автоматически: *интеллектуал — значит виновен*, и наоборот! Более сдержанной (хотя название и несколько обескураживает читателя, — но это уже не должно удивлять) представляется другая новая книга по нашей проблеме — «Интеллектуалы. Фиаско одного класса» Джанпаоло Фурджуэле¹². Автор представляет ряд интервью с современными интеллектуалами, в целом вывод простой и печальный: бывший универсальный, ангажированный интеллектуал ныне мутировал, распался, рассыпался, — одним словом, исчез.

Весьма печальные выводы относительно самого существования интеллектуалов представляет известный публицист Александр Кустарёв в своей книге — сборнике статей, посвященных интеллигенции и интеллектуалам, — «Нервные люди»; резюмируя

ряд критических тезисов западных исследователей по проблеме интеллектуалов (по большей части высказанных в полемике по данному вопросу). Основная статья сборника называется «Интеллигенция как тема публичной полемики». Вместе с Кустаревым мы видим, что многие к тому времени стали сомневаться не только в познавательной ценности понятия «интеллектуал», но даже и в научности его, признавая этот термин разве что в поверхностном смысле, но ни в коем случае не как наименование конкретной социальной группы; при этом он отмечает путаницу понятий «интеллектуалы» и «интеллигенция» в современной литературе. Кустарёв говорит, что «интеллигенция (интеллектуалы) — это прежде всего некая *виртуальная референтная группа*, определяемая по-разному теми, кто хочет к ней принадлежать, и теми, кто не хочет к ней принадлежать»¹³. Иными словами, «интеллектуалы» — это не название группы, наличествующей в социуме, но скорее «социальный определитель», один из многих в ряду похожих социальных определителей, которые «употребляются в целях положительной самоидентификации и негативной стигматизации, как ярлыки в политической борьбе, как содержательно-типологические обозначения объектов (targeted groups) политического манипулирования или маркетинга»¹⁴. Эти социальные определители, подчеркивает Кустарёв, «используются инструментально в ходе социальных конфликтов, политической борьбы, статусно-культурной экспансии, экономической конкуренции и компенсаторной мифологии»¹⁵. Вот примеры подобных социальных определителей, которые дает Кустарёв: «джентльмен», «буржуа (буржуй)», «мещанин», «люмпен», «интеллектуал», «профессионал», «менеджер», «новый русский» и т.д. Ясно, что при таком понимании вопрос об отношении интеллектуалов к политике невозможно даже и поставить!

По поводу соотношения понятий «интеллектуалы» и «интеллигенция» Кустарёв также настроен критически; также и к «интеллигенции» у него имеются *претензии*. Несмотря на то, что различие имеется, и оно автором признается: «Можно считать, что понятие “интеллектуал” — это функционально-ролевое определение, а не профессионально-цензовое. <...> За понятием же “интеллигенция” можно оставить именно значение профессионально-

цензовой категории — наподобие “белых воротничков”, “средних слоёв” или “служащих”), — автор настаивает на том, что «понятия “интеллигенция” и “интеллектуалы” не есть легальные конструкты. Поэтому они открыты для контроверз, а эти контроверзы, в свою очередь, не дают установиться никакой конвенции. Понятия “интеллигенция” и “интеллектуал” — зона неустойчивых конвенций. Это зона, так сказать, фатальной недоговоренности в обществе»¹⁶.

Как видно, склонность ряда публицистов (в меньшей степени исследователей — сложно, в самом деле, назвать *исследованием* книгу, к примеру, того же П. Джонсона) ставить задачу «разгрома» интеллектуалов, не вдаваясь при этом в суть вопроса и включая в число интеллектуалов даже и тех политических мыслителей и деятелей, которые творили задолго до появления интеллектуалов как таковых, вместе с самим этим словом. Впрочем, достаточно четко прослеживается и противоположная тенденция: многие исследователи демонстрируют превосходное владение предметом, знание проблематики в историческом ее развитии, — и тем интереснее, что эти авторы предлагают в качестве решения проблемы «исчезновения» интеллектуалов. Для репрезентативности возьмем совсем свежую книгу — «Как окончили свой путь интеллектуалы?» Энцо Траверсо — книга-диалог ученого-историка и исследователя политических доктрин, работающего во Франции, — с французским журналистом и антропологом Режи Мейраном (французское издание — 2013 г.¹⁷, итальянское — 2014-й¹⁸). Помимо обычных, классических причин «угасания» интеллектуалов и их замещения экспертами в «постидеологическую эпоху», эпоху «конца метанарратива» — «конец утопий XX века», «консервативный поворот 80-х годов», «коммерциализация культуры», «разочарования одного поколения» и пр. (многие из этих причин выявлены скорее по принципу одновременности, а не из отношений следования, иные — попросту *принято считать причинами* «конца интеллектуалов», иные же — надуманы), Траверсо связывает уход интеллектуалов с распространением в политической теории и проникновением в поры власти и массмедиа принципов неолиберализма, что породило, по выражению автора, «*нео-антиинтеллектуализм*». Изменение партийно-политической структуры Запада, торжество

catch-all parties, — все это привело к стремлению определенных политических сил избавиться от интеллектуалов; также новые силы и акторы политики отстраняются от культуры, отрицают культуру, воспринимают ее как балласт, излишнее бремя¹⁹, — вместе с интеллектуалами, ее представителями и защитниками, с дискуссиями, журналами, полемическими противостояниями, представительством интересов, — все это только мешает осуществлению планов «новой меритократии». Этот аспект — интеллектуалы, взятые во взаимосвязи с культурой, — весьма важен, и формулировка исследователя стоит того, чтобы заострить на ней внимание: культура стоит на пути у «нео-антиинтеллектуалистов», а вовсе не глобализируется, как это часто говорится.

Анализируя другие концепции исчезновения интеллектуалов, можно остановиться на интересной по форме, достаточно ценной в научном отношении, весьма симптоматичной работе Томаса Малдонадо, аргентинского философа и публициста, — книге об интеллектуалах второй половины XX века — «Что такое интеллектуал? Приключения и злоклучения одной роли»²⁰. Универсальных, политически ангажированных интеллектуалов он называет интеллектуалами-жрецами, это отчасти торжественное определение соответствует фукольдианскому «универсальному интеллектуалу» (знаменитое противопоставление *l'intellectuel universel* и *l'intellectuel spécifique*). Эта фигура интеллектуала-жреца имеет свою историю (и здесь аргентинский философ поднимает все прежние концепты «людей письма» — *hommes de lettres*, *men of Knowledge*, *Männer des Geistes* и пр.), но, по Малдонадо, в контексте левых политических движений после Второй мировой войны интеллектуал становится прежде всего тем, кто «занимает позицию (или, по крайней мере, так считают, что он делает) по самым разным вопросам политической жизни»²¹. Ключевое свойство политически ангажированного интеллектуала — то, что Малдонадо называет «гетеродоксия», *разномыслие*: это свойство объединяет интеллектуалов разных времен: «Призвание этих людей — всегда не соглашаться, спорить, мыслить разным образом»²².

Малдонадо крайне осторожно говорит об исчезновении интеллектуалов, допуская утрату ими некоторых функций или же пред-

полагая, что какие-то из этих функций изменяются, заменяются на другие; и при этом возникает соблазн изменить и само наименование интеллектуалов (например, на экспертов); по сути, оставляя вопрос открытым. Что же касается причин «ослабления» функций интеллектуала (а в этом сомнений нет) — то философ предлагает стандартный набор их: маргинализация интеллектуалов происходит прежде всего из-за кризиса политического участия, понимаемого ранее как долг, служение, борьба и отстаивание интересов; этому сопутствует кризис идеологий и универсальных проектов коллективного подъема (массы уходят из политики участия), — и на это все накладывается возрастающее унифицирующее влияние массмедиа. Гетеродоксия явно не соответствует новым веяниям, — отсюда ясно, что многие функции интеллектуалов становятся ненужными (а то и опасными). В этом плане небезынтересно вспомнить определение, данное интеллигенции видным большевиком, публицистом и литературным критиком, дипломатом В.В. Воровским: «идейный парламент» — так он называл интеллигенцию. Если Воровский подразумевал под этим «идейным парламентом» некое собрание, где «представители различных классов входят во всевозможные группировки, соответственно тому, как группируются интересы пославших их классов»²³, акцентируя строго классовую заданность, то мы можем вложить в это же выражение несколько иной смысл: как сейчас говорят, «площадка дискуссий», партийно-политическая полемическая площадка, на которой представители интеллигенции выдвигают разные мнения по самым разным вопросам (прежде всего — политическим), включившись в дискуссионное поле. Понятно, что в любом парламенте, пусть даже и идейном, будут различные группы, группировки, отряды, партии, подразделения и т.п.

Разбор многочисленных концепций, взглядов и мнений по поводу ухода (исчезновения, *истончения*, смерти, *исхода*, *умаления*, заката, — здесь разные авторы используют весь этот семантический спектр) интеллектуалов показывает, что проблема эта не решена до конца, — да и не может быть разрешена, так как окончательный вердикт невозможен: сказать *интеллектуалов больше нет* мы не можем, но и утверждать, что *интеллектуалы и по сей день в*

силе — аналогично нельзя однозначно. Однако важно отметить при этом, что в настоящий момент присутствие интеллектуалов — в таком понимании этого слова, которое относит нас ко временам зарождения этой политически активной группы, своего рода авангарда интеллигенции, то есть к событиям вокруг знаменитого дела Дрейфуса²⁴, — представляется во многом сомнительным: не к кому обратиться за прояснением политических событий, за комментариями и объяснениями истинных причин того или иного процесса, за прогнозом развития таких-то событий, никто не «травмирует» чувствительное общественное мнение резкими выпадами против власти, разоблачениями и призывами. Не прочтем мы в ближайшее время манифест наподобие «Я обвиняю!..» Эмиля Золя. Авторитет интеллектуалов, обусловивший политический эффект их выступлений в деле Дрейфуса и во многих политических баталиях XX века, — тот авторитет, который базировался, по мнению Жюльена Бенда, на нравственной силе их манифестов, получивших моральную поддержку демократических сил французского общества того времени, — принадлежит прошлому, причем достаточно далекому прошлому, если считать начало глобализации одновременно и точкой отсчета начала «ухода» интеллектуалов.

«Сам этот авторитет, — писал Ж. Бенда он в 1927 г., — в истории явление новое, во всяком случае в его нынешних масштабах. Я не нахожу в прошлом аналогов того эффекта, какой произвело во Франции вмешательство “интеллектуалов” в дело Дрейфуса... Невозможно представить себе, чтобы Римскую республику в ее агрессии против Карфагена укрепила моральная поддержка Теренция или Варрона или чтобы правительству Людовика XIV, ведущему войну с Голландией, дало дополнительные силы одобрение Расина или Ферма²⁵. Теперь ничего подобного вновь нельзя представить! Более того: и эти события в наши дни понять крайне тяжело, они кажутся чем-то вроде эпоса, верить которому как-то нелепо, да и не нужно. Тот «жар политических страстей», который был вызван «в артериях Франции» (Р. Роллан) письмом Золя в защиту Дрейфуса, в самом деле, сейчас представить нелегко: пафос манифестов интеллектуалов — увы — крайне тяжело серьезно воспринимать в нынешнюю «эпоху глобализации», когда в луч-

шем случае интеллектуалы исполняют декоративную функцию — пророков или жрецов истины из какой-то глубокой древности, которые могут царствовать, но не править, пророчествовать, но разве что в качестве живых экспонатов древности (вроде бронтозавров, по выражению Альберто Азор Розы²⁶); или же в качестве дополнения к реальным акторам политики, — самим политикам и их think tanks, джинам шарпам разного калибра. «Жар политических страстей» интеллектуалов стал достоянием театра: так, Романо Луперини пишет о том, что «в 80–90-е годы постмодернизм предложил некую фигуру интеллектуала, которая представляла бы исключительно блеск Запада: то ли интеллектуал-оракул, обладатель высшего знания, преданный Слову, посвятивший себя священнодействию Письма, углубившийся в изучения мифов и размышляющий только об отношениях человека и божественного (своего рода интеллектуальная ангелология); то ли интеллектуал — ироничный циник, скептик-пародист текстов и слов, пересмешник, великолепный нарцисс, стремящийся обратиться к своей выгоде и удовольствию свой же блестящий нигилизм»²⁷ — и выносит определение этих двух форм «деятельности» интеллектуалов как форм отказа от служения обществу, растрата своего дара в бессмысленном параде «блестящего нигилизма».

В чем тут дело? Надо полагать, виной всему — глобализация; причем одно это слово, как некоторым хочется представить, может объяснить все, что нас волнует: и причины «ухода» интеллектуалов, и «необходимость» их «замены» экспертами и аналитиками, и «неотвратимость» и «естественность» всех этих процессов. Так, исследователь истории французских интеллектуалов У. Дюваль утверждает, что «процесс глобализации усиливает ощущение триумфа западных, и в особенности американских, ценностей в мире, а тенденция к унификации культуры обостряет в интеллектуалах чувство собственного бессилия»²⁸. Говоря об упадке влияния интеллектуалов в мире потребления, У. Дюваль задает вопросы: «Кому нужен интеллектуал в свете экономического кризиса, инфляции и роста безработицы после 1973 года? И кому нужен интеллектуал, когда главными заботами общества становятся процветание, более выгодное трудоустрой-

ство, потребление и технологический прогресс? Интеллектуала просто некому слушать!»²⁹

Однако еще до «наступления» глобализации мы сталкиваемся с достаточно интересными событиями и фактами из истории интеллектуалов Западной Европы после Второй мировой войны, рассмотрение которых ставит под вопрос тезис «исчезновения» интеллектуалов как бы «естественным путем», в порядке логики событий: становится ясно, что речь идет не об исчезновении, уходе *naturaliter*, распылении или самоликвидации политически активной социальной группы, а скорее — об их *вытеснении* с политической сцены, отстранении от любого рода форм взаимодействия с властью и тем более влияния на нее, — причем вытеснении продуманном, последовательном и активном³⁰. Конечно, речь идет о практиках и идеологах атлантизма, об американском культурно-политическом присутствии в Западной Европе, ставшем определяющим фактором развития этого региона после Второй мировой войны. Интеллектуалы, по выражению Зигмунта Баумана, *проиграли*, — но проиграли не истории, не самим себе, а как раз-таки этим вполне конкретным и весьма агрессивным силам, идеям и людям. Идеология атлантизма, связанная с политической практикой, расширяла свое присутствие в Западной Европе, усиливая воздействие в сфере политической мысли и культуре, стремясь подчинить континентальную науку и культуру своим установкам и императивам: «Западная Европа, — пишет К.Н. Брутенц, — не имела выбора, и ее укрыл американский военный зонтик. США — держава-покровитель, разумеется, диктовала свои правила, и Западная Европа превратилась де-факто в протекторат Соединенных Штатов, которые контролировали внешнюю, а во многом, кстати, и внутреннюю политику европейских стран. И это отнюдь не преувеличение: именно так, как протекторат, Бжезинский и именует Европу периода “холодной войны”, да и после него»³¹.

С одной стороны, американским идеологам, политическим теоретикам и практикам необходимо было внедрить в общественно-политическую мысль определенные паттерны идеолого-политического плана, призванные в конечном счете стать парадигмальными установками для всей западноевропейской культуры

в ее целостности, — начертать своего рода «генеральную линию» дальнейшего развития западноевропейской мысли, и прежде всего — мысли политической. С другой стороны, добиться исполнения этого наказа, сделанного Америкой, очутившейся в эйфории «американского века», самой же себе, было трудно представить без «расчищения» идейного поля от ряда собственно европейских идей и принципов, равно как и без дискредитации определенных сил и групп, эти идеи и принципы генерировавших, осуществлявших и воплощавших. Одной из таких социальных групп были западноевропейские интеллектуалы, представляющие собой политически активную часть интеллигенции, по преимуществу связанную с миром культуры. Эта по происхождению и по сфере распространения романская модель взаимодействия культуры и политики, предоставляющая культуре определенные политические права и обязанности, в смысле политического эффекта реализации своих потенций в политике в особенности проявила себя во Франции и в Италии (но при этом влияние французских и итальянских интеллектуалов распространялось на весь Запад, и не только), и никаких симптомов исчезновения или умаления значимости своего «культурного представительства» в политике после Второй мировой войны не демонстрировала.

Свобода интеллектуала, автономия культуры, понимаемая совершенно по-разному *ангажированность*, неуправляемость, — все эти характерные черты «беспокойного племени» (причем в этом выражении опять-таки А. Азор Розы слово «племя» обозначает многочисленность интеллектуалов) интеллектуалов были неприемлемы для «вождей атлантизма», для атлантизма как единства идеологии и политической практики. Поэтому американскими разработчиками «генеральной линии» были выработаны различные методы по вытеснению интеллектуалов сначала из политики, а затем — и из общества, сначала — на периферию политической жизни, а затем — и на периферию общественно-политической мысли. Так, была выдвинута своего рода «установка» на «замену» интеллектуалов — экспертами, сведение интеллектуала к эксперту, навязывание интеллектуалам роли экспертов, им не свойственной и для них непонятной³². Здесь нельзя не процитировать слова

А.С. Панарина: «Везде, где только можно, американская экспансия приводит к замене сложного одномерным, высокого низменным, исполненного рефлектирующей самоиронии — “крутой” самонадеянностью новых варваров»³³. В самом деле, сложно представить эксперта, восклицающего вместе с Эмилом Золя «Я обвиняю!» или «Истина шествует!» или «Сеять сомнения, а не охотиться за истинами!» вместе с Норберто Боббио.

Другой метод вытеснения интеллектуалов — распространение и поддержка (самого разного рода) целого спектра концепций «конца идеологии» в 50-х гг. XX века. Это направление было четко противопоставлено послевоенным интеллектуалам-коммунистам и тем, кто сочувствовал коммунизму и СССР. Борьба с идеологией, призывы к «раскрепощению» и «дедогоматизации» марксизма, а также призывы покончить с «идеологическим энтузиазмом» (выражение Э. Шилза), — все эти лозунги скрывали по сути стремление определенных сил *расчистить идеологическое поле*, — причем явно не для того, чтобы оставить его открытым, *внедогоматичным* и демифологизированным, но именно для того, чтобы сделать это поле вполне «подготовленным» для осуществления культурно-эстетической агрессии атлантизма³⁴. Поэтому следует отличать критику марксизма и коммунизма, пусть и самую жесткую и бескомпромиссную, но не отвергающую диалог представителей различных мировоззрений и политических сил, — от того, что принято называть «антикоммунизмом», — то есть ангажированную позицию заведомого отрицания, неприятия всего, что связано с компартиями, учениями Маркса, Ленина и теоретиков марксизма-ленинизма последующих годов; с практикой коммунистического движения, в особенности второй половины XX века. Впрочем, борьба за деидеологизацию Западной Европы Америкой была выиграна, и к концу XX века место мифического советского комиссара, которым так пугали США Западную Европу, — «занял американский комиссар — представитель “воинствующего либерализма”, с неусыпной бдительностью и неистовым пылом выискивающий и искореняющий следы старого менталитета и старой морали. Прежде это называлось борьбой с буржуазными пережитками, теперь это называется борьбой с пережитками тоталитаризма»³⁵.

«Борьба за конец идеологии», навязывание «экспертизма», превознесение компетентности аналитиков и постоянное принижение значимости «некомпетентных», «излишне амбициозных» и «крикливых» интеллектуалов, лишенных якобы профессионализма, — и все это «происки» атлантизма (раньше бы сказали, мирового империализма) — нет ли здесь какого-то преувеличения? Едва ли: в самом деле, могли ли проводники идей и политической практики атлантизма (к 80–90-м годам XX века превратившегося, по выражению А.С. Панарина, в «великодержавный глобализм Америки»³⁶) допустить ту, по его же выражению, «присущую интеллектуалам иронию», являющуюся «разрушительной в отношении любой “лозунготиражирующей” политической практики»³⁷, если такая практика стремительно утверждалась в послевоенной Европе (и получила бы развитие и признание, равным образом и влияние)? Конечно, нет. Одно дело — интеллектуалы с их критическим сомнением и разрушительной иронией, и другое — эксперты-«профессионалы», аналитики, весьма далекие от «нежных» рассуждений, сомнений и «несанкционированного» анализа. Возможно ли со стороны идеологов «культурного плана Маршалла» было допустить существование влиятельной и независимой группы, выносящей на суд общественного мнения собственные, не согласованные с «генеральной линией» вердикты, ставящей задачей «сеять сомнения» (Н. Боббио), — и это тогда, когда «американский мессианизм» только начал утверждаться в Европе именно в качестве истины, за которой не надо было охотиться, поскольку она *провозглашена*; догмы, не терпящей никаких сомнений. Не в малой мере интеллектуалы были одной из сил, стоящих на пути продвижения американской культуры и американского «великодержавного глобализма». Не преувеличивая силу и влияние интеллектуалов, мы вполне можем говорить о них как о силе, противостоящей американскому влиянию, хотя бы и анализируя те серьезные усилия, которые были предприняты «американскими комиссарами» по устранению интеллектуалов с их неудобной гетеродоксией. И надо сказать, атлантисты одержали в Западной Европе весьма убедительную победу, так что ныне «в полном соответствии с манихейскими установками идеологического прогрессизма

мир рассматривается как находящийся на марше — от тоталитарного прошлого к американоподобному либеральному будущему. Как и водится в таких случаях, здесь различают непримиримых врагов и идеологических попутчиков. Одни подлежат устранению, другие — классификации и отбору на возможную пригодность»³⁸. Надо, конечно, признать, что в рядах непримиримых врагов интеллектуалы в наше время давно уже не числятся, а как попутчики устроить «американских комиссаров» они не могут: в самом деле, если задача нового «великого учения» — «либерального талмудизма», как говорил А.С. Панарин, в сравнении с марксизмом, бывшим оппонентом, «стала и проще, и приземленнее: вместо того чтобы искать черты нового общества и нового человека в текстах “учения”, их теперь предстояло узреть наяву — в лице американского образца»³⁹, — то очевидно, что никаких усилий, особенно интеллектуальных, прилагать для восприятия новой «генеральной линии» не требуется.

В настоящее время, надо признать вместе с Джульетто Къезой — интеллектуалом, борцом против американского неоимпериализма, — что «Европа и не свободна и не независима, как мечталось некоторым из ее отцов-основателей, ибо она покорно подчиняется воле заокеанского союзника и властелина»⁴⁰. Однако нет никаких оснований, что этот «порядок» установился окончательно, ибо, как продолжает Дж. Къеза, «Европа может выбрать и другой путь — альтернативный вариант самостоятельности и суверенитета. Но сделает этот выбор только при условии, что придут к власти новые правящие классы, не поддающиеся шантажу, не раболепствующие перед хозяином и не являющиеся лакеями по назначению “Хозяев Вселенной”»⁴¹.

¹ Здесь можно привести весьма интересный (и довольно печальный) пример: так, в книге Валери Жискар д'Эстена «Французы. Размышления о судьбе народа» (М., 2004) ни слова не говорится об интеллектуалах! Даже в главе 8-й, которая называется «О тех, в ком сегодня сосредоточены жизненные силы Франции», где, казалось бы, автор хотя бы вскользь коснется этой важнейшей для французской культуры и политики XX века темы, — мы ничего не находим... И это — тот самый Жискар д'Эстен, который в бытность свою президентом Франции принимал делегации интеллектуалов (в том числе Сартра, Андре Глюксмана и др.).

² Керни Р. Диалоги о Европе. М., 2002.

Эти диалоги были подобраны Р. Керни в течение долгих лет — с 1976 по 1994 гг.

- ³ Керни Р. Диалоги о Европе. М., 2002. С. 7.
- ⁴ Керни Р. Диалоги о Европе. М., 2002. С. 7.
- ⁵ Керни Р. Диалоги о Европе. М., 2002. С. 7.
- ⁶ Сауд Э. Европа и ее «чужие»: арабская перспектива // Керни Р. Диалоги о Европе. М., 2002. С. 51.
- ⁷ Сауд Э. Европа и ее «чужие»: арабская перспектива // Керни Р. Диалоги о Европе. М., 2002. С. 51.
- ⁸ *Mastrantonio L. Intellettuali del piffero: Come rompere l'incantesimo dei professionisti dell'impegno.* Padova, 2013.
- ⁹ *Maier C. Intellettualoidi di tutto il mondo, unitevi!* Milano, 2007.
- ¹⁰ *Johnson P. Intellectuals: From Marx and Tolstoy to Sartre and Chomsky.* N.-Y., 1990.
- ¹¹ *Фадеева Л.А. Кто мы? Интеллигенция в борьбе за идентичность.* М., 2012. С. 99.
- ¹² *Furgiuele G. Intellettuali. Una débâcle di classe. Conversazione con Alberto Abruzzese, Mirella Seri, Franco Ferrarotti, Erri De Luca.* Roma, 2014.
- ¹³ *Кустарёв А. Нервные люди: Очерки об интеллигенции.* М., 2006. С. 240.
- ¹⁴ *Кустарёв А. Нервные люди: Очерки об интеллигенции.* М., 2006. С. 241.
- ¹⁵ *Кустарёв А. Нервные люди: Очерки об интеллигенции.* М., 2006. С. 240.
- ¹⁶ *Кустарёв А. Нервные люди: Очерки об интеллигенции.* М., 2006. С. 240.
- ¹⁷ *Traverso E. Où sont passés les intellectuels?* P., 2013.
- ¹⁸ *Traverso E. Che fine hanno fatto gli intellettuali? Conversazione con Régis Meyran.* Verona, 2014.
- ¹⁹ *Traverso E. Che fine hanno fatto gli intellettuali? Conversazione con Régis Meyran.* Verona, 2014. P. 53.
- ²⁰ *Maldonado T. Che cos'è un intellettuale? Avventure e disavventure di un ruolo.* Milano, 1995.
- ²¹ *Maldonado T. Che cos'è un intellettuale. Avventure e disavventure di un ruolo.* Milano, 1995. P. 16.
- ²² *Maldonado T. Che cos'è un intellettuale. Avventure e disavventure di un ruolo.* Milano, 1995. P. 25.
- ²³ Из работы «Представляет ли интеллигенция общественный класс», цит. по: *Каранетян Р.О. Становление и развитие интеллигенции как особого социального слоя.* М., 1971. С. 53–54. Сама эта статья впервые увидела свет, выйдя в посмертном авторском сборнике: *Воровский В.В. Русская интеллигенция и русская культура.* Харьков, 1923.
- ²⁴ Об этом см.: *Никандров А.В. Интеллектуально-политическая деятельность Э. Золя и Ж. Клемансо в «эпоху Дела Дрейфуса» до публикации «Я обвиняю!..» Эмиля Золя // STUDIUM-2013. Сборник научных статей философского факультета МГУ / Под ред. Е.Н. Мошелкова, О.Ю. Бойцовой.* Пушкино, 2013.
- ²⁵ *Бенда Ж. Предательство интеллектуалов.* М., 2009. С. 217.
- ²⁶ См.: *Asor Rosa A. Il grande silenzio. Intervista sugli intellettuali / A cura di S. Fiori.* Roma-Bari, 2009.
- ²⁷ *Luperini R. Intellettuali, critica letteraria e globalizzazione // www.Allegoriaonline.it/PDF/132.pdf.* P. 191.
- ²⁸ *Дюваль У. Утраченные иллюзии: Интеллектуал во Франции // Республика словесности. Франция в мировой интеллектуальной культуре / Отв. ред. С.Н. Зенкин.* М., 2005. С. 347.
- ²⁹ *Дюваль У. Утраченные иллюзии: Интеллектуал во Франции // Республика словесности. Франция в мировой интеллектуальной культуре / Отв. ред. С.Н. Зенкин.*

М., 2005. С. 347.

³⁰ Вообще, и те процессы, начало распространения которых падает на рубеж 80–90-х гг. XX в. и которые принято называть глобализацией, в том виде, в котором они нарастают (прежде всего имеется в виду «американоцентричность» глобализации) совсем не обязательно считать объективными и безальтернативными. В работе «Искушение глобализмом» А.С. Панарина, — работе, актуальность которой, и так весьма высокая, в 2014–2015 гг. стала высокой в высшей степени, ставит задачу «лишить злонамеренность новейшего глобального хищничества “алиби” объективности и непреложности и вскрыть субъективное своеволие там, где нас призывают видеть одну только предопределенность» (*Панарин А.С. Искушение глобализмом. М., 2000. С. 11*).

³¹ *Брутенц К.Н. Закат американской гегемонии. М., 2009. С. 231.*

³² Да, с одной стороны, интеллектуалы «заменяются» экспертами, или скорее им навязывается эта новая роль; но с другой, — «возникает» некая странная группа как бы внутри интеллектуалов, — «идеологи». Возникает эта «группа» скорее в ряде работ, посвященных интеллектуалам, нежели в самой среде интеллектуалов, вовсе не намеревавшейся «разделиться» на экспертов и идеологов. Ясно, что такое «разделение» — не какой-то объективный процесс, вытекающий из логики развития интеллектуалов как особой группы, выполняющей особую роль в политике, но скорее нечто привнесенное, нечто вроде импульса извне, не имеющего отношения непосредственно ни к сущности, ни к существованию «бывших» интеллектуалов. Об этом см.: *Никандров А.В. Влияние американских «эксперткратических» идей на культуру и политику Западной Европы // Каспийский регион: Политика, экономика, культура. 2015. № 1.*

³³ *Панарин А.С. Правда железного занавеса. М., 2006. С. 158.*

³⁴ С целью продвижения идей «конца идеологии» и подобных под эгидой Америки была создана специальная структура — Конгресс за свободу культуры, распространение концепций «деидеологизации» и популяризация учений о постиндустриальном обществе в Западной Европе (прежде всего в научно-политических кругах и в среде интеллектуалов) стало одной из задач Конгресса за свободу культуры. Подробнее об этом см.: *Никандров А.В. Борьба идей в политической истории второй половины XX века: концепция конца идеологии и ее роль в идейно-политическом противостоянии коммунизма и атлантизма в эпоху холодной войны // Философия политики и права: Ежегодник научных работ. Вып. 5. Политика и политическое. М., 2014.*

³⁵ *Панарин А.С. Искушение глобализмом. М., 2000. С. 98.*

³⁶ *Панарин А.С. Искушение глобализмом. М., 2000. С. 92.*

³⁷ *Панарин А.С. Стиль «ретро» в идеологии и политике. (Критические очерки французского неоконсерватизма). М., 1989. С. 186.*

³⁸ *Панарин А.С. Искушение глобализмом. М., 2000. С. 99.*

³⁹ *Панарин А.С. Искушение глобализмом. М., 2000. С. 98.*

⁴⁰ *Къеза Дж. Что вместе катастрофы? М., 2014. С. 91.*

⁴¹ *Къеза Дж. Что вместе катастрофы? М., 2014. С. 92–93.*

Православная цивилизация и демократия
в условиях глобализации

Идея о том, что в процессе глобализации исчезают историко-культурные (или цивилизационные) особенности, и мир становится единообразным, стала поистине доминирующей среди обществоведов. Однако многочисленные события демонстрируют обратное: усиливаются политико-экономические противоречия не только на границах разных цивилизаций (на культурных разломах, если пользоваться терминами Сэмюэля Хантингтона), но и между конкурирующими элементами одной ценностной системы (например, в исламском мире между суннитскими и шиитскими сообществами). В частности, к выводу о нарастании различий в культурных доминантах между развитыми и развивающимися странами приходят Рональд Инглхарт и Кристиан Вельцель — авторы одного из последних исследований на тему человеческого развития¹.

Поэтому, несмотря на процесс глобализации, историко-культурные особенности не просто продолжают играть важную роль в политике, но и в ряде случаев их значение может усиливаться. Например, это утверждение справедливо в связи с постоянным увеличением населения развивающихся стран, что, соответственно, ведет к нарастанию и количества носителей традиционных ценностей, в то время как число приверженцев постиндустриальных принципов (население развитых стран) неуклонно сокращается.

Непреходящее значение историко-культурных особенностей особенно ярко проявилось в «третьей волне» демократизации как процессе, тесно связанном с глобализацией. Действительно, в этот период (конец 1980-х — начало 1990-х гг.) демократизация как один из основных глобальных (и глобализационных) трендов в разных странах проходила специфически и привела к различным результатам. При этом важную роль сыграла принадлежность трансформируемых политических систем к той или иной цивилизации. Так, наименьших

демократических успехов удалось добиться в государствах, относимых к православной цивилизации (Белоруссии и России, а также в Грузии, Молдавии, Румынии, Украине).

Такое положение вновь актуализирует вопрос о цивилизационной специфике этих сообществ. По оценке Александра Сергеевича 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»².

Поэтому необходимо проанализировать историко-культурные особенности России и других православных стран Восточной Европы с целью выявления принципов их успешной демократизации в условиях глобализации. В данной статье в наиболее общем виде таковые особенности определяются как цивилизационная специфика.

Здесь критики, руководствуясь известным тезисом о секулярности, характерной для модернизированных обществ, могут отметить, по их мнению, противоречие между достижением эффективной демократии (как одной из основных задач политической модернизации) и сохранением религиозных воззрений граждан. Автор полагает, что в случае с христианством никакой проблемы не возникает. Дело в том, что в литературе, посвященной проблемам политической и экономической модернизации, теме человеческого развития, под сокращением религиозности подразумевается в первую очередь уменьшение языческих верований в их либеральной интерпретации. Например, упомянутые выше Инглхарт и Вельцель со ссылкой на Дэвида Ландеса, характеризуя период перехода от одной эпохи к другой, пишут следующее: «Наука превратилась в источник знаний, соперничавших с божественным откровением и пошатнувших интеллектуальную монополию церкви, яростно отстаивавшей вечность и неизбежность феодального общества»³.

Также эти авторы, рассуждая о модернизации, отмечают: «Технические новшества, возникающие в результате постоянного развития науки, позволяют человеку преодолеть ограничения, наложенные на него природой; обрела правдоподобие и бросила вызов общепринятому тогда мнению: свобода и самореализация возможны лишь на том свете»⁴. Однако в Евангелии не делается акцент на

достижении свободы и самореализации, в нем говорится о Царствии Небесном. В своем учении Христос показывает путь для спасения души и соединения с Богом. В целом христианство — путь духовного совершенствования, а не материально-технического. Поэтому материально-технический мир остается в ведении науки, политики и т.д. Здесь не происходит конфликта (полномочий, интересов и др.) между духовной и материальной сферами.

Рассуждая в русле идеи православной цивилизации Панарина, необходимо начать с важнейшей особенности православной цивилизации — соборности. А.С. Хомяков определял соборность как «единство по благодати Божией, а не по человеческому разумению»⁵. Ф.М. Достоевский, рассуждая о соборном начале России, подчеркивал: «Я говорю про неустанную жажду в народе русском, всегда в нем присущую, великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христова...»⁶

«Всенародное всебратское единение» — соборность — это не простое слияние личности и общества, не растворение человека в коллективе, не какое-то стадное чувство, как ошибочно склонны интерпретировать соборность многие современники. Соборность — это качественное состояние целостного сообщества, в котором каждая индивидуальность так же целостна, самостоятельна, ценна, как и окружение, не отграничена от социума, а объединяется с ним, приобретая еще большее значение среди себе подобных.

Немецкий мыслитель и историк Вальтер Шубарт по этому поводу указывает: «Русский не является человеком массы, он высоко ценит свободу человеческой личности... Идеалом личности на Западе является сверхчеловек, в России — всечеловек. Сверхчеловек стремится ввысь из жажды власти, всечеловек идет вширь из чувства любви»⁷. Интересно отметить, что Шубарт считает соборность русских людей проявлением демократии: «Если он (русский. — М.Я.) смотрит на ближнего своего, он видит в нем не врага, а брата. Он верит в естественную доброту ближнего вплоть до доказательства противного... Чувство братства делает русскому жизнь много легче и выносимее, чем европейцу с его инстинктом борьбы, грабительства и конкуренции... Сколь братским является обычай называть друг друга не по титулам и званиям, а по имени

и отчеству. Это признак подлинного и внутреннего демократизма»⁸. Таким образом, в специфике российской культуры и менталитета можно найти подтверждение идеям Жана Жака Руссо о коллективной воле, на которой базируется общественное и государственное прямое демократическое управление.

В связи с изложенным возникает вопрос: может ли соборное общество считаться гражданским? Полагаю, ответ утвердительный. Соборное общество подпадает под определение гражданского в соответствии с Оксфордским словарем, где используется определение Гегеля: «Объединение свободных и равных граждан, не являющихся ни государством, ни семьей (в широком смысле слова), т.е. добровольные ассоциации, фирмы и корпорации»⁹.

Соборная специфика является определяющим элементом демократической модели православной цивилизации. Соборный принцип ярко проявился в демократической практике Новгородской и Псковской вечевых республик, обусловил восприятие и направленность общественно-политической дискуссии о демократии в России XVIII — начала XX вв. Этот принцип нашел отражение в советской государственной системе с Верховным Советом как высшим органом государственной власти и Советами народных депутатов, которые осуществляли руководство и контроль в сферах государственного строительства, экономики, общества, культуры.

Это свое значение соборность сохраняет и в условиях глобализации. В контексте современного исследования цивилизационной модели демократизации для православной цивилизации соборность может рассматриваться как фактор объединения православного сообщества для совместного создания новой политико-государственной структуры демократического типа.

Соборный принцип, на мой взгляд, может быть соотнесен с главными положениями модели «демократия участия», выражаясь термином Дэвида Хелда¹⁰, — концепции демократии и свободы Кроуфорда Макферсона, Кэрол Пейтман и др. «новых левых», которая была центральной парадигмой всего левого движения на Западе в 1970-е — 1980-е гг.

Рассмотрение специфики демократизации для православной цивилизации вряд ли будет полным без учета идей русских фило-

софов. Здесь наиболее современными являются либералы (мыслители консервативного толка рассуждали в монархической парадигме, поэтому их взгляды на сегодняшний день представляют лишь исторический интерес).

Оценивая потенциал народного самоуправления, Б.Н. Чичерин отмечал, что демократию ни при каких обстоятельствах не следует рассматривать в качестве идеальной формы общественного устройства, однако нельзя ее осуждать, т.к. она содержит в себе большие возможности: «Умеренная демократия, уважающая свободу, может быть весьма хорошей политической формой, способной удовлетворить самым высоким потребностям человека»¹¹.

Идея народного представительства — одна из ключевых в трудах Б.Н. Чичерина, означающая право граждан участвовать в политическом управлении, понимается и как высшая степень личной свободы, и одновременно как ее гарантия. При этом непеременимым условием политического участия является моральная ответственность: «Гражданин, имеющий долю власти, должен действовать не для личных выгод, а во имя общего блага; он должен носить в себе сознание не только своих частных целей, но и общих начал, господствующих в общественной жизни»¹².

Проблема представительства в демократии была оригинально осмыслена в трудах еще одного русского мыслителя-либерала — М.Я. Острогорского. Этот ученый, наверное, впервые в отечественной и мировой политической науке сделал критический комплексный анализ процесса появления и развития политических партий Великобритании и США. Одна из главных посылок исследования состоит в том, что современная демократия рассматривается как способ устрашения граждан: «Все политические свободы: свобода печати, право собраний, право ассоциаций и гарантии индивидуальной свободы, на которые опирается всеобщее голосование и которые рассматриваются как гарантии свободы, являются лишь формами или орудиями власти социального запугивания, защитой членов государства против злоупотребления силой»¹³.

Такое положение бессильны исправить даже нацеленные на представление и защиту интересов граждан политические партии. Эти организации для достижения власти поставили во главу угла

принцип полного подчинения членов своей программе и иерархии, а также установили практику партийной дисциплины как единственно верного типа политического поведения. Организационный формализм и слепое подчинение руководству уничтожили в человеке полезную инициативу, самостоятельность, широту взглядов и стали причинами потери свободы маневра и видения перспективы. В борьбе за власть с конкурентами политические партии отделились от демоса и утратили функции эффективного представления его интересов.

Выход из сложившегося кризиса возможен при условии повышения уровня морали в обществе: «Вдвойне важно в демократии поднимать интеллектуальный и моральный уровень масс: вместе с ним автоматически поднимается моральный уровень тех, которые призваны стоять выше масс»¹⁴.

Для совершенствования демократического процесса Острогорский предлагает отказаться от старых партий в пользу новых общественных организаций — свободных ассоциаций граждан, движений или лиг, формирующихся для решения конкретных целей, при этом в процессе управления следует отдавать приоритет личности, а не политическим институтам. На основе данных политической практики США, исследователь отмечает, что «в последнее время можно было также наблюдать развитие применения и усиление роли лиг, посвященных защите каких-либо частных задач в ущерб постоянным партийным организациям. Демократическое управление, задыхающееся при партийном режиме, требует более гибкого, более эластичного способа действий. Концепция лиг, внушаемая самим политическим опытом, дает наиболее ясное, наиболее законченное выражение этой практической необходимости»¹⁵. Участие в таких лигах, в отличие от партийного членства, не должно разделять социум, наоборот, даже при наличии разногласий по каким-либо вопросам оно направлено на объединение различных сообществ по достижению схожих целей.

Деятельность лиг станет мощным стимулом для подъема общественного сознания, повышения степени ответственности граждан, достижения равноправия граждан, а также для расширения их моральной свободы, для дальнейшего развития политической культуры.

Политическое участие в новом формате, по мнению Острогорского, будет содействовать утверждению истинного индивидуализма, при котором свободный индивид осознает самого себя, осознает свои права и обязанности, а также осознает необходимость защищать право каждого человека на свободу. Такой истинный индивидуализм, проникнутый подлинной моральной свободой, станет «краеугольным камнем демократии»¹⁶. Разумеется, необходимо длительное время для достижения такого морального и интеллектуального уровня общества, при котором станет возможным реализация данной демократической модели. Однако даже «когда концепция лиг вытеснит собою постоянные партии, она не будет осуществлена в своей полной логической чистоте, как это обычно случается со всеми политическими концепциями»¹⁷.

Проблему эффективного самоуправления граждан Острогорский решает, исходя из элитарного подхода к демократии. Согласно его взглядам, чтобы «не сбиться о пути», демосу необходимы ответственные и компетентные лидеры. Условием для наделения властными полномочиями является естественный отбор правящей группы, потому что «равенство прав не может компенсировать естественного неравенства умов и характеров»¹⁸. Для того чтобы осуществлялось «настоящее управление лидеров в политическом обществе: 1) нужно, чтобы люди, способные его осуществить, нашли легкий доступ к общественной жизни; 2) нужно, чтобы эти люди, облеченные политическим влиянием, приняли на себя ответственность; 3) чтобы эта последняя была реальна, нужна секция контроля; 4) наконец, для того, чтобы их деятельность была эффективной, должно быть обеспечено ее постоянство»¹⁹.

Б.Н. Чичерин и М.Я. Острогорский в своих концепциях исходят из рациональной посылки того, что выбор народа зависит от уровня их развития, от их способности пользоваться правами и соблюдать обязанности, что диктует необходимость повышать уровень морального и нравственного развития граждан. При этом Чичерин все-таки не готов доверить демосу всю полноту власти: выступая за демократию, в процессе принятия политических решения он отдает приоритет мудрому и ответственному монарху, руководствующемуся высокой моралью. Острогорский, напротив, ратует за подлинное

народовластие при условии совершенствования принципов морали, расширения истинного индивидуализма, в том числе через самостоятельное политическое участие в свободных ассоциациях граждан под руководством ответственных и компетентных лидеров.

В контексте идей Чичерина и Острогорского становится очевидной ошибочность посылки о ведущей роли правительства в партийном строительстве при демократизации. Дело в том, что созданные чиновниками партийные новоделы очень часто оказываются мало связанными с рядовыми гражданами и не способствуют защите и продвижению их интересов, что усиливает рост недоверия демоса к структурам власти. Поэтому истинное значение правительства состоит не в управлении процессом партийного строительства, а в создании оптимальных условий для морального и нравственного совершенствования, обеспечения равноправия и свобод граждан в рамках ими организуемых независимых ассоциаций с целью дальнейшего политического развития.

Таким образом, идеи русских философов и учет соборной специфики позволяют выделить несколько главных принципов успешной демократизации православной цивилизации в современных условиях. На первое место следует поставить необходимость укрепления и расширения общественных связей между православными странами Восточной Европы по линии православных церквей, т.к. именно эта практически единственная не дискредитированная добровольная ассоциация содействует созданию климата доверия между людьми, укреплению гражданского общества, а также формированию подлинной демократической инициативы граждан. Второе — возрождение соборной традиции путем ее воспитания в гражданах. Третье — это построение системы не президентского, а парламентского типа (система Советов) с максимальными возможностями прямого политического участия, что обусловлено как соборной традицией, так и историческим опытом.

Изложенные принципы позволят избежать повторного неуспеха демократизации по западному образцу и вернуть православной цивилизации ее достойное место в глобальном сообществе.

¹ *Инглхарт Р., Вельцель К.* Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. М., 2011. С. 14.

- ² *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. С. 6.
- ³ *Инглхарт Р., Вельцель К.* Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. М., 2011. С. 27.
- ⁴ *Инглхарт Р., Вельцель К.* Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. М., 2011. С. 27.
- ⁵ *Хомяков А.С.* Полное собрание сочинений: В 8 т. М., 1907. Т. 2. С. 217.
- ⁶ *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Л., 1984. Т. 27. С. 19.
- ⁷ *Шубарт В.* Европа и душа Востока // Посев. 1974. С. 79.
- ⁸ *Шубарт В.* Европа и душа Востока // Посев. 1974. С. 76.
- ⁹ Политика. Толковый словарь: Русско-английский. М., 2001. С. 121.
- ¹⁰ См.: *Хелд Д.* Модели демократии. М., 2014.
- ¹¹ *Чичерин Б.Н.* Курс государственной науки: В 3 ч. М., 1898. Ч. 3. Политика. С. 185.
- ¹² *Чичерин Б.Н.* О народном представительстве. М., 1899. С. 17.
- ¹³ *Острогорский М.Я.* Демократия и политические партии / Под ред. и с предисл. Е. Пашуканиса. М., 1930. Т. 2: Соединенные штаты Америки. С. 247.
- ¹⁴ *Острогорский М.Я.* Демократия и политические партии / Под ред. и с предисл. Е. Пашуканиса. М., 1930. Т. 2: Соединенные штаты Америки. С. 247.
- ¹⁵ *Острогорский М.Я.* Демократия и политические партии / Под ред. и с предисл. Е. Пашуканиса. М., 1930. Т. 2: Соединенные штаты Америки. С. 368.
- ¹⁶ *Острогорский М.Я.* Демократия и политические партии / Под ред. и с предисл. Е. Пашуканиса. М., 1930. Т. 2: Соединенные штаты Америки. С. 357.
- ¹⁷ *Острогорский М.Я.* Демократия и политические партии / Под ред. и с предисл. Е. Пашуканиса. М., 1930. Т. 2: Соединенные штаты Америки. С. 367.
- ¹⁸ *Острогорский М.Я.* Демократия и политические партии / Под ред. и с предисл. Е. Пашуканиса. М., 1930. Т. 2: Соединенные штаты Америки. С. 315.
- ¹⁹ *Острогорский М.Я.* Демократия и политические партии / Под ред. и с предисл. Е. Пашуканиса. М., 1930. Т. 2: Соединенные штаты Америки. С. 315.

Культурное наследие и туризм в эпоху глобальной
нестабильности: цивилизационные,
политические и социокультурные аспекты

В современную эпоху глобальной нестабильности социально-экономических процессов правильное использование культурного наследия позволяет сохранить уникальность и самобытность национальных и региональных культур. Введение культурного наследия в повседневную жизнь современных людей создает условия для успешного противодействия размыванию традиционной культуры и сохранению национальной самоидентификации народов в ходе наступления глобальных процессов на этнокультурные особенности и отличия веками сложившихся сообществ. Также необходимо отметить, что культурное наследие — это один из важнейших социально-экономических и интеллектуальных ресурсов, определяющих материальное и социокультурное развитие современного общества не только в национально-государственных границах, но и на международном уровне.

Представление о массовом туризме как о составной части глобализирующегося мира, в частности глобальной экономики, не вызывает сомнений ни у кого в настоящее время. Как известно, в сферу туризма вовлечены миллиарды людей всех континентов Земли. Поэтому туризм представляет собой не только экономический феномен, а также важное социокультурное явление современной цивилизации. Одним из наиболее развитых и массовых видов туризма является культурно-познавательный, который во многом существует за счет использования объектов всемирного и национального культурного наследия.

К Всемирному наследию ЮНЕСКО относятся выдающиеся объекты материальной культуры, признанные достоянием всего человечества в связи с их уникальными и феноменальными особенностями. К национальному наследию также относятся особо

ценные объекты материальной культуры, признанные достоянием одного народа или нескольких, как правило, проживающих в одном государстве, в связи с их неповторимыми особенностями и выдающимся значением для будущих поколений.

К всемирному и национальному наследию также относятся шедевры нематериальной культуры. В октябре 2003 г. была принята Международная конвенция об охране нематериального культурного наследия, которая дала определение этому феномену. «Нематериальное культурное наследие означает обычаи, формы представления и выражения, знания и навыки, — а также связанные с ними инструменты, предметы, артефакты и культурные пространства, — признанные сообществами, группами и, в некоторых случаях, отдельными лицами в качестве части их культурного наследия. Такое нематериальное культурное наследие, передаваемое от поколения к поколению, постоянно воссоздается сообществами и группами в зависимости от окружающей их среды, их взаимодействия с природой и их истории и формирует у них чувство самобытности и преемственности, содействуя тем самым уважению культурного разнообразия и творчеству человека»¹. Таким образом, международное сообщество относит к нематериальному культурному наследию произведения национального эпоса и фольклора, хореографию, музыкальное творчество, народные художественные промыслы и традиционные технологии, бытовые традиции, топонимию и т.д.

В Глобальном этическом кодексе туризма Всемирной туристской организации (ЮНВТО) туризм признан сферой, использующей культурное наследие человечества и вносящей свой вклад в его обогащение. В указанном Кодексе содержатся рекомендации по сохранению наследия при его туристском использовании. Авторы Кодекса считают, что именно туристская индустрия является одной из наиболее заинтересованных отраслей экономики и общественной деятельности в деле сохранения и возрождения объектов наследия.

В этой связи актуализируются проблемы сохранения наследия от туристов, которые нередко становятся одним из источников опасности для объектов наследия. Под угрозой разрушения и исчезновения находятся многие объекты, включенные в список памятников мирового наследия ЮНЕСКО. Хаотичное развитие ту-

ризма наносит вред не только материальным памятникам культуры, но и нередко ведет к насильственному изменению уклада жизни коренных народов, разрушению традиций и обычаев. Международные организации призывают бороться против девальвации культуры, чрезмерной стандартизации фольклора и изделий народных промыслов, проявлений неуважения к местным сообществам и чрезмерно коммерческого подхода к представлению наследия. Поэтому основная проблема государственного регулирования в сфере культурно-познавательного туризма состоит в том, чтобы объединить две противоположные на первый взгляд тенденции — сохранение объектов наследия и развитие туризма — таким образом, чтобы они не противоречили, а дополняли друг друга.

В настоящее время сохранение и рациональное использование культурной среды и объектов культурного и природного наследия, в том числе в туристских целях, приобретает принципиально важное и фундаментальное значение для всех регионов России. При эффективном использовании историко-культурного наследия и прогрессивных форм современной культуры происходит нравственное развитие личности и формирование чувства патриотизма у новых поколений молодых людей. Культурное наследие — это один из важнейших современных национальных ресурсов, определяющих социально-экономическое и социально-культурное развитие в российском обществе. При этом необходимо заметить, что культурное и природное наследие России представляет собой мощную и традиционную основу их взаимного тяготения, формирует уникальную культурную общность на огромном евразийском пространстве. Поэтому культурное наследие является одновременно и фактором общей совместной истории народов России, и фундаментом формирования новых программ взаимного сотрудничества в XXI веке.

Для большинства российских регионов туризм в настоящее время играет весьма заметную роль в экономике и социально-культурной жизни. В то же время для большинства регионов России характерны относительно низкие показатели вклада туризма в региональные ВВП и высокий уровень вывоза капиталов через туристов, выезжающих в другие регионы и страны. Туристский потенциал России, как природный, так и историко-культурный,

отличается большим разнообразием, уникальностью и колоритом. Однако его использование, несмотря на обязательное наличие региональных туристских программ и проектов, вряд ли можно считать достаточным для решения задач развития межкультурного диалога, воспитания подрастающего поколения, создания культурной и туристской инфраструктуры, а также формирования положительного образа региона и страны в целом.

В настоящее время в российских регионах наблюдаются расхождения в методологии сбора и обобщения статистических данных о развитии туризма. В целом организация статистического учета в сфере туризма требует серьезного пересмотра и совершенствования, поскольку имеющиеся в распоряжении статистические данные не отличаются систематичностью, нередко носят необъективный и фрагментарный характер, а их обобщение производится в целях решения задач, не позволяющих проанализировать экономические, организационные и территориальные особенности развития туризма. Поэтому гармонизация статистического учета, использование согласованных методических подходов к сбору и систематизации статистических данных, использование международных принципов статистического учета в туризме, периодическое издание сравнительных анализов сферы туризма для всех регионов России являются важными задачами в этой деятельности.

Российский научно-исследовательский институт культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачева (далее Институт наследия) по заказу Министерства культуры Российской Федерации в 2013–2014 гг. осуществил научно-практическую работу по совершенствованию системы государственного статистического наблюдения и введению нового широкого спектра качественных показателей туристских потоков в России. Итоги этой работы с участием специалистов из регионов Российской Федерации обсуждались 10–11 июля 2014 г. на конференции, которую Минкультуры России провело на базе Института наследия. Участники конференции активно поддержали предложенную систему по совершенствованию статистического учета и наблюдения в сфере туризма в регионах Российской Федерации.

Современная туристская индустрия — это динамично развивающаяся интегративная система, в которой все теснее сплетаются инте-

рессы различных ее многочисленных компонентов: от туристского потенциала территории до процесса формирования потребностей и спроса личности на поездку к культурным и природным объектам. Поэтому взаимная интеграция культуры и туризма постоянно углубляется и расширяется, обретая новые формы и виды. Культурное наследие является одним из наиболее привлекательных ресурсов для туризма на всей территории Российской Федерации. Из этого следует, что одним из направлений взаимной интеграции сферы культуры и туризма является создание благоприятных инфраструктурных, коммуникативных и организационных условий, способствующих обеспечению доступности культурных ценностей нашей страны, как для граждан России, так и для иностранцев.

В настоящее время Институт наследия занимается разработкой предложений по развитию международной программы ЮНЕСКО «Всемирное наследие и устойчивый туризм». В целом многочисленные вопросы и проблемы, возникающие в процессе туристского использования объектов наследия, являются важным направлением научно-методических и прикладных исследований специалистов Института наследия. Это направление деятельности включает в свой состав работу по методике оценки ущерба, который наносит туризм объектам наследия, а также правовые и экономические аспекты взаимодействия представителей туристической индустрии и управляющих структур объектами наследия и охраняемыми территориями, и многие другие. В настоящее время уделяется особое внимание объектам Всемирного наследия ЮНЕСКО, что естественно, т.к. наша страна должна выполнять международную Конвенцию об охране всемирного культурного и природного наследия 1972 г. Однако такие важные и известные объекты — это всего лишь наиболее зримое отражение состояния всего огромного комплекса национального наследия России. Поэтому перед всем российским обществом стоит задача донести до всех комплексное понимание понятия «наследия» как материального, духовного и/или нематериального. Отечественным ученым предстоит уточнить типологию и классификацию объектов наследия, провести комплекс теоретических и прикладных работ по их сохранению и использованию, в том числе в сфере туризма.

В настоящее время одной из главных форм использования объектов культурного наследия является культурно-познавательный туризм. Благодаря этому виду туризма, сотни миллионов людей во всем мире ежегодно посещают с познавательными и образовательными целями тысячи объектов культурного наследия различного уровня во многих государствах. С одной стороны, туризм создает экономические основания для материального поддержания, сохранения и научного изучения объектов культурного наследия, а также обеспечивает условия для продления его культурной жизни. С другой стороны, из-за сильно возросших туристских потоков, а это неоспоримая тенденция последних десятилетий, создается угроза деградации многих объектов культурного наследия. В первую очередь, страдают от наплыва посетителей широко известные и доступные историко-культурные объекты и охраняемые территории, особенно в пик туристского сезона.

Чрезмерная посещаемость туристами объектов наследия, выгодная, естественно, в чисто экономическом отношении, требует ограничительных режимов, что вызывает неизбежные противоречия и конфликт интересов. Для снижения негативного воздействия массового туризма на объекты наследия важнейшая роль принадлежит оптимизации системы управления особо ценными территориями и музейными комплексами, включающими правовые, административно-финансовые, социальные, технологические, планировочные и другие необходимые меры. Особенно важны меры воспитательные и просветительские, которые должны быть направлены, прежде всего, на подрастающее поколение, которому с раннего детства должны прививать не только любовь и уважение к отечественной и зарубежной культуре, но и обязательные правила поведения при посещении объектов наследия. В этой связи уместно заметить, что помимо развития детского и юношеского познавательного туризма важно привлекать детей с самого раннего возраста к участию в краеведческом движении.

«Развитие туризма и сохранение историко-культурного наследия — два взаимосвязанных направления деятельности государства и общества. Одним из основных условий успеха этой деятельности является вовлечение в сферу туризма всего многообразия

наследия»². В этом, безусловно, правильном положении также заложено противоречие. С одной стороны, государство и общество заинтересовано в сохранении и даже расширении доступа самых широких слоев населения к объектам наследия. А с другой стороны, государственные структуры вынуждены ограничивать доступ к объектам наследия, чтобы сохранить их и окружающую среду для будущих поколений.

В этом противоречивом, но неизбежном процессе развития туризма во взаимодействии с культурным наследием основным положением должен стать принцип упреждения, основанный на постоянном мониторинге и прогнозировании возможных сценариев развития событий и определения вероятности утраты объектами наследия их выдающейся универсальной ценности, подлинности или уникальных свойств. В связи с этим становится жизненно необходимым разработка для каждого конкретного объекта наследия предельно допустимых техногенных и антропогенных нагрузок, которые могли бы учитывать наиболее вероятные последствия разрушительных воздействий туристских потоков.

В настоящее время сохранение традиционных ценностей, исторического и культурного наследия и передача их будущим поколениям становится одной из приоритетных задач современного общества, которую во многих случаях нельзя решить без развития туристской деятельности. Туризм, как и всякая деятельность человека, направлен не только на удовлетворение потребностей, но и на развитие человеческой культуры. В результате этой деятельности человек получает опыт сотрудничества, сопричастности с местом, в котором он пребывает, с его народом, культурой, религиозными традициями. Каждый вид туризма, даже имеющий специфические черты и особенности, способен играть заметную роль в общих целях развития общества и благоприятствовать установлению доверительных отношений между людьми разных культур и религий.

Культурно-познавательный туризм и, прежде всего, внутренний на территории Российской Федерации, несмотря на продолжающийся глобальный финансово-экономический кризис, продолжает развиваться. Общая экономическая ситуация в России складывается таким образом, что в целом выездной туризм будет сокра-

щаться, и это будет положительно сказываться на развитии внутреннего туризма. Однако мировой экономический кризис будет продолжаться еще несколько лет, поэтому люди будут предпочитать тратить деньги только на отдых и экономить на культурно-познавательных поездках за границу. Постепенно этот баланс начнет выравниваться, и со временем культурно-познавательный туризм вновь будет преобладать над отдыхом, особенно в сегменте внутренних поездок по России. «Очевидно, что роль туризма как фактора сохранения наследия в Российской Федерации может быть значительно усилена. Существующие в туризме технологии позволяют сделать привлекательной и посещаемой практически любую местность или город. Однако активное использование туризма и туристских ресурсов и технологий как эффективного фактора возрождения и сохранения объектов наследия может быть осуществлено на базе единой государственной стратегии, которая должна предусматривать вовлечение объектов наследия в сферу интересов организаторов туризма и участия туристских организаций в сохранении и реставрации объектов культурного наследия»³.

Взаимодействие культуры и туризма позволяет реализовывать такие важные принципы сотрудничества в обществе, как обеспечение межкультурного диалога, гуманизма и толерантности, укрепление взаимопонимания и уважения к культурному и религиозному разнообразию посредством туризма, осознание особой значимости универсальных ценностей культуры.

В настоящее время весь мир, в том числе и наша страна, находится в затяжном экономическом кризисе, усугубленном цивилизационным кризисом, вызванном крахом политики мультикультурализма в Европе и безответственной внешней политикой доминирования в мире США. Говоря об отечественном туризме в период современной глобальной нестабильности необходимо отметить, что один важнейший фактор оказывает особое влияние на его состояние и развитие, и это — рецессия в экономике России. Причем мировой кризис продолжается во многих странах мира и существенно влияет на общественно-политические процессы в разных регионах нашей планеты. Это, прежде всего, финансовые проблемы многих государств и больших групп людей, распространение бедности, нехватка природ-

ных ресурсов, экономические, межэтнические и межрелигиозные войны. Указанные процессы в совокупности можно назвать всемирным цивилизационным кризисом.

Россия, естественно, вписана в эти глобальные мировые процессы, поэтому отечественный туризм также вступил в период кризиса. По прогнозам специалистов, международный туризм должен резко сократиться, потому что будут увеличиваться расходы на транспорт, а также дорожать инфраструктура приема путешественников. Поэтому многие люди не смогут совершать туристские поездки по причине невозможности их оплачивать. В некоторых странах мира остро стоит проблема воды, ее добыча, меры экономного расходования — это большие затраты, что тоже будет отражаться на удорожании поездок. Выход из такой ситуации лежит в области развития социального туризма в нашей стране, когда государство, профсоюзы, благотворители и работодатели доплачивают туристам за поездку, но, прежде всего, для посещения российских объектов наследия, достопримечательностей и мест отдыха. Вопрос о социальном туризме можно и нужно остро ставить уже сейчас, не откладывая его для будущих поколений.

Кроме того, в современных реалиях многих регионов мира, где усиливаются гонения на христиан, происходят разрушения объектов наследия и туристской инфраструктуры, стоит вопрос о безопасности поездок. А значит, международный туризм будет сокращаться, поэтому начнут возрастать и уже увеличиваются внутренние туристские поездки к объектам культурного и природного наследия России. В связи с этим необходимо возрождать забытую гайдаровскими реформами отечественную туристскую инфраструктуру, развивать ее для того, чтобы российская сфера услуг по качеству и разнообразию приблизилась к мировым стандартам.

Как писал А.С. Панарин, «сегодня Россия пребывает в одиночестве»⁴, поэтому возможно частичное или полное закрытие границ по политическим или экономическим причинам: для российских туристов это — также один из возможных сценариев западных режиссеров-постановщиков мирового политического спектакля. Но будем надеяться, что этого не произойдет; однако понимать, что такое развитие событие может быть реальностью, мы обязаны. В связи с этим

необходимость развивать российскую туристскую инфраструктуру представляет не только возможность развить и укрепить экономику отечественного туризма, но и сделать возможным и реальным осуществление права на отдых и путешествия для десятков миллионов граждан России, хотя бы по своей стране.

¹ Международная конвенция об охране нематериального культурного наследия ЮНЕСКО. М., 2004. С. 3.

² *Веденин Ю.А., Гусев С.В., Мазуров Ю.Л., Шульгин П.М.* Современные проблемы сохранения и использования культурного наследия // Наследие и современность. Информационный сборник. Вып. 16 / Ред.кол.: Веденин Ю.А. и др. М., 2008. С. 19.

³ Культурное наследие и туризм / Науч. ред. Веденин Ю.А., Штеле О.Е., Шульгин П.М. М., 2005. С. 81–82.

⁴ *Панарин А.С.* Стратегическая нестабильность в XXI веке // *Панарин А.С.* Православная цивилизация / Сост., предисл. В.Н. Расторгуев; отв. ред. О.А. Платонов. М., 2014. С. 923.

Судьба культурно-цивилизационного наследия на уникальных природных территориях в эпоху глобализма

Процесс глобализации общества становится важнейшей отличительной чертой развития цивилизации в XXI веке. Он оказывает все большее влияние на все сферы жизнедеятельности общества — экономику, политику, образование, культуру¹. По мнению руководителя проекта глобализации Университета национальной обороны США Эллен Фрост, данное явление представляет собой «долгосрочный процесс объединения людей и преобразования общества в планетарном масштабе»², при этом во вновь формирующейся мировой системе взаимозависимые сети и потоки преодолевают традиционные границы или делают их не соответствующими действительности.

У этой тенденции есть апологеты и приверженцы, в ее продуктивности и перспективности сомневаются, ее жестко критикуют, но ясно одно: процесс глобализации нуждается в непредвзятом и всестороннем анализе, выводы из которого будут иметь едва ли не решающее значение для судьбы человечества.

Наряду с экономическими и геополитическими аспектами глобалистической проблематики имеются оттенки цивилизационного, психологического и культурологического характера, в том числе касающиеся национальной идентичности и судьбы культурных ценностей. Декларируемое поборниками глобализма осознание человечеством себя как целостного организма и единого политического сообщества не может оцениваться однозначно положительно. Хотя любая высокоорганизованная система обладает принципиально новыми свойствами, не присущими ее отдельным компонентам или их частной совокупности, неизбежная при этом унификация размывает культурное и цивилизационное разнообразие, ведя в перспективе к хаосу, который не может быть преодолен даже через синергетический эффект самоорганизации сложных систем.

Если процессу глобализации нельзя кардинально противостоять, то для сохранения локальных цивилизаций, национальных культур и микрокультур необходимо использовать те ее черты, которые ей имманентно присущи. На наш взгляд, это — информационные и культурные связи планетарного характера, которые должны немедленно актуализироваться при возникновении проблемной культурно-цивилизационной ситуации локально-глобального характера в любой точке земного шара. Технологические предпосылки для этого уже имеются, но требуется осознание каждым цивилизационным сообществом адекватного реагирования на проблему, а затем практические действия с опорой на науку, международное право и институты гражданского общества.

Угроза локальным цивилизациям, национальным и региональным культурам, их объектам и достижениям в условиях глобализации существенно возрастает, если речь идет об уникальных природных территориях. Как правило, сама такая территория, ее ландшафтная, климатическая, ресурсная и коммуникационная привлекательность содержала в себе очень высокий культурный и цивилизационный потенциал. Он раскрывался и эффективно использовался по мере роста технологической и ментальной готовности социума к этому.

Конечно, в истории цивилизаций — от первобытности до наших дней — есть немало примеров, когда природный потенциал был использован хищнически, что фатально отразилось и на природе, и на облике культуры. Запредельное длительное демографическое и технологическое давление на территорию приводит к необратимым экологическим и цивилизационным последствиям, особенно если речь идет о хрупких ландшафтных комплексах. Когда неразумная деятельность людей совпадает во времени с естественными пиками в циклических процессах иссушения и увлажнения климата, повышения и понижения среднегодовых температур, то благодатные прежде земли становятся заброшенными и безлюдными, и интерес к ним питают впоследствии только археологи, исследующие в процессе раскопок культурное наследие былых эпох.

Конкретные обстоятельства или комплекс причин привели когда-то к гибели цивилизаций в Месопотамии и Мезоамерике, в

полупустынных районах Иранского нагорья и Средней Азии, к значительным культурным утратам в других областях ойкумены.

Новые проблемы в этой сфере принесло возникновение империй, для которых характерно стремление к территориальной экспансии и равнодушное, а нередко и агрессивное отношение к культурным ценностям завоеванных народов. Это характерно и для античности, и для Средневековья, и для Нового времени, и для современности, с поправкой на военную мощь, новые технологии и политические стратегии. В эпоху глобализма эти вызовы не только остаются, но и нарастают. Цивилизационные противостояния приобретают новые формы, выявляя предельную хрупкость и незащищенность уникальных природно-культурных территорий. Деятельность транснациональных компаний и политических блоков, США как сверхдержавы, самоназначившей себя неким блостителем «мирового порядка», международный терроризм, разжигание национальной и религиозной вражды, информационное зомбирование ставят судьбу этих территорий под прямую угрозу.

Можно привести десятки примеров, когда экономические, политические, военные и конфессиональные конфликты на наших глазах превращают в прах культурно-цивилизационные ценности национальной и общечеловеческой значимости. Только в последнюю четверть века это война в Чечне, вооруженный конфликт в Украине, бомбардировки в Сербии и Хорватии, непрекращающееся противостояние на Ближнем Востоке, военные действия в Афганистане, террористические акты в разных точках планеты и многое другое. Скорбя о человеческих жертвах, обсуждая политические и экономические вопросы, мы умалчиваем о том, какие культурные ценности погибли в Грозном и в Донбассе, в Багдаде, Дубровнике, в сербских храмах и монастырях. Одно это должно было заставить цивилизованный мир содрогнуться и поставить проблему судьбы культурно-цивилизационного наследия в эпоху глобализма в центр внимания, искать правовые решения в этом предметном поле. Но реальная ситуация лишь усугубляется, а политика Запада по отношению к России создает новые риски.

Одной из глобальных природно-культурных систем, насыщенных объектами и комплексами культурно-цивилизационного насле-

дия, — и при этом очень уязвимых, — являются полосы континентальных водоразделов и их ближняя периферия. Здесь расположены столицы более 30 государств, сотни больших и малых городов, духовные и культурные центры высокой значимости. На этих локальных пространствах в те или иные исторические эпохи протекали процессы и происходили события, имевшие цивилизационное значение разного масштаба, но в совокупности они оказывали огромное влияние на судьбы значительных территорий ойкумены.

Полосы континентальных водоразделов пролегают на каждом континенте нашей планеты, и культурно-цивилизационные процессы в них сходны и по мотивациям контактов, и по характеру их протекания и реализации, и по результатам, — но, конечно, с учетом ландшафтно-климатической специфики, хронологических и этнокультурных особенностей территорий. Эти системы описаны нами для каждого региона Земли в ряде работ³, одна из которых выполнена совместно с коллегами, работающими в других областях научного знания⁴.

Достаточно наглядно основное культурно-цивилизационное содержание таких систем можно показать на примере полосы Главного Европейского водораздела, протянувшейся в субширотном направлении с запада на восток от мыса Марокки у Гибралтарского пролива до Валдайской возвышенности в России. Отсюда берут начало все великие реки северного и южного склонов Европы. По ним и их притокам, по берегам этих рек в течение тысячелетий происходило движение населения, в их бассейнах формировались, развивались, взаимодействовали, сменялись другими сходными образованиями культуры и цивилизации. Контакты между этими мирами, реализовавшиеся через преодоление полосы Главного Европейского водораздела, приводили к культурному обогащению этносов, к появлению новых культур, к ускорению процессов консолидации, интеграции, но порою и к дифференциации.

Эту полосу удобно разделить в исследовательском отношении на отрезки, терминалами которых будут природные гидроузлы, из которых в каждом случае расходятся три великие реки Европы. Ввиду очень большого объема информации опишем здесь только два участка полосы Главного Европейского водораздела из восемнадцати — начальный (в Испании) и завершающий (в Беларуси и

России), называя при этом наиболее яркие объекты культурно-цивилизационного наследия и обозначая риски антропогенного и техногенного характера.

Мыс Марокки — р. Хукар // р. Гвадалквивир / р. Гвадиана (Испания, 660 км). Облик исторической области Андалусия до мельчайших деталей обусловлен ее положением на границе различных цивилизаций и близостью к Северной Африке. Испанская христианская культура многое заимствовала от мавританской. В разные эпохи два крупнейших города Андалусии господствовали над половиной мира: Кордова в X в. и Севилья в XVI–XVII вв.: первая как центр ислама, вторая в результате монопольной торговли с американскими колониями.

Город *Кадис* основан в конце IX в. до н.э. финикийцами. Сохранились городские крепостные стены XVII в. с воротами Пуэрта де Тьерра (XVIII в.), собор Санта-Крус (XIII–XVII в.), церковь Санта-Куэва (XVIII в., росписи Ф. Гойи), постройки XVIII–XIX вв. в духе классицизма.

Город *Херес-де-ла-Фронтера* с арабским замком Алькасар, церквями Сантьяго, Сан-Мигель и другими архитектурными памятниками XIII–XVII вв.

Город *Малага* основан финикийцами в XII в. до н.э. Со времен римлян в центре сохранились руины театра (I–II вв. н.э.). Театр находится рядом с входом во дворец Алькасаба (XI в.), построенный арабами на развалинах римского бастиона. Здесь жили католические короли Фердинанд и Изабелла, а сейчас располагается археологический музей. Алькасаба связана переходом с крепостью Гибралфаро, строительство которой было начато еще финикийцами, а арабы построили ее в XIV в. на античных развалинах. Кафедральный собор (XVI–XVIII вв.) с прекрасными скульптурами Педро де Мена, знаменитый художник Алонсо Кано принимал участие в росписи алтаря и трех великолепных капелл. На площади Plaza de la Merced находится дом, где родился и провел детство великий художник Пабло Пикассо. Здесь же — памятник генералу Торрихосу, боровшемуся против деспотизма короля Фердинанда VII и расстрелянному в 1831 г. На монументе, который жители называют «Памятник свободе», высечены слова: «Вот пример для

граждан: лучше умереть, чем мириться с тиранией». В Ботаническом саду собраны растения из разных концов планеты — от Китая до стран Латинской Америки.

Город *Ронда* — один из старейших в Европе, его основание относится к кельтскому периоду. В сентябре в Ронде празднуется традиционная коррида «Гойеска». Города этого района, в особенности сама Ронда, хранят многочисленные памятники финикийского, римского и арабского зодчества.

Город *Гранада* — родина поэта Федерико Гарсиа Лорки. Основан арабами в VIII в. на месте иберийского селения, в XIII–XV вв. — столица Гранадского эмирата и один из самых процветающих городов Пиренейского полуострова. В Гранаде есть Музей изобразительных искусств и археологии, собор начала XVI в., церковь Сан-Хуан де лос Рейес (XVI в., мавританская колокольня, XIII в.), церковь Санта-Ана (XVI в.). Множество зданий, богатых художественными ценностями, среди них монастырь картузианцев. Остатки арабских укреплений. Близ Гранады находится дворец-замок Альгамбра (IX в.) с колоннадами, великолепными павильонами и садами — второй по посещаемости музей в Европе после парижского Лувра. Недалеко от Альгамбры расположена резиденция мавританских властителей Гранады Хенералифе.

Коста Тропикаль — часть средиземноморского побережья в провинции Гранада — богата памятниками истории и культуры, среди которых финикийские некрополи, римские акведуки, многочисленные «белые городки», возникшие в эпоху арабского владычества в Испании.

Город *Велес-Бланко* получил категорию *исторический комплекс*. Традиционная архитектура города достаточно хорошо сохранилась. История Велес-Бланко началась в XIII в., когда здесь была построена мавританская крепость, позднее часть этой крепости была разрушена и послужила основанием для замка Los Fajardos. В это время были построены основные улицы и церкви.

Древние финикийцы, карфагеняне, греки и римляне основывали здесь свои поселения, а десять веков назад сюда пришли арабы и основали на побережье Средиземного моря город *Альмерию*. На одном из окрестных холмов возвышается самая сохранившаяся из

арабских крепостей Испании Алькасаба (VIII–XI в.) — сооружение площадью более 35 тыс. м²; на другом холме — готический Кафедральный собор XVI в.

Город *Хаэн* с Кафедральным собором 1540 г., замком на горе и крепостью Санта-Каталина, а в квартале Магдалена — римские колонны и мавританские бассейны.

К югу от Мадрида расположена область *Кастилия-Ла-Манча*. Всемирную известность принес ей наследник рыцарских традиций Дон Кихот — герой романа Мигеля де Сервантеса Сааведры.

Антропогенная и техногенная нагрузка на территорию. Добыча пирита, медных, полиметаллических, урановых и железных руд, цветная металлургия, машиностроение, судостроение, химическая, нефтеперерабатывающая, текстильная, пищевая промышленность. В результате хозяйственной деятельности человека на природе Андалусии остались уродливые шрамы. Иссушенная пустыня вокруг Альмерии — единственная в Европе — образовалась из-за варварской вырубki лесов, а засуха вокруг Хаэна и Мотриля вызвана разведением монокультур оливкового дерева и сахарного тростника. Поливное земледелие на границах национального парка *Кото-де-Доньяна* и строительство туристских отелей принесли непоправимый вред: уровень грунтовых вод резко понизился, численность редких животных и птиц катастрофически снижается. Тяжелым грузом на андалусскую природу ложатся роскошные фонтаны Всемирной выставки, площадки для гольфа и тенниса, всевозможные презентации. Развивающийся туризм также сказывается на неустойчивом экологическом равновесии: когда в отеле на Солнечном берегу трижды в день принимают душ, чтобы смыть соль и кремы для загара, домохозяйкам в Севилье в 9 часов вечера отключают воду. В г. *Кадисе* — судостроение, авиационная, рыбоконсервная, табачная промышленность, военно-морская база, в окрестностях — добыча соли. В г. *Альхесирас* — нефтеперерабатывающая, нефтехимическая, пищевая промышленность. Река *Гвадалquivир* используется для орошения и выработки электроэнергии, загрязнена сточными водами. Этот перечень, увы, можно продолжать и продолжать. Большая часть продукции идет на экспорт, и транснациональные компании не заинтересованы в сохра-

нении национального природно-культурного ландшафта; что же касается международного туризма, то его роль весьма двойственна.

Далее полоса Главного Европейского водораздела продолжается по территории Испании, Андорры, Франции, Швейцарии, Германии, Чехии, Словакии, Украины и Беларуси, завершаясь в России. На всем ее протяжении в непосредственной близости от полосы континентального водораздела находятся десятки и даже сотни объектов культурно-цивилизационного наследия, созданных многочисленными этносами в разные исторические эпохи. К сожалению, здесь, в самых верховьях великих рек Европы и на их первых притоках, построены крупные промышленные и энергетические объекты, создающие большую потенциальную угрозу этому наследию, самому его существованию.

Охарактеризуем в качестве примера ситуацию с атомной энергетикой. В Испании в настоящее время действуют 5 АЭС, причем на станции в Аско в Каталонии, неподалеку от Барселоны и близ полосы Главного Европейского водораздела, в 2007 г. произошла серьезная утечка радиоактивных материалов, которую попытались скрыть, что лишь усугубило ситуацию. Во Франции работают 18 АЭС, в Швейцарии — 4, в ФРГ — 25. Федеральное правительство Германии решило оставить только 9 энергоблоков восьми атомных электростанций и постепенно до конца 2022 г. полностью отказаться от производства ядерной энергии. В 2011 г. соответствующий закон был принят Бундестагом. Наибольшую потенциальную угрозу по причине близкого к континентальному водоразделу расположения представляют электростанции в Филиппсбурге, Неккервестхайме (северный склон, бассейн Рейна), Гундреммингене и Изаре (южный склон, бассейн Дуная). В Чехии работают АЭС Дукованы и Темелин, в Словакии — АЭС в Богуннице и Моховце. В Венгрии, в 100 км от Будапешта, действует АЭС «Пакш» (4 энергоблока), производящая 42% всей электроэнергии страны, а в 2018 г. там начнется строительство еще двух энергоблоков. Ровенская и Хмельницкая АЭС в Украине расположены поблизости от полосы континентального водораздела. Несмотря на обоснованные протесты экспертов Европейского союза и ОБСЕ, строится Белорусская АЭС в Гродненской области Республики Беларусь. Как мы видим, угрозы очень серьезные.

Опишем кратко завершающий (18-й) участок полосы Главного Европейского водораздела по той же схеме, что и начальный — испанский.

Днепр // Неман / Западная Двина — Днепр // Западная Двина // Волга (Беларусь — Россия, 620 км). Этот участок континентального водораздела начинается в Республике Беларусь, на Минской возвышенности. Водные пути по трем великим рекам и их берегам соединяли цивилизации Южной Европы и Западной Азии с культурами и цивилизациями Северной Европы через волоки в полосе Главного Европейского водораздела. Один из этих интенсивно использовавшихся маршрутов был широко известен как «путь из варяг в греки».

Крупнейшими центрами восточнославянской цивилизации в Республике Беларусь являются города Минск, Борисов, Слуцк, Витебск, Орша, Полоцк, в сельской местности многочисленны храмы и усадебные комплексы, памятники народной культуры.

Центр столицы Беларуси города *Минска* (1067) разрушен в 1941 и 1944 гг. Центральная улица застроена зданиями сталинской эпохи. Сохранились соборы: кафедральный Свято-Духовский, Петра и Павла (XVII в.); церкви: Марии Магдалины (XIX в.), Александра Невского (XIX в., Божией Матери «Всех скорбящих Радость»); костелы: Кафедральный Девы Марии, Троицкий Златогоровский св. Рохы (XIX в.), Возвышений Святого Креста. Дом масонов (XVIII в.). Архитектурная зона «Троицкое предместье» (XIX в.). Художественные галереи, многочисленные музеи.

Город *Борисов* (XII в.), возле него на Брилевском поле потерпела поражение французская армия Наполеона. В старом Борисове — торговые ряды, Воскресенский собор, костел, синагога. Музеи: краеведческий, авиаполка «Нормандия–Неман».

Город *Слуцк* (1116) с Михайловской церковью XVII в., зданиями бывшего Дворянского собрания, духовного училища, мужской гимназии. Краеведческий музей. Фабрика народных изделий, где изготавливают декоративные шелковые пояса.

Главный город Северной Беларуси *Витебск*, стоящий на реке Западной Двине, известен с X в. Сильно разрушен в 1941–1944 гг., но сохранились Благовещенская церковь (XII в.), постройки XVIII в.: Казанская церковь, костел Св. Варвары, ратуша, бывший дворец

губернатора; здания XIX — начала XX в.: окружной суд, банк, мужское духовное училище и др. Есть частные коллекции произведений художника Марка Шагала. В 16 км от города в поселке Руба находится имение Ильи Репина. В Витебске проводятся фестивали «Славянский базар», Шагаловские праздники.

Город *Орша* на Днепре известен с XI в. В нем находятся Кутеинский Богоявленский и Покровский монастыри, музей Героя Советского Союза партизана Константина Заслонова, мемориал «Катюша», Курган Бессмертия.

Город *Полоцк* известен с IX в., был центром Полоцкого княжества. На территории бывшего кремля находятся Софийский собор (XI в.), Верхний и Нижний замки. Важными объектами культурного наследия являются Иезуитский коллегиум (XVIII в.) и костел, лютеранская кирха, монастырь бернардинцев; православные церкви: Спасо-Преображенская (XII в.), Соборная Спасо-Ефросиньевского монастыря (XII в.), Богоявленская (XVIII в.); дом Петра I. В Полоцке родился и жил просветитель Франциск Скорина (XVI в.).

Полоса Главного Европейского водораздела заканчивается на территории России, проходя по Смоленской и Тверской областям, где южный склон представлен Днепром, а северный — Западной Двиной.

Город *Смоленск* впервые упоминается под 862 г. как центр племенного союза кривичей, затем был столицей Смоленского великого княжества. Важными объектами культурного наследия в городе являются Авраамиев монастырь, Борисоглебский монастырь, Верхне-Георгиевская церковь, Вознесенский монастырь, Смоленская крепостная стена, Соборная гора, Спасский монастырь, Троицкий монастырь, Успенский собор; многочисленные памятники и музеи.

Неподалеку от полосы водораздела находятся известные дворянские усадьбы, в том числе *Климово* в Ярцевском районе (Энгельгардты), *Талашкино* в Смоленском районе (Тенишева), *Тюшино* в Кардымовском районе (Арсеньев, Гаугер) и др.

В Тверской области близ полосы водораздела находится город *Белый* (середина XIV в.). Он известен своей средневековой крепостью, которая осаждалась в Смутное время и сохранилась в виде городища. В Белом и близ города жили в разное время основатель православной Церкви в Японии равноапостольный Николай Япон-

ский, поэт Евгений Баратынский, художник Николай Богданов-Бельский, путешественник Николай Пржевальский, археолог Отто Бадер, философ и публицист Василий Розанов. В 1941–1943 гг. эта территория была ареной сражений Ржевской битвы, которой посвящен мемориальный комплекс «Долина смерти» у д. Плоское.

Антропогенная и техногенная нагрузка на территорию. В Минской области ведется добыча калийной соли, развито машиностроение, химическая, деревообрабатывающая, пищевая промышленность, производство стройматериалов. В Минске действует мощный многопрофильный промышленный комплекс, в Солигорске — четыре калийных комбината, где производятся удобрения. В Витебской области сходная структура производства, а кроме того — интенсивная добыча торфа, песка и гравия, нефтеперерабатывающая и нефтехимическая промышленность. В Смоленской области наибольшие экологические и техногенные риски создают Дорогобужская ГРЭС и Смоленская АЭС.

Какие же силы и ресурсы могут противостоять антропогенным и техногенным угрозам, нависшим над культурно-цивилизационным наследием, сконцентрированным близ полосы Главного Европейского водораздела? На наш взгляд, это в первую очередь — воля и действия каждой конкретной нации, основанные на всей полноте информации о национальном культурном богатстве и о рисках, которым оно подвергается.

Необходимо осознать, что нация — это и этническая, и государственная, и социально-экономическая, и культурная общность с едиными историческими интересами и духовным своеобразием. Анализируя отличительные признаки нации как многогранной категории, А.С. Панарин выделял наиболее важные из них. Это территория, язык общения, культура нации как метаэтнического образования, общее верховное руководство страны, общие политические интересы и общая политическая система, национальная идентичность⁵.

По его мнению, если многонациональная страна в целом одинаково реагирует на внешнюю угрозу или внутренний кризис, если в ней нет расхождений в реакции различных этнических групп по расовым и религиозным соображениям, то можно считать, что в стране сформировалась национальная идентичность. Соглашаясь с точкой

зрения выдающегося ученого, добавим, что вызовы и угрозы могут быть такими, что одной нации трудно противостоять им. И тогда специфика эпохи глобализма, характеризующейся, в частности, взаимозависимостью всех субъектов, может проявить и свой положительный потенциал. Речь идет об осознании собственного культурного своеобразия как существенной части мирового культурно-цивилизационного наследия. Таким образом, каждая нация, защищая свое наследие, спасает и общецивилизационные ценности.

Исследуя общемировые и национальные элементы в культуре различных народов, член-корреспондент РАН этнолог С.А. Арутюнов пришел к выводу, что «до определенного момента общемировая культура воспринимается как престижная, но, достигая определенного уровня насыщения ею, она теряет это свойство, и знаком престижности становятся вновь национальные черты»⁶.

Межнациональные культурные контакты, уважение к носителям иных культурных ценностей — важнейший инструмент защиты собственной культуры. Институционализация этих намерений могла бы реализоваться, например, созданием международной ассоциации (клуба, центра) «Университеты на Главном Европейском водоразделе». Почти 40 известных университетов, от Гранады до Твери, во всех европейских странах, через которые проходит континентальный водораздел, — огромная и очень авторитетная научная, образовательная и социальная сила, обладающая большими и разнообразными ресурсами, значительным влиянием, которое неизмеримо возрастает при солидарных действиях во имя сохранения культурно-цивилизационного наследия. Использование глобальной информационной сети, высококвалифицированная экспертиза, мнения авторитетных ученых, контакты с региональными и государственными органами власти и международным сообществом — эти и другие рычаги воздействия создают высокую степень защиты объектов, комплексов и всей системы в целом.

У России есть все основания и возможности выступить инициатором и проводником данной идеи, которая представляется весьма продуктивной.

¹ Колин К.К. Неоглобализм и культура: новые угрозы для национальной безопасности // Знание. Понимание. Умение. 2005. № 2. С. 104–111.

² *Фрост Э.Л.* Что такое глобализация? // Государственная служба за рубежом. Глобализация, проблемы, перспективы. Реф. бюллетень. М., 2002.

³ См.: *Воробьев В.М.* Межкультурное взаимодействие в полосах водоразделов великих рек: закономерности и типология // Великие реки — аттракторы локальных цивилизаций: материалы междунар. науч. конф., г. Дубна, Россия, 10–12 июля 2002 / Сост. Л. Бараней, А. Хромов. Дубна, 2002. С. 3–5; *Воробьев В.М.* Культурно-этнические контакты на континентальных водоразделах. Тверь, 2004; *Воробьев В.М.* Волоковые пути на Главном водоразделе Русской равнины. Тверь, 2007.

⁴ См.: Колодцы мира. Великий водораздел двух тысячелетий и трех морей / Общ. ред. и вступ. статья В.Н. Расторгуева. М., 2004.

⁵ *Панарин А.С.* Искушение глобализмом. М., 2000.

⁶ *Арутюнов С.А.* Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М., 1989. С. 157.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ПАНАРИН А.С.

Цивилизация и варварство: будущее России в глобальной перспективе¹



Прежде чем рассуждать о том, какое будущее ждет Россию, следует оценить политическое положение, в котором она находится. Но как подступиться к этой проблеме, если она затуманивается господствующими стереотипами? Многое зависит от умения задать себе и другим нетривиальные вопросы, которые позволят заново открыть ее фактуру. Остановимся на трех вопросах.

Уже первый вопрос заставляет нас задуматься и обратиться к недавней истории: кто и почему потерпел поражение в холодной войне — СССР или Россия?

Второй вопрос требует особого внимания: почему Россия оказалась сегодня в одиночестве, а точнее, в глобальном одиночестве? Именно такое тревожное мироощущение возникает, когда нам открывается политическая картина мира. Наша страна необыкновенно одинока. Еще недавно многие рассчитывали на то, что Россия войдет в Европейский дом, в сообщество цивилизованных

¹ Текст доклада, который А.С. Панарин прочитал незадолго до своей кончины преподавателям и студентам Государственной академии славянской культуры. Текст подготовлен к печати В.Н. Расторгуевым по стенограмме.

Кратка биография А.С. Панарина публикуется в конце данной статьи.

государств, однако реальность оказалась иной: такого одиночества за всю свою историю Россия еще не испытывала.

И третий вопрос: как ведет себя ныне и как поведет себя в будущем в этих условиях правящая элита, каковы ее намерения, чего от нее можно ожидать?

Начнем с того, кто потерпел поражение. Нам навязывалось, да и сегодня навязывается мнение, согласно которому в результате непримиримой борьбы, а точнее, войны между демократией и тоталитаризмом, победу одержала демократия, а коммунизм, который в данном случае рассматривается как одна из наиболее опасных форм тоталитаризма, потерпел поражение. В результате, якобы, выиграли все — и мировое сообщество, и Россия, поскольку она стала демократической и будет принята в семью европейских народов. Но, как видите, ничего подобного не произошло. Ситуация, скорее, совершенно обратная. Так что же произошло сегодня с Россией?

Дело в том, что Запад уже давно, со времен великих географических открытий, на заре модерна рассматривал мир как *объект* своих интересов. Деление мира на цивилизацию и варварство возникло не сегодня и не вчера. Прецедент был создан еще в Древней Греции: греки оценивали себя как единственную в мире цивилизацию, которую окружают варвары... Это деление было воспроизведено в Европе Нового времени. И когда Запад стал колонизовать остальной мир, возникло своеобразное видение истории, в соответствии с которым именно Запад является основным субъектом мирового развития, а все остальные страны, или так называемая периферия, должны быть безгласным объектом его воли.

Случилось так, что Россия стала единственным исключением из этого «правила». Это единственная «незападная» страна, которая так и не стала колонией Запада. И это исторический факт, который не вписывается в программу Запада. Когда обрушился коммунизм, мы ожидали, что Россия будет принята с распростертыми объятиями. Но сегодня мы видим, что Россия вновь стала главным объектом западной агрессии. Эта агрессия проводится в разных формах, пока без применения военных методов. И дух агрессии ощущается не только профессиональными дипломатами и политиками, но многими из тех, кто далек от политики.

Сегодня наши оппоненты борются уже не с коммунизмом и не с тоталитаризмом. Они борются с русской идеей. Для них главный источник опасности — это русская идея. В чем же проявляется такая борьба? Приведу всего один пример. По приглашению Валентина Распутина я был в Иркутске на Днях русской культуры. Участникам встреч подсовывали, в том числе и Распутину, простую мысль. Ее суть в том, что вы, писатели-деревенщики, выразили замечательное этнографическое своеобразие России. Ваша заслуга в том и состоит, что вы, мол, представили неповторимый, традиционный облик России. Я, конечно, не мог промолчать, не высказать своего мнения. Я сказал, что Валентин Распутин вовсе не представлял этнографическую Россию, да и сама русская идея отнюдь не является идеей этнографической. И напрасно нас, русских, считают нацией, которая тем и славна, что носит сарафаны, кушаки и пьет чай из самоваров. Русская идея есть вселенская идея, всемирно-историческая, идея мессианская.

Больше всего наши оппоненты боятся, чтобы с нашей идеей не были связаны ни надежды всего человечества, ни поиск альтернатив. Именно поэтому нас хотят загнать в гетто этнографии, показав, что русский самобытный тип — это нечто безнадежно устаревшее, отставшее от современности, нечто, способное нести в себе разве что прекрасное этнографическое разнообразие. Задача в том и заключается, чтобы подать русскую идею под знаком этнографического своеобразия, но отнять у нее мессианский потенциал.

Если же мы хотим понять мессианскую роль России, то она заключается примерно в следующем. Россия всегда выступала на стороне слабых против сильных. Наша миссия в мире в том и заключается, чтобы не поддаваться диктату силы. Россия только тогда имела сильную внутреннюю политику, когда российское государство опиралось на слабых против сильных — против бояр, олигархов, против так называемых «сильных людей». Точно так же обстояло дело и на международной арене. Наша внешняя политика была сильной, когда Россия поддерживала освободительное движение против колонизаторов всех мастей. Именно этого смертельно боялись и боятся наши оппоненты. Поэтому и говорят они про русскую этнографию, но ни в коем случае — про русскую мессианскую идею.

Почему Россия сегодня оказалась в таком одиночестве? Потому что наши правящие круги, все те же демократы, составили совершенно неправильный диагноз, избрали заведомо тупиковый путь. Они почему-то решили сменить саму идентичность России. И это по отношению к стране, которая была выразительницей протеста всех слабых, нищих духом, обиженных, угнетенных, эксплуатируемых, оскорбленных. Решено было не только отказаться от этой идеи, но и добиться прямо противоположного. Сегодня, по мнению политической элиты, Россия — это страна богатых, и выражает она победоносную идею тех, кто сильнее. Но здесь произошел роковой сбой. Дело в том, что в действительности богатые, живущие в нашей стране, не любят Россию. Да и полюбить ее им, видимо, так и не суждено. Все мы знаем, что результаты приватизации не легитимны, что наш народ не давал права раздаривать государственную собственность за бесценок нескольким десяткам фамилий. Поэтому богатые и чувствуют себя столь неуютно в *этой* стране. Они всегда будут ее бояться и никогда не назовут *своей*. Точно так же она останется чужой, изгойской, маргинальной страной для стана богатых всего мира.

Не менее важный вопрос — как относятся к России в стане бедных? Дело в том, что правящая элита, по сути, спровоцировала их негативное отношение к России, которая принуждена была стать союзником богатых в борьбе с бедными. Современную ситуацию можно охарактеризовать как мировую гражданскую войну, суть которой — в реванше богатых. Подчеркиваю, речь идет именно о гражданской планетарной войне, сталкивающей новых богатых с новыми бедными. Предыдущая, левая фаза мирового исторического цикла, или эпоха отвоевания бедными у богатых своих социальных прав, длилась примерно 150 лет. Она началась с 1848 года, со дня революции в Европе, и закончилась на рубеже 70–80-х годов XX века, когда по Европе прокатилась так называемая неоконсервативная волна. Не все тогда разобрались, что стоит за этой волной. А ее суть, как, впрочем, и суть новой либеральной идеологии заключается в том, что это идеология реванша богатых над бедными.

Победители повели себя как расисты, с презрением относящиеся к бедным. Увы, официальная Россия решила разделить это

презрение. Не будучи сама богатой страной, она почему-то решила поддерживать этот чуждый ей реванш. В результате Россия сразу потеряла всех своих союзников и на постсоветском пространстве, и в Азии, и в Африке, и в Латинской Америке, и в арабском мире. Правда, многие бывшие союзники наделены какой-то великодушной интуицией. Они чувствуют, что перед ними не настоящая Россия, что за официальным фасадом пробивается к свету какая-то другая Россия — исконная, которая всегда была союзником слабых в борьбе с сильными. Именно официальная Россия сегодня одинока и на Западе, поскольку ее так и не приняли в стан богатых, и на Востоке, поскольку она отвернулась от бедных. Здесь кроется причина ее рокового одиночества.

Теперь — о поведении элиты. Конечно, все наши головокружительные поражения связаны с поведением элиты. Все это можно было заметить и в 1991 году, и даже в 1990 году, когда так называемая демократическая Россия вышла из состава Советского Союза. Как тогда объясняли этот выход? Весьма просто: есть, мол, внутренняя Азия, которая гирей висит на ногах России, и с этой внутренней Азией Россия никогда не станет демократической, не приобретет демократический менталитет, ее никогда не примут в богатую демократическую Европу. Поэтому надо сбросить гиру азиатчины и выйти из состава СССР. Вот так Россию «очистили» от азиатской примеси, принудив выйти из состава СССР. А с годами наши правящие круги сделали «новое открытие»: русское национальное большинство тоже оказалось на большом подозрении. Следуя этой логике, мы, русские, тоже (как и азиаты) обладаем неким «недемократическим менталитетом». Поэтому-то нас вряд ли когда-нибудь вообще примут на Западе. Каков же выход? Пусть примут не всех, а меньшинство *этой* страны. Если раньше говорили, что им не подходит СССР, но Россию примут, то теперь обнаруживается, что Россию, может быть, и примут, да не всю, а лишь некое ее благополучное меньшинство, которое способно стать собственником, которое обладает демократическим менталитетом. Оно-то и войдет в Европейский дом, а российское большинство обречено на статус маргиналов, изгоев в мировой политике, изгоев в собственной стране. Вот и настал момент истины:

большинство отнесено к изгоям, ему отказано в социальной поддержке, в гражданских правах.

Теперь несколько слов об альтернативах. Конечно, при нынешней элите никакой благополучной альтернативы у России нет. Дело в том, что наша элита поддалась американской провокации. Американские советники тихо и доверительно подсказали: вы, демократы, живете в недемократической стране, и на вашу собственность, которая никогда не станет легитимной в *этой* стране, всегда будет посягать большинство. Поэтому держите-ка вы свои капиталы за границей, в частности, у нас, в американских банках, а мы станем гарантом неприкосновенности вашей собственности. Есть в этом предложении, правда, деликатная сторона: ваши вклады сохранятся в *наших* банках. По этой причине мы с пониманием отнесемся к вашим проблемам, если вы будете с должным пониманием относиться к американским геополитическим интересам. В противном случае информация о том, каковы ваши сбережения и каково их происхождение, может и просочиться. Последствия известны: кто остановит всех этих журналистов, конгрессменов, которым может прийти в голову, к примеру, провести слушания о законности происхождения ваших капиталов, а может быть, и об их аресте. За этим диалогом стоит реальная проблема: к власти пришла новая элита, которая уже не идентифицирует себя с *этой* страной.

Правда, такая тенденция характерна не только для нашей страны. Граждане многих стран мира в своем подавляющем большинстве были, например, категорически против агрессии США в Ираке, но политическая элита этих стран поддержала вторжение. В современном глобальном мире элита не идентифицирует себя с туземным большинством, ибо воспринимает себя гражданами мира. Она подотчетна не столько перед собственным населением, сколько перед международными центрами власти, ответственность перед которыми несравненно более значима. Все очевиднее появляется тенденция к выходу правящей элиты из системы национального контроля, национального консенсуса, национального согласия. К сожалению, эта общая тенденция достигла наиболее острого, наиболее жесткого выражения именно в России...

Мы упомянули о военном вторжении в Ирак. Здесь та же ситуация. Иракский народ готов был сопротивляться, но был предан своей элитой. Иногда даже называют сумму в долларовом исчислении, за которую так называемая иракская элита продала свой народ: три миллиарда долларов плюс гарантии личной безопасности. И этого оказалось достаточно, чтобы свернуть всякое сопротивление.

Одну из своих статей я так и назвал «Народ без элиты». Горько сознавать, но русский народ остался без элиты. Точнее, правящая элита от него отвернулась, поскольку не идентифицирует себя с народом. Иными словами, перед нами ситуация, в какой-то мере напоминающая феодальную эпоху до начала формирования крупных наций. Тогда феодалы делили территории между собой, развязывали династические войны безотносительно к национальным интересам. Сегодня мы, по сути, возвращаемся к этой архаике, но с существенной поправкой: нынешняя либеральная власть куда опаснее. Она не оставляет России шансов на самосохранение. А за красочными перспективами развития, которые нам рисуют в рамках нынешней либеральной фазы, проступают тенденции, имеющие катастрофическое значение для нашей страны, для подавляющего большинства ее граждан.

Но не будем предаваться унынию и пессимизму. Когда в дом приходит беда — будь то судьба государства или личная биография, не надо абсолютизировать нынешнее состояние, надо противопоставить себя нынешнему состоянию, переместить точку в горизонт более или менее отдаленного будущего. Давайте поместим себя в этот более или менее отдаленный горизонт. Я думаю, что либеральная фаза мирового цикла скоро закончится. Заканчивается и «американский век». Дело в том, что американцы в свои недолгие годы безраздельного господства в мире, чуть больше 10 лет, наломали столько дров, так скомпрометировали себя, что они проели свой моральный капитал окончательно. Я могу привести такую аналогию. Когда умерла коммунистическая идея? В 1968 году, когда наши войска ввели в Чехословакию. Именно тогда коммунизм стал называться «танковым коммунизмом», и наши друзья в Европе перестали быть нашими друзьями. Левая интеллигенция отвернулась от СССР, и от этого удара не удалось отправиться ни ком-

мунизму, ни Советскому Союзу. Так вот, после известных бомбардировок в Югославии и в Ираке американскую демократию называют «бомбометательной», и от этого уже не оправится ни американская демократия, ни западная демократия вообще. Вот та печать, несмыываемая печать «бомбометательной» демократии, из-за которой сегодня разворачивается уже не элитарная, а массовая идеология антиамериканизма. Чем больше продажных представителей политической элиты в различных странах мира служит Америке, купившей их услуги, тем сильнее народы этих стран ненавидят ту же самую Америку.

Теперь о либеральной власти в целом. Либеральная власть занимается апологетикой гражданского общества, понимаемого как неисторический феномен. На самом деле гражданское общество на наших глазах качественно изменилось. Чтобы понять, что оно представляет собой сегодня, достаточно почитать труды тех же самых либеральных идеологов. Гражданское общество сегодня — это война всех против всех, война агрессивных индивидуалистов друг против друга, рудимент социал-дарвинизма. Оно замешано на расизме и ведет к расизму, порождает гражданскую войну, а вовсе не демократию, не плюрализм и не консенсус, как полагают очень наивные люди. В этом обществе победители не расценивают побежденных как людей: ни сострадания, ни жалости, ни участия.

В основе такого превращения лежит известная логика: если я, к примеру, ограбил вас, то я должен либо назвать себя негодяем и жить с осознанием этого, либо я должен сказать себе: ну и потерпевшему, разве *этот* человек достоин собственности? В социал-дарвинистском гражданском общества витает призрак внутреннего расизма: обделенные, потерпевшие поражение, не выдержавшие естественного отбора признаются недочеловеками. И это колоссальная историческая катастрофа, возврат к дохристианской эпохе, возврат к агрессивному язычеству, восстановление рабовладельческой картины мира. Да, вслед за расизмом приходит и призрак нового рабовладения. Я не шучу и не преувеличиваю. Об этом, кстати, свидетельствует и практика, принятая у некоторой части «новых русских», которые мне доверительно рассказывали, как эксплуатируют молдаван. «Я, — говорил один из «новых

русских», — его нанимаю, обещаю 300 долларов в месяц и предупреждаю, что за каждую ошибку — штраф. Потом задаю такой темп и так изматываю его, что через три месяца, измочаленный и переставший быть личностью, он вообще ничего не получает».

Та же картина и на Западе. Здесь никто и не скрывает, что целый ряд работ и профессий, которые по-прежнему остаются массовыми, белый западный человек выполнять не будет, да и не в состоянии их выполнить. Это удел новых рабов — легальных и нелегальных эмигрантов. Почему власти смотрят сквозь пальцы на незаконную эмиграцию? Ответ прост: если ты законный эмигрант, то можешь претендовать на какие-то права, если же незаконный, то нет у тебя никаких прав, а ты просто тварь дрожащая. Таким образом, перспектива нового рабства — это программа, способная уничтожить научно-технический прогресс, возрождающая бесплатный труд. Перед человечеством стоит угроза колоссального срыва, падения назад, в какие-то палеонтологические глубины истории. Если человечество не хочет сорваться в эту бездну, ему надо принимать меры. Но и этого недостаточно — надо позаботиться о душе. Альтернатива падению — это, в первую очередь, реабилитация бедных. Если в логике пространства закономерно побеждают физически сильнеешие, то в логике метаисторического времени, открытой мировыми религиями, торжествуют униженные. Реальная политическая история прокладывается между этими полюсами.

Либеральная программа потерпела фиаско. Она оказалась чистейшей, абсолютной утопией, куда более абсурдной, чем коммунистическая утопия. Лежащая в основе этой программы либеральная презумпция всеобщего благоденствия, основанная на том, что мы всех сделаем собственниками, абсолютно несостоятельна, даже теоретически. Те же американцы не скрывают, что при таком исходе планета просто взорвется от экологической перегрузки. Эта презумпция несостоятельна и практически, потому что все мы знаем, что либеральные программы — это программы для меньшинства. Сегодня и Москва становится городом для меньшинства. В некоторые магазины мы с нашей зарплатой уже не можем войти, как, впрочем, и попасть в рестораны, кафе. Это тоже предназначено для меньшинства, но не для нас с вами. Либеральное общество в целом — общество меньшинст-

ва. Поэтому главный вопрос для нас — как реабилитировать большинство, беднейшее большинство мира, как вернуть ему человеческое достоинство, а вслед за этим и социальные права.

Но как реабилитировать *несобственника*? Задача не из простых. Для ее решения человечество нуждается в пробуждении христианского чувства, в понимании великого подвига Христа, который обращается к нищим духом со словами «вы наследуете землю». Я думаю, что старый архетип России, старая русская идея заключается в том, что мы с бедным, с угнетенным большинством. Это старая русская идея, и за ней будущее. Без этой идеи мир превратится в новое рабство, а России грозит новое варварство. Наша русская идея, требующая реабилитировать слабого и вернуть ему человеческое достоинство, — это всемирно-историческая идея. И ей нет альтернативы, если человечество не хочет погибнуть. Русская миссия будет востребована. С этой перспективой надо жить.

* * *

ПАНАРИН АЛЕКСАНДР СЕРГЕЕВИЧ (26.12.1940 г., г. Горловка Донецкой обл. — 25.09.2003 г., Москва), выдающийся русский мыслитель, философ и культуролог, политический аналитик и публицист, доктор философских наук. Закончил философский факультет МГУ. Тема кандидатской диссертации «Критика социальной доктрины Ж. Фурастье» (1974), докторской диссертации — «Современный цивилизационный процесс и феномен неоконсерватизма» (1991). С 1984 года возглавлял сектор социальной философии Института философии РАН, с 1996 года — заведующий кафедрой теоретической политологии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. Лауреат Ломоносовской премии (1999) и премии А.И. Солженицына (2002), действительный член Российской академии естественных наук, Академии гуманитарных наук, Академии политических наук, член Союза писателей России. Панарин — автор 14 научных монографий и 8 учебников. Многие его работы регулярно переиздаются и цитируются. **ОСНОВНЫЕ СОЧИНЕНИЯ:** Философия власти (1993, в соавт.); Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством) (1994); «Вторая Европа» или «Третий Рим»? (1996); Философия политики (1996); Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке (1998); Российская интеллигенция в мировых войнах и революциях XX века (1998); Россия в циклах мировой истории (1999); Глобальное политическое прогнозирование (2000); Искушение глобализмом (2000); Православная цивилизация в глобальном мире (2002); Стратегическая нестабильность XXI века (2003).

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

- БОЙЦОВА**
Ольга Юрьевна доктор политических наук, профессор, зам. заведующего кафедрой философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
- БРЫЗГАЛИНА**
Елена Владимировна кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии образования философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
- ВОРОБЬЁВ**
Вячеслав Михайлович доктор культурологии, профессор Тверского отделения Государственной академии славянской культуры
- ГЛУШЕНКОВА**
Елена Ивановна кандидат политических наук, доцент кафедры общей политологии, экополитологии и глобалистики Международного независимого эколого-политологического университета
- ЖИТЕНЁВ**
Сергей Юрьевич кандидат культурологии, заместитель директора Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачева
- ЖУКОВ**
Вячеслав Николаевич доктор философских наук, профессор кафедры теории государства и права и политологии юридического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
- КАЗИН**
Александр Леонидович доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой искусствознания Санкт-Петербургского государственного университета кино и телевидения

КИСЕЛЕВ Владимир Николаевич	кандидат философских наук, доцент кафедры философии естественных факультетов философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
КОЗЫРЕВ Алексей Павлович	кандидат философских наук, доцент кафедры истории русской философии, зам. декана по научной работе философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
МАСЛИН Михаил Александрович	доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
МОЩЕЛКОВ Евгений Николаевич	доктор политических наук, профессор, заведующий кафедрой философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
МУЗА Дмитрий Евгеньевич	доктор философских наук, профессор, член-корреспондент Крымской академии наук, заведующий научно-исследовательским отделом Крымского университета культуры, искусств и туризма (г. Симферополь)
НИКАНДРОВ Алексей Всеволодович	кандидат политических наук, доцент, зам.заведующего кафедрой философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
РАСТОРГУЕВ Валерий Николаевич	доктор философских наук, профессор кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
СЕНЮШКИНА Татьяна Александровна	доктор политических наук, профессор кафедры политических наук и междуна-

- родных отношений Таврического национального университета имени В.И. Вернадского (г. Симферополь)
- СОЛОВЬЕВ**
Алексей Васильевич кандидат политических наук, доцент кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
- ХАРИН**
Алексей Николаевич кандидат исторических наук, доцент кафедры гуманитарных наук Кировского филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации
- ЦЫГАНКОВ**
Павел Афанасьевич доктор философских наук, профессор кафедры сравнительной политологии факультета политологии МГУ имени М.В. Ломоносова
- ШАМШУРИН**
Виктор Иванович доктор социологических наук, профессор кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
- ЯКОВЛЕВ**
Максим Владимирович кандидат политических наук, докторант кафедры философии политики и права философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова

Научное издание

ФИЛОСОФИЯ ПОЛИТИКИ И ПРАВА

Выпуск 6

Цивилизации в эпоху глобализма

К 75-летию со дня рождения А.С. Панарина

Подписано в печать 16.07.2015. Формат 60x88/16. Бумага офсетная. Гарнитура «Таймс».
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 19,0. Уч.-изд. л. 15,9. Тираж 500 экз. Заказ № 233.

Оригинал-макет и обложка подготовлены *А.В. Воробьевым*, корректор *Е.В. Феоктистова*
Издатель Воробьев А.В. г. Москва, ул. Профсоюзная, 140–2–36. **8(495)772–03–76**

Типография ООО «Телер». 125299, г. Москва, ул. Космонавта Волкова, д. 12.
Лицензия на типографскую деятельность ПД № 0059